LE SORGENTI
DELLA CULTURA OCCIDENTALE

I misteri dell'antichità

Volume 1

Testo originale tedesco:
Das Christentum und die Mysterien des Altertums
- Bd.1
(Archiati Verlag e K., Bad Liebenzell w2008)

Traduzione di Silvia Nerini
Revisione di Pietro Archiati

PD L'editore e il redattore non esercitano dirittiw
sui testi di Rudolf Steiner qui stampati.

Archiati Edizioni

ISBN 978-88-96193-21-1

Rudolf Steiner

LE SORGENTI DELLA CULTURA OCCIDENTALE

I misteri dell'antichità

Volume 1

PENSARELIBERO

Indice

Prefazione di Pietro Archiati *7*

Prima conferenza *Berlino, 19 ottobre 1901*
Eraclito e i misteri dell'antichità *13*

Seconda conferenza *Berlino, 26 ottobre 1901*
Mitologia greca: Urano, Crono, Zeus, Dioniso *33*

Terza conferenza *Berlino, 2 novembre 1901*
Eraclito e Pitagora: la morte come simbolo della vita *51*

Quarta conferenza *Berlino, 9 novembre 1901*
La dottrina pitagorica: lo spirito nei numeri e nelle proporzioni *69*

Quinta conferenza *Berlino, 16 novembre 1901*
La dottrina pitagorica, la scienza e la filosofia moderne *89*

Sesta conferenza *Berlino, 23 novembre 1901*
Il rapporto dell'elemento spirituale con quello materiale nei pitagorici *107*

Settima conferenza *Berlino, 30 novembre 1901*
Il libro egiziano dei morti, il mito degli

Argonauti e i sofisti *129*

Ottava conferenza *Berlino, 28 dicembre 1901*
Il mito di Eracle: le dodici "fatiche" per diventare uomo *149*

Nona conferenza *Berlino, 4 gennaio 1902*
La filosofia platonica dal punto di vista della mistica *167*

Decima conferenza *Berlino, 11 gennaio 1902*
Il Fedone: il dialogo sull'immortalità o eternità dell'anima *187*

Undicesima conferenza *Berlino, 17 gennaio 1902*
Le idee fondamentali della concezione platonica del mondo *207*

Dodicesima conferenza *Berlino, 24 gennaio 1902*
Platone e il cristianesimo *225*

Indice dei nomi *255*
A proposito di Rudolf Steiner *259*

Prefazione

Solo un paio d'anni prima di tenere queste conferenze, Rudolf Steiner aveva scritto *La filosofia della libertà*, da lui ritenuta fino alla sua morte il fondamento della scienza dello spirito. In nessuna di queste ventiquattro conferenze si fa cenno anche una sola volta a quest'opera. E viceversa: non c'è pagina della *Filosofia della libertà* in cui si parli di cristianesimo.

Steiner ha i suoi buoni motivi per agire in questo modo: la sua scienza dello spirito poggia su una duplice base.

La prima è il pensiero, comune a tutti gli uomini. Nella *Filosofia della libertà* si dice: con il pensiero intuitivo ogni uomo ottiene delle idee conoscitive da un lato – e nel "monismo dei pensieri" diventa un tutt'uno col divenire del mondo – e morali dall'altro – così che mediante "l'individualismo etico" diviene un individuo unico nelle sue azioni. Anni dopo, nella conferenza del 7.5.1922, Rudolf Steiner afferma in proposito: *«Gli uomini non si sono resi conto che nella* Filosofia della libertà *è stato messo in evidenza il primo stadio della chiaroveggenza moderna ...».*

La seconda base della scienza dello spirito di Rudolf Steiner sta alla prima come la seconda parte della *Filosofia della libertà* sta alla prima, come l'individualismo della morale sta all'universalismo del pensiero. Nelle 24 conferenze sul *Cristianesimo come fatto mistico* si tratta dell'individualismo etico di Steiner stesso, del mondo della sua fantasia morale individuale. In queste conferenze fornisce una testimonianza di ciò che l'ulteriore evoluzione del pensiero come "prima e più raffinata forma di chiaroveggenza" (7.5.1922) ha prodotto in lui stesso quali contenuti successivi: la percezione e la comprensione dell'evoluzione passata dell'uomo e del mondo, solo in virtù della quale nel corso dei millenni ha potuto svilupparsi l'individuo che pensa intuitivamente e agisce libera-

mente. È come se l'adulto riandasse con lo sguardo alla propria infanzia e giovinezza per capire sempre meglio l'esistenza presente in base al suo lungo divenire.

Quello che conta per Steiner è l'aver conquistato i contenuti di queste conferenze non attraverso lo studio esteriore della storia, ma tramite la visione spirituale diretta, tramite la continua evoluzione del pensare puro. Guardando la sua vita in retrospettiva, scrive nella sua autobiografia: *«Dal mio atteggiamento di fronte al cristianesimo risulta evidente che nella scienza dello spirito nulla ho cercato e nulla ho trovato per la via che molti mi attribuiscono. Questi molti presentano la cosa come se io avessi composto ed elaborato la scienza dello spirito con ogni sorta di antiche tradizioni, teorie gnostiche ed altre. Ma non è così: la conoscenza spirituale che si trova in* Il cristianesimo quale fatto mistico *è attinta direttamente dal mondo spirituale. Solo per mostrare agli uditori delle mie conferenze e ai lettori del mio libro l'armonia tra quanto è percepito spiritualmente e le tradizioni storiche, vi ho inserito queste ultime, ma non ho mai accolto nulla da tali documenti che non abbia* prima *avuto davanti a me nello spirito.»* (*La mia vita*, Editrice Antroposofica, Milano 1999, traduzione di Febe Colazza Arenson e Lina Schwarz, cap. ventiseiesimo)

Solo in un secondo tempo, dopo aver potuto vedere a livello spirituale la graduale individualizzazione, la graduale ascesa verso il divino, l'acquisizione della libertà da parte dell'uomo come senso e meta di tutta l'evoluzione, Steiner ha potuto anche riconoscere l'inscindibilità di cristianesimo e libertà. La prima grande "scoperta" della sua visione spirituale retrospettiva è la constatazione che il cosiddetto cristianesimo è un fatto mistico-spirituale, un evento nel mondo umano-divino che ha permesso la creazione di tutte le condizioni della libertà individuale per l'uomo.

Ha potuto constatare che cristianesimo e libertà si appartengono come causa ed effetto, per cui nella conferenza citata spiega: *«Per questo la mia* Filosofia della libertà *è stata chiamata la filosofia dell'individualismo nel senso più estremo. E tale doveva essere, poiché dall'altro lato è la più cristiana delle filosofie. ... Era quindi del tutto evidente che da una parte io abbia cercato di scrivere la* Filosofia della libertà *... e dall'altra abbia dovuto far riferimento al mistero del Golgota nella mia* Mistica… *e nel mio* Cristianesimo quale fatto mistico*. Queste due realtà si appartengono. ... E così, se l'anima attuale si vuole inserire in maniera giusta nell'evoluzione del mondo, da un lato deve vivere dentro di sé un forte impulso alla libertà, e dall'altro dentro di lei dev'esserci una forte aspirazione a vivere interiormente il mistero del Golgota.»*

Sicuramente per Steiner, che fino a quel momento aveva avuto un atteggiamento di rifiuto per il cristianesimo tradizionale, non è stato facile scoprire nella propria visione spirituale l'importanza decisiva dell'evento cristico. E ciò che ha reso la cosa doppiamente difficile è il fatto che abbia dovuto tenere le sue conferenze davanti a dei teosofi entusiasti della spiritualità orientale, ma a cui le idee della *Filosofia della libertà* risultavano del tutto estranee e che conoscevano a malapena i fondamenti spirituali del cristianesimo. È stata un'impresa coraggiosa!

Basta leggere la breve lettera scritta nel 1907 da Annie Besant, presidentessa della Società teosofica, a Hübbe-Schleiden: «Egregio Dr. Hübbe-Schleiden, la formazione occulta del Dr. Steiner è molto diversa dalla nostra. Non conosce la via orientale, per cui è evidente che non la può insegnare. Insegna il metodo cristiano-rosicruciano, che è di grande utilità per alcuni ma si discosta dal nostro. Lui ha la sua scuola, della quale è personalmente responsabile. Lo

considero un insegnante eccellente per quanto riguarda il suo metodo, nonché un uomo dotato di grande conoscenza. Lui ed io lavoriamo in totale amicizia ed armonia, ma seguendo vie separate. Cordiali saluti, Annie Besant.»[N1]

Sia la serie di conferenze qui stampate che il libro avevano lo stesso titolo, *Il cristianesimo quale fatto mistico*. A proposito di questo Rudolf Steiner scrive nella sua autobiografia: *«Sin dal principio ho tenuto a far sapere che le parole del titolo: "quale fatto mistico" sono importanti ... E volevo mostrare che negli antichi misteri erano date immagini e culti di avvenimenti cosmici che si compirono poi nel mistero del Golgota, come un* fatto *trasferito dal cosmo sulla Terra, sul piano della storia. Nessuno insegnava* questo *nella Società Teosofica. Ed io, con questa concezione, mi trovavo in contraddizione completa col dogmatismo teosofico di allora...»*

* *
*

Ci sono sempre persone che si urtano per il linguaggio di Steiner. Ritengono che la sua forma non sia all'altezza del canone letterario costituito. Pensano che ci sarebbe molta più gente disposta a leggerlo se la forma linguistica fosse più perfetta. Non è un'opinione che posso condividere.

Che cos'è la forma perfetta? Può essere considerata perfetta solo una forma del tutto adeguata al suo contenuto – come la forma del guscio di noce, che si adatta perfettamente al suo "contenuto". Anche una conferenza è davvero "bella" solo se è anche buona: se incoraggia l'uomo nel suo anelito alla conoscenza, se lo aiuta nella sua evoluzione morale.

Non sarebbe un bene se la lingua di queste conferenze – che non sono dei saggi! – fosse più liscia, più gradevole. Il lettore a cui sta a cuore il contenuto non vorrebbe assolutamente fare a meno dello stato un po' grezzo della lingua, del-

la lotta con la complessità degli argomenti qui esposti. Un tedesco troppo levigato gli farebbe l'effetto di una falsificazione, di un inganno. Vorrebbe vivere queste conferenze per quello che sono in effetti: un allenamento concettuale senza pari, un "lavoro intellettuale" estremamente terapeutico ed edificante, e non una piacevole lettura per riposarsi dal lavoro svolto.

E nel vero lavoro intellettuale avviene come nella creazione artistica, dove forma e contenuto armonizzano fra loro come nella noce, poiché non nascono l'una dopo l'altro secondo la noiosa sequenza di causa ed effetto, ma come un tutt'uno. Allora forma e contenuto diventano una sola cosa – nell'intuizione e nell'amore dell'artista creatore.

E qual è il contenuto di queste 24 conferenze? Il fatto avvincente e sconvolgente che, per colui il quale aspira alla felicità, alla vera autorealizzazione, ogni sviluppo intellettuale ed ogni visione contemplativa della vita non sono che una bazzecola in confronto al percorso di trasformazione interiore che rende ciò che è spirituale così vero ed efficace da non limitarsi più ad osservare la vita, ma lo porta a plasmarla in tutto e per tutto. Basti pensare che mentre tiene queste conferenze Steiner è nel contempo impegnato come insegnante alla Scuola di cultura per operai di Berlino! Per lui la vita esteriore e quella interiore sono inscindibili.

L'odierna brutalità della vita in costante aumento non è la causa, ma l'effetto della brutalità dei cuori e delle menti. E questa brutalità interiore non è una conseguenza del materialismo, ma ne è l'essenza stessa. È l'impotenza dello spirito, che ormai si limita a contemplare la vita, senza più essere in grado di plasmarla. Preso dal lavoro sul mondo, per troppo tempo l'uomo moderno ha rinunciato all'arte del lavoro su di sé. Ed ora è questo che cerca, forse non sempre in piena coscienza, ma con ogni fibra del suo essere.

E come può lo spirito dell'uomo uscire da questo stato di impotenza? Come si fa a superare il materialismo? Non di certo con una nuova teoria o predica sulla necessità di questo superamento. L'arte della vita è l'arte della trasformazione interiore. I contenuti di queste conferenze sono più che mai idonei a inondare di luce la mente dell'uomo e a infondere calore al suo cuore.

Queste 24 conferenze sono una fonte inesauribile, uno scrigno colmo di oggetti preziosi e di sorprese. Le fondamenta spirituali della nostra cultura vengono esaminate fin nei minimi particolari con saggezza e amore, seguendo il filo d'oro di un pensiero puro e vivente.

Pietro Archiati
nell'estate del 2005

Prima conferenza

ERACLITO
e i misteri dell'antichità[N2]

Berlino, 19 ottobre 1901

Cari ascoltatori!

Poiché ho il piacere di poter proseguire quest'inverno le conferenze che avevo cominciato l'anno scorso, mi sono proposto di fare oggetto della nostra indagine il periodo che precede quello di cui mi sono occupato l'anno scorso – nella misura in cui esso contiene i semi di ciò che in seguito ha dato origine alla mistica medievale.

Il libretto in cui sono raccolte le conferenze dell'anno scorso, *Die deutsche Mystik* (La mistica tedesca), e che viene ora pubblicato, tratta del periodo da Meister Eckhart ad Angelus Silesius. La mistica la si può capire da sé attraverso gli spiriti estremamente evoluti delle personalità che ad essa appartengono. Se ci si immerge nelle peculiarità degli insegnamenti mistici, se si impara a conoscere il carattere di queste dottrine, i mistici tedeschi e i loro contemporanei, è possibile capire queste personalità e i loro insegnamenti a partire da loro stessi.

Ma su questa mistica successiva e sui suoi insegnamenti sostanzialmente esoterici viene gettata una luce completamente diversa se si prendono in considerazione le premesse che si trovano nei misteri greci e in quelli dei primi secoli cristiani.

La mistica tedesca si riallaccia soprattutto alle dottrine misteriche – non solo agli insegnamenti di Agostino, ma anche a quelli di Scoto Eriugena che in fondo, più o meno inconsciamente, è stato il grande maestro di questi mistici: Cusano, Angelus Silesius, Meister Eckhart. Voglio dire, si ottiene un quadro completamente diverso se si considera la cosa a partire dai misteri greci.

La mistica greca contiene una dottrina antichissima, le cui origini si perdono nella Grecia stessa fino all'VIII secolo prima della nostra era.[N3] Queste dottrine misteriche hanno però

conservato importanti influssi di tutte le altre: di quelle egiziane, persiane e anche indiane.

Le *dottrine misteriche greche* sono molto complesse. Per farsene un'idea è opportuna un'osservazione storica, poiché solo tramite i fatti storici accertati è possibile addentrarsi nella saggezza fondamentale di questi insegnamenti. Per questo desidero inoltrarmi più dall'esterno verso l'interno: in primo luogo (osservare)[N4] i fatti storicamente certi per poi penetrare sempre di più nelle vere e proprie conoscenze segrete di questi misteri greci.

Se consideriamo la cosa dal punto di vista storico, vediamo che fino a pochi decenni fa si presentavano enormi difficoltà, poiché sapevamo quale forte impressione sia stata esercitata su coloro che venivano toccati da quelli che avevano ricevuto l'iniziazione, ma non ne avevamo nessuna testimonianza. Una testimonianza che deve soddisfare tutti è che gli uomini dell'epoca greca e latina hanno vissuto come contemporanei di questa saggezza. Ma fino a poco tempo fa non potevamo capir bene in che cosa consistesse il fondamento di questa saggezza originaria.

Ci è quindi più facilmente possibile poiché siamo oggi in grado di vedere nella giusta luce uno di quegli spiriti che era profondamente iniziato, che un tempo, perlomeno dal nostro punto di vista occidentale, era ritenuto un filosofo – ma che in base alle nostre conoscenze attuali era anche qualcos'altro.

Sto parlando di *Eraclito*, vissuto intorno al 500 prima della nostra era e che ci introduce a fondo nella dottrina misterica greca, poiché faceva parte degli iniziati di Efeso.

Oggi abbiamo un'idea del tutto diversa del perché fino ai nostri tempi Eraclito sia stato chiamato *l'oscuro*. Questo filosofo è difficile da capire – ma non perché abbia scritto in un linguaggio difficile da comprendere. Non è la sua lingua ad essere difficile, ma il senso effettivo di quello che ci vuole comunicare.

Non è difficile nel senso che non si capiscono le sue parole, ma per il fatto che bisogna sapere da quale fonte sapienziale provengano. Se vogliamo capire i suoi insegnamenti, dobbiamo sapere da quale saggezza primigenia hanno avuto origine.

È nato a metà del sesto secolo prima della nostra era. Di lui si racconta che ha insegnato che *il fuoco è il principio originario*, mentre per Talete era l'acqua.

Si dice inoltre che abbia insegnato che *tutto è un incessante flusso*,[N5] che non esiste un "essere", ma un eterno "divenire". Lo si illustra col fatto che dice che non ci si può immergere due volte nello stesso fiume (cfr. DK12·49a·91; A44·45).[1] E lo stesso vale per tutti gli avvenimenti del mondo, per tutti i fatti.

Anche l'uomo è compreso in questo "eterno divenire". In questo momento è un altro rispetto a quello che era un quarto d'ora fa. Tutto è in eterno movimento, in un fluire eterno. È questo che si dice di solito a proposito di Eraclito.

Abbiamo due libri che indicano ancora gli inizi ma che dimostrano già anche una comprensione più profonda. C'è il libro tedesco di Lassalle[N6] e poi il libro di Leon (?).[N7] È necessario servirsi di entrambi se si vuole capire Eraclito. Ma quello che costituisce il fondamento per la comprensione di Eraclito è stato scritto da Pfleiderer,[N8] che l'ha potuto scrivere perché proveniva dalla scuola hegeliana e quindi comprendeva ancora queste cose.

Pfleiderer ha mostrato in maniera davvero energica che Eraclito non è un filosofo come Anassagora o Parmenide e altri. Quelli erano pensatori che possiamo paragonare ad altri

---

1 Da *I presocratici. Testimonianze e frammenti,* 2 voll., introduzione di Gabriele Giannantoni, Laterza, Bari, s.d. e Giorgio Galli, e da Giorgio Colli, *La sapienza greca. Vol. III. Eraclito*, Adelphi, Milano, 1980. DK sta per Diels Krantz. A contraddistingue i frammenti che troviamo nella versione del Colli. I numeri non si riferiscono alle pagine, bensì ai frammenti.

pensatori scolastici. Eraclito invece non va inserito in questa serie, ma dev'essere capito sulla base dello spirito greco nel suo insieme.

Lui stesso apparteneva al lignaggio misterico. Era a capo di una sede staccata dei misteri eleusini, in cui in quel secolo veniva praticato il culto più nobile e puro. Questi misteri, che impareremo a poco a poco a conoscere, venivano considerati dai contemporanei che ne sapevano qualcosa come dei luoghi in cui si poteva trovare la maggior soddisfazione possibile di tutti i bisogni spirituali degli uomini.

Abbiamo una descrizione delle impressioni di ciò che si poteva ricavare dai misteri da parte di alcuni contemporanei. Ma la più importante mi sembra una testimonianza di Platone, che fa notare come in effetti in questi misteri si sia educato un certo tipo di umanitarismo. Dice infatti: chi viene iniziato ai misteri prende parte ad una vita che è eterna, mentre gli altri quando subiscono la morte devono semplicemente affondare nel "fango".[2]

In alcuni passaggi di Aristotele ci facciamo un'idea di come intendono la posizione dei misteri rispetto agli insegnamenti scientifici. Il grande filosofo dice: i partecipanti ai misteri erano meno tenuti ad assimilare una determinata conoscenza, meno tenuti ad assimilare determinate verità contenutistiche – queste

---

2 Platone, Fedone (69c): «E anche que' tali che istituirono i Misteri, non pare fossero gente stolta; e in verità già da tempo, per via di enigmi, ci hanno fatto intendere che chi giunga nell'Ade senza aver partecipato ai Misteri né compiuto la sua iniziazione, costui giacerà nel fango, e invece chi vi giunga in tutto purificato e iniziato, egli vivrà in compagnia degli dèi. Ché veramente come dicono gli iniziatori di questi Misteri, "molti sono che portano fèrule ma Bacchi pochi".» (Platone, Fedone, traduzione e note di Manara Valmigli, introduzione e note aggiornate di Bruno Centrone, Laterza, Bari, 2000)

ce le si poteva procurare anche in modo diverso. Erano più tenuti a *vivere* all'interno di una determinata cerchia di persone per assimilare queste cose. Perciò egli sapeva che non si trattava di insegnare delle verità, ma di vivere la verità.

Non si tratta quindi di aver recepito delle verità, ma di aver anche vissuto in sintonia con la verità per un certo periodo di tempo, a certe condizioni. È *il modo di vivere* che veniva coltivato all'interno dei misteri. Questo ci racconta Aristotele.

Quando anche Eraclito parla del fatto di aver ceduto la direzione della filiale dei misteri eleusini a suo fratello, possiamo supporre che debba essere considerato – e debba anche essere stato – una personalità di primo piano. E c'è un'opera in particolare – o meglio singole parti di quest'opera – che indica che apparteneva al novero degli iniziati.

È probabile che quest'opera fosse intitolata *Della Natura*.[N9] In base ad essa possiamo farci un'idea di ciò che ha detto. Ha depositato quest'opera nel tempio di Artemide a Efeso,[N10] poiché era convinto di poter trovare vera comprensione solo nella cerchia di coloro che gli stavano intorno.

Bisogna inoltre tener conto del fatto che Eraclito non era tipo da voler avere a che fare con le mode del mercato, con le opinioni dominanti nel popolo. Con questo non intendeva riferirsi solo alle banali verità del buonsenso quotidiano, di cui non voleva saper nulla e che riteneva insignificanti, ma in questa espressione faceva rientrare tutto quello che è lontano dalla verità di un iniziato, anche tutto ciò che dice Omero, nonché tutte le dottrine sulle divinità greche che ripudiava decisamente.

Sosteneva che la cosa migliore fosse non occuparsi affatto di Omero. In questo modo si vede Eraclito come uno che aborriva il "volgo" e che ha condotto una vita ritirata.

Otteniamo una comprensione migliore se esaminiamo e verifichiamo *singole frasi* di quest'opera.

Troviamo una frase che può illuminare come un lampo il

carattere di Eraclito: «Occhi ed orecchie sono cattivi testimoni per gli uomini che hanno anime barbare.» (DK107)

Non dobbiamo pensare che Eraclito creda che i sensi ci ingannano. No, lui sottolinea esplicitamente che è attraverso occhi ed orecchie che riceviamo tutto. Ovunque dirigiamo il nostro passo, troviamo dei misteri.

Ha preso il "quotidiano", che per lui era misterioso abbastanza, ragion per cui gli interessava di meno andare in cerca delle rarità, delle stranezze o delle singolarità della vita. Sosteneva che colui che vede e sente *soltanto* con occhi ed orecchie come un cieco, come un sonnambulo, fosse un barbaro a cui è impossibile ridestare l'anima ad un'esistenza superiore.

Eraclito era convinto che tutte le opinioni della massa non siano altro che quelle ricavate mediante i sensi esterni.

Dobbiamo renderci conto che anche le visioni religiose di Omero, di Esiodo e di altri poeti greci risalgono a profondi insegnamenti sapienziali che si trovavano nei misteri e che erano stati in essi conservati. Ma dobbiamo anche ricordarci che avevano assunto una forma diversa.

Proprio ad Esiodo, Eraclito muoveva il rimprovero di esser ricorso, come altri poeti greci, a delle forme esteriori, a delle pure e semplici verità sensoriali, e di non essere rimasto fedele a quelle dottrine sapienziali che i misteri avrebbero potuto tramandargli.

Eraclito era stato iniziato alla forma primigenia delle dottrine sapienziali da cui ha origine la mitologia greca. Dato che presiedeva ad una scuola dei misteri eleusini, era stato iniziato agli antichi culti in cui si faceva la conoscenza delle fondamenta più profonde della mitologia greca in forma completamente diversa.

Abbiamo già un'idea di quale fosse effettivamente la nota fondamentale di ciò a cui si veniva iniziati – anche se c'era gente che non ne capiva gran che –, arriviamo a questa idea

occupandoci di quello che si intende per *misteri greci*. Lì veniamo a sapere che non si tratta di verità divine, ma naturali.

Non lo dobbiamo fraintendere. Se si dice che non si tratta di verità divine, dobbiamo renderci conto che non poteva trattarsi solo di divinità greche. Doveva trattarsi anche di più profonde forze della natura, di quanto di più grande l'uomo possa sperimentare espresso in una figura simbolica – vale a dire in quella in cui è stato vissuto l'effettivo dramma dell'uomo nei misteri greci.

Quello che si doveva rivelare era *l'uomo*, la conoscenza di sé. Si sentiva il bisogno di avere una simile comprensione dell'uomo nel suo insieme. «Conosci te stesso»: era questo il compito che si erano dati i misteri.

Ora Eraclito si trovava all'interno di questi culti misterici, e cito lui allo scopo di penetrare a poco a poco in questi culti misterici. Ritengo che Eraclito sia una personalità eminente, particolarmente iniziata ai segreti dei misteri. E d'altra parte aveva un talento particolare per esprimere tali segreti in un linguaggio chiaro e classico (plastico).

Ma possiamo capire Eraclito solo osservandolo in base a quanto gli hanno procurato i misteri. I misteri erano accessibili solo a spiriti eletti.

Invece i "misteri" di cui ci viene narrato erano culti popolari. I misteri eleusini, orfici ecc. erano manifestazioni popolari. Questo ha anche potuto trarre in errore, facendo credere che Eraclito non volesse saperne di qualsiasi tipo di misteri. Ci sono dei passi in cui si esprime sui misteri con la stessa asprezza che ha usato contro Omero, Esiodo e altri.

Da una parte deposita la sua opera nel tempio di Artemide e dall'altra rifiuta questi culti misterici (popolari) – se guardiamo solo a queste sue parole: «I Greci celebrano Dioniso e lo rappresentano in scene indecenti»[3] –, così che colui che

3 DK15 letteralmente: *«Se non fosse per Dioniso che fanno la processione*

non vede le cose più profondamente vi potrebbe ravvisare solo qualcosa di osceno.

Ma Eraclito sottolinea espressamente che queste scene indecenti appaiono tali solo se le si osserva nella forma popolare, ma che alla base c'è qualcosa di importante. Gli uomini vanno perdonati poiché questo Dioniso altri non è che Ade.

Da un lato Dioniso è il dio della crescita incessante, della vita, del divertimento, il dio della vita sessuale libertina; dall'altro lo chiama nel contempo dio degli inferi, dio dell'Ade. Li vede come se fossero una cosa sola.

Il fatto che Eraclito consideri il dio della vita in germoglio e il dio della morte come la stessa entità è qualcosa di cui ha fatto esperienza nei culti misterici. Questi culti tendevano a far nascere l'idea che l'opinione corrente secondo la quale la vita si trova in continua oscillazione debba essere superata. La vita esteriore nasce e viene poi sostituita dalla morte, perisce.

Questa opinione che l'uomo si fa in un primo tempo in base alle impressioni dei suoi sensi è un primo stadio, che va superato. La questione ci diventa ancora più chiara se prendiamo in considerazione una massima più tarda che ho già citato da Jakob Böhme lo scorso anno. In quella occasione è emerso che questo detto altro non è che un'interpretazione dei misteri indiani: «E così la morte è la radice di ogni vita.»

Eraclito ha capito che la morte è una cosa sola con la vita, e quindi nel dio della vita (Dioniso) vedeva anche il dio della morte (Ade). Ha visto che non esiste una differenza fra vita e morte, che la morte è solo un'altra forma di vita. Questa concezione viveva nei misteri e anche in Eraclito. Per questo Eraclito dice: «La stessa cosa sono il vivente e il morto, lo

---

ed intonano il canto del fallo, essi compirebbero le cose più indecenti; ma identici sono Ade e Dioniso, per il quale delirano e celebrano le Lenee.»

sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli e quelli di nuovo mutando son questi.» (cfr. DK88)

Eraclito afferma alla stregua degli iniziati: noi non nasciamo e moriamo una volta sola, ma ci troviamo in una perenne trasformazione, nell'eterno alternarsi di tutte le cose – come ci trasmettono anche i sensi. Ma non si ferma lì, bensì afferma di vedere come si forma qualcosa di nuovo. Vede come la morte sia solo il grande stratagemma per continuare a ridestare sempre nuova vita nel cosmo.

Nell'immaginario abituale questo sembra molto "semplice", ma la grande profondità di percezione veniva risvegliata dal fatto che gli uomini partecipavano a delle cerimonie con le quali veniva loro insegnato come dalla morte nasca qualcosa di nuovo. Le cose restano impresse molto meglio se simili processi vengono percepiti attraverso i sensi, visti con gli occhi. Venivano quindi fatte *cerimonie visibili* in cui si poteva riconoscere il grande mistero dell'identità di vita e morte.

Vi veniva rappresentata questa eterna realtà, questa eterna esistenza che attraversa la vita e la morte. E quando Eraclito ne parla e dice che tutto si trova in un flusso incessante, questo ci appare come una profonda nota fondamentale della sua vita.

Vediamo anche che questa "oscura" verità ha avuto origine dalla più profonda saggezza misterica greca, che tendeva a dimostrare che per giungere al carattere misterico della verità era prima necessario superare il modo di vedere le cose proprio dei sensi.

Così nasce la frase: «Vivere non significa altro che noi percepiamo con gli occhi e le orecchie ciò che possiamo percepire. Ma lo possiamo anche percepire se facciamo *rivivere l'anima*.»

Per colui che cerca una saggezza più profonda, comincia

un periodo in cui le cose che vengono trasmesse direttamente nei miti e nelle leggende iniziano a vivere a livello interiore. Per lui la natura non comincia a sbiadire, a diventare scialba, come pensano i molti che non riescono ad elevarsi poiché vogliono riempire la natura solo di concetti vuoti, privi di vita.

Ma Eraclito dice che allora si ottiene una natura di secondo grado, di seconda mano. Questa non è altro che quella che più tardi ritroveremo come natura rinata dallo spirito, come ci muove incontro dallo spirito dei mistici tedeschi. Prima la natura viene conquistata dall'esterno, poi lo spirito si cala in essa e da essa fuoriesce nuovamente.

Questa *natura rinata* è quella che si trova di fronte ad Eraclito in qualità di nuova vita, di nuova natura. Ma essa non racchiude un'esistenza che ha in sé la vita e la morte, bensì una che ha superato la vita e la morte. È questo l'elemento vitale in cui egli può vedere il suo dio Dioniso e il suo dio Ade come un'unità.

Per questo può anche dire che questi dei sono difficili da capire, poiché sono espressione di verità molto profonde. Ma queste profonde verità sono accessibili solo a coloro che hanno una percezione più profonda. Resteranno un mistero per coloro che percepiscono solo con i sensi – proprio come resterà un mistero il fatto che la sua opera abbia dovuto essere depositata nel tempio di Artemide.

Nei suoi scritti su questo argomento, Pfleiderer ha detto che Eraclito ha ricavato queste idee dai misteri greci. Ed io posso dire che le ritroviamo in Platone, poi anche in Pitagora e in altri, dopo di che sono passate nelle successive visioni del mondo.

Ora sopraggiunge qualcos'altro. Sentiamo Eraclito parlare di Pitagora come prima ha parlato di Esiodo. Dice: «Sapere molte cose non insegna ad avere l'intelligenza: l'avrebbe altrimenti insegnato ad Esiodo, a Pitagora e poi a Senofane e ad

Ecateo.» (DK40) Eraclito era quindi convinto che Pitagora non appartenesse agli iniziati ai misteri greci. In tutto ciò che riguarda l'uomo Pitagora tendeva soprattutto all'informazione, come uno scienziato. Da lì ricavava la propria sapienza. Perciò Eraclito dice di lui: l'erudizione è una cattiva arte.

A questo punto dobbiamo aver ben chiaro che anche in quello che conosciamo come visioni e culti misterici pitagorici ci sono degli elementi di saggezza non meno che in Eraclito. Pfleiderer non è stato in grado di risolvere l'enigma qui celato, poiché non ha capito quale fosse il rapporto che legava Eraclito e Pitagora ai misteri dell'antichità.

Eraclito era un iniziato ai misteri primigeni greci, a quei culti che troviamo a partire dall'ottavo secolo prima della nostra era e che poi si dissolvono, ma che sono vissuti solo in Grecia. Eraclito ha conosciuto Pitagora quando quest'ultimo non era altro che uno scienziato. In seguito Pitagora ha fatto conoscenza della saggezza andando in oriente, ne è stato fecondato, dopo di che è tornato in Grecia con questa saggezza orientale e ha potuto capire che cosa intendesse dire Eraclito. E così pure Platone.

Ecco allora che fra i Greci abbiamo una dottrina dei misteri più ampia, mentre in Eraclito vediamo i misteri più antichi, più originari.

Si dice che da una parte Eraclito abbia considerato il fuoco,[4] e dall'altra l'eterno divenire e fluire, il flusso incessante come origine di tutte le cose.

Era difficile da capire, tanto che neppure Lassalle riusciva a spiegarsi il fatto che Eraclito avesse inteso il *fuoco* come simbolo di qualcos'altro – del divenire intimo del mondo. Il fuoco avrebbe dovuto simboleggiare l'alternarsi esterno.

Ma Eraclito pensa che il fuoco non debba essere altro che

---

4 cfr. A29 · A30 · A31 · A34 · A87 · A88 · A90 · A91.

un simbolo esteriore. Come il leone esprime il simbolo del valore, così Eraclito ha inteso col fuoco l'inquietudine interiore, la realtà spirituale delle cose.

Non si è mai veramente riusciti a venire a capo di questa idea, poiché non si è capita pienamente la portata del fatto che Eraclito si basava sulla saggezza misterica. Ma se si prova a farlo, ci si rende conto di come sia giunto a non prendere la materia esteriore apparente come causa prima del mondo. Solo penetrando nei misteri possiamo capire come mai Eraclito arriva all'idea del fuoco.

Ci basta esaminare i *misteri orfici esteriori* per trovare che dall'ottavo secolo prima della nostra era vi dominava l'opinione che dall'eternità, dall'eternità vista dall'ottica dello spirito, avesse avuto origine *il fuoco*. Questo fuoco non viene visto solo come materia esteriore, ma nello stesso tempo anche come lo spirito che pervade il mondo intero: amore da una parte e spirito dall'altra.

Nei misteri greci il fuoco significa anche amore e spirito. C'era proprio questa idea: che l'esteriorità viene superata da un *elemento inquieto* come il fuoco quando si smette di vedere solo con i sensi e si guarda anche con lo spirito e si comprende ciò che è spirituale.

Così, per coloro che cercavano nei misteri, il fuoco si trasformava in un elemento sovrasensibile, spirituale. Quando parlavano del fuoco non parlavano più di qualcosa che vedevano con gli occhi e sentivano con le orecchie, ma si riferivano all'amore che pervade il mondo intero. Il fuoco si era "volatilizzato".[5] Pertanto deve esserci chiaro che quando Era-

---

5 Diversi anni più tardi Rudolf Steiner richiama l'attenzione sull'aspetto scientifico di questo "mistero": la forza dell'amore produce nel sangue (l'elemento del calore, del "fuoco") una "eterizzazione" (volatilizzazione), tramite la quale la materia viene effettivamente trasformata in spirito.

clito parla del fuoco non si riferisce a quello abituale visibile.

Quando parla dell'acqua, Talete intende l'acqua vera e propria. Ma quando Eraclito parla del fuoco, non dobbiamo pensare che si tratti di una sostanza come l'acqua di Talete. Dobbiamo cercarne il significato (cfr. DK93), per sapere che cosa intende dire.

Non intende altro che questa natura rinata nello spirito, ed esprime questo concetto con il termine di "fuoco" consacrato dall'uso, il cui significato può essere noto solo a chi conosce i misteri greci. Solo intendendola in questo modo ci si può fare un'idea corretta della cosa.

Studiosi tedeschi come Schleiermacher, Pfleiderer, Teichmüller ecc. si sono scervellati per venirne a capo, senza trovare una spiegazione soddisfacente di come questo insegnamento interiore, spirituale, fosse in relazione con quello che, secondo Eraclito, fa derivare tutto dal fuoco.

Ma se si pone come base il fuoco cosmico,6 allora questo non presenta più alcuna difficoltà. Possiamo capire Eraclito solo se lo consideriamo un iniziato al mondo misterico greco. Viceversa, ci facciamo un'idea di quello che cercavano le scuole misteriche se comprendiamo nel modo giusto gli insegnamenti eraclitei.

A questo punto si capisce anche cosa vuol dire Eraclito quando parla del fuoco e come mai rimprovera ai poeti greci di interpretare e descrivere il mondo solo esteriormente. Biasima Omero poiché questi si lamenta che al mondo regna la battaglia, mentre gli uomini dovrebbero aspirare alla pace, dal momento che questa dovrebbe essere instaurata.

Eraclito aveva una visione diversa, che gli derivava dai misteri: oltre all'uno eterno, all'amore eterno, dall'essere ori-

---

6 Nella sua *Scienza occulta* Steiner definisce "Saturno" il primo stadio evolutivo della Terra e dell'uomo, e lo descrive come costituito unicamente da fuoco o calore.

ginario hanno origine anche la lite, la lotta. Solo dove esistono realtà opposte si può trovare l'equilibrio in un'armonia superiore.

Polemos [la guerra], dice Eraclito, *è padre di tutte le cose*. (DK53; A19) Solo dalla contesa può nascere un'armonia superiore. L'immagine della guerra, in cui forze opposte trovano armonia a un livello superiore, diventa per lui l'immagine del mondo. Così Eraclito non cerca l'unità, la causa prima del mondo in una vuota (astratta) armonia. Egli cerca piuttosto i contrasti più grandi possibili e mira a risolverli in un'armonia superiore.

Per questo rimprovera i poeti greci per il loro modo di descrivere il giorno e la notte, la guerra e la pace, e così via. Egli dice infatti: «Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e si altera nel modo in cui il fuoco – ogni volta che divampi mescolato a spezie – riceve nomi secondo il piacere di ciascuno.» (A91; DK67)[N11]

Una scena viene chiamata fuoco e amore, l'altra contesa e battaglia.

Ma in Eraclito emerge anche l'idea che in fondo, al di sopra delle molteplici rappresentazioni che l'uomo può farsi a proposito delle cause prime dell'esistenza, vi sia un unico essere originario, che al di sopra dei massimi contrasti dell'esistenza regni la massima unità.

Così da un lato considera la contesa, la lite, come l'essenza di tutte le cose: nella contesa sono in lotta fra loro gli opposti che però dall'altro lato si risolvono nella suprema armonia. È solo nella vera conoscenza di sé che Eraclito vede realizzarsi questa conoscenza e armonia suprema.

Eraclito è la prima grande personalità ad aver riconosciuto che *la conoscenza di sé comporta la massima conoscenza del mondo*. Per questo in lui, in qualità di prima personalità significativa, troviamo già in anticipo sull'occidente l'opinione che all'interno dell'uomo stesso possano essere trovate le supre-

me verità riguardo al mondo.

Allora Eraclito dice che cos'è il Sé individuale, e prosegue: «Da quando sono diventato uomo non parla il singolo individuo, ma dentro di me parla lo spirito universale del mondo, il *logos*.» (cfr. DK50)

Il Logos comincia a parlare quando la natura rinasce in una natura superiore, nell'uomo. Si manifesta allora come conoscenza di sé, come autocoscienza, ma questa non ci dà solo il Sé dell'uomo, ma anche quello dell'essere che sta alla base di tutto. Per questo dice: dal mio interno parla la ragione universale, il Logos. E chi si è innalzato a questo punto di vista, per lui vale diecimila uomini. Afferma anche di dar retta solo a chi va a colpo sicuro.

Ora incontriamo anche in Eraclito quello che troviamo in tutte le personalità di questo tipo che cadono in preda alla presunzione, all'immodestia – nel momento in cui pronuncia la massima: «In me so tutto.» (cfr. DK101; A37)[7]

Ma con queste parole non vuol dire altro che questo: quand'ero ancora un fanciullo vedevo con gli occhi sensibili e udivo con le orecchie sensibili, percepivo con i sensi. Quando sono diventato uomo ho visto le cose che sono nella seconda natura, che sono nel Logos. (cfr. DK70·74; A42·97)

Ma restava pur sempre un uomo limitato, per cui dice: «Non intendevo affermare di essere sempre preso da tutta la saggezza. Volevo dire che so *in che modo* si deve considerare il mondo.» Quindi non intendeva dire che lui vede tutto, ma solo che quello che gli altri vedono in modo sensibile lui lo vede in un altro modo, in modo spirituale.

Questo è stato reso possibile dall'*autotrasformazione*, dalla trasformazione del Sé individuale nel Sé universale. Dal tutto dell'Io ha potuto contemplare il tutto del mondo.

---

7 DK101: «Ho indagato me stesso»; A37: *«Tentai di decifrare me stesso.»*

È questo che Eraclito crede di aver raggiunto quando dice: «In me so tutto.» Nello stesso tempo aveva raggiunto il punto in cui poteva dichiarare di aver conseguito quell'intima unione con il Sé superiore in cui la conoscenza si è trasformata, dove non è più un'osservazione esteriore delle cose a cui ci si trova di fronte, ma ha assunto un'altra forma – dove la conoscenza ha assunto la forma per cui l'uomo si è unito intimamente alle cose.

Quest'altra conoscenza consiste nel fatto che noi in quanto singoli individui ci poniamo al di fuori dello spazio, così che vediamo tutto con gli occhi dello spirito, così che questo piccolo Sé si dilata fino a diventare un Sé universale. In risposta alla frase filistea «Nessuno spirito creato penetra all'interno della natura», e via dicendo, possiamo usare l'espressione di Goethe che dice: «Non c'è un dentro e un fuori. Ciò che è dentro è fuori e ciò che è fuori è dentro.»

Eraclito aveva raggiunto questo grado di conoscenza. Lo esprime in un'immagine quando afferma che chi vede come lui, vede il mondo nell'immagine di un *fanciullo che gioca* (DK52·70·79; A18·41·42).

Spesso questa frase è stata fraintesa. Quando afferma che per lui il mondo è così come lo vive il fanciullo che gioca, vuol dire che, proprio come il fanciullo che gioca ha a che fare unicamente con se stesso – così che il giocattolo fa parte di lui, che lo usa soltanto per fare ciò che gli giova e non persegue nessun altro scopo –, così anche l'uomo che ha raggiunto uno stadio superiore è nello stesso tempo soggetto e oggetto che hanno a che fare solo con se stessi, che sono completi in se stessi. È questo che Eraclito paragona all'immagine del fanciullo che gioca.

Sovente questo suo pensiero viene anche presentato in questo modo: Eraclito pensa che si debba considerare il mondo dal punto di vista estetico, come opera d'arte. È quello che

avviene anche nel libro di Kühnemann, dove la cosa viene presentata come se Eraclito avesse avuto unicamente delle opinioni estetiche. L'immagine del bambino che gioca non intende invece rappresentare nient'altro che il punto in cui la barriera fra Sé personale e Sé universale cessa di esistere.

Ecco dunque che abbiamo fatto la conoscenza di un personaggio che suscita un enorme interesse, che risulta estremamente profondo e acuto in quell'epoca, che perciò è di grande valore, poiché quanto di lui ci è stato tramandato ci fornisce una prima impressione dei misteri greci, mostrandoci come si sono svolti per secoli, e fa luce sulla ricerca della verità da parte degli antichi Greci.

Risposte alle domande[N12]

- Dietro i misteri greci esteriori e anche dietro quelli interni ve ne sono di quelli che esistono tuttora.
- Fino a Filone la questione va considerata dal punto di vista storico, solo da Filone in poi la si può considerare anche dal punto di vista interiore.

Seconda conferenza

MITOLOGIA GRECA:
Urano, Crono, Zeus, Dioniso

Berlino, 26 ottobre 1901

Cari ascoltatori!

La settimana scorsa ho cercato di presentare Eraclito sulla base dei misteri greci, poiché mi sembra fuor di dubbio che questo personaggio e la sua concezione del mondo si possano capire solo da questo punto di vista.

Voglio dire, quando ci si trova davanti ad una simile personalità proveniente dal sesto e quinto secolo prima della nostra era e si dispone solo di una serie di suoi aforismi frammentari, e si cerca di farsi un'idea della sua visione del mondo osservando le sue opinioni dal punto di vista che si acquisisce partendo dalla consueta filosofia, allora si constata di non sapere per che verso vada presa questa visione del mondo.

Mentre con i filosofi greci contemporanei, anteriori e posteriori, si è ben in grado di spingersi ad una vera comprensione senza ulteriori impressioni più profonde, in Eraclito il pensiero consueto deve far cilecca. E allora la fonte va cercata altrove che nella solita riflessione e nella pura scienza.

Ho detto che la fonte che ci fornisce la convinzione che Eraclito abbia creato da abissali profondità della visione ellenica del mondo non è altro che quello a cui il filosofo stesso accenna quando dice: «Quando ci si guarda intorno e si vedono i misteri con l'occhio del profano, potrebbe sembrare che essi non contengano nulla di particolare – nient'altro che un culto della gioia di vivere, del piacere dei sensi, un culto dell'anelito ad un incessante ringiovanimento dell'esistenza.»

Non c'è dubbio: presso la grande folla il dio Dioniso veniva venerato esclusivamente come il dio dell'esuberante gioia di vivere. Se diamo un'occhiata a Nietzsche, questo dio Dioniso ci si mostra senz'altro come figura illuminata e profonda, ma solo in quella forma in cui lo può vedere lo studioso dell'ellenismo. Si vede quali idee ci si può fare sul dio Dioniso qualora non si vada a fondo più di tanto.

Tuttavia desidero spendere qualche parola sulla *visione nietzschiana del dio Dioniso*. Per la prima volta Nietzsche – insieme al suo amico psicologo Erwin Rohde – ha lottato contro l'opinione dominante per tutto il diciannovesimo secolo, in base alla quale sia stato il popolo dell'infanzia a vivere nell'eterna allegria, quello presso cui tutta la vita diurna si è svolta come un gioco. Essi hanno combattuto contro questa opinione sui Greci, poiché vedevano che questa dedizione alla bellezza, questa ricerca di un'attività ludica aveva un fondamento più profondo.

Così Nietzsche è arrivato a intendere la tragedia greca, l'opera d'arte greca, in un modo completamente diverso da come era stato fatto da tutti, ad eccezione di Rohde. Prima di Nietzsche la massima: «Il peggio che è potuto capitare all'uomo è il fatto di vivere; e il meglio sarebbe che non fosse mai nato. Ma poiché è nato, la cosa migliore è morire»[8] non era stata compresa in maniera corretta.

È a Nietzsche e a Rodhe che dobbiamo la corretta comprensione di questa massima e dell'ellenismo. Questo non è pessimismo. Nietzsche ha intitolato la sua prima opera *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, poiché la musica è il simbolo della bellezza, della visione del mondo come opera d'arte. Insieme a Rohde, Nietzsche ha capito il senso di quel detto per cui anche il greco non poteva trovare soddisfazione nella vita quotidiana, ma doveva elevarsi al di sopra di un'esistenza insoddisfacente.

Per questo Nietzsche dice di scorgervi un anelito a non vedere il mondo così come ci appare, ma come opera d'arte.

---

8 Così il saggio Sileno, il maestro di Dioniso. V. Nietzsche, *La nascita della tragedia,* versioni di Sossio Giannetta e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1972, pag. 31**:** *«...il re domandò quale fosse la cosa migliore e più desiderabile per l'uomo. ... ‹Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto.›»*

E solo in quanto tale il mondo è sopportabile, come vediamo nei Greci. Costoro sentivano la vita quotidiana come "tragedia", sopportabile solo se la si vede in un'immagine riflessa.

Il vedere il mondo come opera d'arte è l'unica cosa che possa fornire una consolazione nella vita quotidiana. Nietzsche vede nel culto di Dioniso questo anelito. Per Nietzsche l'impulso dionisiaco era l'anelito alla vita delle belle apparenze, del riflesso. Da lì proviene tutto l'impulso vitale di Nietzsche che in seguito si formerà ulteriormente.

L'idea dell'*eterno ritorno* non va confusa con quella della reincarnazione che, se accostata all'idea di Nietzsche, le fa fare una ben squallida figura. Nietzsche dice che tutto quello che si svolge qui davanti ai nostri occhi si è già verificato un'infinità di volte e si verificherà in modo uguale altrettante volte ancora. Nietzsche ha ricavato dalla propria vita l'idea dell'eterno ritorno della stessa realtà. Questa è la forma specificamente nietzschiana dell'impulso vitale. Questa idea di Nietzsche è una costruzione successiva, da lui ricavata sulla base dell'osservazione delle realtà esteriori.

Ma se riprendiamo dal punto che abbiamo messo in evidenza la volta scorsa – che il culto di Dioniso può essere capito solo se si sa che in lui i Greci hanno venerato anche il dio della morte, degli inferi –, allora ci facciamo anche un'idea di come va considerato Eraclito, che era un iniziato al senso profondo dei culti misterici. Lui stesso aveva un concetto dei culti misterici che gli consentiva di trasmettere un'immagine di quelle grandi verità che sono poi riapparse nei nostri mistici tedeschi – in tutti quelli che erano in grado di vivere all'interno del mondo immaginario mistico.

Così la morte è anche la radice di ogni vita, come viene espresso anche nella frase di Jakob Böhme: «Chi non muore prima di morire va in rovina quando muore.» Quello che sto

dicendo adesso deve servire da introduzione a quello che volevano i culti greci. Non è facile dirlo in poche parole.

Quello che possiamo esprimere a parole riguardo a ciò che sta alla base dei culti greci è quello che troviamo in Aristotele: lì non si tratta di conoscenze esprimibili, ma si tratta di aver preso parte ai culti, di aver vissuto in prima persona queste verità.

Sappiamo anche che le persone che hanno trasmesso i misteri dicono che chi era iniziato ai misteri veniva liberato da ogni decadenza, che prendeva parte ad una vita eterna – e che loro vedono l'iniziazione come la più grande fortuna della loro vita.

Così anche *Platone*. E se ne accorgerebbe chi riuscisse a comprendere la sua dottrina delle idee – che è ben diversa da come viene abitualmente intesa.

Ma allora che cosa accadeva agli iniziati?

Eschilo è stato il predecessore dei poeti tragici greci. È stato accusato di aver tradito i misteri greci. La rivelazione di segreti misterici veniva punita con la morte – e lui è stato davvero condannato, e ha potuto salvarsi solo dimostrando di non essere mai stato iniziato ai misteri.

Che cosa significa? Dobbiamo prendere questo fatto *prima facie*, così come ci viene raccontato? Davvero Eschilo non era stato iniziato ai misteri? Chi è relativamente in grado di interpretare una simile tradizione vedrà che questo "fatto" non è reale, ma ha un significato allegorico – il fatto cioè che lui sia stato accusato di aver svelato i misteri e che poi abbia prodotto le prove di non essere affatto un iniziato è da leggersi come allegoria.

Che cosa vuol dire che Eschilo occupava effettivamente una posizione di spicco all'interno dei misteri e che era anche un iniziato, nella misura in cui si possa conoscere questa saggezza? E che cosa vuol dire che ha fornito le prove di non essere un iniziato?

Ha dimostrato che quanto ha detto non era affatto una saggezza di tipo misterico, che non si riferiva alla saggezza dei misteri. L'Eschilo quale vero iniziato non poteva svelare nulla. La saggezza misterica non poteva essere tradita. Si potrebbe palesare qualcosa della saggezza misterica a questa o a quella persona, ma chi non comincia davvero a penetrare esistenzialmente in questa saggezza sente solo delle parole senza capirne il senso.

In Aristotele non si tratta di questa o quella verità, ma del fatto che coloro che partecipano ai culti misterici "vivono" questi misteri e li fanno propri come saggezza. Allora questo si rivela il più grande segreto che possa venir loro trasmesso: che quello che si può cercare altri non è che l'uomo stesso.

L'uomo è la cosa più sublime e nel contempo la più profonda. Lui è ciò che si rivela a chi prende parte alla dottrina segreta. Si tratta di far capire cosa significa: *l'uomo conosce se stesso*.

Ci atterremo alla tradizione esteriore: anche da questa c'è moltissimo da imparare. Non possiamo prendere parte direttamente ai misteri stessi, perlomeno non come li si intendeva presso i Greci quando si diceva che il mistero è l'uomo.

Si diceva che questo insegnamento fosse una verità "portatrice di rovina". Si riteneva che esso distruggesse tutte le verità religiose greche esistenti. Viene sottolineato che questa dottrina non deve essere comunicata al volgo, poiché è in grado di abbattere tutte le antiche divinità. Ci viene detto che è stato fatto qualcosa in grado di distruggere tutto il mondo degli dei.

Bene, atteniamoci alle verità misteriche. Se queste sono capaci di distruggere il mondo religioso del popolo, il mondo dei suoi dei, dovrebbero avere con esso una certa relazione. Hanno potuto fare la loro comparsa e dovevano essere in qualche modo in relazione con il mondo degli dei – e lo erano

anche. Se vogliamo capire che rapporto c'è fra i misteri e le idee religiose, possiamo prendere le mosse dai concetti più banali all'interno della nostra stessa concezione del mondo.

Sentiamo sempre dire che l'uomo *antropomorfizza*, umanizza gli eventi che lo circondano. E non è possibile altrimenti! Si dice che il pagano antropomorfizza il tuono e il fulmine, che vede l'alternarsi di giorno e notte come una battaglia di dei, che si immagina che gli dei abbiano fra loro rapporti di tipo umano. In tal modo la natura verrebbe umanizzata.

L'uomo umanizza la natura: anche se progrediamo verso idee scientifiche non possiamo fare diversamente. E spesso non sappiamo affatto di farlo.

Lo studioso della natura non si immaginerà il Sole come *luce*, ha delle idee passate al setaccio. Queste idee sono così raffinate che non si accorge più di trovarsi sullo stesso piano della mitologia pagana. Scegliamo l'esempio del concetto di *urto*.

Gli atomi si urtano nello spazio. Sembra molto scientifico, molto progredito. Ma se risaliamo all'urto di due corpi, vediamo che non è altro che una "personificazione". Applichiamo la nostra forza soggettiva all'essere fuori di noi, anche se non sappiamo e non abbiamo ben presente in che modo abbiamo preso le idee dalla natura.

Tutto questo non è una pura e semplice descrizione, un puro elenco di quello che l'occhio vede: una sfera rotola fin qui, e qui ne colpisce un'altra, dopo di che si ferma e l'altra si mette a rotolare. Se adesso fate un passo avanti avrete antropomorfizzato la natura, avrete fatto la stessa cosa che facevano gli scienziati pagani. Nelle scienze naturali ci troviamo di fronte ad una personificazione di questo tipo: l'uomo proietta nel mondo la propria natura come puri fatti.

Dobbiamo constatare quanto segue: sia nella religione pagana, sia nei concetti scientifici, quando parliamo del mondo

esterno non parliamo d'altro che del fatto di trasporre la nostra vita interiore nel mondo esteriore e viceversa – così che vediamo tutto il mondo interiore e quello esterno come un qualcosa di armonico.

Quando vogliamo rendere il mondo esterno comprensibile e degno di venerazione, questo diventa il nostro mondo interiore.

Nella religione si trova tutto ciò che ho detto a proposito dell'umanizzazione del mondo esteriore. È quella che ho definito l'idea della grande massa e che l'uomo voleva superare.

È qualcos'altro quello che voleva Eraclito? È qualcosa che sta in un certo contrasto con questo – dal punto di vista della concezione generale del mondo. I misteri sono qualcosa di completamente diverso, qualcosa di esattamente opposto alla religione essoterica, popolare, che vede il mondo così come ho appena descritto.

I misteri hanno cominciato con verità semplici, con conoscenze semplici, così che anche per questi vale quanto ho detto. Intendo la semplice verità: sia che si tratti della religione primitiva che della scienza, entrambe nascono dal confluire di spirito e materia, di ciò che è soggettivo dentro di noi e ciò che è fuori di noi.

L'uomo deve rendersi conto di questa prima verità. Quando la sente, deve chiedersi: come faccio a vedere nella sua forma pura quella che cerco come verità dalle mie idee? In questa fase iniziale ho umanizzato il mondo dentro di me. Ora devo guardare nella sua purezza ciò che ho contaminato dentro di me con l'esistenza irreale, con ciò che esiste nel "mondo esteriore".

Ora ci troviamo di fronte al grande scoglio: adesso è possibile che voi cerchiate di uscire dalla visione del mondo colma di contenuti mitici e che poi non vediate più nulla. È così perché l'uomo si dice di non vedere nient'altro che grigiore,

astrazioni, generalizzazioni. Come uno i cui occhi non sono in grado di vedere i colori vede il mondo tutto grigio, quindi privo di colori, così accade a chi ha superato il primo stadio e vuole ancora conservare un contenuto anche se non può più servirsi dei suoi sensi, dei suoi occhi e delle sue orecchie.

La grande domanda è quindi – e una personalità come Eraclito deve porsela –: se scarto tutto ciò che ottengo attraverso i sensi, mi resta ancora un qualche contenuto? Se sì, allora questo *contenuto* non può essere sensibile, ma solo *spirituale*.

Questa dote viene chiamata intuizione, genio, grazia e così via. Ma il primo gradino è questo: procurarsi la possibilità di sperimentare ancora qualcosa quando viene meno tutto il mondo esteriore, percepito con gli occhi e le orecchie.

Qui si tratta di capire nel modo giusto l'espressione: *far l'esperienza della conoscenza.*[9]

Questa esperienza significa aver acquisito la conoscenza non attraverso impressioni sensoriali esteriori o religiose, ma aver fatto risplendere nella propria interiorità la conoscenza spirituale, aver fatto rinascere dal proprio intimo uno stato di coscienza superiore rispetto a quello quotidiano – e che nello stesso tempo ha "divorato" lo stato ordinario di coscienza, così che questo non c'è più, ma si trova rinato ad un grado superiore.

Allora l'uomo è rinato a livello spirituale; e questo è uno stato di coscienza puramente interiore. Ma quando è "diventato" lui stesso un simile stato di coscienza, deve attraversare di nuovo lo stesso processo: deve rifare il percorso dalla concezione esteriore del mondo a quella interiore, deve "nascere" un'altra volta.

---

9 Nella sua *Filosofia della libertà* (1894) Rudolf Steiner l'aveva chiamata l'esperienza del pensare, il pensare sul pensare.

E quando questo avrà avuto luogo, allora non rinascerà più come singolo individuo, ma ad un livello superiore dove l'uomo non è più un singolo, ma è cosciente di ciò che risplende su ogni singola cosa, di ciò che risplende su tutto. Si rende conto che questa luce è quella di cui Eraclito dice: «Ora so tutto».

Con questo non voleva dire di conoscere tutti i dettagli, ma solo di aver conseguito uno stato di coscienza in cui non è l'uomo personale a vedere, bensì l'occhio dell'uomo primigenio. Dobbiamo quindi distinguere tre stadi:

1. la coscienza ordinaria del mondo, che si afferma mediante le percezioni sensoriali;
2. la coscienza che, pur essendo ancora sensoriale, ha vinto l'elemento sensibile;
3. la coscienza puramente spirituale, in cui l'uomo vede anche le cose spente e scomparse: la percezione è diventata una sola cosa con la percezione totale.

Eraclito e compagni si riferivano a questi tre stadi, come stadi vissuti, da loro realmente sperimentati.

Come ci immaginiamo questi stadi vissuti a livello puramente interiore? Dobbiamo pensarli in modo completamente diverso che nel tempo e nello spazio. Non si può più dire: questo è quest'uomo e questo è quell'altro. In questo terzo stato di coscienza non si ha a che fare con una molteplicità, ma solo con la coscienza universale che vive e vede in ogni singolo individuo.

Eraclito e i suoi compagni hanno questa esperienza anche riguardo alle idee consuete del popolo, in riferimento alla visione abituale del mondo. Ma adesso la concezione abituale del mondo si rapporta alle esperienze interiori in modo opposto rispetto al rapporto precedente di queste esperienze interiori nei confronti dei processi esteriori del mondo.

Ora, quando Eraclito e i suoi compagni – quelli che hanno fatto queste esperienze – entravano nel popolo, vi incontravano la *teogonia* come la troviamo in Esiodo e in Omero: costoro parlavano dell'esistenza degli dei. Parlavano di Urano, e raccontavano che costui aveva una sposa, Gea, che poi questa coppia era stata sostituita da Crono e Rea – non senza esserne stata sconfitta. Come terza coppia divina abbiamo poi Zeus ed Era, per il fatto che Zeus è stato salvato e ha sconfitto suo padre Crono.

Vediamo quindi una serie di genealogie di dei greci. Queste costituiscono il contenuto della coscienza greca riguardo agli dei.

Rispetto all'esperienza interiore dei miti, questa coscienza degli dei si comporta al contrario di come si comportano le realtà esteriori nei confronti di quelle interiori. Mentre le realtà esteriori vengono innalzate in modo da fondersi con quelle interiori-spirituali, i miti nascono per il fatto che tutto ciò che sorge interiormente viene proiettato nel mondo esterno, così che nelle esperienze sugli dei non si riflette nient'altro che una serie di esperienze interiori.

Urano e Gea sono la prima coscienza, che è stata "divorata" dalla seconda, da Crono e Rea. E la terza è la luce universale del mondo, che brilla nell'uomo, che ha la sua proiezione esteriore in Zeus e in Era, che fanno sprofondare nella notte tutte le generazioni di dei precedenti.

Come la coscienza singola sprofonda nella notte, così sprofondano anche queste. Come la coscienza singola viene immersa nel mondo esteriore, così queste in quello interiore. Avviene esattamente l'opposto. Per questo le teogonie si manifestano inizialmente come qualcosa di sconosciuto a chi le ha di fronte solo come teologia, come dottrina sugli dei. È proprio come chi sogna, che conosce solo il sogno, ma non la sua origine.

Chi vedesse solo le immagini oniriche le riterrebbe a ragione la realtà. Chi vive solo nella proiezione esteriore degli

dei può ritenerli reali – e a ragione. Ma chi li ha capiti e vede che altro non sono che proiezioni della coscienza, non li considererà più come realtà là fuori.

Per questo i misteri sono un'allegoria ingegnosa. Per l'iniziato il mondo degli dei diventa "morto". Il culto misterico rappresenta il "crepuscolo degli dei". La rappresentazione esteriore degli dei diventa allora uno stato di coscienza interiore.

Questo elemento primordiale del mondo che "brucia" la rappresentazione degli dei e la fa riapparire come stato di coscienza puramente spirituale è quello che anche Eraclito conosceva. È quello che lui e i suoi compagni chiamavano "il fuoco" che produce il grande "incendio cosmico". Il crepuscolo degli dei consiste nel fatto che tutto viene bruciato e dissolto per riapparire a un grado più alto.

Se osserviamo il nostro stato di coscienza interiore, siamo sempre in presenza di due realtà: dapprima dobbiamo considerare il contenuto di ciò che vive in noi e poi dobbiamo dirigere la nostra attenzione su colui che accoglie in sé questo contenuto.

In altre parole: dobbiamo distinguere fra l'elemento spirituale che viene da noi assorbito e fatto rinascere ad uno stadio sempre più elevato, e la forza che sta dietro questa attività del far nascere e rinascere. Abbiamo da un lato la realtà dello spirito e dall'altro la coscienza.

Dobbiamo operare una distinzione fra il mondo e i sensi che lo afferrano – e poi fra i sensi rinati nello spirito e la coscienza stessa. La coscienza che si trova al gradino di coscienza più alto coincide con ciò che viene visto: allo stadio sommo chi vede e ciò che vede sono la stessa cosa.

Dobbiamo sempre distinguere queste due forze, queste due potenze: quella che rappresenta il contenuto che riempie la coscienza, e quella in cui questo contenuto deve immergersi per rinascere.

Il mondo degli dei greci offre una personificazione, una chiara espressione per questo processo interiore, per questa divisione della vita spirituale in due potenze. Altrimenti dovremmo stupirci del fatto che questo mondo degli dei greci ponga sempre una dea accanto al dio, per esempio Gea al fianco di Urano. Se rimaniamo nella mitologia esteriore non troviamo una valida motivazione per questo.

Ma non dobbiamo immaginarci la cosa in modo così superficiale. Dobbiamo renderci conto che nella proiezione della coscienza interiore verso il mondo esterno entra nella coscienza anche il fatto che abbiamo a che fare con due tipi di forza, con due potenze – sotto forma di ciò che viene "divorato" e di ciò che lo fa "rinascere".

Questa realtà si esprime nei due sessi, in Urano e Gea, in Crono e Rea, in Zeus (o Giove) ed Era.

Nella mitologia l'elemento femminile non significa altro che la coscienza: la presenza di una donna nella mitologia simboleggia la coscienza. L'elemento maschile rappresenta ciò che viene recepito dalla coscienza. Il femminile è sempre l'elemento propulsivo: la donna è colei che "salva" Zeus. Anche la coscienza è il vero elemento operante, quello che genera i vari stati che si susseguono l'un l'altro.

Ora comprenderemo anche come mai è *l'uomo* il segreto più profondo, il simbolo del mistero più profondo che veniva offerto agli iniziati ai misteri. Non è nient'altro che lo stadio evolutivo sommo della coscienza.

Con ciò l'iniziato ha risposto per sé al «conosci te stesso». Perciò l'uomo dev'essere per lui anche la soluzione simbolica dell'enigma del mondo.

E questo "uomo" che gli si fa incontro a quello stadio non è più bisessuale, ma unisessuale. È esattamente come con il contenuto della coscienza e la coscienza – che gli si sono sempre parati davanti come "bisessuali". Come la coscienza

poi al massimo grado si presenta "unisessuale", così anche dentro la coscienza non si presenta più nessuna separazione, ma, per dirla con le parole di Meister Eckhart, quello che vede e quello che viene visto sono una cosa sola.[10]

L'essere primigenio vede se stesso. Ha a che fare solo con se stesso. La suprema soluzione dell'enigma cosmico si presenta come un essere che è nel contempo "maschile" e "femminile".

Queste sono le varie indicazioni che ci mostrano chiaramente come nella teogonia abbiamo a che fare con una proiezione degli stati interiori di coscienza.

A questo si aggiunge il mito di Dioniso, che ha percorso diverse vie. In Egitto abbiamo a che fare in particolare con Osiride e Iside, ma non possiamo soffermarci sui dettagli.

> *Dioniso* è figlio di *Persefone*. Persefone è la figlia di *Demetra* – anche questi non sono altro che stati di coscienza. Dioniso viene vinto e fatto a pezzi dai Titani. Solo il cuore viene salvato – *Zeus* gli ridà la vita. Le membra di Dioniso, "fratello" di Persefone, vengono seppellite e da loro hanno origine gli esseri umani.

Vediamo quindi che questo mito unisce l'uomo con la massima divinità, cioè con la sua più alta coscienza. Persefone è figlia di Demetra, che a sua volta è figlia di Crono. Dallo stato di coscienza inferiore ne scaturisce uno superiore. È questo che ci si presenta in Demetra.

In Persefone ci si presenta uno stadio di conoscenza ancora più alto. Da questo stadio elevato proviene la coscienza dell'uomo – la risposta alla domanda: «Conosci te stesso».

---

10 Un principio della filosofia aristotelico-tomistica dice: il conoscente nell'atto del conoscere e il conosciuto nell'atto di essere conosciuto sono *una sola cosa*.

Ma questa risposta è come una sfinge, si dimostra così enigmatica che l'uomo non riesce a sopportarla, che in un primo tempo l'uomo "fa a pezzi" l'uomo che comprende. Cioè, cerca di comprendere l'uomo nella coscienza cosmica universale.

È solo dalla coscienza cosmica universale, dai fenomeni naturali parcellizzati che l'uomo si ricrea l'uomo. Deve prima "seppellire" nel mondo il "primo uomo" che gli ha trasmesso le domande, e poi dalla coscienza cosmica deve costruire il "Dioniso più giovane". Così quest'ultimo viene salvato da Zeus che lo estrae dalla materia di quello vecchio.

Tutto questo non esprime altro che le varie esperienze, le varie trasformazioni interiori, che si manifestano nei singoli miti greci. Così ora capiamo come mai la conoscenza del mondo misterico greco significasse la morte delle rappresentazioni popolari esteriori.

Dobbiamo anche renderci conto che era maturo per superare gli dei solo chi fosse riuscito ad attraversare questo stato di coscienza interiore. Bisognava fare l'esperienza diretta di Dioniso – essere fatti a pezzi e poi rimettere insieme i pezzi –, per comporre così il nuovo Dioniso.

Trasmettere questo a chi si trova al punto di osservazione esterno sarebbe stato come un veleno – per lui e quindi per la massa. In questo modo sarebbero stati privati di qualcosa senza che potesse essere sostituito. Se gli fossero stati sottratti gli dei, si sarebbero trovati di fronte al nulla assoluto. Non sarebbe stato possibile dar loro nient'altro che altre immagini di dei, altri comandamenti.

Ce lo mostra il detto di Eschilo: è impossibile parlare di queste cose, escogitare o tradire qualcosa di esse. I misteri, dice, sarebbero solo un comunicare delle cose che possono soltanto essere vissute ma non espresse a parole. Quello che si esprime a proposito dei misteri è una proiezione dell'interiorità verso l'esterno.

Questo era l'anelito a conoscere l'uomo, l'accendersi della grande domanda: «conosci te stesso»: che il più grande enigma dell'uomo è l'uomo stesso.

Nello stesso tempo a questo era legata la grande distruzione di questa idea fondamentale dell'uomo, lo smembramento e il sezionamento di Dioniso nel mondo, il raccoglierne i pezzi e la sua rinascita ad un grado più alto di esistenza.

Quando si ha una visione di questo tipo, diventano comprensibili alcune cose che altrimenti sembrano solo parole vuote e non possono essere comprese. *Tutto deve essere inteso come fatto di coscienza*. Il mettere di nuovo insieme i particolari fa parte dei più difficili compiti della vita. Non è altro che quello espresso dagli iniziati greci con le parole: «conosci te stesso».

E Goethe dice quasi la stessa cosa nel suo *Faust*[11]: «Tutto ciò che passa non è che un simbolo». Con queste parole non vuol dire altro che per colui che intraprende il cammino verso una coscienza superiore il mondo dell'esistenza sensibile è solo un "simbolo": questo mondo tramonta. «L'imperfetto qui si completa, l'ineffabile è qui realtà», vale a dire: qui viene compiuto ciò che non può essere descritto ma solo vissuto.

Una luce particolare viene allora gettata sulle parole conclusive del *Chorus mysticus*: «L'eterno femminino ci attira in alto accanto a sé.» L'eterno femminino altro non è che lo stato superiore di coscienza, la coscienza stessa.

E in tutta la mitologia greca, nell'immagine della dea, nell'immagine della donna, viene presentata questa "attrazione" da uno stato di coscienza all'altro. Goethe lo esprime con queste parole; così lo stadio eracliteo lo accompagna ai miste-

---

11 Goethe, *Faust e Urfaust*, Testo tedesco con traduzione a fronte, introduzione e note di Giovanni V. Amoretti, vol. secondo, Universale Economica Feltrinelli, Milano, 1980, pag. 667.

ri. E aver conseguito lo stadio di Eraclito significa per lui aver conseguito il primo stadio misterico.

Crede di aver dimostrato che quando Eraclito dice: «Il mondo ha avuto origine dal fuoco», questo non significhi altro che: «Il mondo ha avuto origine dal mistero.»

E il mistero continua a rovesciare l'idea del rapporto fra nascere e morire, di modo che ciò che è perituro venga inghiottito da ciò che è eterno. La coscienza rovescia le cose: il mondo deve fondersi di nuovo "nel fuoco" per immergersi mediante la coscienza nell'intimo della coscienza.

Risposte alle domande

- Per chi guarda verso l'esterno, il femminile (la coscienza) dà alla luce la materia: tutto ciò che è forza, sembianza, forma, esistenza minerale.
- Con Paracelso abbiamo un passaggio. Nicola Cusano è il precursore delle moderne concezioni del mondo e nello stesso tempo ha una profonda conoscenza del mondo.
- I contrasti si sciolgono sempre al gradino successivo. Tutto il sapere è un annientamento per rinascere ad uno stadio superiore. L'intero processo viene per così dire illuminato ancora da dietro.
- Quelli che si perdono nelle scienze si distraggono troppo facilmente. Eraclito non ha avuto tante cose da superare come Paracelso.
- Fichte ha superato il panteismo, giungendo così ad una visione interiore. Anche Schelling ce l'ha avuta. La sua *Mitologia* è lo scritto più significativo che possiamo leggere oggi.
- Nella *Theologia deutsch* la lingua è diventata vecchia.

Terza conferenza

ERACLITO E PITAGORA:
la morte come simbolo della vita

Berlino, 2 novembre 1901

Cari ascoltatori!

Nelle ultime due conferenze mi sono permesso di presentare Eraclito come rappresentante della conoscenza più profonda, della più profonda saggezza che era di casa nell'antica Grecia fino al quinto, sesto secolo.

E ho cercato di presentare quanto di lui ci è stato tramandato, quella saggezza di cui Aristotele dice che non è tale che possa essere accolta in sé razionalmente, che bisognava farsi "iniziare" all'interno della cerchia in cui si coltivavano queste saggezze, che occorreva prendere parte di persona a questa esperienza.

Lo scopo di queste osservazioni su Eraclito era di mostrare fino a che punto poteva spingersi una singola personalità come lui, e dall'altro lato di far vedere come gli insegnamenti di una persona di tal fatta possano condurre alla più profonda vita spirituale, su cui anche Eraclito ha fondato le sue opinioni.

Ora, a completamento e conferma di quanto ho detto, desidero aggiungere ancora alcuni aforismi, alcune tesi di Eraclito che ci mostrano bene come direttamente a partire da queste visioni – come mi sono permesso di esporre la volta scorsa –, dal rapporto stesso che c'è fra mondo esteriore e coscienza umana sia scaturita tutta l'essenza della concezione eraclitea del mondo.

Ho mostrato che *l'essenza dei misteri* consisteva inizialmente nel fatto che tutte le opinioni della gente a proposito della nascita e dell'essenza del mondo esteriore venivano assorbite da quell'*idea di uomo* che comprende l'uomo della vita quotidiana talmente nel proprio Io, che tutto appare in una luce superiore. L'uomo smette di cercare la luce fuori nello spazio per cercarla dentro di sé, così che la suprema conoscenza non è più una conoscenza esteriore del mondo, ma quella del proprio Sé, così che questo «conosci te stesso» che

attraversa la saggezza greca non è qualcosa di marginale, bensì il fondamento di questa sapienza.

Nella conoscenza di sé è racchiusa la conoscenza del mondo e del divino: questa è in fin dei conti l'essenza degli insegnamenti misterici.

Quando infine veniamo ricondotti al nostro Sé, all'anima come quel qualcosa che troviamo quando guardiamo dentro di noi, se è vero che – come nell'immagine di Sais[N13] – non troviamo nient'altro che il Sé umano, allora questo Sé umano che crediamo limitato nella sua vita corporea fra nascita e morte non è finito, ma questo Sé apparentemente limitato, questo Sé circoscritto si dilata fino a comprendere l'intero universo, così che alla fine non diventa nient'altro che "il Sé".

È questo il senso più profondo che sta alla base dei misteri. Le cosmologie, le indagini sulle origini del mondo non presentano null'altro che l'uomo che è riuscito ad evolvere fino ai supremi gradini della coscienza.

Se il Sé è davvero l'essere supremo del mondo, allora bisogna dire: questo Sé era veramente presente a quella che viene chiamata nascita del mondo, evoluzione cosmica.

Quello che rende tale l'uomo non è solo un riflesso della realtà, come si suppone nella gnoseologia corrente. Questa presume che il cosmo sia in sé completo e che l'uomo non ne abbia altro che una semplice immagine riflessa. Questa "immagine" cessa immediatamente di essere quando questo Sé non si vive più come entità singola, ma come l'entità primigenia che è sempre stata presente durante tutto il processo, perché questo è ciò che è l'uomo stesso.

La fede dell'uomo aderisce alla conoscenza sensibile. Ai sensi appare una qualsiasi realtà esteriore in un modo ben preciso. Il mondo si divide nei singoli avvenimenti, nei singoli esseri nello spazio e nel tempo.

Ora l'uomo prende dal mondo tutto questo divenire e lo immerge nel "fuoco" della sua coscienza. È solo lì che esso diviene ciò che è in base alla sua essenza originaria, così che il processo conoscitivo non è solo qualcosa che si svolge accanto al processo cosmico, ma qualcosa che si trova all'interno di ciò che l'uomo ha davanti a sé.

La conoscenza allora non è una semplice ripetizione speculare del processo cosmico, ma un reimmergersi nell'essenza originaria del mondo, in ciò che ne sta effettivamente alla base.

Quindi chi è convinto di non limitarsi ad assorbire, ma di riversare all'esterno la propria essenza, di collegarla all'essere fuori di lui, riconosce nel mondo se stesso. Ma l'uomo può giungere a questo stato solo se sale i vari scalini, i vari stadi di coscienza.

Da quanto ci è stato tramandato, emerge che Eraclito non vedeva nella conoscenza nient'altro che la massima fioritura che può essere prodotta dal mondo, non la considerava qualcosa che potrebbe anche non esserci.

Di solito la conoscenza ci sembra una cosa che si è aggiunta come per caso al processo cosmico nel suo insieme. Non era così per Eraclito. L'uomo che conosce era per lui l'uomo che esiste veramente. E se capiamo questo, la concezione del mondo di Eraclito ci diverrà del tutto chiara.

Fino a Pfleiderer la sua concezione del mondo, secondo la quale l'uomo stesso si trova in un "flusso incessante", non era stata intesa chiaramente. Pfleiderer non poteva fare a meno di pensare che Eraclito fosse prigioniero di una contraddizione. Nel «flusso eterno», in ciò che Eraclito si raffigura nell'immagine del fuoco, Pfleiderer vedeva l'ascesa e la discesa delle cose, il loro comparire e sparire. L'Io umano, l'anima umana è allora anch'essa irretita nel processo cosmico.

Eppure, dice Pfleiderer, è come se Eraclito supponesse l'esistenza di un'anima eterna. Da una parte abbiamo il sommo principio cosmico, l'essere originario, che esclude completamente l'individualità singola, e dall'altra abbiamo l'uomo, che a sua volta ha una certa immortalità. Da un lato abbiamo il grande processo cosmico in un continuo andare e venire, e dall'altro il Sé singolo che, pur essendo costretto fra nascita e morte, può estendersi verso il divino.

Il mistico, l'iniziato, si distingueva dall'uomo comune proprio per il fatto che per quest'ultimo l'osservazione del mondo e quella del proprio Sé rappresenta una contraddizione, mentre per lui, per il mistico, non lo è. L'essenza dei misteri consisteva appunto nel fatto che, vivendo nel mondo misterico, questa contraddizione smetteva di essere tale. Gli uomini dovevano fare appunto l'esperienza di qualcosa tramite cui la disarmonia del mondo sparisse.

Fare l'esperienza dell'iniziazione, il prender parte ai misteri era la via per far svanire la contraddizione che è propria della visione abituale delle cose.

Così per i discepoli dei misteri, per coloro che si sottoponevano all'iniziazione, la meta finale era questa: modificare la loro visione del *fenomeno della morte* che per l'uomo comune comporta la più grande paura – poiché apparentemente fa sparire nel nulla il mondo sensibile fisico, gli avvenimenti e i fatti in costante andirivieni. Questo era l'obiettivo dell'iniziato.

Il discepolo dei misteri doveva essere condotto a non vedere più la morte come una cosa terribile, come il più pauroso degli avvenimenti, per imparare a considerarla un simbolo della conoscenza più profonda.

Ciò che per l'uomo comune è la cosa più terribile e terrificante doveva da lui essere vista come un'esperienza superiore. Per questo il dio della morte, Ade, era anche il dio della vita, Dioniso.

Agli occhi dell'iniziando *la morte* doveva apparire *come simbolo*, e non come realtà. È questo che aleggia in tutti i detti di Eraclito, che possono essere capiti solo da questo punto di vista.

Quando Eraclito dice: «I cadaveri, invero, bisogna gettarli via più dello sterco» (cfr. DK96; A121) – veniamo condotti ancor più profondamente nella sua concezione del mondo.

In greco si è sempre tentati di paragonare il corpo umano a un tumulo, a una tomba, poiché basta un semplice gioco di parole per arrivare a questo paragone: "soma" (σωμα) significa "corpo" e "sema" (σημα) "tumulo, tomba". Questo gioco di parole non veniva però usato solo da Eraclito, ma da tutti quelli che avevano a che fare con la sapienza greca.

Questa espressione ci conduce molto più a fondo nella questione. Eraclito è assolutamente permeato dalla convinzione, che attraversa tutta la mistica greca, che quella che il saggio chiama "anima" riposi nel corpo come il corpo riposa nella tomba. Con espressione aulica egli dice che per gli dei è vita quella che per gli esseri comuni è morte. Gli immortali vivono la morte dei mortali (DK62; A43).[12]

Abbiamo qui in un frammento eracliteo una forma diversa rispetto all'opinione corrente, rispetto alla consueta saggezza greca, un'altra forma che consiste nel vedere la morte come un simbolo e non come una realtà, poiché per mezzo suo tutte le singole cose del mondo esteriore perdono il significato che hanno per l'uomo comune. Vengono immerse nel mondo spirituale, dove diventano qualcosa di completamente diverso.

Le cose vengono "uccise" nel loro significato comune, muoiono in mano all'uomo che impara a conoscere e gli appaiono nel loro significato eterno, infinito.

---

12 A43: *«Immortali mortali, mortali immortali, viventi nella morte di quelli, ma, nella vita di quelli, morti.»*

Quella a cui l'uomo comune dà il nome di "vita", quella cioè che per lui è la cosa più feconda e reale, smette di essere la realtà. Così quella che l'uomo comune chiama vita, quella che chiama realtà sensibile, non può essere altro che ciò che prende vita solo quando lui fa morire l'elemento sensibile. Per questo la morte diventa un simbolo di questa visione superiore.

Ora a questo si collega un'altra visione con la quale Eraclito nello stesso tempo presenta come anche sua la convinzione fondamentale di tutta la mistica, la convinzione dell'*infinità della conoscenza*.

Chi si attiene alla saggezza spicciola, di solito giunge alla conclusione che non ci sia possibile andare oltre all'elemento sensibile. Si dice che non possiamo penetrare nell'essenza delle cose, nella "cosa in sé". Ma basta uno sguardo effettivo alla visione fondamentale di Eraclito per farci vedere come sotto questo aspetto egli fosse molto più avanti dei seguaci della filosofia kantiana intorno al 1900.

Eraclito è convinto che chi è davvero in grado di percorrere la via avrà come risultato una profonda esperienza interiore, idea che ritroviamo anche nei mistici tedeschi e soprattutto in Tauler: se penetriamo nella vera essenza dell'anima, se ci immergiamo del tutto in essa, non troveremo confini. (DK45; A55)[13]

La conoscenza non ha limiti. È vero che le cose esteriori sono delimitate e che possiamo penetrare in esse solo nella misura in cui ce lo consentono i nostri sensi, ma ad una certa

---

13 DK45; A55: *«I confini dell'anima, nel tuo andare, non potrai scoprirli, neppure se percorrerai tutte le strade: così profonda è l'espressione che le appartiene.»* Qui "espressione" sta per λογος (logos). Ma con queste parole Eraclito vuol dire che la conoscenza di sé umana *è* la presa di coscienza di sé da parte del verbo cosmico, della ragione cosmica (Logos) come essenza di tutta l'evoluzione.

intensità della conoscenza di noi stessi possiamo spingerci a profondità ancora ulteriori. La conoscenza non ha limiti poiché la conoscenza di sé non può mai arrestarsi.

Per il mistico un dio che conoscesse tutto, che sapesse tutto, sarebbe un ostacolo. Per questo non può esistere un dio onnisciente e onnisapiente. Per il mistico dev'esserci qualcosa di "incompiuto", la possibilità di diventare sempre più divini, di ascendere a gradi di perfezione sempre più alti, di raggiungere livelli sempre più profondi.

Così in Eraclito il mondo si espande in direzione della conoscenza di sé verso una profondità infinita.

Questo protegge Eraclito dal rimprovero di aver affermato: «Io so tutto», poiché era anche convinto dell'impossibilità di giungere ad un termine. Ciò dimostra che Eraclito aveva anche quella vera, grande e autentica modestia che è la conseguenza di una vera e genuina conoscenza di sé, che non potrà mai essere qualcosa di perfetto e compiuto.

Vediamo allora che sul cammino che costituisce l'essenza di ogni visione mistica non può mai esserci la perdita di fiducia nella conoscenza, ma la vera e autentica speranza di poter conseguire una conoscenza sempre nuova e sempre più profonda grazie al continuo approfondimento. Ecco che cosa c'è alla base della concezione eraclitea del mondo.

E questa convinzione da cui l'uomo viene colto quando, grazie alla continua discesa nella sua interiorità, si rende conto di tutto ciò, viene espressa da Eraclito con l'immagine dell'anima che anela sempre più «a passare dallo stato umido a quello secco» (DK118; A52). Quanto più un'anima è saggia, tanto più è lontana dall'umidità, è "secca". La saggezza l'attraversa come un lampo (DK64; A87).

Da questo vediamo come Eraclito sia giunto laddove tutte le concezioni esteriori del mondo si fondono nel fuoco (secco) della conoscenza, dove cominciano una nuova vita.

E ora quella che in un primo tempo ci era parsa una contraddizione si risolve in un'armonia superiore – la contraddizione esistente fra la concezione cosmologica che vede il mondo in un incessante andare e venire in una grande armonia cosmica, e l'essere umano incastrato fra la nascita e la morte.

L'armonia superiore forma un metaconcetto nel mondo dell'uomo, risolvendo la contraddizione grazie al fatto che l'essere singolo è una verità solo per gli stadi inferiori della conoscenza, ma smette di esserlo per quello superiore – cessa di esserlo già nella vita temporale fra nascita e morte. L'armonia superiore fa risplendere la luce dell'eternità nella vita terrena, così che le due vite appaiano una sola cosa.

Quando la vita individuale umana sembra avere lo stesso valore e lo stesso significato della luce eterna, ogni contraddizione cessa di esistere. Questo avviene perché Eraclito vede da un lato una grande armonia e dall'altro è come se sciogliesse le singole entità in un Essere immortale, eterno.

Conoscere vuol dire vivere, e vivere significa superare una contraddizione che esiste fin dall'inizio. Chi crede di poter risolvere la contraddizione con le elucubrazioni dell'intelletto non riesce a superarla, non è in grado di capire l'essenza della visione mistica.

L'iniziato sa che all'inizio dev'esserci una contraddizione e che la vita consiste nel superare la contraddizione nella propria esistenza stessa. Questo voleva dire Eraclito con i suoi vari aforismi sparsi.

Se conosciamo il retroterra misterico, possiamo collegare fra loro questi aforismi, ottenendo così una concezione unitaria del mondo che ci mostra come questa personalità continui a risplendere fino in epoca moderna, e che possiamo imparare moltissimo se ci immergiamo nella filosofia di questo straordinario personaggio, se ci lasciamo edificare da essa.

Dopo esserci occupati di Eraclito, spendiamo ancora qualche parola sulla *dottrina misterica greca*, dato che devo trattare l'insegnamento orfico insieme alla scuola pitagorica, che si è diffusa più o meno nello stesso periodo in cui l'orfismo aveva raggiunto il proprio apice.

Questa dottrina orfica ha dato essa pure origine ad una mistica che, accanto a quella dei pitagorici, ci appare come una luce accanto ad un'altra.

Da una parte abbiamo Eraclito (e gli orfici), dall'altra i pitagorici. Circa duecento anni dopo vediamo la confluenza di queste due correnti nella concezione platonica del mondo, in cui vengono a unificarsi. Là vediamo di getto un equilibrio superiore fra la mistica pitagorica e quella orfica.

La mistica greca aveva l'obiettivo di trasformare l'evento più terribile, la morte come realtà, nel simbolo di una conoscenza che si fa sempre più profonda.

Questo era possibile solo se i discepoli delle scuole misteriche venivano introdotti gradualmente ai livelli superiori della conoscenza. Ciò avveniva molto lentamente, anche presso i pitagorici era in uso questo lento processo. E così doveva essere, perché non si trattava di una comprensione logica, ma di un percorso dinamico attraverso i singoli stadi di conoscenza.

Se osserviamo il contenuto della loro concezione del mondo, *gli orfici* ci appaiono ad un grado superiore di espressione scientifica rispetto a quello della fede negli dei greci. Se consideriamo la cosmogonia, il processo di origine del mondo, degli orfici, questa ci appare in un primo momento come una descrizione di processi esteriori. Non ci sembra nient'altro che una mitologia tradotta in linguaggio scientifico.

Nella complessa visione orfica del mondo troviamo una concezione che considera *il tempo* (Crono) come

ciò che esisteva fin dall'inizio. È quindi dal tempo che tutto ha avuto origine.

Dal tempo sono nati *l'etere* e *il caos*. L'etere corrisponde all'incirca a quello che in Eraclito conosciamo come fuoco. Il caos è la totalità e la varietà del mondo materiale.[N14]

Dall'unione fra l'etere e il caos – quindi fra quanto di più illimitato e stabile esiste, e quanto vi è di più rigido, il caos – nasce *il divenire*. Rappresentato con un'immagine, il divenire è il prodotto diretto di ciò che è massimamente stabile e di ciò che è massimamente rigido. Si presenta come l'elemento che genera, che crea. Sorge come elemento fluido dal limitato e dall'illimitato.

Dall'uovo primordiale il caos ha generato dapprima un essere ermafrodito. Questo ne ha originato da se stesso uno solo femminile.[N15] E da questi due sono poi nati quelli che nella mitologia greca incontriamo come *Urano e Gea*. Urano e Gea vengono divorati da Zeus – così che quest'ultimo assorbe in sé tutte le precedenti entità cosmiche appena nominate, le divora e le ravviva a partire dalla sua interiorità.

Possiamo tradurre questo processo di nascita del cosmo in processi di coscienza interiori: abbiamo così quello che in un primo momento doveva essere presentato agli iniziandi con questa descrizione di realtà esteriori.

Dobbiamo renderci conto che per il mistico "il tempo" era diventato un'esperienza viva: Crono come un vuoto, come ciò che non "è" ancora niente, ma che da sé può dare origine a tutto.

L'immagine più consona del divenire sembra quella del *tempo inadempiuto*. Per la coscienza – trasposto in uno stato

di coscienza – altro non è che la "memoria". Ecco allora che l'immagine di *Crono* non vuole evocarci nient'altro che la *memoria cosmica eterna*.[14]

Se non traduciamo le singole entità in stati di coscienza dei singoli esseri, ma le immaginiamo come modi d'essere trascorsi da parte dell'uomo, allora raggiungiamo uno *stato di coscienza che consiste di solo ricordo* – così che le cose che sono l'una accanto all'altra nello spazio possono essere conservate in quanto svoltesi l'una dopo l'altra nel tempo solo se colleghiamo il singolo elemento con l'altro singolo elemento per formare la memoria cosmica eterna.

Da questa memoria cosmica eterna ha origine un'incessante separazione – nella memoria cosmica stessa – fra "ciò che è più rigido", più duro (la Terra) e "ciò che è più fisso" (il "firmamento", il cielo delle stelle fisse). All'inizio, all'interno della memoria non si può ancora far distinzione fra l'etere (ciò che è stabile) e il caos (ciò che è duro). Questo accade solo quando dall'eternità emerge la possibilità di distinguere fra il materiale e lo spirituale.

Questi due sono così contrapposti che lo spirito stesso si crea in essi un dualismo. Si tratta di far sì che la coscienza si scinda in due sponde opposte. Così nascono il materiale e lo spirituale, ed è solo così che l'uomo ottiene la possibilità di conoscere qualcosa del livello più basso del mondo.

Il mondo è in un eterno divenire, che altro non è che il continuo passaggio dal nascere al morire, dall'essere al non essere. Questo eterno passaggio di ciò che non è percepibile con i sensi ad un'esistenza sensibile è l'interazione fra spirito e materia. Gli spiriti più elevati hanno fatto di questa interazione una componente degli insegnamenti fondamentali.

---

14 Quella che nell'antico indiano viene chiamata "cronaca dell'akasha" e che la scienza dello spirito di Steiner chiama il "mondo eterico".

A questo punto vogliamo fermarci un momento su *Goethe*. Sappiamo che ha scritto anche sulla metamorfosi delle piante e degli animali. Era convinto che gli esseri del regno animale e vegetale si formino per il fatto che tutto è in eterna trasformazione.

Goethe ci è arrivato in base alla sua convinzione che fra spirito e materia abbia luogo una costante interazione. Osserva un seme, un piccolo granello materiale, a quanto pare: un pezzetto di materia informe, nient'altro che materia racchiusa entro determinati limiti.

Ma è questa la verità? Quella stessa cosa che oggi abbiamo davanti come piccola particella materiale, in breve tempo ci starà di fronte come pianta completamente sviluppata, con foglie e fiori. In realtà la pianta pienamente sviluppata e il seme sono la stessa cosa – la stessa identica cosa in due momenti diversi. Sono diversi in base alla materia, ma sono comunque una cosa sola.

Cos'è che è identico? Nel semino è contenuta la stessa cosa che c'è nella grande pianta, tutta la pianta è racchiusa nel seme in forma spirituale. Nel seme lo spirito si è ritirato. Questo stesso spirito che si materializza nella pianta è già presente nel seme. Lo spirito si manifesta nell'esistenza sensibile ed è presente più tardi nella pianta.

Nel nostro mondo sensibile c'è allora una costante varietà di spirito che si nasconde, che si ritira in un punto della materia e poi si espande nuovamente e diventa visibile, così che ci presenta, ci fa vedere, ciò che prima aveva tenuto nascosto.

Ma solo grazie al fatto di distinguere fra le due essenze, spirito e materia, siamo in grado di capire questa interazione. Diversamente seme e pianta sarebbero due realtà avulse l'una dall'altra, e noi non potremmo mai dire che sono la stessa cosa. Non lo capiremmo.

Chi non è capace di percepire animicamente dirà: seme e pianta non hanno niente a che fare l'uno con l'altra. L'altro dirà: tutta la pianta è già contenuta nel seme come spirito che poi si diversifica, che una volta è nell'esistenza sensibile e poi si ritira nuovamente. Solo per il fatto di saper distinguere tutta la realtà in spirito e materia e di seguirne l'interazione, siamo in grado di capire il loro alternarsi.

Così giungiamo allo stato che ai mistici si presenta come *divenire e generare* e che non è altro che il mistero della presenza dello spirito nel mondo reale.

Possiamo rappresentarcelo con il *simbolo dell'uovo*, che fa sprigionare da sé qualcosa di assolutamente simile dal punto di vista spirituale, ma diverso a livello sensibile. Così adesso tutto il mondo nella sua varietà non si presenta più come faceva alla rappresentazione sensibile, ma nel modo in cui appare all'occhio spirituale.

Ora abbiamo visto che ciò che preme verso l'alto è già contenuto nel seme, poi sale, diventa pianta e in questo modo assume un'esistenza sensibile. Quando abbiamo di fronte una pianta, questa è oltretutto qualcosa che nasconde lo spirito, che possiede più spirito di quanto ne mostri. Un essere ancora superiore, un animale, mostra più spirito ancora.

E nell'uomo più che mai una gran varietà di spirito giunge ad un'esistenza direttamente sensibile. Ma tutta l'essenza dello spirito può essere percepita solo mediante un lavoro spirituale nella conoscenza di sé, così che quello che riposa nel "seme" si trovi infine davanti all'autoconoscenza nella sua pura e semplice forma, come essenza spirituale. E la coscienza che osserva se stessa, l'anima che si trova di fronte a se stessa, non fa che riconoscere in modo evidente ciò che in genere è celato.

Lo spirito che è nel seme è lo stesso spirito che nell'uomo si pone consapevolmente di fronte all'altro essere, è l'essere ermafrodito che emerge in seno alla molteplicità del mondo.

Capire questo essere è un obiettivo della concezione mistica del mondo. Va inteso in modo che tutta la coscienza dell'essere umano che le si avvicina si permei dello spirito, che diventi tutta spirito e volontà, che non entri solo nell'uomo, ma che ci si presenti luminosa nel mondo esteriore. È questo che si presenta al mistico, che ora dà alla luce il mondo intero a partire dalla propria interiorità. Avviene come a Zeus, che rappresenta il massimo grado di coscienza e che ha "inghiottito" tutto dentro di sé.

Quindi per il mistico tutta la cosmogonia altro non era che un punto d'appoggio per la comprensione del progresso e dell'apprendimento compiuti dall'uomo. Si obietterà: «Sì, ma questo concetto non è nient'altro che la sua conoscenza personale.» C'era appunto la convinzione che "la conoscenza" non è qualcosa che si aggiunge al mondo, bensì l'essenza stessa del mondo.

Le esperienze mistiche dovrebbero essere portate ad un livello superiore, poiché il discepolo dei misteri sa che lo spirito è presente, ma non ancora "sensibilmente" presente, come nel seme l'elemento spirituale non si è ancora espanso nella pianta ma già esiste come tale. Per questo tutti i mistici greci affermano che l'essere originario non va cercato nel passato.

La cosmogonia non è strutturata in modo che all'inizio ci sia l'essere originario come creatore. Nella mistica esso appare invece come qualcosa che viene conquistato *per ultimo* come grado della conoscenza, così che il *processo conoscitivo* nella mistica greca non è una specie di comunione, di unione dell'uomo con l'essere cosmico eterno, bensì una *vera e propria creazione*.

Lo sottolineo: una vera e propria creazione! Così che al mistico greco in effetti la realtà più perfetta si presenta come una creazione sensibile del mondo. Per il mistico creazione sensibile e perfezione spirituale potevano coincidere.

Nella dottrina pitagorica si manifesta l'altro aspetto della concezione mistica del mondo, quello che non cercava di spingersi fino all'essere originario ma cercava di conoscere il mondo tramite un approfondimento del mondo interiore dell'uomo.

Una corrente aspirava a piantare il seme in un suolo umido. I pitagorici non l'hanno piantato nel terreno, ma hanno trovato un metodo – senza bisogno di interrare il seme in un suolo umido – per scoprire nel seme stesso la pianta spirituale, senza dover portare a sviluppo il seme. Come?

La prossima volta vedremo in che modo hanno voluto scoprire lo spirito già nel seme, al contrario di quanto finora esposto.

Risposte alle domande

La domanda relativa al "da dove" è una domanda inoculata nell'uomo dall'esterno. Ce lo chiediamo perché vediamo il divenire in formazione. Vediamo la cosa diventare sempre più perfetta. Non c'è dubbio che a livello sensibile la pianta sia più perfetta rispetto al seme. Ma ciò che viene dopo è contenuto in ciò che viene prima, non nella realtà esteriore ma in modo spirituale.

La parola "inizio" indica qualcosa di futuro nelle cosmogonie. Ne troviamo un'ultima traccia nel cristianesimo delle origini, dove si parla dell'avvicinarsi, dell'inizio di un regno perfetto. È esattamente lo stesso che il regno di Zeus.

«Non può esserci causa senza l'effetto corrispondente.» Quando chiediamo: «Viene prima questo o quello?», è solo perché uno dei due lo percepiamo prima.

La forza necessaria per scrivere con la matita la aggiungo io perché la sento. E questo dispendio di forza viene da me

proiettato nel mondo. Anche nel mondo esteriore trovo delle forze. Il mondo esterno viene "antropomorfizzato". Mi calo veramente nelle cose, sono davvero in mezzo a loro.

L'atto da voi compiuto nella mente è la forza iniziale del mondo, così il "prima" e il "dopo" perdono il loro significato. Il seme può volgersi indietro verso la pianta che ha condotto all'esistenza. La causa di se stessi è già sempre presente come causa di sé, in modo non sensibile ma spirituale.

Ogni cosa "è" la propria causa – non "ha" una causa. "L'effetto" produce se stesso. Lo chiamiamo "forza" perché è un istinto sensibile, oscuro. Se vogliamo immaginarci la forza vera che è nel seme, questa è già la pianta.

Se "Dio" vuol squadernare il suo operare nel tempo, deve lui stesso tendere alla perfezione. Solo se è al di sopra del tempo e dello spazio esiste tutto contemporaneamente, solo allora è "perfetto".

Tutti gli opposti si incontrano in un punto. «Colui per il quale il tempo è come l'eternità e l'eternità come il tempo è libero da ogni contesa» (Jakob Böhme). L'eternità scomposta nei suoi singoli momenti è il tempo. Il tempo riassunto (nella memoria) è eternità. Il cerchio è limitato, la retta è illimitata, infinita.

Gli orfici non sono giunti alle idee numeriche dei pitagorici.

Come mai Platone ha espresso le sue opinioni sotto forma di dialoghi? Non avrebbe potuto fare altrimenti. Se si prende il *Fedone* di Platone e lo si esamina correttamente, si scopre che si tratta di un dialogo fra un iniziato orfico e un pitagorico. Il metodo dei misteri portava all'espressione attraverso il dialogo.

Quarta conferenza

LA DOTTRINA PITAGORICA:
lo spirito nei numeri e nelle proporzioni

Berlino, 9 novembre 1901

Cari ascoltatori!

L'ultima volta ho accennato che vi avrei parlato della dottrina pitagorica.

Pitagora aveva fondato una scuola nell'Italia meridionale; più che di una scuola si trattava di un cenobio di discepoli di cui lui era la guida spirituale. Aveva elaborato una dottrina, ma noi non siamo più in grado di dire quanto di questa dottrina sia attribuibile a Pitagora e quanto ai suoi allievi.

Affiora ai nostri occhi la visione del mondo dei pitagorici, rivelandosi una delle più profonde che abbiamo. Dato che ci preme molto penetrare veramente nelle cose che trattiamo, prima di parlare di Pitagora vorrei presentare un pitagorico moderno, un pitagorico che ha vissuto in Germania e la cui concezione del mondo mi sembra sempre la premessa migliore per avvicinarsi a Pitagora.

Comprendiamo molto meglio il pitagorismo se approfondiamo le opere e il pensiero di questo poeta d'indole profondamente mistica, il barone von Hardenberg, chiamato *Novalis*. Ciò è indubbio per chi conosce i suoi scritti. Prendiamo il suo *I discepoli di Sais:* può essere capito soltanto nel suo significato esoterico. Chi però conosce la personalità di Novalis – è nato nel 1772 e morto nel 1801 a soli ventinove anni –, lo capirà.

Sembra che questo Novalis per tutta la sua vita sia rimasto un innocente fanciullo; più che un personaggio terreno ci appare come un'individualità soprannaturale. A rigor di logica è incomprensibile come abbia potuto acquisire in gioventù questa profondità, questa straordinaria interiorità.

Se leggiamo il suo *Enrico di Ofterdingen*, ci accorgiamo che ha attinto da fonti dirette, dalle fonti della mistica. Le ha poi rielaborate nel suo romanzo, dimostrando di aver compreso il misticismo del dodicesimo e tredicesimo secolo. Se os-

serviamo i suoi concetti fondamentali troviamo una certa analogia con altri mistici.

Lui cercava il "fiore azzurro". Ci si è burlati spesso di questo fiore azzurro. Ci capiremo meglio ricordando le *Profezie di Bacide* di Goethe, in cui parla delle spire del serpente e del fiore, in cui dice che l'uomo deve percorrere una via lunga e stretta. Percorrendo questa via, l'uomo si trascina dietro un groviglio di nodi, i nodi della vita. Si trascina dietro un serpente. Alla fine il serpente scompare e il nodo si trasforma in fiore davanti a lui.[N16]

Questa immagine, che continua ad affascinare Goethe, è un simbolo dell'avvicinamento alla spiritualità più alta o anche alla conoscenza più profonda.[N17] Il fiore azzurro ne è il simbolo, e lo è anche delle complicazioni della vita che si presentano all'uomo che ha intrapreso la via della conoscenza. È questo fiore azzurro che Novalis fa immaginare come ideale al suo Enrico di Ofterdingen.

Troviamo questo fiore anche nella profezia del Mago Klingsohr, che è in grado di vaticinare. A lui si manifesta il futuro. Dice Goethe: colui che ha una visione completa del passato, conosce anche il futuro. Passato e futuro per costui sono un libro aperto.

Klingsohr predice il futuro a Enrico di Ofterdingen. Egli ne è soddisfatto al punto di riuscire a vedere nella figlia la personificazione del fiore azzurro, poiché è abbastanza evoluto da poter vedere nel femminile la realtà più sublime.

Matilde muore ed Enrico di Ofterdingen decide di seguire l'amata nella morte. Per lui la realtà si trasforma in sogno. Ciò che prima era incline a considerare un sogno, il mondo spirituale superiore, adesso è realtà. Ora trova questo apogeo non più in una singola creatura, ma anche in altri esseri. Incontra un'altra ragazza e per lui è la stessa di prima, ritrova Matilde in Cyane, che è come la sua reincarnazione. Lui vive una vita dell'aldilà.

Questo concetto lo troviamo nel suo *I discepoli di Sais*, dove si narra la bella fiaba del giovane Giacinto che ama la fanciulla Fiorellin di Rosa. Soltanto gli alberi e gli uccelli del bosco sanno di questo amore. Poi troviamo Giacinto cambiato: lo assale la nostalgia di qualcosa di più profondo, e per cercarlo abbandona Fiorellin di Rosa senza un vero motivo.

In seguito arriva dal vecchio malvagio che fa nascere in lui la brama di cercare la madre di tutte le cose o anche la "vergine velata". Si mette in cammino per il tempio di Iside, là vede una statua e quando solleva il velo non trova altro che rose: Fiorellin di Rosa. L'Uno-Tutto gli si è sempre mostrato come armonia. La soluzione dell'enigma è rappresentata dal ritrovamento della donna amata, dalla figura velata di Sais.

Ciò ricorda l'interpretazione più sublime del "conosci te stesso" espressa da Novalis in un epigramma. Lui è di fronte alla figura velata di Sais, solleva il velo e – miracolo – trova se stesso. Il suo "idealismo magico" consiste nel fatto che nel finito si può trovare l'infinito.

Dunque in Novalis troviamo indubbiamente una personalità mistica. Se partiamo dal presupposto di avere a che fare con una natura mistica di indole profonda, conoscendolo meglio ci accorgiamo che non è solo un mistico, come lo abbiamo appena descritto, ma anche un discepolo redivivo di Pitagora.

Se risaliamo con la memoria a Novalis, se ce lo presentiamo come un puro ricordo, e poi consideriamo come questo soffio terreno, questo personaggio tiene però anche i piedi ben piantati nella vita e mostra inclinazioni che non avremmo mai immaginato di trovare in un'indole tanto romantica, allora i pitagorici si presentano alla nostra mente come fuggevoli ombre.

Il suo pensiero e la sua osservazione filosofica, nel contesto del Romanticismo, non vanno paragonati al pensiero degli

altri romantici, dei suoi contemporanei privi di profondità. Non dobbiamo scambiarlo con Friedrich Wilhelm Schlegel o con Tieck oppure con Hoffmann e via dicendo. Chi approfondisce Novalis non rischia di prendere questo abbaglio.

La cosa che stupisce in Novalis – nonostante fosse per natura fantasioso –, è la sua entusiastica ammirazione per la matematica. La sua psiche è assolutamente votata alla matematica, una rivelazione diretta di ciò che lui chiama la magia all'opera nella natura, in cui riconosce la legge dello spirito.

Proprio ciò che chi vuole accedere a livelli superiori preferirebbe trascurare, Novalis lo considera essenziale, ed è questo che lo ha condotto ad affermare il suo "idealismo magico". Nella concatenazione dei concetti fondamentali della matematica lui vede la manifestazione più affascinante del segreto cosmico.

Al fondo delle cose vede la libera materia. La matematica è la base su cui poggia l'esistenza, quindi non è altro che la forma più elevata e più pura della spiritualità.

Se consideriamo che il suo modo di vedere si basa su questo, allora ci appare come un rappresentante del pitagorismo. Possiamo comprendere molto meglio il pitagorismo se ce lo immaginiamo come ha fatto Novalis. Ci dobbiamo immaginare come lui l'anima pitagorica, e allora riusciamo a capire come Novalis, al pari di Pitagora, si sia potuto formare l'opinione che nel rapporto fra grandezze numeriche e geometriche, in questa armonia, siano effettivamente racchiusi la struttura, l'essenza e lo spirito fondamentali del mondo.

Se vogliamo farci un'idea degli elementi primari dell'anima pitagorica dobbiamo immaginarci quanto segue: l'allievo veniva condotto per gradi alle conoscenze che doveva acquisire, veniva guidato in maniera molto accurata.

Per prima cosa apprendeva le nozioni di matematica, poi quelle di astronomia. La matematica veniva poi preferibil-

mente applicata all'astronomia, la regolarità risultava dalle proporzioni numeriche nell'universo. L'allievo veniva in primo luogo introdotto a queste proporzioni numeriche.

In seguito si passava gradualmente alla conoscenza dell'uomo stesso. L'esaudimento dell'anelito al "conosci te stesso" veniva per ultimo – dapprima veniva impartito l'insegnamento della matematica.

Com'è possibile che l'uomo arrivi davvero a pensare che *la matematica* sia *il fondamento spirituale dell'intero universo*? Com'è possibile immaginarla sotto forma di armonia, costituitasi nel tempo e nello spazio?

Se ci addentriamo in quei campi di tempo e spazio che esteriormente già mostrano una struttura regolare, come per esempio il movimento degli astri, se ci addentriamo in tutto ciò, allora in questa costruzione della volta celeste da noi creata nella nostra mente in fondo non abbiamo altro che una matematica incarnata, un calcolare concretizzato.

In effetti nessuno è in grado di trovare nel mondo e nella realtà esterna una qualsiasi struttura matematica, una struttura spaziale di figure geometriche, se non ha prima creato nella propria mente queste figure matematiche.

Se qualcuno tracciasse un cerchio o un'ellisse non sapremmo in maniera ovvia di che si tratta, che tipo di oggetto è. Seguiremmo la linea nei diversi punti dello spazio e potremmo collegare fra loro questi punti, ma non riusciremmo ad afferrare con un concetto *il tutto* della linea che l'oggetto descrive se non l'avessimo già creato dentro di noi.

Possiamo vedere una stella e calcolarne la traiettoria, però "la figura" la cogliamo soltanto se l'abbiamo già nella mente. Lo stesso vale per altre cose, anche per ciò che riguarda le proporzioni numeriche.

Siamo in grado di riconoscere gli oggetti fuori nello spazio, nelle loro determinate proporzioni numeriche, nella loro

molteplicità numerica, soltanto se abbiamo costruito queste proporzioni nella nostra mente. Se sappiamo che due per due fa quattro, sappiamo riconoscere questo rapporto anche nello spazio esterno. Se non ne avessimo formato nella nostra psiche le immagini in maniera puramente spirituale, non saremmo affatto in grado di applicare i concetti alla realtà, né di comprenderla, il reale ci sguscerebbe via come un nulla, non ci sarebbe proprio per noi.

Per questo i pitagorici potevano affermare: quello che vedo fuori dev'essere in un certo modo anche dentro la mia mente. Quello che scaturisce dalla mia anima è la stessa identica cosa che io percepisco fuori come la causa prima dell'universo.

I pitagorici ci riflettevano profondamente sopra e si dicevano: è impossibile che esistano parallelamente due realtà del tutto diverse fra loro – il mondo fuori e lo spirito dentro di noi. Ha un senso soltanto il fatto che si corrispondano, se ciò che è nella mente è esattamente la stessa cosa che si trova fuori nello spazio.

Se il cerchio o l'ellisse che colgo dentro di me, se le sue proporzioni numeriche sono le stesse che vigono là fuori, quelle che io vedo nel mondo esterno, allora non ha senso dire che l'uomo, là fuori, trovi qualcosa che non ha già dentro di sé. Tutto ciò ha un senso soltanto se lui vede lo spirito delle cose e lo ha anche dentro di sé.

Il pitagorico non la pensava dunque allo stesso modo dei filosofi del diciannovesimo secolo influenzati da Kant. Non si chiedeva: «Com'è possibile che l'idea che ho in me coincida con le cose che stanno là fuori?», bensì pensava: «La mia esperienza è un'altra: non ho alcun dubbio che quello che sta là fuori e quello che è nella mia mente siano la stessa cosa.» Così pensa il pitagorico.

Che io prenda la concezione pitagorica dell'astronomia o applichi quella moderna non fa differenza – è la stessa cosa. Quando il pitagorico vede un corpo celeste tracciare una tra-

iettoria a forma di ellisse, lui sperimenta direttamente che l'ellisse che percepisce dentro di sé e quella che esiste fuori come traiettoria di una stella non sono due ellissi diverse, ma che è una sola. Questa è la sua esperienza.

L'ha detto anche Schelling, spiegando la cosa nella maniera più semplice. Lui si è allacciato alla "forza d'attrazione" sempre sostenuta dai fisici. L'idea è che gli oggetti si attraggono reciprocamente: la Terra attrae la Luna, il Sole la Terra, ecc. Se il Sole attrae la Terra, dice Schelling, significa che agisce in essa!

Sembra difficile attribuire a un corpo un effetto laddove questo corpo non c'è, ma è così. Quando un corpo agisce sulla Terra, esso *è* sulla Terra! Un corpo è là dove agisce. Il confine della luce non è allo stesso tempo il confine dell'Essere del Sole. Il Sole "esiste" in tutto lo spazio in cui esercita la sua "forza d'attrazione". Lo spazio occupato dalla Terra fa parte dello spazio solare.

Immaginate che questa concezione di Schelling costituisca il fondamento della dottrina pitagorica. *Lo spirito umano occupa tutto l'universo.* Non è racchiuso in un singolo organismo. Lo spirito è presente ovunque "pensa".

I filosofi del diciannovesimo secolo seguaci di Kant si chiedono: «Come fa la mente a percepire ciò che è al di fuori di essa?» Il pitagorico non si domanda affatto: «Com'è che la mente percepisce ciò che è *al di fuori* di essa?» Il pitagorico dice: «Se la mente percepisce un'ellisse (come idea) nel cielo, è un fatto certo che la mente non è rinchiusa nell'organismo, non è soltanto là dove percepisce sensibilmente, ma è anche là dove percepisce intellettualmente.»

I sensi non sono il confine della mente, ma lo spirito è dappertutto laddove percepisce, laddove concepisce. Non c'è separazione fra le proporzioni numeriche esistenti nello spazio e quelle dentro la nostra testa, non per i pitagorici.

Il pitagorico non conosce l'idea che l'uomo è un essere sensibile e finito, con la psiche rinchiusa in un tessuto fisico che collega i sensi con il mondo esterno. È per questo che l'uomo odierno crede che anche la mente sia contenuta in un involucro.

Se altri filosofi considerano realtà l'esterno e si chiedono: «Come mai percepiamo cose esterne?», i pitagorici si pongono la domanda inversa: «Come fa lo spirito a rinchiudersi nella nostra individualità?»[N18]

Forse, al fine di capire la visione cosmica dei pitagorici, è meglio che invece di usare la parola "individualità" usi "essere singolo". Questa visione del mondo può essere capita soltanto se si ravvisa nella matematica la struttura fondamentale dell'universo – se si pensa che il mondo intero sia pervaso dallo spirito, che è poi la struttura essenziale della mente umana.

Così, nel fondamento delle cose percepibili con i sensi a un livello inferiore – nell'ambito spazio-temporale dell'universo – esiste una comunanza, esprimibile in termini di grandezze spaziali e di proporzioni numeriche, con ciò che appare alla mente a un livello superiore.

Lo spirito ha il suo fondamento nei numeri, nella geometria. Lo spirito ha origine laddove le cose avvengono "con regolarità". Lo spirito si sviluppa a partire da un mondo costruito matematicamente, per questo il pitagorico cerca l'origine dell'esistenza nel mondo matematicamente strutturato.

Ho fatto notare che esiste una differenza tra il modo di concepire il mondo dei pitagorici e quello dei Greci, così come viene rappresentato da Eraclito.

A suo tempo ho strutturato le mie argomentazioni in modo da riallacciarle al *pensiero goethiano*. Ho detto che secondo Goethe il seme e la pianta sono un essere solo. Il granello del seme contiene tutto ciò che in esso è ancora del tutto nascosto, quello che sarà la pianta pienamente sviluppata.

È pur vero che la pianta non è materialmente presente all'interno del seme, tuttavia il senso è che a livello spirituale essa rimane la stessa in ogni sua forma e in ogni metamorfosi. Per cui la pianta con le sue foglie, i suoi fiori e frutti e con tutto ciò che contiene dev'essere considerata la realizzazione materiale di ciò che è contenuto nel seme a livello ideale. Perciò Goethe afferma che il seme è tutta la pianta, soltanto che in esso lo spirito è ancora nascosto. Ciò che nel seme è ideale diventa realtà materiale in tutta la pianta.

La stessa immagine può essere applicata *al mondo intero*. Per capire il mondo lo si può osservare nel suo stato più sublime, ci si può addentrare nel suo fiore e nel suo frutto – l'anima umana – studiando il "conosci te stesso", dedicandosi all'uomo. Laddove poi emerge l'animico-spirituale allo stato puro, quindi nell'introspezione, nella contemplazione diretta del Sé, è possibile dapprima cercare un'immagine, una concezione del mondo.

Ma si può anche esaminare il seme (del mondo), trovare il modo di analizzare il granello stesso. Si può presumere di trovare nel seme un abbozzo di ciò che vi è nascosto e scoprire che la visione del mondo ricavata dall'uomo ne sia il fiore più bello e più sublime.

I pitagorici non cercano l'uomo laddove è anima e neppure laddove compare come spirito, bensì laddove apparentemente non è spirito, dove apparentemente non è affatto. Il pitagorico cerca una determinata realtà attraverso numeri "indifferenti",[N19] perciò cerca lo spirito laddove già lo conosce. Per questo trova nella matematica anche l'origine, la struttura fondamentale del mondo.

Con questo volevo solo dire che possiamo comprendere la visione del mondo dei pitagorici soltanto se comprendiamo la contemplazione di Novalis, che va intesa in senso matematico – di Novalis, che era senz'altro un poeta e come tale, secondo

la storia della letteratura, un "romantico" – le cui radici tuttavia lo portarono a vedere nella rigorosa matematica l'origine dell'universo.

Per questo motivo i pitagorici, essendo il loro spirito abbastanza penetrante, sapevano trovare lo spirito già nelle proporzioni numeriche, partendo dal gradino più in basso. Come il seme non è ancora pianta, ma lo può diventare, così essi salivano verso lo spirito partendo da ciò che apparentemente non è spirituale. Ecco cosa ci fa capire la concezione pitagorica del mondo.

Di solito la visione pitagorica viene illustrata come se fosse l'elemento numerico presente nel mondo ad aver indotto i pitagorici a considerare "il numero" come l'origine di tutte le cose. E non si riesce poi a capire bene che cosa intendessero.

Devo ammettere che, se leggiamo quello che c'è nei libri di testo – che i pitagorici considerano "il numero" come origine di tutte le cose –, questo mi sembrerebbe del tutto insignificante. Solo se immagino, se presumo, come in realtà è, che costoro siano cresciuti con una teoria della conoscenza completamente diversa, posso capire cosa intendevano dire. La loro concezione viene semplicemente caratterizzata da questa frase: il pitagorico cercava lo spirito non là dove esso è una realtà manifesta, sensibile, ma laddove esso viene colto come qualcosa che riempie in modo invisibile tutto lo spazio.

Questo è un lato della concezione pitagorica del mondo che ci dice il motivo per cui i pitagorici sono scesi fino ai numeri e alle strutture geometriche. Dall'altro lato il motivo è anche il fatto che in questi numeri e in queste figure geometriche trovavano qualcosa che potevano considerare come "spirito".

Cosa si intende con rapporti geometrici o matematici? Di chi riesce a immaginarsi un cerchio o un'ellisse solo se sono disegnati alla lavagna non possiamo dire che abbia un'idea

dei veri rapporti geometrici o matematici. Se per immaginarsi il numero 5 uno ha bisogno di avere sul tavolo cinque piselli o cinque fagioli, di costui non possiamo dire che abbia una vera idea dei numeri.

Per noi è invece chiaro che nella realtà materiale ciò che chiamiamo "cerchio" o "ellisse" può essere rappresentato solo in maniera approssimativa. Sappiamo che il cerchio materiale da noi disegnato è solo un'espressione approssimativa di ciò che possiamo creare nella nostra mente. Sappiamo anche che quanto viene "disegnato" nel cosmo dai corpi celesti è solo approssimativamente un cerchio.

Eppure la legge che governa il divenire cosmico è la stessa che governa noi quando ci immaginiamo un cerchio, quando non abbiamo più bisogno di leggere lo spirituale nel sensibile. Per questo non c'è niente di meglio della matematica per introdurci nella realtà dello spirito. Per questo anche i pitagorici attribuivano il massimo valore alla matematica. Chi davvero vuole conoscere lo spirito deve poter prescindere da tutto ciò che è sensibile.

Bisogna rendersi conto che un vero cerchio non è quello che si disegna col gesso alla lavagna, ma quello che rimane nella mente senza essere stato tracciato col gesso alla lavagna. Servendosi del cubetto di sale si potrebbe dimostrare che "il cubo" è qualcosa di completamente diverso dal cubetto *di sale*.

Così si poteva mostrare ai discepoli che lo spirituale all'opera anche nelle altre cose può essere capito solo lasciando da parte l'elemento sensibile. Nel caso del cubetto di sale è facile: il contenuto spirituale non è lo stesso del cubo esteriore.

Se però lo capiamo per tutti i fenomeni del mondo, se ci rendiamo conto che l'elemento spirituale può essere sganciato da quello materiale, saliamo a livelli superiori. Tutti ammettono che la matematica non ha a che fare con le cose del mondo este-

riore, ma con lo spirito. Ma se si sale ulteriormente, gli uomini finiscono per confondere lo spirito con la realtà sensibile.

Proprio di questi tempi è uscito un singolare documento della confusione fra spirito e realtà esteriore. È stato pubblicato un libro dal titolo *Kritik der Sprache* (Critica della lingua), di Fritz Mauthner, nel quale dovrebbe essere dimostrato come tutta la nostra conoscenza sia campata per aria, come non ci sia dato altro che il mondo sensibile. E se rinunciamo al mondo sensibile, nel nostro immaginario non restano che parole vuote.

Ora, miei cari ascoltatori, questa è una conclusione a cui può facilmente giungere chi non è in grado di staccare lo spirito delle cose dalla realtà esteriore ad un livello superiore, come sa fare con le strutture matematiche. Chi è privo di intuizione – chi non ricava dalla fonte del proprio spirito ciò che va contrapposto alle cose, chi è sterile e infecondo, chi non è in grado di riempire la propria anima di realtà spirituali –, costui crede che se va oltre le cose non gli resterà altro che parole. Invece di una critica della conoscenza scrive una *critica della lingua*.

Il libro è in due volumi. Mi dà l'impressione di uno che ha voluto scrivere una critica senza padroneggiare quello che vuole criticare. Misconosce ciò che lo spirito aggiunge alla percezione. Quella che ci viene fornita da Mauthner – paragonata a ciò che il contenuto spirituale può e dovrebbe dare – sarebbe una "critica del disegno a matita". Descrive quanti cerchi è in grado di disegnare la matita!

Così a chi non è capace di vivere il vero contenuto restano solo opinioni sterili. Non sa che lo spirito diventa un po' alla volta capace di ascendere alle sfere più alte dell'esistenza e che in ogni stadio della vita spirituale è consapevole della diversità dalle cose materiali – proprio come il matematico è in grado di sceverare dalle cose l'elemento spirituale, animi-

co, cioè di inoltrarsi da ciò che non è ancora spirito fino allo spirito vero e proprio del mondo.

Questo era qualcosa che i pitagorici cercavano di raggiungere gradatamente nel condurre il discepolo dallo stadio più basso a quello più alto. Erano convinti che, progredendo dal basso verso l'alto, l'uomo non viva semplicemente un'esperienza personale, ma svolga una missione in seno all'universo.

Erano convinti che l'uomo aggiunge qualcosa al mondo. Ne erano talmente convinti che paragonavano l'ascesa stessa unicamente a rapporti numerici. Si dicevano: in apparenza il singolo individuo che percepisce è una dualità – il percipiente e il percepito. Per i pitagorici queste due grandezze si trovavano come opposti al livello basilare della loro tavola conoscitiva.[N20]

Ma si dicevano: tutto questo è solo apparente per il fatto che l'uomo non è al livello più alto di perfezione, bensì al più basso. Se si vuole ottenere un'unità occorre superare lo stadio duale di percipiente-percepito.

Così il pitagorico si immagina che, come in particolare nella conoscenza umana l'unità riporta la vittoria sulla dualità, su ciò che è diviso nel mondo – il pitagorico si rappresenta tutto in rapporti numerici –, così ovunque ciò che è separato, ciò che è una dualità, gli si presenti come unità.

Il pitagorico è convinto che tutta la varietà del mondo, il fatto che al mondo ci siano molte cose, derivi solo dal fatto che l'uomo in un primo tempo vede l'apparenza e non l'essere – che non vede le cose così come sono, bensì come non sono – per via della limitatezza del suo stesso essere. Quando però supera l'apparenza, vede che nella realtà spirituale, nella verità, questa molteplicità si presenta come unità.

Quella che l'uomo raggiunge da ultimo è l'unità primigenia, l'uno originario del mondo. E questo per il pitagorico è nel contempo il fondamento di ciò da cui tutto ha origine.

È questo a far sì che l'uomo possa percepire qualcosa nello "spazio". È l'unità cosmica universale, alla quale l'uomo può solo ascendere con gradualità. Ciò che viene svelato per ultimo esiste per primo, e precisamente perché è un elemento di questa molteplicità nell'unità. Dopo essere stato messo per un po' in un angolo, si reinserisce nel sistema universale, diventa un tutt'uno con l'armonia del mondo.

L'armonia numerica, la regolarità geometrica del mondo comprende anche l'uomo. E l'uomo la trova inserendosi nella struttura numerica. Pertanto il pitagorico può affermare che tutto il bene, ogni virtù morale consiste nel superamento dell'apparenza da parte dell'uomo e nel suo trovare la regolarità numerica, geometrica, integrandosi così nella grande esistenza cosmica.

In questo modo l'uomo si sente come una nota nell'armonia universale. E, vedendosi come una nota nell'armonia, deve darsi la giusta nota, deve porsi nel giusto rapporto col tutto.

L'uomo non adempie a un compito per se stesso, ma svolge *un compito morale*. Se non lo compie, cessa di essere nella giusta proporzione numerica. Se lo adempie, ha procurato qualcosa non solo a se stesso, ma all'intera struttura cosmica. Ad ogni mancanza l'uomo si carica di una responsabilità illimitata, e rendendosene conto dovrebbe tendere sempre di più ad ottenere la voce che deve far riecheggiare nell'arcana musica delle sfere.

Così anche ciò che si trova nel tempo e nello spazio appare al pitagorico come compito morale. Per il pitagorico il compito morale è un compito matematico a un livello superiore: il compito matematico è quello di scoprire l'universo, ma in modo da inserirvisi, da integrarsi in esso come una nota nella musica universale, come un numero nelle leggi dei numeri.

Scopre allora che quando fa qualcosa – poiché non è solo il riscattatore di se stesso –, questo non è importante solo per

lui, ma riguarda l'intero universo: «Lo spirito non è solo in me ma ovunque esso agisce!»

Vede allora che lo spirito non deve soltanto lavorare al proprio perfezionamento morale, ma anche all'armonizzazione di tutto l'universo. Quando il pitagorico si immagina l'armonia cosmica pensando che il mondo sia come pervaso di note musicali, dalla musica delle sfere, in modo analogo alla musica stessa, questo avviene perché la musica si fonda su rapporti musicali.

Il pitagorico lo traduce dicendo: proprio come i rapporti musicali sono percepibili dai nostri sensi come una consonanza di note, così nel mondo esiste anche una consonanza di note, una musica delle sfere, che agisce nello stesso modo delle proporzioni numeriche. Ma, se non trova in sé la giusta *proporzione numerica*, il giusto *rapporto musicale*[15] nei confronti del mondo, l'uomo è come una stonatura nell'armonia universale.

Per questo le conoscenze dei pitagorici hanno dovuto portare ad un sistema educativo rigidissimo. Quando insegna questa o quella cosa al singolo, il pitagorico è consapevole di assumersi una responsabilità non solo nei confronti di quell'individuo, ma anche dell'universo intero.

Risposte alle domande

Mediante la propria particolare predisposizione, ciascuno è in grado di giungere alla conoscenza spirituale. I pitagorici si sforzavano di creare questa possibilità per tutti.

---

15 Nella scienza dello spirito di Rudolf Steiner i rapporti numerici corrispondono allo stadio "immaginativo", i rapporti sonori al gradino "ispirativo" della conoscenza spirituale. Al grado sommo, quello "intuitivo", l'uomo fa l'esperienza dell'unità di Sé e mondo.

I concetti matematici andrebbero rifiutati solo perché sono troppo semplici, quasi privi di contenuto? Ma per chi non è già in partenza adatto ad immergersi nel contenuto del mondo, la scuola migliore e più sicura sarà proprio quella fornitagli dalla matematica.

Per questo Platone richiedeva che i suoi allievi conoscessero a fondo la matematica, altrimenti la sua scuola non avrebbe sortito per tutti l'esito auspicato.[N21]

Desidero descrivere in questo modo chi attraversava la scuola pitagorica: pensiamo ad un uomo munito solo del senso del tatto. Con un simile organismo potrebbe concepire delle strutture geometriche e anche giungere a rappresentarsi i numeri. In effetti queste rappresentazioni sono state ottenute sia da ciechi che da sordi, facendone dei perfetti matematici.

Un individuo di questo tipo può anche giungere alla musica per via della matematica. I rapporti musicali gli si presentano però solo in modo vago. Ora immaginiamoci che recuperi all'improvviso l'udito. Percepirà le stesse cose che prima ha capito. Adesso percepisce con le orecchie. Lo stesso avviene nel cieco: mediante una spiegazione delle oscillazioni cosmiche può farsi un'idea dei colori in base a dei rapporti matematici.

Ma il pitagorico deve far sbocciare anche i sensi superiori. È come quando un matematico va da un compositore che crea un'opera musicale e gliela vuol tradurre in rapporti numerici. Il compositore può dirgli: «Ma lasciami in pace!» Se non si hanno le doti necessarie, si possono avere percezioni anche senza la corrispondente matematica.

Ho contrapposto due correnti: una all'interno dell'ellenismo, quella che parte da Eraclito, e l'altra che prende le mosse da Pitagora. Eraclito e Pitagora possono essere visti come due che possiedono lo stesso oggetto: Eraclito per così dire come

compositore, Pitagora come quello che gli calcola l'opera in chiave matematica.

Con noi avviene come nel pitagorismo: occorre dapprima istruire ciechi e sordi, dopo di che li si può condurre a livelli superiori. Le strutture matematiche pensate dall'uomo trovano spesso conferma nel mondo esteriore. Nella teoria dell'elettricità si calcola che questa o quella cosa debba essere così o cosà. Quando poi si fa l'esperimento nella realtà deve coincidere.

A questo punto desidero citare un celebre dialogo fra Schiller e Goethe. Goethe e Schiller, uscendo insieme da una conferenza scientifica, si misero a discutere su quanto avevano ascoltato. Nel corso del dialogo, Goethe prese un pezzo di carta su cui disegnò una pianta simbolica, una pianta ideale, dicendo: «In realtà questa pianta è presente in ogni pianta. Ogni pianta è in realtà uno sviluppo individuale di questa pianta universale.» Al che Schiller replicò: «Sì, ma è solo un'idea!» E Goethe rispose: «Allora vuol dire che vedo le mie idee con gli occhi.»

Nel triangolo la somma degli angoli è pari a 180 gradi. Se abbiamo un triangolo blu, possiamo formare un quadrato collegando il triangolo blu con uno verde.[N22] L'estensione può aver luogo nella mente, dal triangolo possiamo passare al quadrato. Ma non possiamo "passare" da una sfumatura di colore all'altra per estensione. Ciò che appartiene al mondo sensibile (come il colore) lo possiamo percepire solo con i sensi. Nella matematica è più che mai facile comprendere ciò che è spirituale (la struttura, la forma): *la matematica è quanto di più spirituale vi sia*.

Non sapete come si fa a percepire le note dalle proporzioni numeriche?

Le note non vengono percepite, ma semplicemente "pensate". I compositori che diventano sordi hanno quindi solo un

surrogato. È come se da una struttura matematica risalissimo ad un'altra. Non si tratta di una percezione, ma di un'esperienza spirituale. L'elemento sensibile viene trasformato in qualcosa di spirituale, viene elevato.

Non è lo studio pedissequo della matematica che conta, bensì il capirne l'essenza. L'uomo superficiale si limita a sguazzare nel mondo della parvenza – anche se ha studiato matematica per anni!

Goethe ha studiato poca matematica, ma nessuno ne ha capito meglio l'essenza. È riuscito ad arrivare al suo grandioso mondo delle metamorfosi proprio grazie ad una magnifica idea dell'essenza della matematica, benché l'abbia potuta applicare solo alla "pianta originaria" (Urpflanze).

Chi sa costruire rasoi forse non sa fare il barbiere, e chi è barbiere di solito non sa costruire rasoi. Così il matematico che conosce la matematica solo a livello formale non sempre ne capisce il significato e l'applicazione all'essere primigenio del mondo.

Quinta conferenza

LA DOTTRINA PITAGORICA, la scienza e la filosofia moderne

Berlino, 16 novembre 1901

Cari ascoltatori!

Vi prego di scusarmi, ma sono raffreddato. Questa volta non sarà facile ascoltarmi.

Ho cercato di mostravi come questo pitagorismo vissuto nell'Italia meridionale nel sesto secolo prima della nostra era, questa scuola rigorosamente ermetica seppure non isolata, abbia esercitato una grande influenza su tutti i secoli che sono venuti in seguito – e come questo orientamento di vita venisse acquisito durante una lunga e difficile formazione che durava anni.

Si dovevano fare molti esercizi prima di giungere a comprendere le cose in modo puramente spirituale. Volevo dimostrare che è un peccato non avere più scuole del genere al giorno d'oggi. Volevo farvi anche vedere che il pitagorico non è isolato, ma che in Novalis troviamo una personalità che ha pensato del tutto allo stesso modo.

Ma c'è dell'altro. Può sembrare un po' strano quando sentiamo che nella singolare armonia dei numeri – nei numeri e nelle loro combinazioni – i pitagorici hanno cercato qualcosa che rappresenta le cause prime delle cose. Ma non ci stupirà qualora affermiamo che la nostra scienza, le scienze naturali correnti, nella misura in cui oggi sono fisica e chimica, sono sulla via di diventare pitagorismo.

Nel corso del diciannovesimo secolo solo un certo gruppo di opinioni materialistiche ha impedito alle scienze naturali di sfociare nel pitagorismo. Oggi siamo sulla soglia di una necessaria riforma della scienza. Essendo state adottate solo idee scientifico-naturali, chimica e fisica stanno per diventare del tutto materialistiche. Ma forse fra qualche anno non si sarà più in grado di pensare in modo solo materialistico sui fatti della fisica e della chimica.

Nonostante i suoi meriti e le sue sbalorditive scoperte – e pur non essendo per tutta la vita andato oltre una certa interpreta-

zione materialistica –, al termine della sua esistenza Helmholtz ha assunto una specie di idealismo. All'assemblea dei naturalisti ha annunciato una conferenza sul tema "Sostanza apparente e movimento reale". Purtroppo nelle opere postume non sono apparsi appunti a riguardo, ma possiamo immaginarci che cosa Helmholtz abbia voluto dire.

Il fisico tiene una simile conferenza solo se vi è costretto. Dover tenere una conferenza su sostanza apparente e movimento reale, sul fatto che tutto ciò che è materiale è solo apparente e che la realtà è l'elemento spirituale, il movimento, è di grande importanza, dato che al fisico non è possibile salire subito fino allo spirito. È però già qualcosa se il fisico considera la materia non come la realtà, ma soltanto come qualcosa di apparente. È un sintomo.

In fondo tutte le nostre scienze naturali mirano a trovare una conferma al vecchio teorema di Pitagora, secondo il quale tutto ciò che esiste nello spazio è riconducibile a rapporti numerici.

Per richiamare l'attenzione su ciò che voglio dire quando affermo che la scienza è pitagorismo, e che è in procinto di vedere nel numero l'elemento determinante, prendiamo le sostanze chimiche – ossigeno, idrogeno, azoto, piombo o qualunque altro elemento. Come sappiamo, stringono fra loro dei legami. Per esempio, qual è il fattore determinante quando piombo e ossigeno si uniscono? È il numero!

Il numero è l'elemento determinante quando queste due sostanze si uniscono fra loro dando origine all'ossido di piombo. Non posso descriverlo dettagliatamente, e nemmeno occuparmi di come sia possibile separare nuovamente le due sostanze, perché questo ci porterebbe troppo lontano. Ci basti sapere che quando piombo e ossigeno si uniscono lo fanno sempre in base ad una certa proporzione numerica.

Ma non è tutto. Supponete che il mercurio si leghi all'ossigeno, così si uniscono 103 grammi di mercurio a soli 8 gram-

mi di ossigeno. Sapete in partenza che se volete unire 8 grammi di ossigeno ve ne occorrono 103 di mercurio.

Ma adesso le cose stanno così: l'ossigeno si lega a tutti gli altri elementi sempre in modo che determinate unità di peso di altri elementi si leghino a 8 unità di peso di ossigeno. Avviene così con tutti gli elementi. Per ogni elemento dei 73 attualmente noti esiste un numero specifico che indica l'unità di peso con cui questo elemento si lega a tutti gli altri.

Il chimico lo deve ammettere a partire da una gran quantità di fatti. È appunto così che stanno le cose: noi abbiamo oggi molti più fatti che non gli antichi. Loro hanno avuto le nostre stesse idee, pur con meno fatti!

Quindi nell'ossido di piombo 103 unità di peso di piombo si legano con 8 unità di peso di ossigeno. Se uniamo il piombo allo zolfo, 103 parti in peso di piombo si legheranno a 16 parti in peso di zolfo. Così, se vi costruite tutto il mondo materialmente, non avrete qualcosa di caoticamente arbitrario, ma – come pensavano i pitagorici – qualcosa di ordinato secondo l'armonia dei numeri.

E più ci addentriamo nella scienza, più vediamo che ogni organizzazione o costruzione è esprimibile attraverso i numeri. La scienza odierna fornisce una conferma della correttezza della costruzione intellettuale dei pitagorici, del fatto che in natura abbiamo sempre a che fare con i numeri.

A quanto pare, Helmholtz intendeva dire la stessa cosa nella sua conferenza. In definitiva abbiamo quindi a che fare con lo spirito. In un primo momento non ci interessa sapere se lo spirito viene espresso mediante i numeri o visto in un altro modo. Se estraiamo tutto quello che è assopito nella "sostanza" materiale, finiamo per arrivare ad aver a che fare con lo "spirito".

Le scienze naturali, che giorno per giorno confutano sempre di più il materialismo, ci forniscono una prova anche di

questo. L'idea che le scienze naturali abbiano bisogno del materialismo esiste forse ancora in alcune teste, ma in realtà non c'è nulla che più di esse confuti il materialismo.

Desidero citare un esempio tratto dalla scienza del presente per dimostrarvi come questa scienza superi sempre più il materialismo giorno dopo giorno, passo dopo passo.

Sapete che l'occhio umano consiste in un involucro o guscio sferico appiattito, riempito di un liquido vitreo acquoso, il corpo vitreo, e che la vista di un oggetto è resa possibile dal fatto che in questa massa è inserita una piccola lente cristallina che riproduce l'immagine sullo sfondo. La luce penetra attraverso la pupilla, poi viene rifratta nel cristallino, dove produce una piccola immagine che è la causa del nostro vedere.

Anche diversi animali – i vertebrati e anche un certo numero di invertebrati – hanno occhi con una struttura analoga alla nostra. Anche la seppia ha un occhio dalla struttura analoga a quella umana: ha un occhio con un corpo vitreo in cui è inserita una lente che permette all'animale di vedere. La cosa interessante però è che nell'uomo il cristallino si forma in modo completamente diverso che nella seppia, nonostante in entrambi si tratti del cristallino.

Nella seppia il cristallino si forma crescendo all'interno del liquido acquoso dell'occhio. A questo punto potete dirvi: l'occhio, con il liquido acquoso e il cristallino, assomiglia ad una camera oscura. Ma nell'uomo il cristallino non si forma per secrezione e addensamento, bensì per il fatto che la superficie estrae il cristallino dal suo interno e questo poi viene ripiegato nell'occhio.

In un caso il cristallino ha avuto origine dall'occhio e nell'altro in un modo diverso, dall'esterno, ed è poi stato ripiegato nel corpo vitreo.

Allora – quando vediamo come una forma materiale possa nascere in modi così diversi – possiamo ancora dire che è la

materia a formare la natura? Non dovremmo forse dire che la natura si struttura non in base a forze materiali, ma in base a forze puramente spirituali? La sostanza naturale è la stessa in entrambi i casi: una volta viene plasmata dall'interno e un'altra dall'esterno. Quindi per la costituzione degli organismi la sostanza in quanto tale è fondamentalmente indifferente.[N23] *È lo spirito a costruire le cose!*

Più ci addentriamo nelle scienze naturali e più scopriamo di non poter mai dire che cosa nascerebbe se tenessimo in considerazione solo la materia. È lo spirito che si serve della materia per creare le forme.

Per questo i pitagorici dividono il mondo in queste due componenti: da un lato lo vedono come ciò che lo rende percepibile, e poi di nuovo come ciò che al mondo non è percepibile, o meglio, come ciò che è percepibile, cioè riconoscibile, solo dallo spirito.

Nell'occhio umano e in quello dell'animale avete chiaramente due cose diverse. Potete vedere come lo stesso occhio è strutturato nell'uno e nell'altro caso. Questa legge – secondo la quale lo spirito si serve ovunque della materia – non può essere percepita con i sensi, ma solo in modo spirituale.

Però lo spazio non si sarebbe potuto riempire se lo spirito non si fosse potuto servire di ciò che è percepibile. Il pitagorico distingue queste due cose: da un lato ha l'elemento eternamente creatore, lo spirito, che si serve della materia per creare innumerevoli forme, e dall'altro lato ha la materia, che non è attiva di per sé, ma che c'è solo per rendere visibile quello che visibile non è.

Il pitagorico compone il mondo intero mettendo insieme il percepibile e il non percepibile. L'"Uno" è il numero uno, che per lui costituisce il limite. "Qualcosa" esiste per noi per il fatto di diventare "uno", cioè qualcosa di "individuale". Ma lo è solo in apparenza, in realtà è collegato a tutte le altre cose del mondo.

E il come di questo collegamento ce lo comunicano la simbologia e la relazione numerica. Così vi potete rendere conto che i pitagorici, conoscendo questa relazione, hanno visto che il numero "governa" in grande misura quando si tratta di cose e forme materiali. Ma avete anche visto quanto il pitagorico aneli a cogliere le meravigliose relazioni all'interno dei numeri per vedere come ciò che ha trovato all'interno venga confermato da ciò che è all'esterno.

Chi non tiene conto di questo, chi non ha ben chiaro che è l'armonia fra interno ed esterno ad aver affascinato il pitagorico, molto facilmente potrà pensare che i numeri pitagorici non siano altro che vuoti giochetti. Ma questo accade solo nelle teste che non hanno esperienza dell'entusiasmo interiore, che non riescono a rendersi conto di come per i pitagorici tutto il contare cambi completamente una volta arrivati al "dieci" (10).

Se non lo si capisce in modo puro come lo capivano i pitagorici, non si riesce a scoprire che cosa intendessero. Finché contiamo fino a 10 abbiamo a che fare con singole unità, dove aggiungiamo un numero all'altro. Però una volta arrivati a 10, continuiamo a contare ma non contiamo più solo le unità, ma le decine: dieci è una decina (10), venti è due volte dieci (20) e così via (30, 40 …)[16]

Quando abbiamo 10, contiamo aggiungendone altri 10. Contiamo quindi in modo spirituale quello che prima avevamo contato materialmente. A partire dal 10 contiamo i numeri stessi, così che in senso pitagorico quando contiamo fino a

16 Il dieci è importante per i pitagorici perché è la somma dei numeri da 1 a 4 (1+2+3+4=10). La Terra è al 4° stadio della sua evoluzione. Per dirla in termini scientifico-spirituali: 1° stadio di Saturno (minerale); 2° stadio del Sole (minerale + pianta); 3° stadio della Luna (minerale + pianta + animale); 4° stadio della Terra (minerale + pianta + animale + uomo). Il quattro, che contiene il dieci, veniva chiamato dai pitagorici la sacra "tetrattide" (quadruplicità).

10 contiamo in modo materiale, ma quando proseguiamo a contare "le decine" possiamo prescindere dall'elemento materiale. Lo facciamo dicendo una volta dieci (10), due volte dieci (20) e così di seguito.

E poi arriviamo alle "centinaia". Più in là contiamo, e più dimentichiamo la base materiale e ciò di cui prima ci siamo serviti per contare. Il pitagorico pensa che proprio nel contare abbiamo uno strumento per elevarci sempre più verso lo spirito.

Bisogna tener presente che cosa intende per i cosiddetti *gnomoni*.[N24] Con questo termine non intende nient'altro che le leggi interiori che regnano nel nostro mondo numerico se lo studiamo nel modo giusto.

Considerate il seguente esempio. Se prendete i numeri nella loro successione e moltiplicate ogni numero per se stesso, otterrete i cosiddetti quadrati: 2x2=4, 3x3=9, 4x4=16, 5x5=25. Quindi se moltiplichiamo i singoli numeri per se stessi otteniamo i quadrati.

Ma fra i numeri e i quadrati esiste un rapporto particolare, che è stato studiato per la prima volta dai pitagorici. Prendete quello che non c'è ancora nel 2+2, prendete quello che è nuovo per il quattro – il cinque – e aggiungetelo (4+5), ecco che ottenete il secondo quadrato (9). Stranamente questa legge vale ininterrottamente per tutti i quadrati.

4 è il primo quadrato (di 2), 9 è il secondo (di 3), 16 è il terzo (di 4). 2+2=4: il prossimo nuovo numero (dopo il 4) è 5, quindi 4+5=9 (il quadrato di 3). Prendiamo 3+3=6: il nuovo numero successivo è 7, quindi 3x3=9; 9+7=16 (il quadrato di 4). E si può andare avanti così. Era a questo che i pitagorici davano il nome di "gnomone". Prendete il quattro: 4x4=16; (4+4+1=9): 16+9=25 (il quadrato di 5). Prendete il cinque: 5x5=25; (5+5+1=11): 25+11=36 (il quadrato di 6). Prendete il sei: 6x6=36 (6+6+1=13): 36+13=49 (il quadrato di 7).

Potete trovare questa regolarità interna in tutto l'ambito dei numeri. Qui avete l'opportunità di farvi un'idea di questa relazione dal di dentro. Era questo che spingeva il pitagorico a credere che ciò che è numerico abbia per natura delle regole innate, che lui trovava nelle cose come gnomoni. Per questo poteva dirsi: fuori nel cosmo trovo le stesse cose che creo nella mia mente. Ciò che forma la relazione interna è in intima armonia con il mondo.

Se fuori abbiamo tre volte tre cose e le ordiniamo in questo modo,[N25] allora esse coincidono con quello che abbiamo creato a livello spirituale. Possiamo creare tutta la matematica nello spirito, possiamo elaborare tutta la dottrina numerica – senza bisogno di saper nulla del mondo esterno. Chiudiamo gli occhi, e il mondo esterno ubbidirà alle leggi che abbiamo escogitato interiormente.

È questo che ha condotto Pitagora al riconoscimento di una regolarità numerica. E quante altre cose vi sono racchiuse! Desidero solo richiamare la vostra attenzione sulle grandi scoperte chimiche di Lothar Meyer e del russo Mendelejeff, che confermano in pieno quello che il pitagorico voleva ottenere con le sue idee.

Ho detto che tutti gli elementi si uniscono in determinate relazioni numeriche. L'idrogeno si lega sempre all'ossigeno in modo da essere in un rapporto di 8 o di un multiplo di 8. Se ora esaminiamo l'intervallo fra i singoli numeri dati, otteniamo una perfetta regolarità. Saliamo dall'ossigeno con 16 o anche dall'elemento che ha il numero 7. Gli elementi non possono legarsi agli altri in base ad un rapporto numerico diverso dal loro, ma in questi legami c'è una regolarità.

In un congresso di naturalisti, Lothar Meyer ha tenuto una conferenza interessante su queste cose – sul litio, il potassio e il sodio che si legano agli altri elementi in base ai seguenti rapporti di peso: il litio in rapporto di peso 7, il potassio in

rapporto di peso 39, il sodio in rapporto di peso 23. Mettendo insieme questi numeri si ottengono singolari relazioni.

Prendiamo il rapporto di peso di 7 a 23, ottenendo così una differenza di 16. Prediamo quello di 23 a 39, e otterremo di nuovo una differenza di 16. In chimica si formano spesso queste triadi (ternari) di tre sostanze in successione fra loro. Potremmo prendere anche altri tre elementi e troveremmo che fra loro risultano gli stessi intervalli numerici.

Se prendiamo tutti gli elementi, troviamo sempre degli intervalli esprimibili mediante determinati numeri. Abbiamo certe sostanze che possono essere raggruppate in successione – ma fra le quali manca un numero. Supponiamo di avere il litio e il sodio, e di avere anche altre sostanze e di sapere che fra di esse c'è un certo intervallo. Ma di nuovo ci manca qualcosa.

Ora il chimico si è già abituato a non dire più: qui c'è un'irregolarità, ma dice: dipende dal fatto che non conosciamo ancora la sostanza che ha questo rapporto numerico. Recentemente sono state scoperte molte sostanze: dapprima si supponeva solo che dovessero esistere, ma poi le si è scoperte.

La fiducia in ciò che lo spirito "trova" ha fatto sì che lo spirito lo scoprisse davvero. Urano non è ancora stato trovato in questo modo, ma Nettuno è stato scoperto proprio così: si è visto in base a quali leggi si muovono i pianeti.[N26] Queste leggi non quadravano nel caso di Urano e ci si è detti: allora in un determinato punto dello spazio ci dev'essere un altro corpo. Si è avuta più fiducia nella legge spirituale che nella percezione sensibile, e questo ha confermato del tutto lo spirito, gli ha dato ragione.

Questa armonia fra spirito e materia scoperta dai pitagorici viene confermata a brano a brano dalla scienza. Supererà sempre più quello che vediamo come materia, e farà sempre più in modo che la "sostanza apparente" si dissolva in rapporti spirituali.

La materia è semplicemente spirito congelato, non è altro che spirito che si manifesta. Si scioglie a poco a poco, fino al punto che lo spirito non percepisca più qualcos'altro ma solo se stesso. La scienza quindi ci fornisce la prova di ciò che oggi viene sottolineato dalle più varie parti. Annie Besant[N27] ha fatto notare relazioni analoghe fra la sua concezione del mondo e le scienze naturali.

Partendo da queste idee fondamentali, il pitagorico si è immerso nel mondo ed è giunto ad una visione che ci dev'essere particolarmente preziosa perché Goethe a sua volta in tempi recenti, muovendo dai propri principi scientifici, è giunto ad una visione simile.

I pitagorici si immaginavano che il mondo fosse costituito in modo che lo spirito, che cercavano di trattenere nel numero, venisse "limitato" per opera di ciò che è illimitato, diventando così percepibile.

Il pitagorico immaginava che tutto questo divenire fosse il continuo e vicendevole compenetrarsi di limitato e illimitato. Si rappresenta il comparire dell'illimitato in qualità di limitato come una specie di "materia". La materia è l'elemento "indifferente", la cui unica funzione è quella di far sì che lo spirito diventi visibile.

Per formare gli esseri a partire dalla materia, lo spirito "inspira" la materia e poi la "riespira" di nuovo nel cosmo. Lo spirito diventa quindi una costante inspirazione ed espirazione, un processo respiratorio.

Anche Goethe, che immagina questo processo come inspirazione ed espirazione dello spazio aereo, si serve di questa immagine. Goethe pensa che la Terra faccia fluire dentro di sé dall'esterno lo spazio aereo, lo concentri letteralmente in se stessa – inspirando dal cosmo ciò di cui ha bisogno – per poi espirare ciò che ha elaborato dentro di sé. Quando si inspira, la pressione atmosferica è diversa da

quando si espira, c'è un diventare più forti e poi un diventare più deboli.

Si è abbandonata questa via perché non si voleva credere a idee così regolari. Goethe ha voluto dimostrare che le oscillazioni del barometro non sono aleatorie, ma che rimandano sostanzialmente a oscillazioni di fondo, a qualcosa di assolutamente regolare. Nei processi apparentemente irregolari è possibile ravvisare una regolarità che deriva dal fatto che la Terra inspira aria e poi la espira di nuovo – una regolarità che produce oscillazioni regolari. Queste indicano che abbiamo a che fare con un'inspirazione ed un'espirazione da parte della Terra.

In Goethe questo si mostra in modo interessante. Non lo ritengo indifferente, ma mi sembra estremamente importante che le nostre idee vengano spiritualizzate da simili idee. Possiamo seguire in continuazione i processi nel mondo esteriore, per esempio le oscillazioni del barometro. Se non li capiamo, perlomeno in base alla loro direzione, non ce ne potremo neanche accorgere.

Oscillazioni regolari di questo tipo si ottengono anche quando esaminiamo ciò che è irregolare e ne detraiamo ciò che è regolare. In questo caso è irregolare solo quel che resta.

Con questo volevo far notare che quanto hanno insegnato i pitagorici non è qualcosa di obsoleto, ma trova applicazione proprio nello studio attuale della natura. I pitagorici non procedevano come se volessero solo sognare l'astronomia, bensì in modo da applicare anche al cosmo il concetto di limitato e illimitato.

Ogni epoca può comprendere le varie cose percepite solo in base allo stato di volta in volta attuale della scienza percettiva in questione, per esempio dell'astronomia e via dicendo. Le ricerche vengono fatte nel campo dell'esperienza.

Anche i pitagorici dovevano fare i conti con le loro rappresentazioni. Si immaginavano il *fuoco centrale* – che rappre-

senta l'unità, la causa prima del mondo – inspirare ed espirare costantemente materia, dando così origine al mondo.

Le stelle con il loro moto regolare rappresentavano per loro una varietà regolare che esprimevano in rapporti numerici. E ciò che si svolgeva nella sfera posta al di sotto della Luna (sfera sublunare) era per loro un divenire irregolare, una lotta costante fra il limitato e l'illimitato.

Ma in quello che si trova oltre la Luna, la lotta si è appianata in una grande armonia, lì i corpi celesti procedono in orbite regolari. Questo ha avuto luogo per il fatto che al posto del punto, dell'*uno* nettamente delimitato, sono subentrate le orbite regolari. Lì non abbiamo più a che fare con l'uno, ma con l'*unità*.

La battaglia che si svolge di continuo davanti ai nostri occhi è una lotta circoscritta fra la Terra e la Luna – e si svolge come una lotta senza fine. Sulla Terra c'è un costante alternarsi di armonia e disarmonia. L'uomo è nel bel mezzo di questa battaglia, poiché è un "uno". Cerca di ritrovare il collegamento all'"unità", dato che è stato strappato all'armonia cosmica tenta di recuperare l'armonia con il cosmo mediante quella che il pitagorico chiama "virtù".

Vedete che per mezzo di rappresentazioni numeriche il pitagorico penetra nei fenomeni partendo da quelli più bassi fin su a quelli della vita umana.

Del mondo delle idee pitagoriche ci restano ancora le cose più importanti, e precisamente quegli elementi della vita spirituale verso i quali la *sfera etica* si eleva – a partire dal momento in cui lo spirito cerca di immergersi il più profondamente possibile nella propria interiorità.

Anche su questo i pitagorici avevano delle idee ben precise, prese da rappresentazioni cosmologiche. Nel tentativo di ristabilire un'armonia straordinariamente profonda con ciò che separa l'uomo dal cosmo, il pitagorico è giunto all'*idea*

della reincarnazione, della connessione delle varie incarnazioni di tutti gli esseri.

Di questo ci occuperemo in particolare la volta prossima. Volevo solo accennare ai fondamenti in base ai quali la fisica pitagorica ha creato un'etica – mediante un mondo immaginario come quello appena descritto – che veniva trasmessa dopo un lungo periodo di formazione. Non bisogna immaginarsi che le informazioni sulla reincarnazione venissero comunicate fin dall'inizio.

Il discepolo veniva prima istruito su come le cose si esprimono con regolarità del mondo dei numeri, per essere poi condotto più a fondo della questione. In seguito gli veniva anche mostrato quel che doveva fare per raggiungere l'armonia cosmica, per eliminare dal mondo il cosiddetto "peccato originale".

Il problema: «Come si giustifica la separazione della singola anima dal Tutto?» è diventata la grande domanda pitagorica. E questo interrogativo ha portato il pitagorico a risolverlo all'interno del pitagorismo stesso. Questo è il tratto fondamentale dell'istruzione pitagorica di cui parleremo la prossima volta.

Risposte alle domande

Il modo in cui l'uomo respira è intimamente collegato alla sua capacità di parlare. Se l'uomo non avesse dei polmoni in posizione verticale e una laringe in posizione verticale, non potrebbe parlare.

Un cane non potrebbe mai pronunciare delle parole. È vero che in genere i cani sono "più intelligenti" dei pappagalli e degli storni, ciononostante i pappagalli e gli storni possono imparare a "parlare" più facilmente dei cani. Il parlare dipende dalla

costituzione globale dei polmoni e della laringe dell'uomo, e soprattutto dal fatto che questi organi siano in posizione verticale. La produzione di suoni articolati può aver luogo solo con una laringe e dei polmoni in posizione verticale.

Le scimmie non sono in grado di emettere suoni articolati. Anche se possono camminare in posizione un po' eretta, il loro organismo non è strutturato in vista della parola. La laringe in posizione verticale inspira ed espira l'aria in modo particolare. Questa inspirazione e questa espirazione danno origine al linguaggio articolato. E se sappiamo che il linguaggio articolato è in relazione con lo spirito, abbiamo scientificamente data la possibilità che lo spirito prenda posto nell'organismo.

Questa possibilità è presente solo negli esseri che camminano in posizione eretta. Solo quando il corpo è stato in grado di procedere in posizione eretta lo spirito capace di linguaggio ha potuto prendervi dimora.

Le creature che usano ancora gli arti anteriori per spostarsi in avanti non possono ospitare dentro di sé uno spirito di questo genere. Nel terziario, e precisamente in epoca diluviale, qui sulla Terra sono vissuti i gibboni, esseri estremamente stupidi. Dopo che il clima è diventato più freddo, sono emigrati, ma in seguito sono ritornati e hanno dovuto vivere in un clima più rigido, in cui la flora era scarsa. Hanno dovuto usare le zampe anteriori come attrezzi, poi a poco a poco hanno imparato a camminare eretti e allora lo spirito (dotato di parola) ha potuto prendere possesso del cervello.

Se una seppia ha una vita simile a quella dell'uomo?

Kurd Laßwitz[N28] ha scritto una fiaba che ha questo quesito come contenuto. È molto probabile che ciò che avviene nell'occhio di un uomo avvenga anche nell'occhio di una seppia. Uno fa il cristallino di vetro, l'altro di cristallo di rocca o di una sostanza simile, e avviene lo stesso che attraverso il

cristallino. Nell'uomo la stessa cosa si imprime in un materiale diverso che nella seppia.

Ma anche se la seppia ha la stessa immagine dell'uomo, l'immagine deve poi essere spiritualizzata, elaborata. Il fatto che abbiate nell'occhio un cerchio rosso non significa ancora che abbiate un "oggetto". Dev'essere collegato ad altre idee, e non sappiamo se la seppia è in grado di farlo.

Si potrebbe pensare che lo stesso animale si realizzi in modi del tutto diversi. Nel cane si ha a che fare con una materia strutturata organicamente, pervasa di leggi. È l'indifferenza della materia[N29] che i fisici vedono nella conservazione della forza o della sostanza. Quello che oggi viene usato per l'occhio domani potrebbe servire a formare qualcos'altro. La materia è l'elemento indeterminato. Le cose sarebbero diverse se la materia avesse in sé le leggi, le idee direttive.

La stessa cosa può formarsi da diversi presupposti materiali. La regolarità non dipende dalla materia, ma può essere solo ideata da noi – questa è la "delizia" per il pitagorico! La materia dell'occhio è la stessa dell'orecchio. D'altra parte, se da ogni cosa si potesse creare tutto, si dovrebbe pretendere di vedere con le orecchie e sentire con gli occhi. Così nascono delle disarmonie, che però poi si riappianano.

Oggi non conosciamo più la sfera sublunare, ciò che sta al di sotto della Luna.

Com'è che gli uomini escono completamente fuori dall'armonia? Secondo il pitagorico sulla Terra non c'è una perfetta armonia, ma un divenire armonico a partire dalla disarmonia. C'è solo un continuo uscire e rientrare nell'armonia. È questo che forma l'essere singolo, in cui abbiamo l'essere separato che anela a recuperare l'armonia.

I corpi celesti in quanto unità descrivono le loro orbite che non si disturbano a vicenda. Questa è un'armonia perfetta. Anche nel caso della fame e della sazietà ci sono disarmonia

e armonia, la vita ne è il bilanciamento. Esistono esseri pacifici in contrasto con esseri turbolenti. Gli individualisti hanno dentro molta inquietudine.

Il Cristo dice: «Perché, dove sono due o tre riuniti in mio nome, ci sono io in mezzo a loro.» (Mt 18,20) Questa è un'idea pitagorica, vale a dire: il pitagorico vede nell'uno il principio, nel due vede aggiungersi l'indeterminato, mentre l'essere compiuto è là dove sopraggiunge il tre. Immaginatevi due punti, uniteli e otterrete una linea. Con tre punti avete un piano, il triangolo. Una superficie viene definita solo a partire dal tre. Il tre ha un centro, il due ha solo una corrispondenza. Il tre deve realizzare l'equilibrio: è lo spirito che unisce i due fra loro.

La Bibbia è composta dal mondo intero. Non c'è niente di più facile dell'interpretazione della Bibbia. L'interpretazione esoterica può essere più o meno azzeccata, ma non si può sapere se lo è anche dal punto di vista storico.

Nettuno non sarebbe l'ultimo pianeta? Davis l'ha già comunicato nel 1839. Kunowsky è un fenomeno positivo.[N30]

Sesta conferenza

IL RAPPORTO DELL'ELEMENTO SPIRITUALE con quello materiale nei pitagorici

Berlino, 23 novembre 1901

Cari ascoltatori!

Oggi mi tocca parlarvi ancora del rapporto che hanno anima e spirito con il mondo fisico secondo i pitagorici.

Finora ho parlato in particolare dell'organizzazione dell'universo nei pitagorici, ma oggi desidero aggiungere quello che sappiamo sulle loro idee di anima, di spirito e delle relazioni che intercorrono fra l'elemento animico-spirituale e il mondo fisico.

Dal punto di vista storico, abbiamo informazioni su questo ambito del pitagorismo non solo grazie alle esigue notizie che troviamo nei pitagorici, ma sappiamo cose ancor più precise grazie ai dialoghi platonici. Gran parte di quanto è stato elaborato da Platone proviene dal pitagorismo. Platone è andato a scuola dai pitagorici e ha tratto gran parte delle sue dottrine dal pitagorismo.

Ma gli insegnamenti del pitagorismo possono essere correttamente compresi solo prendendo le mosse da determinate idee – che si possono acquisire in qualunque momento – e da determinati rapporti fra spirito e corpo, e chiedendosi: come si pongono le opinioni dei pitagorici nei loro confronti?

I pitagorici sono quelli che più profondamente si sono immersi nell'*Io umano*, trasmettendo ai loro allievi una visione così ampia del Sé umano, come quella che si deve avere per abbracciare anche il mondo materiale.

Ad un certo stadio, l'elemento materiale cessa di esistere, e anche lo spazio e il tempo smettono di avere un significato. Le immagini sono piene di tutte le caratteristiche della natura sensibile. Se ascendiamo ulteriormente e ci rappresentiamo queste immagini in modo sempre più spirituale, ci avviciniamo sempre di più allo spirito – nella misura in cui non è spaziale e temporale, ma eterno.

I pitagorici avevano questa concezione secondo la quale alla base delle cose c'è un essere che è sempre lo stesso, indi-

pendentemente dalla cosa che osserviamo. Sono ascesi fino a questa visione: non solo a quella di ciò che è concettuale, ma effettivamente *fino alla visione dell'uno*.

Proprio mediante la loro concezione della teoria dei numeri hanno dimostrato che nella grande armonia non vedevano nient'altro che l'incarnazione di *una divinità una e unica* nell'universo.

I pitagorici subivano l'influsso delle concezioni egizie. Questo elemento egiziano ci viene mostrato simbolicamente dal fatto che in tutto vive il nous (νους, ragione cosmica). Nella conoscenza degli Egizi compaiono dei simboli che troviamo anche nei pitagorici. È impossibile fraintendere questi simboli degli Egizi. Se si crede di poterli osservare solo superficialmente si vedrà che non è possibile comprenderli.

Li si capisce solo interpretandoli in modo più profondo. Lo vedremo più da vicino quando ci occuperemo del mondo platonico delle idee. Devo richiamare la vostra attenzione su questo per potermi far capire più facilmente quando parlo del pitagorismo e della sua psicologia basandomi su questi stessi simboli.

Ho già accennato alla dottrina di Osiride:

> In questo mito troviamo *Osiride*, che viene fatto a pezzi e disseminato nel cosmo da una potenza nemica chiamata *Tifone* (Seth). *Iside*, una divinità femminile, ricompone i resti di Osiride. Questi costituiranno poi l'*uomo*.
>
> Inoltre qui si collega un secondo mito egizio, in base al quale, dopo la morte di Osiride, Iside dà alla luce il dio più giovane *Horus*.

Queste idee indicano per mezzo di racconti, leggende e storie che in questo mito gli Egizi hanno espresso simbolicamente

la convinzione che il Tutto si sia riversato nel mondo delle apparenze che ci si presenta esteriormente. E il "dio smembrato" è lo spirito universale che secondo gli Egizi si è dissolto nei quattro elementi – acqua, fuoco, aria e terra –, li riunisce, di nuovo li ricollega e mescolando le sostanze dà origine alle varie proporzioni numeriche.

Questo è poi passato nella visione greca. Lo ritroviamo nell'espressione secondo cui il mondo è tenuto insieme dall'amore e dall'odio – le potenze concettuali corrispondenti a Osiride (Iside) e Tifone. Adesso Osiride continua a vivere nei quattro elementi, che vengono rappresentati come "Osiride". È l'odio (Tifone) che costringe gli elementi a coesistere gli uni accanto agli altri come molteplicità, mentre l'amore (Iside) vuole riportare all'unità il frazionamento. E così abbiamo anche presso i Greci il concetto del divino espresso in immagini.

Possiamo trovare questo simbolismo anche quando osserviamo un *obelisco* egiziano, che presenta quattro lati e termina in una punta. Questo rappresenta i quattro elementi che compongono l'unità armonica del mondo. L'obelisco è decorato con l'immagine di uno scarabeo che fa rotolare una sfera oppure con quella di un montone che fa rotolare una sfera. Sappiamo che per gli Egizi la sfera era il simbolo dell'*unità universale*.

Ma in questa rappresentazione va tenuta a mente una cosa. Si capisce pienamente il pitagorismo – nella misura in cui è una concezione del mondo –, se alla sua base c'è l'idea che Osiride si sia davvero dissolto nei quattro elementi, che non conduca più un'esistenza separata. Per via dello smembramento delle forze, Osiride stesso è stato scisso negli elementi, negli elementi che esistono nel mondo esterno.

Il pitagorico sapeva bene perciò che quando era in cerca di Osiride – in cammino per riconoscere "Dio" –, non doveva cercare questo dio al di fuori del mondo, in una "cosa in sé",

ma lo doveva cercare nell'unico posto in cui lo si può trovare, nel mondo in quanto tale. Per lui era chiaro che *Dio si trova nel mondo*.

Per questo il pitagorico vedeva il mondo non come una creazione di Dio, bensì come l'esistenza di Dio. Chi vive nel mondo vive in Dio.

Il pitagorico ha cercato Dio unicamente nel mondo. Per questo il pitagorismo è una dottrina che si occupa del mondo e dei suoi rapporti. È interessante vedere come ad alcune proporzioni numeriche siano stati attribuiti dei nomi di divinità greche. In questo vediamo anche che quello che i Greci rappresentavano negli dei, i pitagorici lo rappresentavano nei numeri, che secondo loro tengono insieme il mondo. Il pitagorismo si presenta come la massima espressione di quanto esiste nel mondo.

I pitagorici si immaginavano sia il mondo che *l'uomo* come la confluenza dei quattro elementi. Per loro l'uomo non era nient'altro che la consonanza più armonica dei quattro elementi.

Per "elementi" non intendevano delle sostanze materiali, ma delle "potenze", delle energie. Non si trattava di un'interazione materiale, ma di qualcosa di analogo all'armonia musicale. Così, anche quello che si manifesta nell'anima veniva espresso nel modo migliore con l'armonia prodotta dalla lira. Per questo l'anima compare sempre nella forma, nel simbolo della lira che è composta in un certo senso dagli elementi.

Nell'organismo umano operano una triplice distinzione. Sapevano bene che l'uomo ha nostalgia di ritornare al suo luogo d'origine. Per loro era chiaro che l'*uomo* altro non è che un'incarnazione di Osiride, *un'incarnazione della divinità* riversatasi nel mondo. Era questo che risultava loro dalla contemplazione del mondo e di cui erano convinti: che in ogni uomo fosse presente la stessa cosa, che in ogni essere ci fosse la stessa cosa.

Chi riusciva a sviluppare nella propria coscienza la visione, vedeva il mondo come un tutto nel momento in cui vedeva se stesso. All'interno dell'Io l'universo si dilatava fino al Sé, e l'Io diventava l'universo. L'uomo però poteva sperimentarlo solo come singolo individuo. L'uomo è tale solo per il fatto di avere questo anelito, questa tendenza verso Osiride; e dispone di questa forza solo nella misura in cui è in un contatto energetico con tutto il mondo materiale.

Per questo il pitagorico distingueva per prima cosa nell'uomo e nel cosmo l'effettiva natura di Osiride – l'Io universale, che è presente nel cosmo come Unico – e in secondo luogo l'uomo come una parte della molteplicità, l'uomo fisico che nasce e muore e che può essere osservato mediante i sensi.

L'uomo si presenta come essere sensibile, percepibile a se stesso e agli altri, e poi anche come essere che viene visto esclusivamente dall'interno, che non è nient'altro che un riflesso della luce fluita dalla divinità.

Ora il pitagorico doveva giungere all'idea che queste due cose contrapposte fra loro si comportino come tutte le altre dualità, dato che tutto si separa in una dualità. In tutto distinguono una dualità, anche nell'uomo. Potrei citare le diverse dualità che i pitagorici vedevano nel mondo. Le cercavano ovunque, dappertutto erano alla ricerca di una specie di polarità.

C'era il limitato e l'illimitato, il pari e il dispari, il bene e il male, il quadrato e il cubo, il rettangolo e la colonna e così via. Dappertutto, in ogni realtà spirituale e fisica, distinguevano una dualità. Ma nell'uomo non c'è solo lo spirito e il corpo, ma come ho descritto: l'unità universale e l'Io singolo. Atteniamoci a quanto ho descritto.

Questa dualità ha bisogno di un legame, e questo legame è la terza parte di cui, secondo il pitagorico, si compone l'essere umano. Il terzo elemento è quello a cui nella concezione greca

del mondo e anche in tutte quelle seguenti si dà il nome di "anima". Questa terza componente fa da nesso fra l'unità universale da un lato e la molteplicità, la materialità, dall'altro.

Abbiamo quindi tre elementi:

- la spiritualità,
- la materialità
- e infine l'anima.

Da una parte c'è la materia e dall'altra la spiritualità più elevata. Combinati con il terzo, questi due elementi costituiscono la personalità umana unica e irripetibile.

Per i pitagorici allora la personalità umana esiste solo per il fatto che lo spirito unitario è in relazione con la molteplicità della materialità *grazie all'anima*. L'uomo scopre l'anima dentro di sé e ha diritto alla spiritualità qualora volge lo sguardo alla sfera dello spirito – visto che da un lato appartiene al mondo materiale e dall'altro è cittadino del mondo spirituale a cui deve unirsi.

Pertanto per i pitagorici l'uomo si divide in tre potenze:

1. in ciò che fa di lui una singolarità (corpo),
2. in ciò verso cui tende (spiritualità), e
3. in ciò che lo libera dalla particolarità (anima).

Distinguono quello che appartiene al singolo individuo (l'anima), che risplende sia verso l'alto (verso lo spirito) che verso il basso (verso il corpo). Quindi quella che per il pitagorico è la terza parte fa da tramite fra il principio divino e quello materiale.

Nell'uomo non si è quindi incarnato solo Osiride, ma qualcos'altro che è più vicino alla singolarità di Osiride in quanto tale. Si reincarna qualcosa che sta a metà strada fra

la personalità – a cui appartiene la sensualità – e la spiritualità – di cui la sensibilità non fa più parte –: qualcosa che partecipa al mondo ed è nel contempo particolarità e universalità.

Questo qualcosa incarnatosi nell'uomo costituisce la natura unitaria di Osiride, *l'individualità*, che quaggiù si individualizza nella *personalità* – che per i pitagorici non è la stessa cosa –, e che grazie alla mediazione della personalità forma un'unità con Osiride.

Questa individualità non si esaurisce completamente nella personalità, così che questa – quando si guarda intorno interiormente e percepisce la propria coscienza – possa trovare in se stessa qualcosa che le fa dire: «Questo non appartiene alla realtà dentro la quale sono incarnata.» Il singolo è questo elemento individualizzato.

Per questo nella natura umana ci sono tre realtà unite fra loro:

1. la singolarità personale,
2. l'individualità spirituale che va oltre la personalità,
3. la luce di Osiride, dell'unità che vive nell'universo e che può vivere nell'uomo solo se fra gli altri due elementi c'è l'individualità.

Questa individualità non è legata solo alla singola impronta che è quella della personalità, ma ha un significato che va oltre la singola personalità. Ciò che può essere trovato nell'individualità non coincide con ciò che si può trovare nella singola personalità.

Se si guarda intorno per spiegarlo, il seguace del pitagorismo non potrà fermarsi nella sua coscienza alla personalità, ma dovrà ricorrere ad altre singolarità (personalità). Non troverà una spiegazione a tutto all'interno della sua persona-

lità singola. L'uomo non è spiegabile a partire solo da se stesso.

Troverà la piena spiegazione solo se per quanto riguarda la singolarità, la personalità – non importa come venga compresa metafisicamente –, ammetterà che l'individualità può sopravvivere, può incarnarsi in altre singolarità, in altre personalità, così che per l'individualità entra in gioco una serie di stadi evolutivi, una serie di simili personalità.

E qui avete anche la forma assunta dal *concetto di reincarnazione* presso i pitagorici.

Nella seconda potenza, nell'individualità, i pitagorici hanno riconosciuto l'anima come trascendente la singola personalità. E si sono resi conto che nel singolo "vaso" si riversa qualcosa di più della singola personalità, così che si può parlare di una preesistenza di ciò che come individualità si manifesta nella personalità.

Anche Platone ha esposto questa dottrina nei suoi dialoghi, in cui si è servito di Socrate come maestro. Possiamo immaginarci che Platone abbia messo i suoi insegnamenti sotto forma di dialoghi e si sia servito di Socrate come maestro allo scopo di mostrare come un discepolo possa venir guidato a poco a poco alle conoscenze più elevate.

Se vogliamo immaginarci il percorso evolutivo di un pitagorico, possiamo prendere in mano il dialogo sull'evoluzione dell'anima, il *Fedone*, che non va interpretato come un dialogo essoterico, esteriore, bensì come un "simbolo" della formazione pitagorica. C'è un passo all'inizio che lo dimostra chiaramente.

Disponiamo di poche informazioni sulla figura storica di Socrate e possiamo tranquillamente ignorare quanto viene espresso a livello esteriore, tangibile. Per questo, quando Platone dà una particolare importanza a fatti "esteriori" e li comunica – come avviene appunto nel *Fedone*, in cui ci narra

che la somministrazione della cicuta viene ritardata perché una certa nave parte per Delo –, in questa informazione dobbiamo vedere qualcosa di particolare.

Dalla storia apprendiamo che per un certo periodo i Greci sono stati costretti a inviare sette giovani e sette fanciulle al re Minosse. Teseo li ha liberati da questo supplizio abbattendo il Minotauro. In segno di ringraziamento, i Greci mandavano regolarmente a Delo una nave carica di offerte. Durante quel periodo nessuno doveva essere giustiziato.

La condanna di Socrate cadeva proprio in quel periodo, per questo si doveva aspettare. Questo ci viene raccontanto all'inizio del *Fedone*. Non è un caso che questa informazione stia proprio all'inizio, anzi, ha un significato ben preciso. È come presso gli Egizi: quando vediamo una sfinge vuol dire che non dobbiamo accontentarci della semplice apparenza, ma che dobbiamo cercare le verità più profonde che nasconde.

Anche il racconto all'inizio del *Fedone* è un'allusione di questo tipo. Ci indica che dobbiamo cercare qualcosa.

Il mito di Teseo è un simbolo del fatto che questo eroe, dopo essersi liberato di certe passioni, di certi legami con la materialità – quindi dopo aver compiuto una certa evoluzione –, non ha più avuto bisogno, come gli altri, di fare sacrifici o di pagare tributi al mondo della sensualità. Solo dopo non aver più dovuto pagare questo tributo ha raggiunto un certo grado evolutivo, realtà che si esprime nella vittoria – simbolica – sul Minotauro.

Abbiamo quindi a che fare con la descrizione dell'insegnamento pitagorico: il fatto che Socrate abbia vinto la morte in modo giusto e retto vuol diventare un simbolo di quello che dev'essere superato dal pitagorico nella sequenza del suo discepolato, e del modo in cui lo deve superare. Così vediamo anche che il pitagorico considera l'anima qualcosa che va oltre la singolarità e in questo modo conduce i discepoli verso una comprensione spirituale del mondo.

Il *Fedone* ci descrive quest'ascesa verso l'individualità spirituale, avviata dal mito di Teseo che ha trovato la via d'uscita dal labirinto. Il labirinto è la strada che la singola personalità deve percorrere per ritrovare la luce di Osiride.

E qui ci imbattiamo nella dottrina del pitagorismo sull'anima. Possiamo supporre che qui la psicologia del pitagorismo ci venga presentata in una forma che Platone riteneva potesse venir comunicata a determinati discepoli iniziati. Viene descritta l'essenza dell'anima, e in un primo tempo si mostra mediante ogni genere di considerazioni che l'essenza dell'anima è qualcosa che va oltre la materia, che non ha nulla a che vedere con la materia in quanto tale.

Nel *Fedone* il problema dell'anima viene risolto nei modi più diversi. Dapprima si parte dal mondo sensibile, che è in continuo divenire. Ogni essere si sviluppa da quello che non è. Così anche la morte nasce dalla vita e la vita dalla morte, di modo che abbiamo a che fare con l'avvicendamento di vita e morte. Ma questo è solo lo stadio più basso.

Ora nel dialogo interviene un pitagorico che presenta la sua *immagine della lira* con le corde. L'accordo è qualcosa di diverso dalle corde. Socrate trova che lo possiamo paragonare all'*armonia:* prima ci sono le corde, ma l'armonia non risiede nelle corde in quanto tali, bensì nell'accordo delle corde, in qualcosa che si sprigiona dalle corde. Ed ora Socrate si eleva ad una spiritualità non più legata alla corporeità.

Socrate argomenta:[17] «Ho cercato in tutte le scienze, in tutti i filosofi. Quando dico: ho visto oppure vado, ovunque mi si chiede: perché? E come risposta si ottiene: ho visto *perché* …; vado *perché* … Ovunque mi vengono citate solo le "cause", e questo non mi ha mai soddisfatto. La cosa è ben lungi dall'essere spiegata se conosciamo solo tali cause.»

---

17 Nel Fedone da 95e fino a 100a (cap.45–48).

Ora Socrate si serve di un paragone raffinato, con cui vuole illustrare che l'indicazione delle "cause" non è sufficiente per spiegare una cosa.

Dice: io sono qui in carcere. Gli Ateniesi mi hanno condannato a morte. Sto aspettando la morte perché non ho voluto fuggire. Che cosa direbbe lo studioso della natura? Indicherebbe tutte le cause. E se invece Socrate fosse fuggito? Anche per quel caso riuscirebbe a trovare le cause!

Dappertutto è possibile elencare, collezionare cause. Sono vere, ma non servono a spiegare niente. Se Socrate fosse fuggito ci sarebbero delle cause; se è qui in prigione, anche in questo caso ci sono delle cause. Deve esistere quindi qualcosa che vada oltre la mera esistenza naturale.

Si tratta di qualcosa che non è identico a ciò che può essere compreso con le cause naturali, che non ha nulla in comune con ciò che è naturale, ma che ha tutto in comune con il mondo che sta al di là delle realtà naturali, che pur esprimendosi nel mondo delle cause si trova al di sopra di esso. Ecco allora che Socrate cerca di rendere comprensibile a parole ciò che nel mondo della causalità non fa che incarnarsi ed esperimersi.

A questo punto dobbiamo chiederci: com'è possibile motivare nelle scienze naturali dei Greci questa convinzione: «La causalità concatena i fenomeni del mondo naturale, in cui però l'elemento animico non si esaurisce»? Mi sembra importante sapere se una cosa del genere possa giustificarsi di fronte alla nostra conoscenza attuale.

Dobbiamo far notare che anche la scienza giunge ad una spiritualità per partorire da se stessa una certa concezione del mondo. Il fatto che lo spirituale non possa esaurirsi nel mondo delle cause naturali può essere dimostrato già dalle scienze naturali. Si può provare che la fisicità in cui viviamo ora è racchiusa entro limiti ben precisi, che si tratta di qualcosa di limitato e che questo ha un significato ben preciso.

Voglio farvi vedere come oggi le scienze naturali siano già in grado di dimostrare che la fisicità ha un limite e che la spiritualità deve andare oltre questa fisicità, che è solo incarnata in questa fisicità, così che quest'ultima è qualcosa che non può racchiudere in sé lo spirito. Mi sembra che sia qualcosa da sottolineare.

La moderna visione del mondo ha portato a non considerarlo più come se fosse una compagine casuale di cose, bensì a vedere nelle singole forze del mondo delle *trasformazioni della forza primigenia*. Non diciamo più che nell'elettricità, nel calore, nel magnetismo, nella pressione e così via ci sia energia meccanica, ma vediamo tutto ciò come forme di un'unica forza primigenia.

Oggi ci diciamo: quando usiamo una forza meccanica, per esempio esercitando una pressione sul tavolo, quel punto del tavolo si riscalda. Questo calore ha avuto origine grazie alla pressione. Oggi riteniamo che l'energia che spinge in avanti la locomotiva non sia altro che la forza del vapore, e che questa a sua volta altro non sia che la forza del carbone e via discorrendo. Siamo quindi in presenza di una costante trasformazione dell'energia originaria.

Quando riscaldiamo una stanza, la riscaldiamo con quello che da innumerevoli anni si è accumulato sotto forma di forze chimiche. Le piante si sono trasformate in materia più densa, poi nelle forze chimiche del carbone che noi a nostra volta trasformiamo in calore. Quindi quello con cui oggi scaldiamo la nostra stanza è ciò che è venuto dal Sole milioni d'anni fa. Già nella fisica abbiamo dunque a che fare con una continua trasformazione di forze.

Quello che è esatto è il rapporto di calore e forza lavoro meccanica. Il calore viene convertito in forza lavoro meccanica per far muovere in avanti qualcosa. Ciò che avviene nella caldaia a vapore è esattamente la stessa cosa che fa muovere

il treno. Il calore si trasforma in lavoro meccanico. Questo accade grazie al fatto che il calore va perduto, che non c'è più. Questo calore che è stato trasformato è scomparso, è diventato qualcos'altro. È un processo che vediamo svolgersi dappertutto nell'universo.

Cinquant'anni fa si diceva ancora: «Il calore del Sole si trasforma in forza chimica, la forza chimica in forza meccanica e così via. Così possiamo immaginarci che un'energia si trasformi nell'altra, che si formi il ciclo perenne delle energie. In tal modo ha origine un'eternità del mondo materiale. Le forze si trasformano seguendo un ciclo interminabile.»

Oggi dobbiamo invece ammettere che questo mondo materiale non permette un simile ciclo eterno, ma è limitato. Dobbiamo ammettere che ciò che esiste non si spiega da sé. Se convertiamo il calore del vapore in ciò che fa muovere il treno, c'è sempre una perdita di calore, è impossibile trasformare *tutto* il calore in forza meccanica. Il calore subisce quindi una perdita. Questo non dipende dal fatto che le macchine sono imperfette, la trasformazione completa non può per natura aver luogo, rimarrebbe sempre e comunque un determinato residuo di calore.

Ovunque succeda qualcosa mediante trasformazione del calore in forza meccanica *rimane un residuo*. Immaginiamo che la cosa vada avanti e pensiamo che tutto il lavoro possibile sia stato svolto – ci sarebbe ogni volta un residuo. La conseguenza sarebbe che, una volta trasformato tutto il calore possibile, subentrerebbe uno stato in cui non si può più estrarre dalle cose neppure una più piccola quantità di calore.

Il calore disponibile tende ad un minimo. Una volta raggiunto questo stato, non sarà più possibile che a questo mondo avvenga qualcosa. Non sarà più possibile che da qualche fonte di calore provenga del lavoro di qualsiasi genere. La vita si spegnerà. Tutta questa incarnazione della Terra troverà la sua fine.

Vediamo quindi che lo spirito non si esaurisce nella reincarnazione, ma si estende di necessità al relativo mondo immateriale. Vediamo che è lo spirito a doversi procurare una nuova espressione – oppure a dover far ritorno in se stesso.

Questo mondo materiale può quindi esistere solo in quanto è permeato dallo spirito. Nell'istante in cui questo mondo materiale si esaurisce, lo spirito non è più ciò che domina il mondo. Il mondo ha allora perso il proprio significato, passando dall'essere al non essere. Lo spirito si è "purificato" da tutto ciò che ha lasciato dietro di sé.

Questo non è il risultato di una riflessione filosofica, e neppure di una riflessione metafisica, ma semplicemente *ciò che anche ogni fisico deve ammettere*. È la stessa cosa che dicono i Greci: che l'Uno si manifesta nel mondo, vive la vita del mondo, che il mondo in quanto tale trova la propria fine e poi, come abbiamo visto, torna ad esistere l'Illimitato quale Uno-Tutto in sé purificato.

Questo è il grande processo cosmico che si svolge in quello che il pitagorico vede come realtà trascendente. Per lui lo stadio più basso di questo elemento trascendente è l'individualità umana.

Questo è il metodo in base al quale il pitagorico si dice: se nella personalità trovo qualcosa che travalica nella spiritualità, allora devo presumere che l'individualità non si esaurisca nella singola personalità, così come l'unità di "Osiride" non si esaurisce nel singolo mondo. L'Uno non si esaurisce nel mondo materiale, ma si esplica in una serie di mondi che sono limitati, conchiusi in sé. Nella concezione pitagorica anche l'individualità umana si evolve in modo da cercare all'interno della sottostante esistenza di mondi singoli nient'altro che le sue singole incarnazioni.

Ecco allora che nella visione pitagorica abbiamo una catena rigorosa di idee che dallo stadio terreno ci permette di ele-

varci alla più alta unità spirituale. Ma nel pitagorismo troviamo anche in modo netto la dottrina dell'individualità che trascende la personalità singola.

Da ciò è scaturita per i pitagorici la concezione in base alla quale la singola personalità, quando si eleva alla contemplazione dell'individualità, non può più sentirsi responsabile solo di quel che compie in quanto personalità – di ciò che si manifesta in lei nella misura in cui è un essere singolo dentro la molteplicità sensibile –, ma deve sentirsi responsabile anche di contribuire e di collaborare a ciò che nell'individualità va oltre la singola personalità. L'uomo comune invece non si sente responsabile di quello che trascende la singola personalità.

È più o meno questo che si può dire a proposito della dottrina pitagorica riguardo all'anima. Possiamo quindi affermare che i pitagorici si sono spinti fino alla concezione secondo cui all'uomo compete una responsabilità molto più alta, vale a dire quella che egli ha in quanto individualità e che non si esaurisce nella singola personalità. Questo è il concetto di reincarnazione considerato nel suo aspetto interiore.

Risposte alle domande

Le idee dei pitagorici provengono dall'Atlantide?[18]

Questo pensiero è quanto mai plausibile. Un fatto puramente esteriore lo può dimostrare, dato che non si può spiegare diversamente che il cinese abbia proprio le stesse idee del pita-

18 Platone e altri parlano di un'isola di Poseidone situata dove oggi si trova l'Oceano Atlantico. È da lì che hanno preso le mosse tutte le correnti successive di popoli e culture.

gorico sui misteri che riguardano i numeri. Dato che qui abbiamo delle visioni geograficamente così distanti fra loro, dove non c'è stata nessuna comunicazione esterna fra popolo e popolo, deve trattarsi di concezioni scaturite da una fonte comune.

Questa concordanza è sorprendente. Molti si sentivano parte della grande armonia cosmica, dell'unità antecedente alla comparsa della dualità e della molteplicità. Troviamo tutto questo sia nella dottrina pitagorica sia in quella cinese. È questa la prova.

E la cosa strana è che tra l'una e l'altra cultura c'è un ampio settore che le separa, il settore del parsismo, con la cultura persiana antica, che non ha queste idee. È vero che il parsismo conosce le grandi epoche cosmiche, con una sorta di crepuscolo degli dei, ma non conosce affatto l'essere dell'individualità umana all'interno di questa grande evoluzione. È qualcosa di molto singolare.

Questa dottrina compare anche nei Drusi,[N31] ma come da una fonte diversa. In Occidente il pitagorismo non si è mai estinto. Fra venticinque anni tutta la fisica sarà pitagorica. È nella natura delle cose che avvenga questo: come si è sviluppata presso i pitagorici, così la stessa visione si svilupperà di nuovo.

Anche le antiche civiltà del Perù e del Messico sono state riscoperte. La scomparsa di Atlantide è un fatto scientifico, non puramente scientifico-spirituale° o mistico. Il Mar dei Sargassi con le alghe galleggianti è ciò che ne resta. Anche il pitecantropo, un essere a metà fra l'uomo e la scimmia, sembra esserne un autentico residuo. È un singolo individuo che è arrivato fino a Giava.

La nascita del genere umano ha potuto avvenire solo in quel luogo, poiché soltanto lì c'era la possibilità di vivere all'interno di determinate condizioni culturali primitive. In un'altra situazione la delicata umanità non avrebbe potuto in-

traprendere la lotta con la natura. Nelle nostre zone c'era fino a un tempo relativamente recente un clima tropicale.

I pitagorici hanno visto in Pitagora un'incarnazione divina di Osiride. Pitagora si è poi dissolto nello spirito pitagorico. È sempre "fra noi". Per evidenziare questo anche a livello esteriore, il suo nome non doveva essere pronunciato. Il fondatore più antico era Apollo stesso. Apollo fu il primo Pitagora, mentre Pitagora è stato il secondo Apollo.[19]

Quando si diventava pitagorici si studiava anche la storia, dapprima sotto forma di drammi, anche in simboli. Le "orge" erano rappresentazioni drammatiche, attraverso di esse l'uomo veniva gradualmente messo in condizione di capire lo spirito in quanto tale, che esteriormente veniva rappresentato a livello simbolico. Questo era il culto esterno di Bacco, di Dioniso, che poi veniva trasformato nel culto interno, nel culto di Apollo. Bacco (Dioniso) è Apollo all'interno dei misteri. Di questo è stata tramandata un'espressione superficiale in cui si dice che tutta la concezione greca del mondo sia composta dal principio apollineo e da quello dionisiaco.

Nella scuola di Richard Wagner e anche nella *Nascita della tragedia* di Nietzsche trovate questa indicazione: «È da qui che deriva tutta la cultura dei Greci.» È già diventato uno slogan giornalistico. Nietzsche non era in grado di capire a fondo la concezione greca del mondo, non aveva nessuna sensibilità per questo.

La molteplicità è un'idea pitagorica ed è in sintonia con i quattro elementi degli Egizi. È una molteplicità corporea pro-

---

19 Il nome "Pitagora" non indica tanto una singola personalità quanto un compito, un'azione. Αγοραζω (agorazo) significa "prender parte ai pubblici affari", e la "Pizia" rappresenta le forze animiche dell'antica chiaroveggenza, agisce insieme ad Apollo. Ritroviamo in Socrate la versione filosofica di Apollo-Pizia in Daimon-Diotima, nel Simposio.

prio per il fatto di essere un'unità frantumata, fatta a pezzi. L'anima è la somma dei raggi che dalla totalità porta alle singolarità. Potreste dire che non è niente di reale, ma è reale dal punto di vista spirituale, poiché deve trascendere il visibile. Deve partecipare ad entrambi i mondi. È molteplice dalla parte della molteplicità, è una dal lato dell'unità.[20]

Il mito ce lo mostra chiaramente. La vita che si adopera per ritornare è l'anima: è la nostalgia, che si fa sostanziale. È un lavoro che serve a far ritorno all'unità. Ogni individualità non è nient'altro che un ritorno di questo tipo. Se nella coscienza ordinaria potessimo comprendere il mondo nella sua totalità, non ci sarebbero problemi. Il mondo sarebbe una cosa sola nello spazio e nel tempo. Ma noi viviamo verso il basso e verso l'alto, in tensione da entrambi i lati: nel costante superamento dello spazio e del tempo si esprime l'evoluzione dell'individualità.

L'intero universo fa parte di questa evoluzione. L'individualità è l'Uno-Tutto, poiché solo l'Uno-Tutto esiste, ma non l'ha ancora realizzato in sé, non l'ha ancora espresso. Possiamo aiutarci con l'immagine del seme: il seme è la pianta, e ad ogni individualità appartiene non meno il mondo intero. Il mondo intero partecipa ad ogni cosa che accade. Se il seme non ha la pioggia e la luce, gli manca qualcosa che fa parte di lui. In ogni pianta c'è una serie infinita di piante, verso il passato e verso il futuro.

Unità universale: nell'unità universale la pianta è un'individualità conchiusa in sé. Pensate che la temperatura della Terra si alzi di cinquanta gradi e subito spariscono tutte le piante. Piante e semi sono esseri singoli, ma poi oltre alla quantità degli esseri singoli abbiamo anche le individualità e i singoli gruppi di individualità.

---

20 Questo pensiero verrà sviluppato in seguito più estesamente sulla base del *Fedone*.

È l'individualità che agisce sull'universalità? Una singola personalità è racchiusa fra nascita e morte, ma nella vita del singolo ci sono molte cose che non possiamo affatto spiegare. Possiamo educare l'essere umano, ma c'è qualcosa che è già presente in partenza. Quando un essere umano nasce, non abbiamo a che fare con l'essenza universale del mondo, ma con un'entità a sé stante. I pitagorici la fanno risalire ad una vita che deve aver avuto luogo in passato. Mi oppongo all'affermazione che questo è come la dottrina indiana della metempsicosi o della trasmigrazione delle anime.[21]

Goethe dà all'individualità il nome (aristotelico) di entelechia.

21 La metempsicosi orientale non vedeva ancora chiaramente l'uomo come un'individualità a sé stante. Questo ha inizio solo con i pitagorici, presso i quali si parla meno di trasmigrazione delle anime (trasmigrazione dell'*anima*, della personalità) e più di reincarnazione dell'individualità, cioè dello *spirito individuale*.

Settima conferenza

IL LIBRO EGIZIANO DEI MORTI, il mito degli Argonauti e i sofisti

Berlino, 30 novembre 1901

Cari ascoltatori!

Non è possibile determinare con esattezza il momento in cui è stato scritto il libro dei morti. Ad ogni modo si tratta di uno dei documenti più importanti, poiché ci mostra che in tempi molto antichi in Egitto ha regnato una concezione del mondo di una profondità che anelava a concepire un mondo fortemente unitario e che d'altra parte era già dotata del singolare impulso che la portava a considerare la morte come un simbolo: a vedere la morte non come qualcosa di terrificante in sé, ma come qualcosa che va inteso come un simbolo, un semplice simbolo di qualcosa che sta più in alto della vita.

Se la morte dev'essere vinta, allora è certo che lo può essere solo a livello spirituale. In sostanza il libro dei morti tratta del passaggio dalla vita fisica a quella dopo la morte – che altro non è che la vita vera.

Possiamo definire ancor più precisamente il contenuto del libro dei morti. In esso sono racchiusi canti, inni al dio del sole Ra, a Osiride, figlio del dio del Sole, inni che vengono di preferenza messi in bocca ai morti. Questi morti che hanno intrapreso il cammino verso l'aldilà devono apprendere qualcosa, devono acquisire la conoscenza di ciò che vedono e di ciò che percepiscono e che appartiene a quelli che non sono più legati al corpo fisico. Questo nella prima parte.

La seconda consiste nel fatto che, in una specie di "tribunale", al morto vengono mostrate le colpe di cui si è macchiato. Viene "pesato" e, a seconda del risultato, emerge il suo valore nella struttura globale del Tutto. Quelli che hanno raggiunto un grado elevato non andranno semplicemente da Osiride – come è stato detto più volte –, ma diventeranno essi stessi "Osiride".

È significativo che il libro sia suddiviso in tre parti:

- la prima si occupa del dio Ra,
- la seconda del destino umano,
- la terza indica la via per diventare Osiride, il percorso che conduce alla divinizzazione.

Questo libro descrive quindi la via verso la vita, il cammino dalla vita singola a quella totale, che viene raggiunta attraverso la conoscenza e la divinizzazione dell'uomo.

I dettagli del libro dei morti sono importantissimi per la storia dell'evoluzione delle concezioni del mondo. Ecco allora che in questo libro troviamo anche il mito della lotta di Osiride con Tifone (Seth), il nemico di Osiride, l'odio. Iside ha dovuto ritrovare Osiride dentro il mondo. Dopo di che dà alla luce il nuovo Osiride, Horus, da lei definito la divinizzazione dell'universo. Tutto questo troviamo nel libro dei morti.

Ma vi troviamo anche la dottrina dell'*uomo composto di sette elementi*. Gli Egizi pensavano che l'uomo fosse formato dal corpo fisico, dal corpo spirituale e dalla "mummia" – abbiamo quindi prima tre stadi. Poi c'erano il cuore (sentimento o animo), il genio o l'energia creativa, lo "spirito santo" e l'intelligenza.[N32]

Questi sono all'incirca i contenuti singoli di questo libro dei morti, che comunque era molto più noto nell'antichità che nelle epoche successive, in cui la coscienza degli insegnamenti in esso espressi è andata perduta.

Ma in Grecia ritroviamo a più riprese gli insegnamenti del libro dei morti. Si capisce tutta la vita culturale greca in epoca postpitagorica solo se si presuppone che le opinioni e gli insegnamenti del libro dei morti – la tripartizione della via umana verso la conoscenza e l'identificazione finale con la natura di Osiride – siano stati trapiantati in Grecia, dove in sostanza vigevano le stesse idee.

Bisogna solo tener presente che gli Egizi non avevano uno

stadio intermedio, che invece nei Greci ha avuto un ruolo molto più importante, e cioè il mito simboleggiante pieno di significato e dotato di una certa bellezza.

Ai Greci piaceva adornare tutto con la bellezza. Per questo siamo stati indotti a considerare estetica tutta la religione greca, tutta la loro visione del mondo compresa fra il pitagorismo e il platonismo. Lo possiamo fare se la consideriamo come un prodotto del mito greco, ma nella sua forma spiritualizzata.

Conosciamo il mito greco di Demetra e Persefone, quello della spedizione degli Argonauti ecc. Ma possiamo sempre supporre – lo dobbiamo tenere a mente – che il mito abbia *un triplice significato:*

il primo è quello nella sua forma immediata di concezione puramente naturalistica,

poi come qualcosa di umano, come un simbolo,

e infine come qualcosa di divino. E questa terza accezione, quella divina, veniva comunicata solo a pochi eletti, che si erano preparati ad accoglierla.

Possiamo dimostrare storicamente che le cose stavano proprio così. Di Samotracia, un'isola, ci viene detto che le divinità del luogo altro non erano che i nomi di divinità più antiche. Non bisogna tuttavia credere che i nomi per le divinità greche o egizie fossero gli stessi. Per gli osservatori esterni avevano gli stessi nomi, ma per gli iniziati erano concezioni più profonde dei miti e delle storie degli dei.

Il mito greco più noto è quello di *Demetra* e di sua figlia *Persefone*, e poi il mito di *Dioniso*, che abbiamo già citato diverse volte.

Demetra, una delle massime divinità femminili greche, in un primo tempo veniva intesa in un significato naturalistico. Aveva avuto con Zeus una figlia, *Persefone*.

> Questa era stata rapita da *Ade*, il dio degli inferi, che aveva preteso di portarsela come sposa nel regno dei morti. Persefone avrebbe potuto trattenersi solo saltuariamente sulla Terra, dove avrebbe trascorso due terzi dell'anno, mentre un terzo l'avrebbe passato negli inferi.

Questo mito, che viveva in tutta la Grecia nel suo significato naturalistico, era anche quello che si trovava in certi misteri, quello che in particolare stava alla base dei misteri eleusini.

Anche questo mito aveva un triplice significato. Il significato naturalistico consiste semplicemente nel vedere i fatti come tali, cioè di trovarsi di fronte ad una storia mitologica di dei. La seconda interpretazione riguardava quanto era avvenuto nella vita (umana) fisica, cioè l'unione dello spirito ionico con quello dorico. Il popolo greco era diviso in tribù, di cui le più importanti erano i Dori e gli Ioni. La leggenda di Demetra era sorta presso i Dori, e gli Ioni l'avevano adottata fondendola con il mito di Dioniso. Quest'ultimo ci interessa perché conduce all'interpretazione esoterica:

> Anche *Dioniso* è figlio di Zeus e di Demetra. Venne fatto a pezzi e si riuscì a salvarne solo il cuore, da cui Zeus creò il *nuovo Dioniso*. Gli arti però non li poté più far suoi.
> Il mondo rappresenta quindi le membra sparse di Dioniso. Queste rappresentano l'unione della Persefone dorica con il Dioniso ionico. Nel mito si è quindi compiuta la fusione di queste due visioni

Quella che dobbiamo menzionare ora è la terza interpretazione, quella divina. La possiamo capire dal punto di vista storico solo se ci atteniamo alle scarse notizie di cui disponiamo. Dapprima la nostra attenzione viene diretta su quel tempio in

cui ha luogo il culto di Demetra. In quel culto ci muovono incontro le tre divinità che abbiamo citato:

- *Demetra* è una delle più grandi divinità greche, realizzata simbolicamente, con l'epigrafe: *«Io sono l'origine dell'anima, io sono l'origine dello spirito.»*
- Al suo fianco troviamo *Persefone* con l'iscrizione: *«Io sono la morte e porto in me il segreto della vita.»*
- Suo fratello *Dioniso* ci viene presentato con un'epigrafe ancor più singolare: *«Io sono la morte, io sono la vita, io sono la rinascita e sono ornato di ali.»*

Se capiamo questo, arriviamo all'interpretazione di uno dei principali miti greci:

> Demetra perde sua figlia, deve cedere ad Ade la sua Persefone. Questa potrebbe tornare da sua madre se non avesse già assaporato presso Ade il frutto del melograno – per questo motivo non può far ritorno del tutto. Questa Persefone deve salvare suo fratello (Dioniso). Il ritorno di Persefone è reso possibile – in senso più profondo – unicamente dal sacrificio di Dioniso.

Dobbiamo considerare queste due divinità nel loro contesto. Dobbiamo renderci conto che qui ciò che conta è un *sacrificio*. Lo vediamo nella circostanza che anche *Orfeo*, a cui viene attribuita la trasmissione al popolo greco di un contenuto più profondo, viene sacrificato. Anche di lui si narra infatti che venne sbranato e che continua a vivere come spirito in quanto si è riversato nella materia cosmica. Il figlio della vita eterna dev'essere sacrificato ad Ade, a Plutone (alla morte).

Lo possiamo capire solo se in Plutone vediamo il mondo materiale. Così, secondo la concezione esoterica, in Demetra

dobbiamo vedere la spiritualità universale, la madre primigenia dell'intelligenza, e in Ade il mondo materiale.

Nel mito di Persefone troviamo la necessità dell'abbandono della madre da parte di Persefone: la figlia deve fare il proprio ingresso nella materia, deve assaporare il melograno degli inferi. Ora non può più salvarsi dalla materia da sola e per questo è necessario un secondo sacrificio.

Il fratello di Persefone, Dioniso, deve a sua volta sacrificarsi. Deve riversare la sua natura spirituale nella grande natura, di modo che Persefone si unisca a suo fratello nelle nozze spirituali e possa rifluire nello spirito originario di Demetra, la madre primigenia.

Nel mito di Demetra si esprime dunque il mistero del necessario abbandono di sé da parte della spiritualità, il calarsi dello spirito nella materia, e la nostalgia che spinge l'uomo a tornare allo spirito.

Questa era l'intensa esperienza che doveva essere vissuta da coloro che venivano iniziati ai *misteri eleusini*. Costoro dovevano ricevere l'impulso per ritrovare la madre spirituale primigenia a partire dalla materia. Era questo che viveva in Grecia nello spirito di alcuni eletti e che era alla base della concezione del mondo fra Pitagora e Platone.

Talvolta quello che viveva come spirito più profondo in queste personalità, da Empedocle fino a Socrate e Platone, passando per Anassagora, si presenta semplicemente come una catena logica di pensieri esposti da questi filosofi. Ma si tratta di una spiegazione del mito greco, una spiegazione coltivata ovunque si cercasse un fondamento più profondo. È questo che si presenta in loro come una catena di pensieri puramente logici.

Desidero segnalare anche un altro mito, coltivato ancor più di quello di Demetra, che forse è più facile da capire e che veniva sperimentato per introdurre gradualmente gli inizian-

di ad una più profonda concezione spirituale del mondo. Il mito che desidero segnalarvi è quello della *spedizione degli Argonauti*. In ognuna delle sue affermazioni questo mito mostra che può essere compreso solo come espressione simbolica di una saggezza più profonda:

> *Frisso* e sua sorella *Elle* si recano dal re dei barbari in groppa all'ariete dal vello d'oro. Durante il tragitto, Elle cade in mare e solo Frisso raggiunge la costa con l'ariete. Giunto presso il popolo barbaro, l'ariete viene sacrificato al re. Il vello viene appeso nel boschetto sacro agli dei e sorvegliato da un possente drago. *Giasone* intraprende la spedizione per recuperare il vello d'oro – insieme ad *Orfeo*, *Eracle*, *Teseo*, *Castore* e *Polluce*, *Meleagro*, *Peleo*, *Neleo*, *Admeto*, *Piritoo* e altri.

Questi sono i grandi eroi della Grecia. È significativo che *Giasone* compia l'impresa del recupero del vello insieme ai rappresentanti della massima spiritualità greca.

> Giasone conquista davvero il vello e lo riporta a casa, dopo aver sconfitto il drago che lo custodiva. Successivamente vengono seminati i denti del drago, da cui crescono uomini armati che si battono gli uni contro gli altri. Infine Giasone ottiene il vello con l'aiuto della maga *Medea*. Ma sulla via del ritorno Medea decide di uccidere il fratellino *Apsirto* facendolo a pezzi. Il padre Aete si ferma a raccoglierne i pezzi e non riesce a raggiungere i fuggiaschi. Il vello viene così riportato in Grecia.

Anche questo mito richiede una triplice interpretazione:

- in primo luogo dal punto di vista naturale,
- in secondo luogo da quello umano e
- in terzo luogo da quello divino.

Tutto ciò che è "umano" forse non vi interessa – ma il significato divino vi introdurrà più profondamente nel mondo spirituale greco.

Frisso è la contemplazione divina, quello che ci indica l'abisso della realtà divina, l'intuizione di un'infinita profondità. Nient'altro si esprime nella personalità di Frisso.

Elle è la personalità, la rappresentante dell'essere umano prima del "peccato originale" che non ha ancora superato la fase della lotta dello spirito con la materialità. È l'umanità indivisa, legata unicamente alla contemplazione dell'infinito, alla contemplazione dell'eternità.

Entrambi si mettono in viaggio in un primo tempo per sacrificare quanto hanno di sacro, la rappresentanza dell'anima umana, agli dei nel boschetto sacro, per intraprendere con quest'anima umana il cammino della vita. Inizialmente, nella spedizione degli Argonauti abbiamo soltanto un'altra persona.

Frisso intraprende il cammino della vita recandosi nel regno dei barbari al di là del mare. Questo va visto come il regno delle passioni, del sensibile. L'anima umana (Elle) dev'essere sacrificata al regno della materialità, all'ondeggiamento e all'andirivieni del mondo.

In tal modo si perde l'innocenza originaria – che in un primo momento viene "inabissata", va perduta. Fin dall'inizio è qualcosa che si è rovesciato nell'esistenza. È qualcosa che si è perduto dapprima a livello del pensiero, e per questo inabissato nell'Ellesponto. Conduce a quel tipo di vita in cui non sentiamo altro che un impulso oscuro, dove dobbiamo ritrovare la via per far ritorno al mondo superiore.

Ma Elle dev'essere di nuovo liberata, come Persefone lo è stata mediante Dioniso. Dev'essere redenta: *ciò che ha dovuto essere "sacrificato" alla vita va "liberato"*. In questo caso da Giasone, l'eroe greco.

> L'ariete viene sacrificato agli dei. Solo il suo vello, ciò che circonda come un involucro l'anima umana, viene in un primo tempo appeso nel boschetto sacro degli dei e accuratamente custodito dal drago.

Non è nient'altro che quanto viene detto nel libro egiziano dei morti. Il vello dell'ariete è il rappresentante dell'illuminazione, della conoscenza. Deve prima di tutto essere liberato dalla furia delle potenze terrificanti che gli stanno davanti in agguato. Il principe Giasone deve soggiogare queste potenze per mezzo della conoscenza, alleandosi con forze spirituali e fisiche.

Deve riportare in Grecia questo vello, aiutato da *Medea*, cioè da una figura femminile. Vi ho già fatto notare che nella cultura greca la figura femminile rappresenta uno stato di coscienza. L'anima dev'essere liberata con l'aiuto dei poteri magici di Medea. Da questa caduta può essere risollevata verso la sua divinizzazione. Questo è il contenuto più profondo del mito degli Argonauti.

Anche il fatto che il figlioletto di Aete (*Apsirto*), il fratello di Medea, debba essere ucciso, così che il padre di Medea non possa raggiungere i fuggitivi, ha il suo significato: chi ha raggiunto un certo livello deve lasciarsi alle spalle quello che aveva nella vita. Deve abbandonare cose care per far sì che gli inseguitori non lo raggiungano sulla via verso le conoscenze più profonde.

Così termina la leggenda della spedizione degli Argonauti. In fin dei conti non è nient'altro che una diversa formula-

zione, più a misura d'uomo, della leggenda che troviamo anche nel mito di Demetra.

Questa lettura del mito greco ci si presenta poi in un percorso formativo filosofico unilaterale in un personaggio che rappresenta una specie di "peccato originale" per la concezione greca del mondo – in *Parmenide*, il fondatore della scuola filosofica eleatica.

Egli ha indicato per primo in modo razionale o intellettuale che la conoscenza sensibile non è in grado di soddisfare l'uomo. Ha fatto notare che l'uomo non può giungere al fondo delle cose e che l'ondeggiare su e giù del mondo non può essere la realtà vera, ma che il vero dev'essere qualcosa di molto più profondo, può essere solo qualcosa di puramente spirituale.

Inizialmente l'ha messo in questa forma: il vero essere può venir raggiunto solo attraverso il puro pensiero, tramite la più profonda conoscenza, mentre quello che ci fanno vedere i sensi è solo un sogno.

Così in Parmenide tutto l'essere è diviso in due sponde: nell'illusione sensibile da un lato e nell'essere intellettuale, mentale, dall'altro.

Ma c'è qualcos'altro che non è riuscito a trovare – *l'Io*. Non è stato in grado di trovare Persefone, e neanche la figura di Dioniso – non ha saputo trovare l'impulso che fa uscire dal mondo sensibile per arrivare allo spirito. Questo Parmenide non è riuscito a farlo: ha visto solo ciò che è incantato nel mondo sensibile e dall'altro lato Demetra, la materialità. Ma non è stato in grado di trovare la via che li unisce.

In *Empedocle* troviamo la stessa cosa in forma un po' diversa, dato che ha detto che l'essere originario si è sciolto in una serie di elementi, nel fuoco, nell'acqua, nella terra e nell'aria. In questi quattro elementi non ha visto nient'altro che singoli eterni sviluppi dell'essere, dello spirito cosmico

eterno. E in ogni singola cosa – anche nell'uomo – ha visto i quattro elementi combinati fra loro in modi diversi.

Il fatto che anche l'uomo consista in una combinazione degli stessi elementi che compongono il mondo fa sì che sia in grado di comprenderlo. Il simile può essere conosciuto attraverso il simile. È la stessa cosa che dice anche Goethe: «Se l'occhio non fosse solare, non potrebbe mai fissare il Sole; e se la forza di Dio non fosse già presente in noi, come potremmo estasiarci per il divino?»

Questa opinione veniva già sostenuta da Empedocle, che riteneva addirittura che in tutto l'essere regnasse la totalità, e anticipa il detto nel *Faust* di Goethe: «Tu Spirito sublime a me hai dato tutto quel che pregai». Già Empedocle aveva riconosciuto questa totalità dell'essere. Secondo lui, prima di elevarsi ai piani più alti, l'essere deve passare per gli stadi più bassi. Lo spirito deve attraversare gli stadi dell'essere inorganico, elementare, gli stadi che vanno dall'esistenza vegetale a quella animale, fino alla forma umana, per salire sempre oltre.

Per questo, nell'amore e nell'odio vede quel che unisce gli elementi. Empedocle descrive quindi la vita come una lotta costante fra amore e odio. In questo modo il saggio ripete anche la battaglia fra Osiride e Tifone e quella fra Persefone e Ade.

Così nella dottrina empedoclea non vediamo nient'altro che l'elaborazione filosofica di quanto aveva appreso nelle scuole misteriche greche. Vedremo anche che non ritiene incomprensibile nulla di quello che ai filosofi viene presentato come tale.

Ci viene tramandato che l'esistenza umana non è circoscritta alla singola personalità, ma che esisteva già prima di entrare nella singola personalità e che continuerà ad esistere, in altre forme, anche dopo aver lasciato quella personalità. In breve, Empedocle è convinto della trasmigrazione delle ani-

me, della metempsicosi. Era stato iniziato alle dottrine pitagoriche.

I filosofi non riuscivano a rendersi conto di come Empedocle fosse giunto a questa dottrina, dal momento che suppone che l'anima sia una pura commistione dei quattro elementi, e le attribuisce d'altro canto un'esistenza a sé stante, affermando che essa può assumere varie forme. Vedremo che in questi quattro elementi Empedocle altro non vede che l'unico essere originario e eterno, riversatosi nell'esistenza – che in essi quindi dobbiamo vedere solo una forma particolare dell'esistenza che rifluisce verso l'essere originario. Ecco allora che nella concezione spirituale di Empedocle abbiamo qualcosa di più elevato del semplice elemento sensibile.

La filosofia empedoclea altro non è che un'interpretazione filosofica del mito degli Argonauti, del mito di Demetra e Persefone e così via.

Queste dottrine sono poi state adottate da Socrate e da Platone. E nella figura di *Socrate* che incontriamo nei dialoghi platonici non dobbiamo aspettarci di trovare il Socrate storico. Per Platone Socrate è il maestro della scuola, e nei suoi dialoghi viene rappresentata la scuola. Platone considerava Socrate come una guida di questo tipo.

Il fulcro dei *dialoghi platonici* non è il Socrate storico, bensì la guida spirituale, colui il quale accompagna dai gradini più bassi della conoscenza a quelli più alti. Non possiamo comprendere il senso dei dialoghi platonici se non li vediamo come immagine concettuale di un insegnamento spirituale, come un insegnamento e una progressione dai gradini più bassi della conoscenza a quelli più alti.

Recentemente ho accennato al dialogo sull'immortalità dell'anima. Di solito viene inteso come se l'immortalità dovesse essere dimostrata logicamente, mentre non si tratta di

"fornire le prove" dell'immortalità dell'anima – e di scrivere libri che indagano se la prova è riuscita o meno. Chi afferma che questa prova non è più adatta a noi uomini d'oggi, dimostra di non aver colto lo spirito del *Fedone*.

Non si tratta di dimostrare se l'anima sia o no immortale, ma di qualcosa di completamente diverso. Possiamo supporre che Platone abbia frequentato anche le scuole dei *sofisti*.

Il sofista Protagora è stato il fondatore della "retorica": viene descritto come uno che ha portato il sapere per vie traverse. Non dobbiamo però dimenticare che Socrate era un profondo conciliatore. Non dobbiamo dimenticare che i Greci avevano una visione tutta loro dell'*ironia*, che consideravano qualcosa di necessario per illuminare tutta la concezione del mondo. Socrate combatteva i sofisti con ironia.

Chi sono i sofisti? Le frasi pronunciate da Protagora li caratterizzano bene:

«Non possiamo dimostrare nulla rigorosamente.»

«Di tutto si può affermare una cosa e anche l'esatto contrario.»

In questo modo sembrava essere stata annientata ogni conoscenza. Anche oggi sembra che i sofisti abbiano messo in atto un futile gioco di concetti, come se non avessero voluto far altro che cianciare di ogni cosa. È come se la vanità fosse stata il loro unico scopo e "l'uomo come misura di tutte le cose" solo un mezzo per raggiungere il fine.

Ma i sofisti non avevano affatto questo modo di pensare assurdo. All'interno della cultura greca sono, se così posso dire, le persone che hanno voluto portare ad absurdum la conoscenza che nasceva dalla ragione – ma che in un altro modo hanno anche messo in pratica l'antico principio apollineo che dice: «L'uomo è la misura di tutte le cose».

Questo non vuol dire altro che l'uomo deve immergersi nella propria anima e cercare dentro di sé: «Non cercar di

conoscere te stesso con un casuale sapere logico, ma immergiti nel tuo vero Sé.»

I sofisti si davano a titolo di prova un'impostazione di pura logica allo scopo di farla cadere con più certezza in errore: «Si può dimostrare sia l'una che l'altra cosa.» Ma in questo modo volevano solo far vedere l'inutilità della logica. È vano fermarsi a quello che ci si presenta esteriormente, alla conoscenza puramente razionale. Una simile conoscenza lascerebbe l'uomo altrettanto insoddisfatto quanto una vita sensuale del tutto priva di spirito.

Platone aveva conosciuto questa sofistica e la combatteva, ma solo apparentemente: considerandola non un fenomeno privo di valore, ma come un'ironia. Assumeva il punto di vista di *Protagora*, che fa sempre una magra figura rispetto a un Socrate che non vuole comprendere il mondo con la ragione, ma per mezzo della vita diretta, nell'intimo dell'animo.

Ma in fin dei conti si tratta del medesimo punto di vista dei sofisti. Costoro volevano essere "combattuti", volevano presentare i loro principi nella loro assurdità, per dimostrare dove conduce ogni affermazione razionale. Ecco allora che Socrate conduce oltre la sofistica verso una conoscenza più profonda. Egli libera i suoi discepoli dalla fede nella ragione.

Questa liberazione si esprime in tutti quei dialoghi in cui i sofisti, i diretti predecessori di Socrate, vengono "combattuti". Questi dialoghi sono scritti unicamente allo scopo di distogliere gli uomini dalla fede nella dimostrabilità del sapere superiore. Questo è il senso del dialogo platonico.

Nessuno crederà che si possa "dimostrare" un fiore. Nessuno cercherà una prova teorica dell'esistenza di un fiore. Ci basta sperimentarne l'esistenza. Una cosa non può essere dimostrata.

Si può fornire una prova sui rapporti che ci sono fra le cose. Si può dimostrare che ci dev'essere un certo fatto – per

via di un contesto che si è già percepito. Ma nessuno potrà mai dimostrare una cosa di cui non ha assolutamente avuto la percezione.

Quindi non si tratta affatto di dimostrare qualcosa logicamente, ma di ampliare il campo dell'esperienza, di estenderlo anche a ciò che è "metafisico".[22] Si dovrebbe "aprire" un campo di esperienza oltre quella sensibile. L'uomo allora non deve dirsi: qui hai l'esperienza e poi devi prestare attenzione a qualcosa che sta "oltre". Lo spirituale non va dedotto logicamente, ma vissuto spiritualmente. Non può essere dimostrato, ma dev'essere sperimentato.

Così avviene anche nel *Fedone:* bisogna *fare l'esperienza* di quello che Socrate intende per anima. Egli non vuole dimostrare che c'è l'immortalità dell'anima, ma vuole condurre i suoi discepoli a fare l'esperienza dell'anima così come la fanno del corpo.

Nel *Fedone* si tratta della scoperta dell'anima, di fare l'esperienza dell'anima. Quando i suoi discepoli avranno realmente fatto esperienza dell'anima, saranno ben presto in grado di individuarne da soli anche le caratteristiche. Quando dobbiamo mostrare un fiore a qualcuno, glielo facciamo vedere, glielo mostriamo, mica lo "dimostriamo"!

È così che va inteso il *metodo socratico*, che di solito viene recepito in modo molto più banale. Questo metodo altro non è che l'aprirsi di un campo di esperienza del tutto nuovo, il dischiudersi di nuovi sensi. E l'insegnamento di Socrate è tale per cui ogni uomo può essere condotto a queste forze supe-

---

22 Originariamente in greco "metafisico" significa "dopo (μετα) il fisico (φυσικος)". La parola risale ad Aristotele, che ha scritto la *Metafisica* "dopo" il suo libro sulla fisica. Quel "dopo" puramente temporale venne ben presto inteso come un metafisico "oltre". Eppure Aristotele, in un certo modo in contrasto con Platone, tendeva a cercare lo spirito non "al di là" del mondo sensibile, bensì a trovarlo all'opera ovunque *al suo interno!*

riori. E nel metodo socratico si viene condotti a queste forze *mediante il dialogo*.

Nei dialoghi troveremo il metodo più profondo e la mistica più vera, e vi vedremo la forma in cui la mistica greca si è espressa in maniera più profonda ed empirica.

Sono convinto che l'insegnamento di Platone possa essere compreso superficialmente, che nella dottrina delle idee si possa vedere un vuoto gioco di parole soltanto se non si attinge questa dottrina delle idee dalle profondità della vita culturale greca, se non si prende in considerazione il tratto tragico dell'esistenza espresso dal mito di Demetra – nel momento in cui ci presenta il fatto che Demetra deve prima separarsi da quanto ha di più caro per ritrovare la via del ritorno.

La leggenda degli Argonauti narra anch'essa di come l'uomo debba perdere se stesso nel cammino della vita, per poi potersi di nuovo redimere per mezzo delle sue forze rinnovate. In ogni leggenda si esprime quindi quella profonda tragedia che consiste nel fatto che in un primo tempo la conoscenza più elevata deve andar perduta, deve essere calata nel fondo della materia, per poi essere ritrovata sulla via del completo rinnegamento di sé – e solo rinunciando a qualcosa di caro.

E da questo emerge che il ritrovamento della conoscenza più elevata è legato alla vera redenzione della conoscenza inferiore, alla scoperta dell'infinito nel finito, al superamento della personalità – che quindi questa conoscenza può essere conseguita solo mediante una delle forze più originarie che operano nell'uomo. E questa conoscenza si esprime significativamente nel fatto che nasce la visione umana, cioè quello che Frisso deve dapprima sacrificare: la visione (Persefone/Medea) che ci conduce nell'indeterminato e negli abissi più profondi, che ci porta a non essere mai soddisfatti e a trovarci sempre sulla via del ritorno a Demetra.

Questa conoscenza significa il cammino senza fine che va

percorso per recuperare la conoscenza perduta. Si esprime nella differenza fra le iniziazioni minori e quelle maggiori.

Quando Schelling è passato dalla giovinezza ad un'età più matura, ha contraddistinto gli insegnamenti della sua gioventù come quelli che esprimono l'elemento più ingegnoso e profondo. In seguito, parlando di questa filosofia dei suoi anni giovanili, userà il termine di "ordini minori" rispetto a quella successiva, poiché gli si era rivelata la grandezza di quella visione nel momento in cui si era reso conto che ci sono profondità simili ad abissi che non possono mai essere scandagliate fino in fondo. L'accorgersi di determinate forze spirituali per abbracciare questo mondo lo chiama "gli ordini minori". Abbandonare questa fede nei confronti delle iniziazioni minori, credere e sperimentare l'onnipotenza della profondità infinita che abbiamo perduto, è l'amore infinito in cui si è riversato il principio divino e che può essere ritrovato grazie a questo infinito. A questo dà il nome di "ordini maggiori".

Risposte alle domande

Domanda sul sacrificio di Abramo.

Questi insegnamenti del Vecchio Testamento sono come una dilatazione. C'è anche un esoterismo ebraico in cui poi queste cose vengono "compresse". In esso vivono le stesse cose presenti nei miti di Demetra, Persefone e Dioniso. In esso l'insegnamento sull'uomo è esposto in maniera tangibile.

Il sacrificio di Abramo corrisponderebbe al secondo dei tre gradini umani – alla necessità di sacrificare quanto si ha di più caro. È preso indubbiamente da sistemi religiosi in cui vige

questo orientamento spirituale. Per tutta una serie di miti cristiani si deve presumere che nell'anno 1 non ci fosse nessuna coscienza del lato esoterico. Paolo è il fondatore del cristianesimo vissuto nella Chiesa fino ai giorni nostri.

Se do un'interpretazione esoterica della Madonna Sistina e qualcuno mi dice che Raffaello non ne sapeva niente, gli rispondo: sì, non ce n'è bisogno. Quando si cerca di farlo devo rallegrarmene e considerarla una cosa del tutto giustificata. Mi fa sempre piacere quando qualcuno si dà da fare per dimostrarlo. I filosofi in cattedra non si fanno coinvolgere nell'esoterismo.

In Empedocle c'è qualcosa che non riusciamo a capire. Lo possiamo presentare solo come qualcosa di incomprensibile. Tutta la ricerca moderna si occupa soltanto della comprensione puramente naturale della cosa e si esprime ormai solo sulla questione dell'origine, delle cause, cioè sulla domanda: in che modo può essersi formata una cosa simile?

Ottava conferenza

IL MITO DI ERACLE:
le dodici “fatiche” per diventare uomo

Berlino, 28 dicembre 1901

Cari ascoltatori!

Mi sono permesso di descrivere l'evoluzione della vita culturale greca nei secoli prima di Platone, come introduzione per così dire alla mistica greca vera e propria – cioè al periodo in cui la vita dei misteri è passata in quella che viene comunemente chiamata "mistica".

In *Platone*, vissuto fra il quinto e il quarto secolo prima della nostra era, sembra confluire tutto ciò che la vita culturale greca aveva prodotto prima di lui.

Morì a ottant'anni nel 347 prima della nostra era. In questa vita si è concentrata una progressiva evoluzione che deve apparire particolarmente elevata a chi è in grado di leggere nel modo giusto gli scritti platonici.

Platone si colloca nella storia dell'evoluzione della Grecia in un periodo in cui la vita aveva assunto uno strano carattere. Dobbiamo renderci conto che con Platone è comparsa nella cultura anche una specie di scissione, così che nella mistica platonica dobbiamo vedere solo quel ramo formatosi dopo di lui e a cui possiamo dare il nome di *ricerca della verità*.

Si tratta del ramo staccatosi da quello che poi è diventato *arte* – soprattutto nella forma che oggi ci si presenta nella tragedia greca: nelle tragedie di Eschilo e in quelle meno significative di Sofocle e di Euripide.

Platone è vissuto in questo periodo in cui il culto misterico si è appiattito nella semplice tragedia. In origine la vita dei misteri fondeva in un'unità indivisa quello che in seguito l'arte e la mistica (la filosofia) dei Greci hanno cercato separatamente.

Ai tempi degli antichi misteri greci non esisteva ancora una simile separazione fra verità e bellezza, fra mistica e arte. L'elemento ideale, il vivere nelle idee ne è la volatilizzazione, e vedremo anche che fino a un certo punto gran parte dei

misteri si è rifugiata nell'arte. Non si può comprendere il concetto di arte se non la si intende come un "prodotto di distillazione" dei culti misterici greci.

Ma questo lo possiamo vedere solo dopo aver colto l'importanza degli antichi Greci dell'epoca preplatonica, che con "culto misterico" hanno inteso il senso veramente profondo della parola. La *vita dei misteri greci prima di Platone* univa tutte le aspirazioni interiori che possono essere espresse. E quello che osserviamo in superficie – anche la filosofia eraclitea –, altro non sono che prodotti diluiti di coloro che sono penetrati nelle profondità dei culti misterici, prodotti approntati per chi non vi poteva penetrare, così che, non potendo "vedere", potesse almeno intuire.

Quello che cercavano i Greci è qualcosa in cui anche Platone si è a poco a poco immedesimato. È quello che ci si presenta negli scritti che di solito sono noti come quelli dei primi otto anni dell'attività letteraria di Platone. Se prendiamo queste opere degli inizi della sua attività di scrittore, ci accorgeremo di avere a che fare con scritti puramente filosofici, etici, morali. E questo è il carattere della cosiddetta filosofia socratica: Socrate si vanta perfino di non essere mai stato iniziato ai misteri.

Dopo la morte di Socrate, per Platone ha inizio un'evoluzione estremamente importante che raggiungerà il culmine nella sua opera fondamentale che è il *Timeo*.

Quello che esisteva in Grecia all'epoca della fioritura della vita culturale romana – prima che il cristianesimo operasse una trasformazione sulla vita culturale greca – e quello che ha vissuto Platone, tutto questo processo evolutivo veniva chiamato nella vita culturale greca "iniziazione". A questo tendeva colui che voleva farsi "iniziare" ai misteri. Per i Greci conseguire l'iniziazione e diventare iniziati era la stessa identica cosa.

Ed ora, se voglio sviluppare la *mistica platonica* per presentarvela nella forma in cui ci appare come un *processo di progressiva iniziazione*, devo premettere ancora qualcosa. Devo premettere che le conoscenze dei Greci sull'iniziazione sono espresse in un mito singolare, che non può essere capito se non come rappresentazione simbolica dell'iniziazione. Questo mito costituisce un parallelo, una sorta di pendant a quello di Dioniso, ma è anche completamente diverso.

Sappiamo che Dioniso è figlio di una mortale, Semele, che è poi morta. Costei aveva chiesto a Zeus di mostrarsi a lei nel suo splendore divino e in tutta la sua magnificenza. Condiscendendo alla sua richiesta, Zeus le apparve sotto le sue vere spoglie, e lei fu colpita e folgorata dal suo fulmine. Dioniso ha dovuto nascere per la seconda volta – così che, nato dapprima come essere umano, appare poi come figlio di dei.

Il mito di Dioniso ci presenta il processo cosmico, lo svolgimento del mondo come evoluzione del dio incarnato, come processo attraversato da chi è diventato "dio". In questi miti c'erano dei misteri che si riferivano al divenire cosmico senza tener conto del ruolo ricoperto dall'uomo all'interno del mondo.

Il complemento a quello di Dioniso è *il mito di Eracle*, che appare ai nostri occhi come un mito di Dioniso umanizzato.

Anche Eracle (in latino Ercole) era figlio di una mortale, dato che fu partorito da Alcmena. Ora salta fuori che questa nascita viene ritardata dalla gelosia di Era, e che Eracle nasce troppo tardi. Prima di lui è venuto al mondo Euristeo, a cui Eracle ha dovuto cedere il diritto di primogenitura. In qualità di secondogenito, Eracle ha dovuto compiere le famose *dodici fatiche* al servizio di Euristeo.

Qui ci riappare quindi il mito di Dioniso in forma umanizzata. Entrambi erano "fuoco", figli del fuoco. Poi Eracle compie le sue fatiche umane e solo dopo averne terminato l'esecu-

zione viene rapito e portato nell'Olimpo, andando in fiamme.

Così Eracle ci appare come la versione umanizzata di Dioniso, come uno che ha preso su di sé tutte le sofferenze, a differenza di Dioniso, a cui sono stati risparmiati questi patimenti. Le dodici fatiche non sono altro che prove che l'uomo deve superare per ascendere gradualmente al livello più alto che può raggiungere.

Tutto questo mito lo si può solo intendere come una rappresentazione simbolica del processo iniziatico, e le dodici fatiche costituiscono *dodici stati d'animo consecutivi* dell'uomo. Per mezzo di queste fatiche l'uomo giunge a poco a poco ad acquisire la vera e propria coscienza divina.

Dalla natura delle dodici fatiche di Eracle emerge chiaramente come esse altro non siano che prove da affrontare nel corso del processo iniziatico. Potrebbe sembrarci che la narrazione abbia messo queste fatiche l'una dopo l'altra come il superamento di dodici mostri. Ma se le si esaminano bene, si scopre che non si tratta di prove di forza di un uomo gagliardo, bensì di cose simboliche.

Si tratta di mostri generati dalla coppia di fratelli Forci e Ceto, e da cui proviene ciò che è propriamente terreno. In unione con il Ponto (il mare) sono poi le divinità che generano l'elemento liquido – che sta a metà fra il fuoco e la terra. I discendenti di Forci e Ceto sono i mostri che devono essere vinti da Eracle. Questi esseri devono essere sconfitti, eliminati.

Osserviamo i mostri contro i quali Eracle combatte:

1. *Il leone nemeo.* Ci si presenta come un discendente della coppia di fratelli Forci e Ceto. Citare la parentela non ci porterebbe avanti, ma lo schema genealogico è del tutto esatto. La cosa importante è che il leone ha una pelliccia impenetrabile, ragion per cui Eracle può solo strangolarlo. Dopo

averlo fatto, lo porta al suo padrone, che però ora ha paura di lui e gli ordina di restare fuori dalla città.

La pelliccia impenetrabile rappresenta senz'altro la forza impenetrabile della natura. Non si può penetrarne il velo, non la si può trapassare con le frecce, la si può solo lasciar esistere, se ne possono solo domare le potenti forze di volontà, ma la si deve lasciar esistere come essenza accanto a noi che non può essere uccisa del tutto.

In questa battaglia possiamo essere vincitori solo in parte. Possiamo raggiungere solo l'inizio, una sola parte – questo è l'importante in questa fatica. In tutta la lotta le forze della natura ci appaiono come potenze mute, di cui agli stadi inferiori dell'evoluzione non siamo in grado di riconoscere la voce. La natura è di fronte a noi come una dea muta. Dobbiamo lasciare che esista, la possiamo conquistare solo parzialmente. È questo il messaggio simbolico che troviamo nella prima fatica.

2. *La seconda fatica* è la battaglia intrapresa da Eracle contro l'*idra di Lerna*. Il mostro ha nove teste, di cui quella centrale è immortale. Le teste hanno la proprietà di ricrescere ogni volta che vengono recise, ragion per cui questa battaglia è molto difficile. Eracle può impedire la ricrescita delle teste solo bruciandole.

Ecco allora che ci si rivela qualcosa di significativo: Eracle armeggia con il fuoco. Vedremo però che questa seconda fatica è molto particolare. Ci si presenta come elemento di raccordo fra ciò che è temporale e ciò che è eterno.

La testa centrale, quella immortale, è però un ostacolo all'effettivo ritorno all'eternità. Questo ostacolo può essere superato solo mediante la spiritualità, ma Eracle non è giunto allo stadio necessario per eseguire questo lavoro.

Dobbiamo renderci conto che è come un giocare col fuoco da parte di qualcuno che non è del tutto capace di

usarlo. Questa seconda fatica sembra allora qualcosa che non ha un'effettiva importanza per Eracle. È strano che l'elemento di raccordo fra il temporale e l'eterno compaia così presto.

3. *La terza fatica* è la sconfitta della *cerva di Cerinea*, animale sacro ad Artemide, la dea vergine della caccia.

Nell'allusione alla vergine Artemide, alle arti della pace, vediamo che si tratta di un processo di ascesa. Eracle ha catturato la cerva viva. Poteva solo catturarla e portarsela in patria da viva. L'eroe compie questa fatica in ambito puramente terreno, desistendo dalla lotta per ciò che è immortale. Si sforza di stabilirsi e di guardarsi intorno.

4. Dopo aver recuperato forza in questo modo, si dedica alla fatica successiva, il superamento del *cinghiale Erimanzio*, che porta in catene a Micene. È una fatica guerresca, con cui ci si vuol dire che dopo aver superato il desiderio della guerra deve scendere di nuovo e può dedicarsi ad un lavoro più significativo. Vediamo che ora – come per caso – compie anche qualcosa di diverso. Ferisce il *centauro Chirone*, che ha il compito importante di venire in aiuto a Prometeo.

Qui vediamo come la leggenda di Prometeo si collega a quella di Eracle, come l'elemento della volontà entra in contatto con l'effettivo processo evolutivo di Eracle.

Vediamo come Eracle procuri l'essere che deve liberare Prometeo dai suoi tormenti. Giunto a questo stadio in cui ha superato se stesso e ha abbandonato la battaglia, dopo essere passato per la recente contesa, è ora chiamato a fare qualcosa per l'umanità in evoluzione. È questo il significato che sta alla base del legame fra il mito di Eracle e quello di Prometeo.

5. *La pulizia delle stalle di Augia*. Coloro che volevano essere ammessi ai misteri dovevano sottoporsi ad una specie di purificazione, ad un "battesimo".

Questa quinta fatica può essere svolta da chi ha compiuto quelle precedenti. Non si tratta di un vero e proprio lavoro, è qualcosa che spetta all'uomo – non è una fatica erculea in senso stretto. La seconda e la quinta non sono vere e proprie fatiche di Eracle: la seconda conduce prematuramente all'eterno, e la quinta è qualcosa che gli tocca naturalmente. Sono quindi per così dire due stazioni di transizione.

6. Una fatica particolare di Eracle è quella relativa agli *uccelli stinfali*. Anche contro questi deve combattere.

In questa fatica gli viene in aiuto *Pallade Atena*. Già sappiamo di chi si tratta – ha una grande importanza nella leggenda di Ulisse –, è la dea della sapienza, della saggezza celeste. Ora, dopo la purificazione, Pallade Atena si pone al fianco di Eracle. Pallade Atena – al contrario del puro sapere – è la vera saggezza. La vittoria sugli uccelli è un gradino dell'evoluzione.

7. Ma solo grazie all'aiuto di Pallade Atena è in grado di portare vivo a Micene il *toro cretese* (il Minotauro).

In tutti i culti misterici dell'antichità il toro è un simbolo che dalla Persia, passando per l'Asia Minore e l'Egitto, si è diffuso in Grecia. È un simbolo della fertilità della natura. Per questo nei *misteri mitraici* troviamo il toro accoppiato con uno strano simbolo, con un simbolo della natura vivente: la coda del toro termina in un mazzo di spighe di grano. Questa è senza dubbio la rappresentazione simbolica della vitalità e della fertilità della natura.

Il simbolismo mitraico altro non rappresenta che questa fatica di Eracle, che appare nel suo significato superiore. Il

leone nemeo simboleggia la natura inferiore, il toro cretese quella superiore. Il toro è la natura da cui spunta la vita, mentre il leone è la natura cieca, ottusa.

Questo toro è sacro a Poseidone. Sappiamo anche che questo toro veniva presentato a coloro che erano ammessi ai *combattimenti di Mitra:* come un toro sui cui siede un giovane che gli conficca la spada nel fianco. Un cane vi salta accanto. Sotto c'è un serpente disteso. Davanti e dietro al toro ci sono due accompagnatori.

Il giovane rappresenta chi si trova sulla via dell'iniziazione. Su un fianco ha un accompagnatore con una fiaccola alzata, sull'altro uno con una fiaccola abbassata. È il simbolo di un processo fra la vita e la morte, il processo dell'iniziazione.

La parte superiore rappresenta il dio solare che attraversa il cielo, che sale per poi tramontare di nuovo. Si tratta a ragione del correlato spirituale di quanto avviene in basso. È il processo corrispondente che ha luogo nel regno di Dioniso, mentre la parte inferiore è quella in cui si trova Eracle.

In questa raffigurazione altro non c'è che la settima fatica di Eracle. La troviamo in tutte le rappresentazioni misteriche del mondo antico.

8. A questo punto Eracle può compiere un lavoro della massima importanza. Può vincere ad un livello superiore il mondo ostile all'uomo. Le prove continuano a rinnovarsi. E ciò che dev'essere superato, adesso lo troviamo nell'ottava fatica sotto forma delle *cavalle sputafuoco di Diomede figlio di Ares.*

Non appena sentiamo dire che le cavalle che sputano fuoco vanno nutrite con carne umana, capiamo subito il loro significato. È la potenza misantropa allo stadio superiore che deve imporre ancora una prova all'uomo, nonostante questi abbia già conseguito un alto livello sulla via del superamento spirituale.

E qui il superamento consiste nel condurre di persona le cavalle sull'Olimpo, dove vengono sbranate da animali selvatici. Ora è in grado di compiere le altre prove che restano. Vediamo come a poco a poco ciò che l'uomo può raggiungere nel corso del suo percorso evolutivo assume la forma di un tutto armonico.

9. In seguito Eracle conquista la *cintura della regina delle Amazzoni* – la nona fatica. Questa fatica rappresenta il padroneggiare qualcosa a cui siamo collegati e che ci impedisce di raggiungere i gradi più alti di coscienza: qui abbiamo a che fare con un elemento femminile. Eracle deve impadronirsi della cintura della regina delle Amazzoni.

10. Poi arriva la decima fatica, l'uccisione di *Gerione dalle tre teste* e il *rapimento della sua mandria*. È la stessa cosa che ha già fatto con il leone e con il toro, ma ad un gradino superiore. Rappresenta il superamento della forza di natura spiritualizzata.

Ma per noi è importante il fatto che erige le *colonne d'Ercole* ai due estremi del mondo. Per lui il corso delle prove si conclude con l'edificazione delle due colonne di confine, di soglia.

Eracle può quindi apparirci come una specie di iniziato, benché la seconda e la quinta fatica abbiano qualcosa di insoddisfacente. Nelle fatiche della pulizia delle stalle di Augia e della sconfitta dell'idra di Lerna vediamo che la sua iniziazione non è completa. Quelle due fatiche non sono state accettate.

11. Undicesima fatica: doveva impadronirsi dei *pomi delle Esperidi*, il dono di nozze di Era, il simbolo della conoscenza vera e propria. Eracle deve coglierli dal giardino di Era. Per

questa via libera *Prometeo* vincendo per di più *Anteo*, il gigante che attinge sempre nuova energia dalla Terra, al quale basta semplicemente toccare terra per recuperare nuova forza, forza della natura.

Solo dopo aver superato queste prove naturali quasi insormontabili, Eracle può cogliere le mele delle Esperidi. La conoscenza non è ancora qualcosa di durevole. A questo stadio deve capire che questa conoscenza è qualcosa che va costantemente rinnovato. Questa prova dev'essere continuamente ripetuta. L'unico risultato che si può conseguire è che Anteo dev'essere combattuto da capo ogni volta, poiché recupera energia ogni volta che tocca terra, ragion per cui si ha una lotta senza fine.

12. Prima di compiere la dodicesima fatica, Eracle si fa *iniziare ai misteri.* Questo ci viene detto espressamente, non c'è bisogno di interpretazioni. Prima della dodicesima fatica viene iniziato ai *misteri eleusini*. E qui che cosa fa?

Scende agli inferi, libera *Teseo* e ottiene quello che viene definito con le parole: «Riesce a portar via *Cerbero* dagli inferi.» Gli si svela il segreto dell'Ade. Eracle consegue la "saggezza eraclea" del superamento della vita terrena per mezzo della morte. Impara a comprendere la formula in cui Eraclito afferma che la venerazione di Dioniso è nel contempo anche la venerazione di Ade. In essa la massima divinità della vita si fonde con il dio degli inferi, con Ade. Il frutto è quindi il raggiungimento degli inferi, qualcosa che troviamo già in Odisseo (in latino Ulisse).

Nel mito di Eracle abbiamo la rappresentazione simbolica del processo iniziatico. Risulta così incomprensibile – al punto che non si sa bene cosa farsene – perché non è cresciuto sul terreno della filosofia greca, ma su quello dei culti misterici.

Se capiamo la saga di Eracle, capiamo anche le dottrine corrispondenti presso tutti gli altri popoli: presso gli Indiani,

i Persiani e gli Egizi. I misteri di Eracle esistevano accanto a quelli degli altri popoli. Tutti rappresentano il processo iniziatico, che è lo stesso in tutto il mondo.

Ho accennato alla leggenda di Mitra solo per mostrare come il mito di Eracle sia presente in tutta l'antichità e come la vita culturale greca rappresenti nel mito di Dioniso il corrispettivo superiore a quello di Eracle, come una realtà superiore contrapposta a quella inferiore.

Anche in Angelus Silesius ci viene mostrato che nel processo cosmico l'iniziato non è qualcosa di insignificante, ma qualcosa di importante. Lo vediamo nello svolgimento parallelo dell'evoluzione dionisiaca e di quella eraclea.

Il mondo spirituale greco si è procurato un'analogia anche per il sotto e il sopra. Quello che avveniva nel dio Dioniso veniva considerato il processo spirituale, superiore; quello che avveniva nell'uomo Eracle veniva visto come il processo terreno, inferiore.

Allo scopo di operare una mediazione fra i due è stata creata una rappresentazione nella figura di *Ermete*, il messaggero degli dei. Ermete sbriga le commissioni, trasmette le lettere d'amore, ma ha anche un profondo significato esoterico: rappresenta l'intermediario fra l'elemento dionisiaco e quello eracleo.

È figlio di Zeus e di una mortale, di Zeus e di Maia, una figlia di Atlante che viveva nelle grotte dell'Arcadia. Dall'unione di Maya e Zeus ha origine il collegamento fra l'alto e il basso. Ermete è il simbolo della forza spirituale prettamente umana che fa da tramite fra l'alto e il basso.

Tutto il mito di Ermete è la prova del fatto che l'anelito umano alla conoscenza è di natura sia terrena che spirituale. In Ermete troviamo l'espressione di questo duplice anelito alla conoscenza. Ermete è intelligente e astuto. Ancora in fasce, assalta la mandria di mucche di *Apollo* rubandogliene un bel

po'. Pur essendo ancora un bambino, la sua scaltrezza è tale che Apollo che lo rincorre non riesce a seguirne le tracce. Ermete guida le mucche in modo da farle camminare all'indietro, traendo così in inganno l'inseguitore. Ma poi, con l'aiuto di Zeus, Apollo riesce a sciogliere l'enigma.

Ermete è riuscito a costruirsi una lira con un guscio di tartaruga. Qui vediamo come attraverso l'uomo la forza spirituale conduca dal basso verso l'alto. Ermete dà ad Apollo la lira fatta col guscio di tartaruga in cambio della mandria.

Qui vediamo subentrare una separazione: da un lato abbiamo la vera e propria tensione alla conoscenza (Ermete) – mentre la musica, le arti sono passate all'altro messaggero degli dei (Apollo). Anche Apollo è un messaggero degli dei. *Ermete e Apollo* sono due messaggeri degli dei. In Ermete abbiamo il senso della verità e in Apollo il senso del bello. Ritroviamo qui il dono della fantasia come elemento di raccordo fra il basso e l'alto.

Ermete e Apollo ci appaiono come intermediari fra ciò che è in basso e ciò che è in alto. Sono le due forze che uniscono l'elemento dionisiaco a quello eracleo. Forniscono una rappresentazione separata di ciò che allo stadio originario esiste come processo unitario.

È così che si sono formate le dottrine misteriche successive. Sono questi i miti sorti in epoca più tarda, che hanno potuto aver origine solo da quelli in cui la verità, la bellezza e la bontà non erano ancora separate. Apollo ed Ermete non potevano esistere quando nei templi misterici si celebravano le feste che contenevano tutto come in un tronco unico.

Ma quando nelle tragedie di Eschilo è comparsa la ricerca dell'arte, e in Socrate e in Platone quella della verità, dal tronco originario si sono divaricati questi due rami. Da una parte abbiamo l'aspirazione alla conoscenza, che ha preso le mosse da Socrate e Platone, e dall'altra l'arte, che curiosamente nel-

la coscienza della maggior parte dell'umanità non è mai stata in relazione – e ancor oggi non lo è – con l'anelito alla verità.

Solo nel periodo compreso fra la fine del diciottesimo e gli inizi del diciannovesimo secolo (ai tempi di Goethe) è riemersa la consapevolezza che questi due tronchi si appartengono a vicenda, che nessuno dei due può esistere senza l'altro e che un vero approfondimento è possibile solo grazie alla riunificazione di questi due tronchi. Questa riunificazione non può dirsi già raggiunta per gran parte della coscienza umana. È solo in Goethe che troviamo qualcosa di importante a questo riguardo.

Leggendo le seguenti parole possiamo renderci conto della profondità con cui Goethe ha capito queste cose: *«La mia ipotesi è che essi (i Greci), operando, abbiano rispettato le leggi con cui procede la natura.»*[N33]

Gli è apparso un raggio di quel ceppo originario da cui si è sviluppata la vita culturale greca, e il risultato ci è venuto incontro come un faro luminoso.

Risposte alle domande

Come stanno le cose con la nascita della filosofia mistica di Platone da una parte e la nascita della tragedia dall'altra?

Si è cercata l'origine dell'arte nella nascita della tragedia in seno alla cultura greca. In ambito wagneriano si è consapevoli del fatto che ancora nel tardo ellenismo si avesse un'idea di quello che era la tragedia: una semplice ombra dei misteri.

Lo deduciamo dalla descrizione della tragedia e del poema epico fatta da Aristotele. Ciò che ha scritto in proposito è stato frainteso in maniera incredibile. Sono stati pubblicati innumerevoli libri con le più varie ipotesi su quel che abbia voluto dire con *purificazione mediante paura e compassione*.

Attraverso la *catarsi* (purificazione) veniamo liberati dalla paura e dalla compassione. Non si può capire il significato della catarsi se non la si considera a partire dalla saggezza misterica, dal culto misterico.

Le passioni venivano dapprima placate da una musica dolce. Solo in seguito entravano in scena i musicisti. È il primo stadio del processo iniziatico. La tragedia ci presenta questo processo a livello essoterico, cioè accessibile a tutti; è l'ombreggiatura della grande catarsi all'interno dei misteri greci. Se leggiamo la *Poetica* di Aristotele partendo da questo presupposto, possiamo anche capire quello che il filosofo voleva dire. Senza questo retroscena è del tutto priva di valore.

Ci si rende così effettivamente conto che l'arte si è sviluppata a partire da insondabili profondità. Non è qualcosa di eterno, si presenta come qualcosa di temporale accanto alla ricerca della verità. L'arte ci si mostra come un elemento nel quale la forza convincente della verità è scemata rispetto alla coscienza umana. Per questo non si sente affatto che anche l'arte in fin dei conti tende alla verità. Questa coscienza è andata perduta, all'arte è stato sottratto il nucleo della verità.

L'altro albero ci appare come una rinnovata ricerca della verità nella filosofia platonica e in quella filoniana.

Nella filosofia platonica troviamo lo sforzo di giungere alla conoscenza seguendo unilateralmente l'anelito alla verità. È assolutamente naturale che Platone sia giunto alla dottrina delle idee. Per lui il processo cosmico era da un lato la nascita dal caos e dall'altro la nascita dalle idee. Il processo cosmico ha origine grazie alla costante compenetrazione fra spirito e materia, fra idee e caos.

Il Demiurgo, l'anima del mondo (*anima mundi*), ne è il primo prodotto. È la "prima materia" in cui è defluito il soffio dello spirito. Platone presenta il mondo della materia in forma di croce. Con questa si è congiunto tutto il mondo delle idee, il

mondo dei Logoi, come va chiamato il mondo platonico delle idee. Ecco che essa si presenta come tendenza alla pura verità – e poi nel *Timeo* come la verità stessa.

Questa verità ci viene mostrata nella nuova immagine, nel nuovo simbolo dei Logoi fissati alla croce cosmica. Troviamo già in Platone il Logos associato alla croce universale.

Vedremo che era già insito nella mistica platonica originaria che la forma che ha assunto più tardi il cristianesimo – dopo essere passato attraverso la concezione greca dello spirito – era destinata ad approfondirsi trasformando il puro racconto mitico in percorso mistico vero e proprio. Già nel mondo greco troviamo il Logos crocifisso sulla croce che è il mondo.[23/N34]

23 In realtà tutte le forze e gli elementi della natura formano una croce: le forze animali si muovono fondamentalmente in senso orizzontale, quelle vegetali dal basso verso l'alto e l'uomo è come una pianta rovesciata che "cresce" dall'alto verso il basso. (v. anche le indicazioni bibliografiche.)

Nona conferenza

LA FILOSOFIA PLATONICA
dal punto di vista della mistica

Berlino, 4 gennaio 1902

Cari ascoltatori!

La settimana scorsa ho cercato di descrivere quel grande passaggio che stando a una visione mistica delle cose si esprime nell'evoluzione dei misteri, dei segreti dei misteri fino alla mistica platonico-socratica.

E accingendomi ora a presentare la filosofia platonica, al cui centro appare la personalità di Socrate quale portatore di una serie di idee poderose, vi prego fin dall'inizio di tener conto che tutto ciò che mi riprometto di esporre come *mistica platonica* va decisamente inteso nel senso che io ricavo dal platonismo stesso tutto quel che mi si presenta come mistica platonica.

A chi osservi la filosofia platonica in maniera erudita sembrerà forse fin dall'inizio un'impresa impossibile, magari azzardata, quella di esaminare il mondo concettuale platonico dal punto di vista cosiddetto "mistico".[24] Allo storico in particolare alcune delle cose da me trovate nella filosofia greca, e soprattutto in quella platonica, sembreranno prive di fondamento storico.

Ma le fonti che mi hanno condotto a questo mi inducono a vedere anche nel platonismo una dottrina decisamente mistica che non posso eludere, che non posso fare a meno di trattare – quale fase preliminare del neoplatonismo e degli insegnamenti del primo cristianesimo, verso i quali mi voglio affrettare.

---

24 In tutte queste conferenze il termine "mistico" ha un duplice significato: da una parte vuol dire che si tratta più della vita che di una dottrina – di una vita interiore, non esteriormente visibile e in questo senso "mistica"; dall'altra, che tutto ciò che è vita comporta evoluzione nel tempo, graduale trasformazione interiore o "iniziazione" attraverso vari stadi.

A mio parere queste dottrine fanno parte senza dubbio dell'evoluzione della mistica in Occidente, e per questo vi prego di considerarle tali, e non un contributo qualsiasi ad una visione dotta della filosofia platonica.

L'ultima volta mi sono permesso di mostrare come dalla visione primigenia e unitaria – non ancora scissa in arte e saggezza, in bellezza e verità – sia poi sorta da un lato l'arte e dall'altro quella che chiamiamo filosofia: che nella forma superiore e inferiore della logica è nato un anelito unilaterale alla verità, un anelito unilaterale alla conoscenza, ma che, come ho già detto, altro non è che qualcosa cresciuto da un anelito originale alla spiritualizzazione dell'uomo.

Mi sono sforzato di mostrare che l'opera di Aristotele (la *Poetica*) può essere capita solo se viene vista come una debole eco, come un'ombra di quella convinzione originaria della mistica greca: come nel culto misterico c'era questa convinzione fondamentale che non si può giungere alla saggezza per la via della consueta ricerca della verità, della logica, ma che la saggezza può essere conseguita solo grazie a un metodo che contiene l'anelito ancora indiviso all'arte e alla verità.

Ci troviamo ora a quel punto dell'evoluzione greca in cui, per mezzo di Socrate, la ricerca dell'arte prende commiato dalla spiritualizzazione dell'uomo. Questa si esprime da una parte nell'arte e nella tragedia greca, e dall'altra nella ricerca della verità, che si manifesta a livello individuale in Socrate e Platone.

Nel corso delle precedenti conferenze ho cercato di mostrare che i culti misterici vanno intesi unicamente come una comprensione del nucleo di verità del mito inteso nel senso più alto, e come sia possibile un tale approfondimento delle idee mitologiche greche che ci fa dire: la comprensione della mitologia greca propria del culto misterico ci riappare all'interno della filosofia greca – come l'estrazione del nucleo di verità originariamente in essa presente.

Ora è naturale che, ai tempi in cui la conoscenza fondata su basi logiche si è separata dalla mistica originaria, dovesse sorgere il bisogno di capire come il mito si rapporta a quella che di solito viene chiamata verità.

Abbiamo visto che nel mito si manifesta un tipo di ricerca della verità completamente diverso, che si esprime in tutt'altro modo, in una specie di "lingua di fuoco"[N35] che passa all'improvviso ad una sorta di rappresentazione simbolica. Abbiamo visto che questo metodo si discosta decisamente da quella che chiamiamo verità scientifica. Abbiamo visto che il bisogno prosaico di verità si trasforma in una rappresentazione mitologico-allegorica, così che da un lato abbiamo la veste esteriore del mito e dall'altro il nucleo di verità.

Poiché Socrate e i suoi discepoli si sono adoperati per cercare la verità in modo puramente razionale e logico, è dovuta sorgere la domanda: qual è il rapporto fra ciò che si è formato nei miti e la nostra ricerca astratta della verità?

Socrate, per il quale nient'altro era in un primo tempo importante quanto la conoscenza dell'uomo, aveva un atteggiamento di rigetto nei confronti dell'interpretazione dei miti. La rifiutava e si considerava un "non iniziato". Vedremo che questo ha il suo profondo significato nella visione platonica.

Ma Socrate ha dovuto tuttavia pronunciarsi sulla questione del mito. Ad un osservatore superficiale può sembrare che abbia assunto una posizione molto strana. Se consideriamo la filosofia platonica, vediamo questo in due opere, e precisamente nel *Fedro* e nel *Fedone*.

Entrambe trattano di ambiti che all'osservazione del finito contrappongono quella dell'infinito – o che si elevano dall'osservazione di ciò che è temporale a quella di ciò che è eterno. Quindi se teniamo a mente questo – l'osservazione del finito in rapporto all'infinito –, allora in Platone troviamo da un lato il fatto strano costituito dal suo deciso rifiuto di qualsiasi

interpretazione razionalistica del mito. Lo vediamo soprattutto nel *Fedro*, il dialogo sull'amore.

La cosa strana sta nel fatto che Platone, pur rifiutando ogni interpretazione razionale del mito, quando passa dalle verità finite a quelle infinite diventa lui stesso un narratore di miti. Quando vuole parlare di quello che non vediamo con gli occhi e non sentiamo con le orecchie, Platone si esprime in modo simbolico-allegorico.

Così, laddove parla di Fedro, si esprime in modo del tutto mitologico, mentre d'altra parte respinge la spiegazione del mito che stava a cuore ai sofisti – che ritenevano che il mito dovesse essere spiegato in base a motivi e regole razionali, dicendo per esempio che il rapimento della principessa da parte del vento andava inteso semplicemente come evento di natura.

Nel momento in cui la riflessione si innalza al di sopra delle cose comuni della vita, Platone stesso diventa forgiatore di miti.

Il motivo più profondo di ciò è il fatto che Platone ha la chiara sensazione che per l'uomo tutto ciò che va oltre l'osservazione sensibile e razionale possa essere espresso solo attraverso il mito. Per lui è impossibile fornire una forma di trasmissione diversa dall'uso mitologico della parola consueta e prosaica – quella che pronunciamo e ascoltiamo tramite i sensi, che uniamo e separiamo logicamente per mezzo della ragione e così via. Per questo non abbiamo un linguaggio e siamo costretti a ricorrere al mito.

Ora vogliamo vedere che cosa dice Platone sulla dottrina delle anime. Il *Fedro* platonico tratta dell'oggetto che abbiamo considerato il centro di tutto il pensiero greco: tratta della via che conduce dagli stadi inferiori a quelli superiori della coscienza. Quella esercitata da Platone nei confronti di chi ha praticato i misteri non è nient'altro che una riflessione traspo-

sta nel campo della logica, un'osservazione che si accosta maggiormente alla ragione.

Questo modo di considerare le cose ha senza dubbio il grande vantaggio di essere in un primo tempo più vicino all'uomo dal pensiero logico, che preferisce fare appello alla ragione, ma presenta anche uno svantaggio, dato che ben pochi sono in grado di innalzarsi con Platone dall'osservazione sensibile e razionale a quella superiore di un vero mito.

Quando dico un "vero mito" non ne intendo uno che debba includere un "miracolo", ma uno che venga retto da quel concetto superiore di verità che abbiamo conosciuto come portatore della mitologia, come portatore del mito.

Voglio dire, nel seguire l'argomentazione platonica dobbiamo noi stessi – se non proprio esattamente, almeno in modo approssimativo – *percorrere il medesimo cammino* che doveva fare un discepolo di Platone sotto la guida di una personalità come quella di Socrate.

Proprio nel *Fedro* veniamo condotti a quel principio presente nell'uomo, a quella forza che dagli stati d'animo inferiori lo innalza a quelli superiori. E per Platone questa forza trainante che dagli stati inferiori lo conduce a quelli superiori è "l'amore", è "l'eros", ciò che con forza elementare accompagna l'uomo da una vita mediocre ad una superiore, spirituale.

E se ora, sulla base del *Fedro*, richiamiamo alla memoria questo processo, troviamo la descrizione di *tre stati della vita morale*, e precisamente:

1. Lo stato in cui l'uomo viene completamente dominato dalle forme inferiori dell'amore, in cui insegue i suoi bisogni e le sue brame corporee, in cui prende le mosse dalla ricerca del piacere.

È dominato dalla tensione verso il piacevole, che è del tutto immersa nella *quotidianità*. È pienamente calato nella vita

fornitagli dai suoi sensi, vive del tutto nelle sensazioni che possono essere risvegliate solo dai suoi sensi. Si disperde nella varietà e nel finito, in ciò che lo circonda e a cui anch'egli appartiene. La forza che l'uomo ha come membro di questa molteplicità è la *sensualità,* che suscita in lui i desideri che egli cerca di soddisfare.

2. Il gradino successivo a cui l'uomo può elevarsi è quello dove egli non si trova esclusivamente sul terreno del mondo sensibile. È la forma dell'*assennatezza*, del giudizio. Lì l'uomo si innalza oltre il mondo sensibile per far uso della propria forza spirituale. Ora non regola più i propri bisogni solo in base al piacere, ma secondo il principio di *utilità*, secondo quanto gli appare utile. Ciò che gli sembra utile per la sua esistenza temporale ed eterna diventa il contenuto della sua visione della vita e viene soddisfatto ad un gradino successivo, più alto.

La forza presente nell'uomo, che d'ora in poi lo guida e lo dirige allo scopo di soddisfare i suoi bisogni, è la *ragione umana*,[25] l'intelletto che distingue tutte le cose della vita in utili e dannose. Un uomo che si lasci guidare dalla ragione per quanto riguarda la sua vita etica allontanerà dalla propria esistenza alcune cose che, pur potendogli procurare piacere, non gli sembrano utili. Non sempre il piacere eleva l'uomo, spesso lo trascina anche verso il basso. L'assennatezza glielo mostra.

L'individuo assennato lascerà perdere certe cose che procurano piacere e non si nasconderà il fatto che sovente l'utile è solo uno strumento camuffato per soddisfare le proprie voglie. Il secondo può quindi essere un gradino superiore, ma

25 I tre stadi di cui si parla qui corrispondono alle tre forze dell'anima esposte nella *Teosofia* di Rudolf Steiner: 1. anima senziente o sensitiva, 2. anima affettiva e razionale o intellettiva, 3. anima cosciente o coscienziosa.

dobbiamo supporre che lì all'uomo non sia dato di abbandonare del tutto il piacere, la sensualità. Ciò comporterebbe una debolezza della natura umana, poiché se anestetizzasse completamente i propri sensi, l'uomo scoprirebbe di non poter abolire il mondo sensibile solo in base all'assennatezza. Quest'ultima non rappresenta nient'altro che una spiritualizzazione della vita sensibile.

3. Il terzo gradino è quello in cui l'amore assume la forma dell'*entusiasmo*. L'entusiasmo non è qualcosa che si riferisce a ciò che è finito, bensì qualcosa che innalza l'uomo dal finito all'infinito. Per questo è incapace di entusiasmo chi non è in grado di concepire oltre all'elemento sensibile anche quello eterno, immortale, duraturo.

E quando scopre la sua anima, quando veramente si affranca e si sente parte della molteplicità, nel momento in cui sente dentro di sé che qui all'interno del mondo si presenta qualcosa di più alto, allora si innalza oltre il finito.

A questo punto Platone ricorre ad una forma espressiva che dobbiamo definire mistica, simbolica, allegorica. Qui Platone crede che si tratti di un ambito in cui è impossibile esprimersi in forma razionale. Qui non scrive come si fa quando si parte dalla ragione, ma come uno che si è immerso nel mare dell'infinito. Non scrive come chi è in grado di esprimersi solo in forma logica, ma come chi possiede una nuova e *più elevata forma espressiva*, che altro non rappresenta se non una verità superiore rispetto alla verità logica.

Se non si tiene conto di questo, il *mito dell'anima* sembra uguale a tutti gli altri. Ma se ci si eleva ad un livello superiore, si scopre che Platone – al contrario dei suoi predecessori – era quello che si definisce un "iniziato", vale a dire un uomo in grado di comunicare per immagini le profonde verità che gli si erano rivelate.

Colui che è in grado di scoprire il segreto di questa immagine, il suo mistero, può anche capire che cosa intende Platone. La cosa sarà diversa a seconda delle persone.

Uno sarà solo in condizione di intuire vagamente ciò che si cela nell'immagine, e il mistero gli si svelerà solo a poco a poco. Ad ogni modo si tratta di una simbologia che esprime verità più profonde, dato che non possono essere presentate brutalmente o esteriormente alla ragione. Una verità presentata in maniera brutale non viene riconosciuta in tutta la sua profondità – non *può* esserlo.

È la stessa cosa che ha costretto Goethe ad esprimersi come ha fatto nella sua *Fiaba del serpente verde e della bella Lilia* o nella seconda parte del *Faust*. È questo un bisogno che è in sintonia con la natura umana – un senso di soggezione riverente nei confronti della verità profonda.

Colui che ha un'idea dell'infinita portata di tali verità, troverà che è impossibile che questi contenuti vengano espressi in maniera logica. È per questo motivo che nei tratti più profondi Platone diventa mistico, allegorico.

Platone descrive l'*anima vergine* in forma mistica, così da crearne un mito destinato a raffigurare la sua concezione dell'anima. Questo mito platonico è qualcosa che potete trovare nella letteratura scientifico-spirituale° di tutto il mondo, anche in quella del buddismo. E se questo mito non coincide con quello che conoscete come "buddismo esoterico", avremo ancora occasione di mettere in evidenza una concordanza più profonda fra la filosofia platonica e il buddismo esoterico.

Non è detto che un calcolo sia sbagliato se il risultato è diverso. Basta solo sapere se per caso non si sia calcolato a partire da presupposti completamente diversi. Noi contiamo con i numeri decimali, ma possono anche esserci dei sistemi in cui si conta solo fino a cinque. In quel caso si avrebbe un ordine

diverso, così che tutti i tipi di calcolo ci si presenterebbero anch'essi diversi. Alcune cose si presenterebbero in modo diverso. E così si può designare anche la dottrina dei misteri in rapporto al buddismo esoterico.

Per Platone si "sale" o si "scende" nel mondo dell'infinito passando per tre gradini. Questo mondo dell'infinito – che non trasmette più le stesse caratteristiche che ci trasmettono i sensi, con cui la nostra ragione è abituata a calcolare, separare e collegare – è intelligibile. Laddove l'uomo ascende, dove coglie lo spirito nella sua forma non sensibile, usiamo il termine "intuizione". Usiamo quindi la parola intuizione quando l'uomo non si serve dello spirito per elaborare l'elemento sensibile, ma percepisce direttamente lo spirituale come i sensi percepiscono ciò che è sensibile.

Come l'organo di senso percepisce ciò che è sensibile, così lo spirito percepisce ciò che è spirituale, ed è in tal modo un riflesso dell'eternità.

Qui allora Platone si innalza dalla percezione della temporalità a quella dell'eternità. Qui il filosofo ha raggiunto il punto in cui tutte le cose, tutte le forme in cui l'uomo comprende il mondo sensibile non hanno più alcuna validità, così che non è più possibile parlare di spazio e di tempo. In questo istante in cui l'uomo si eleva *dall'assennatezza all'entusiamo*, nell'anima gli si schiude la visione di un mondo nuovo.

È necessario tenere a mente che Platone non si limitava a "credere", ma era uno che "sapeva". Sappiamo che Platone conosceva la differenza fra fede e scienza: la fede svanisce davanti alla conoscenza. Per questo per lui è scontato che le cose che si offrono a un uomo giunto al terzo gradino siano di natura eterna.

Come gli è chiaro di avere qualcosa davanti agli occhi, gli è anche chiaro che le cose che si offrono all'uomo al terzo stadio sono di natura eterna.

Ma, come uno che vede i colori non è in grado di farne davvero percepire la varietà a un daltonico – gliene può offrire solo un surrogato –, così *il veggente a livello spirituale* non è in grado di trasmettere ciò che ha visto ad uno che è cieco per quanto riguarda lo spirito.

Chi non è capace di far evolvere il proprio mondo sensibile esteriore verso il mondo della ragione, e da lì fino al mondo spirituale in cui le cose passano da uno stato temporale ad uno eterno, non riuscirà a seguire Platone fino a questo punto. Qui termina ciò che è abitualmente racchiuso nel modo di immaginare fisico.

Anche colui che vive chiuso fra la nascita e la morte ottiene qui uno squarcio di ciò che non è racchiuso fra questi due eventi. Dev'esserci chiaro che quello che Platone vi collega sotto forma di concetti è un "cianciare essoterico", rivolto a tutti. La rappresentazione dell'anima come una cosa sensibile, seppure tenue rispetto all'elemento fisico, non è ancora una concezione esoterica!

Ci dobbiamo rendere conto che per il modo di pensare platonico è difatti impossibile parlare di prove dell'eternità dell'anima. È semplicemente assurdo. Sono dimostrabili solo le cose raggiungibili tramite la logica. Si può dimostrare per esempio un qualsiasi teorema matematico. Quando lo si dimostra, si ha davanti una complessa varietà che viene scomposta in vari elementi – dopo di che si mette insieme quel che si vuol dimostrare.

Tutto il fondamento a cui fa riferimento una dimostrazione dev'essere fornito *dalla visione interiore*. Un'altra "prova" non può dimostrare niente. Per questo a Platone non interessa "dimostrare" l'immortalità dell'anima.

Una dimostrazione di questo genere non ha nessun posto in Platone; quello che gli interessa è elevare l'uomo così che possa *vedere lo spirituale libero dai sensi*. Il mondo platonico

delle idee non è nient'altro che questo. Chi vede il mondo libero da qualità sensibili, chi vede le cose così come appaiono allo spirito, comincia a capire il mondo platonico delle idee.

La si può anche definire una partecipazione dell'anima al mondo delle idee. In questo momento l'anima si immerge nel mondo delle idee, che la pervade in modo da immetterla in un'eterna corrente, così che essa cessi di appartenere alla vita puramente temporale. L'anima ottiene uno sguardo d'insieme su ciò che è temporale da un punto di vista più alto. Questo è per Platone l'elevarsi dal mondo sensibile a quello dello spirito – o alla conoscenza dell'anima.

Per Platone l'innalzamento all'effettivo mondo dello spirito o alla conoscenza dell'anima non è un processo logico, ma un vero e proprio percorso dell'anima. L'uomo diventa un altro, salendo *conquista la propria anima*.

Nell'istante in cui lo compie, in cui può prescindere dalle qualità sensibili del mondo, ha raggiunto il punto in cui spazio e tempo non entrano più in gioco, in cui non si può più parlare di nascita e morte. Ha raggiunto qualcosa che sta al di sopra della nascita e della morte, è entrato a far parte dell'eternità. Per Platone il partecipare al mondo dell'eternità è qualcosa che va conquistato.

In base alla concezione platonica non si può dire: "abbiamo" dentro di noi un'anima eterna, per conoscerla basta che conosciamo noi stessi. Questa non sarebbe nemmeno una visione cristiana correttamente intesa. Ma la teoria cristiana *banale* dice: l'anima è "presente" nell'uomo, la si può cercare e trovare come si fa con qualcosa nascosto dietro una porta – è lì. La conoscenza compare senza bisogno che noi percorriamo la via per conquistarcerla!

Questa concezione non è come quella platonica. Chi non vuole *percorrere* il cammino di crescita, ma vuole solo "conoscere" qualcosa che porta già dentro di sé, resta bloccato

nel mondo sensibile, nel mondo razionale, non riesce a passare a qualcosa di nuovo. *Questa è la piaga della nostra moderna teoria della conoscenza*.

Questo danno è stato creato dalla filosofia kantiana, che parte dal presupposto che tutta la verità sia "bell'e pronta", che esista già e che l'uomo debba solo "scoprirla", che debba solo togliere il velo, e che egli stesso non sia altro che una ruota di scorta nell'ingranaggio del mondo.

E invece no, l'uomo ne fa essenzialmente parte! E quando Platone parla della divinità, questa ha bisogno dell'uomo come l'uomo ha bisogno di lei, per il fatto che la divinità non potrebbe raggiungere la sua perfezione senza il coinvolgimento dell'uomo. La divinità resterebbe ad un gradino inferiore se l'uomo non l'aiutasse a raggiungere la sua meta. Quello che l'uomo crea nello spirito fa parte del processo cosmico.

Questo è anche il punto in cui la concezione platonica è in grado di dire di sì anche alla nostra gnoseologia scientifica. Se quest'ultima viene intesa semplicemente come una serie infinita di percezioni, se vediamo gli stati sensibili come una catena e l'uomo come l'apice della natura, come colui che prosegue nel suo essere la medesima evoluzione così da rappresentarne un elemento essenziale, allora nella concezione moderna ci troviamo di fronte alla stessa cosa a cui ci trovavamo di fronte in quella platonica.

L'uomo che non si limita a scomporre e ad interpretare il sensibile, l'uomo il cui processo conoscitivo rappresenta una realtà, che nel processo conoscitivo non si limita a *conoscere*, ma che *compie qualcosa*, che plasma l'anima, finisce per trasformarla da anima temporale in anima divina. È *il percorso* che va fatto.

E la forza motrice che evoca il divino, che innalza l'uomo dal piacere dei sensi fino all'entusiasmo, per mezzo del quale il suo impulso animico trova il passaggio al mondo superiore, quella forza è l'*eros*. Questa forza è presente quando l'uomo

giunge a un punto di vista superiore e conquista uno sguardo d'insieme. Non è dalla temporalità che ricava questi impulsi, ma dal mondo eterno delle idee. Diamo a questo mondo fuori dallo spaziotempo il nome di "mondo delle idee" per il fatto che tutto ciò che è spaziale e temporale viene abbandonato, poiché si sa che qui si tratta dello spirito.

A questo stadio si smette di parlare dell'anima racchiusa nella finitezza, e si può parlare solo dell'elemento eterno nell'anima. Tutto ciò che l'uomo si conquista nel mondo del tempo non è nient'altro che un rilucere del mondo eterno in quello temporale – e questo non è nient'altro che un riflesso di quello eterno nella caducità.

Se lo ritraduciamo, nella nostra vita immaginativa emerge un simile riflesso. Se ci accade di vedere le cose nella luce dell'eternità, non si tratta di una rappresentazione sorta all'improvviso, di cui possiamo dire che prima non c'era. C'è sempre stata, solo che non era presente alla coscienza dell'uomo. È come un'idea che è entrata ieri nella coscienza, a cui poi non si è più pensato ma che oggi riemerge nella coscienza. Anche l'ingresso delle idee eterne nella coscienza avviene così. È come un diventare capaci di memoria, è come un ricordarsi.

Così Platone, riconvertendo l'eterno nel temporale, può concepire tutta *la conoscenza superiore come un ricordo*. Può quindi affermare: tutto quello che ci rappresentiamo nella nostra immaginazione è il ricordo di una vita anteriore, puramente spirituale. E quello che così risplende in noi non può venir distrutto. È ciò che permane, quello che si trova al di là della morte e della nascita. Così avviene il passaggio dall'eternità alla temporalità, cioè la nascita.

Ora pensate a come Platone parla dell'anima quando dice che l'anima si ricorda delle sue esperienze anteriori alla nascita. Il modo in cui si esprime è di nuovo un linguaggio dell'eternità ritradotto in uno della temporalità. Ma questo

induce Platone ad esprimere l'idea in modo mistico per non evocarne una dipendente dai sensi.

Ed ora si compie in Platone il processo che si è compiuto in ogni nascita di miti, quel processo che ci impedirà sempre di interpretare i miti in maniera realistica. Si verifica il processo che deve svilupparsi in ogni uomo nel momento in cui prende commiato dalla logica. Qui si trovano i limiti della logica.

Kant conosce solo la *conoscenza razionale*. Ma quando l'uomo trova la via d'uscita per passare dalla conoscenza razionale alla *conoscenza esperienziale*, sa che esiste quel tipo di conoscenza superiore. Quando l'uomo è in grado di conoscere, come fa Johann Gottlieb Fichte, in modo da percepire l'elemento dello spirito che può essere contemplato,[26] quando lo spirituale diventa "fluido", allora si sente indotto a ricorrere al *mito*.

Il mito scelto da Platone per l'anima vergine ci rappresenta *l'anima come una coppia di destrieri*, uno che non fa altro che sbraitare, l'altro diretto verso il cielo. Nel loro andare per il mondo vengono guidati da un auriga. Prima arrivano nella regione del cielo e poi in quella dell'iperuranio.

In base a questo mito platonico, l'anima guidata dal proprio auriga giunge nell'iperuranio una volta ogni mille anni,[27] dopo

---

26 Quando lo spirito viene vissuto come qualcosa di "visibile", Rudolf Steiner parla dello stadio "immaginativo" della conoscenza spirituale (corrisponde alla percezione in quella normale). Di questa fanno parte anche le immagini del mito. Quando a ciò che è stato visto, percepito, si aggiunge *il pensiero*, l'uomo fa l'esperienza del secondo stadio, quello "ispirativo". Al terzo stadio, quello "intuitivo", si vengono a conoscere gli esseri spirituali: lì non si tratta più del cosa, ma del chi.

27 Platone si riferisce a questa legge anche nel mito di Er contenuto nella *Repubblica* (X libro). Rudolf Steiner ne dà una conferma in base alla sua ricerca spirituale: nei tempi antichi, in cui le reincarnazioni erano più regolari di oggi, ogni uomo si reincarnava in media due volte nel corso di 2.160 anni, il periodo che il Sole trascorre nello stesso segno zodiacale. Solo col passaggio al segno

aver attraversato queste regioni del mondo.

I più grandi ostacoli che l'anima deve superare sono quelli connessi con il "rovesciamento" dalla sfera terrena a quella divina.[28] È in quel momento che corre il rischio maggiore. Il cavallo incline alla sensualità minaccia di impennarsi. Se l'anima non riesce a farsi un'idea dell'iperuranio può essere ricacciata indietro, ma se ce la fa, allora può unirsi in connubio con il cielo.

Nel giro di diecimila anni si reincarna dieci volte, a intervalli di mille anni. Ogni mille anni l'anima è libera di scegliersi il nuovo corpo, e in tal modo è in grado di accorciare il proprio cammino. I diecimila anni possono essere ridotti a tremila.[N36]

Facendosi pervadere dalla filosofia, dalla scienza dello spirito° e dalla mistica, l'anima è in grado di abbreviare il proprio percorso, limitando così la vita ad una serie più ridotta di incarnazioni fisiche. La vita fisica è – non posso dire un'unione dello spirito con la materia, ma un'unione dell'anima con l'elemento sensibile. È un riflesso sensibile di ciò che è spirituale.

E questa unione si compie necessariamente in base alle leggi spirituali dell'universo. Dopo una serie di anni, l'uomo è necessariamente costretto a compiere quella grande "svolta radicale", quell'inversione in base alla quale una volta morto deve passare nel regno puramente spirituale del mondo delle idee. Nello stesso tempo su questo cammino, che compie tanto verso l'alto quanto verso il basso, è libero di scegliersi la

---

successivo tutti i fattori evolutivi si modificano radicalmente e ogni uomo li deve sperimentare. Dato che la vita come uomo o come donna è molto diversa, di solito nel corso dei 2.160 ogni essere umano si incarnava una volta come donna e una come uomo. Il risultato, come riferisce correttamente Platone, è un'incarnazione ogni 1.000 anni. Si può anche dire: circa 80 anni di vita sulla Terra e 1.000 anni fra morte e nuova nascita fanno in tutto 1.080 anni, la metà di 2.160.

28 In indiano si parla della "ruota delle reincarnazioni".

propria incarnazione successiva. L'uomo è un essere che oscilla fra libertà e necessità,[29] che svolge la propria vita fra libertà e necessità.

Così Platone può intendere la vita nell'elemento temporale come una reminiscenza di quella vissuta dall'uomo al di fuori del tempo. Se vuole elevarsi ai gradi superiori della conoscenza, l'uomo deve appropriarsi di questo "sguardo retrospettivo" verso il mondo delle idee.

Questa è la creazione poetica di Platone sul "passaggio" dal finito all'eterno. Ne parla come farebbe di un'escursione, di una romanzesca gita nel mondo sensibile. Ma ciò non è nient'altro che l'arte di suscitare l'idea per mezzo del mito.

Ciò dipende dal fatto che, qualunque cosa si dica su questi argomenti, all'anima si presentano dei retroscena sempre più profondi, e che ogni definizione ragionevole, ogni espressione concettuale non farebbe altro che delimitare tali cose. Se invece le si esprime in forma simbolica e il simbolo è inteso in un senso più alto – cioè non è troppo razionale e inequivocabile –, allora ciascuno immergendovisi potrà forse creare da questo simbolo qualcosa di ancora più elevato e significativo di quanto non faccia colui che parla per simboli.

Chi parla per simboli non pretende di aver già pensato tutto quello che chi lo ascolta riesce a metterci dentro.

Come stanno allora le cose con la domanda: «Ha davvero inteso dire quello che ha detto?» Lui vuole proprio che nel suo simbolo si possano inserire più cose di quelle che egli stesso è riuscito a vedervi. Questa è la concezione ad un tempo essoterica ed esoterica del simbolo.

L'esoterista è consapevole del fatto che, per quanto alti siano i livelli di conoscenza che raggiunge, ogni uomo ha comun-

29 Quello che per i Greci era la "necessità", il destino, in oriente viene chiamato "karma".

que una conoscenza individuale, e che per mezzo dello spirito umano è possibile trovare il punto di passaggio verso qualcosa che la singola coscienza umana non può sviscerare. È cosciente del fatto che l'uomo può esprimere delle verità "in versi", poeticamente, senza sapere tutto ciò che queste verità contengono. Ed è possibile che sia solo uno che verrà dopo di lui a tirarne fuori tutto il contenuto.

È assolutamente necessario tenere a mente questa differenza, così che non ci venga fatto di chiedere: chi ha creato un mito della vita interiore vi ha riversato dentro tutte queste cose? No, l'esprimersi "in modo mitico" è un bisogno dell'uomo quando giunge a quelle cose che vanno oltre ciò che è comunemente umano. Quando ci imbattiamo in una realtà mistica di questo tipo – si tratti di un'allegoria o di un simbolo –, questo è un segno dell'ingresso in una diversa interpretazione. Ed è una prova del fatto che ora non possiamo usare un'interpretazione limitata, ma solo una senza limiti.

È esattamente quello che accade a colui che si trova di fronte alle concezioni comuni della vita umana. Un simile individuo ci può fornire solo una descrizione finita di una montagna. Non può dirci tutto ciò che il monte gli ha mostrato, non è in condizione di trasmetterci la stessa impressione. Chi fa come Platone, non vorrà comunicarci una descrizione esauriente, ma si limiterà a dire: usa questa descrizione come un vademecum che vuol condurti sulla via giusta.

Gli scritti platonici vengono usati in un'accezione superiore, in un modo superiore, se fungono per così dire da "guida turistica spirituale". Non vogliono essere "interpretati", ma essere delle descrizioni di viaggio – nel regno dello spirituale – in grado di condurre il viandante davanti alle cose stesse.

Ecco allora che il linguaggio adeguato diventa quello del mito, che fa sfumare le cose in una sorta di indeterminatezza, giacché non suscita l'impressione che la cosa stessa possa

esaurirsi con dei contorni netti. No, quello che ci viene trasmesso dev'essere solo un accenno a quanto ha visto il diretto interessato. Dev'essere una guida, non una storia, dev'essere un'introduzione a come si può eseguire uno studio storico per proprio conto.

Risposte alle domande

- Il numero 10.000 come indicazione temporale della reincarnazione.
- Tutto ciò che è contenuto nel buddismo esoterico[N37] induce piuttosto a interpretare tutto a livello essoterico.
- Il "simbolo" non è una verità, ma una via che ci conduce alla verità.
- Allegorie: non tutte le allegorie sono originali. Molte vengono adottate. Di solito ogni allegoria corrisponde ad un elemento spirituale, la si crea a partire dalla propria vita interiore.

Decima conferenza

IL *FEDONE* DI PLATONE: il dialogo sull'immortalità o eternità dell'anima

Berlino, 11 gennaio 1902

Cari ascoltatori!

Al centro dell'edificio platonico sulle idee c'è il dialogo sull'immortalità dell'anima, il *Fedone*. Insieme al *Timeo*, questo è forse il più importante di tutti i dialoghi di Platone.

È probabilmente l'opera che nel modo più chiaro fornisce la prova di come in Platone abbiamo decisamente a che fare con una vera mistica, con una teosofia o scienza dello spirito. Devo sottolineare espressamente che qui abbiamo a che fare con la teosofia, anche se non viene usato questo termine. E neppure potrebbe esserlo, dato che il termine "teosofia" (sapienza divina) compare in letteratura solo a partire dal terzo secolo. Prima si definiva tutto "filosofia". Anche la parte logica della teosofia era quindi filosofia. Le cose stavano così anche ai tempi di Platone. La parola "filosofia" è vecchia come il pitagorismo, ma il termine "teosofia" ha avuto origine nel terzo secolo.

È soprattutto nel Fedone che vediamo manifestarsi questa teosofia platonica. Come gli altri, anche questo dialogo si riallaccia a Socrate, che ne è il fulcro. Inoltre si tratta qui della più intima cerchia di amici che si raccoglie intorno a Socrate. Per questo motivo i pensieri qui espressi sono anche i più intimi e profondi.

Gli altri dialoghi avvengono fra Socrate ed una cerchia di amici più ampia, ragion per cui molte cose vengono dette in una forma che non va intesa come la concezione specifica di Platone, mentre nel *Fedone* troviamo davvero il suo punto di vista più profondo. Per di più questo dialogo si ricollega ad uno dei momenti storici più importanti, alla morte di Socrate.

La filosofia ci porta a capire la vita mediante il superamento della morte. Se prendiamo in esame Dioniso, il dio del piacere (della vita), e ciò che viene detto di lui nel *Fedone*, ci

accorgiamo che è Socrate in procinto di morire a condurre questo dialogo.

Negli istanti precedenti alla morte, Socrate espone un'ultima volta la sua visione della vita e le sue convinzioni sul modo in cui la si possa superare: parla dell'eternità dell'anima. Il dialogo si collega quindi a un momento significativo, così che forse è lì che dobbiamo cercare la cosa più importante che Platone crede di poterci comunicare.

Quando i discepoli di Socrate lo vanno a trovare in carcere poco prima del triste evento, alcuni lo compiangono, mentre altri dicono che farà la morte del saggio e quindi non va commiserato. Ma di una cosa ci accorgiamo subito: in Socrate è avvenuto un importante cambiamento.

"Socrate" rappresenta il punto di svolta che ha estratto la saggezza dalla vita culturale inizialmente unitaria. Abbiamo visto che nei misteri c'era un'altissima vita spirituale dato che riunivano in sé religione, arte e verità. Socrate era quello che mirava solo alla verità, che era alla ricerca solo di concetti puri e chiari.

Il rapporto di Socrate coi suoi discepoli aveva lo scopo di ricondurre tutto a concetti chiari e puri. Per questo nel corso della sua vita non ci viene presentato come amico dell'arte poetica – che veniva equiparata al canto e alla musica. Socrate veniva presentato come l'uomo che cerca la verità in maniera sobria e prosaica. L'elemento musicale gli era estraneo.

Poco prima di morire però diventa musicale! Partendo da questo stato d'animo, fa notare ai suoi discepoli che anche i cigni cantano prima di morire e che evidentemente un animale come il cigno si mette a cantare solo quando prova gioia. Quindi, soggiunge, anche a "Socrate" si addice che canti nell'ora della morte.

Dice inoltre di aver "cantato" per tutta la vita: la filosofia è espressione delle più profonde tonalità del mondo. Dopo

aver cantato a modo suo per tutta la vita, sostiene di avere il diritto di farlo nel modo comune a tutti gli altri ora che è giunto alla fine dell'esistenza.

Il canto altro non è che la conversazione che Socrate intrattiene coi suoi discepoli. È significativo che poco prima della sua morte Socrate entri in uno stato d'animo canoro. Desidero farvi notare che tutti quelli che vengono compenetrati da questo tipo di saggezza provano la stessa sensazione fondamentale.

Vorrei richiamare la vostra attenzione sulla poetica goethiana del *Faust*. A Faust si presenta anche la "preoccupazione", che lo rende cieco ma gli dà pure la vista interiore. Quello che gli altri sono esteriormente per tutta la vita – in grado di vedere –, Faust lo diventa alla fine a livello interiore. L'idea che nell'ora prima della morte Socrate faccia quel che gli altri fanno per tutta la vita è la stessa sensazione fondamentale che troviamo in Goethe quando, alla fine, fa diventare Faust così come gli altri sono stati per tutta la vita. Questo si esprime mediante la nota fondamentale che attraversa tutto il *Fedone*.

Non si deve pensare che la filosofia platonica con la sua conoscenza del mondo sensibile debba necessariamente esecrare in maniera ascetica la vita dei sensi o condurre un suo scavalcamento in direzione di un aldilà irreale. Non può trattarsi di questo. Platone non vuole distruggere la vita dei sensi per il semplice fatto di voler passare da essa a quella del puro spirito.

Non è a questo che aspira il platonismo. Questa filosofia non porta a un'ascetica rinuncia, ma, dando all'uomo la possibilità di guardare nell'aldilà, lo porta a vedere il mondo sensibile sotto un'altra luce.

È più o meno come immaginarsi l'aldiqua alla stregua di un tetro regno crepuscolare, come un cupo ambiente dal soffitto a volta. Sotto questa volta non brilla nessuna luce per chi

non ha ridestato dentro di sé le forze sovrasensibili. Ma nell'istante in cui queste vengono risvegliate, la luce dell'eternità comincia a risplendere nel mondo sensibile. Non dobbiamo credere che questo ci distolga dal mondo sensibile. No, questo ci appare solo in una nuova luce, resta assolutamente intatto e viene "solo" immerso in un nuovo splendore. Dico "solo" – e lo dico *solo* per quelli che credono che scompaia.

A questo punto dobbiamo chiederci: da che cosa dipende il dover distinguere nel senso del platonismo fra il mondo sensibile finito e il mondo spirituale infinito, fra il mondo eterno e quello temporale?

Questa differenza esiste solo nel mondo temporale! Se esistesse anche per una capacità percettiva infinita, allora forse il platonismo non potrebbe essere capito, dato che sorgerebbe la domanda: in che rapporto stanno fra loro questi due mondi ugualmente eterni, quello spirituale e quello sensibile?

Il mondo spirituale stesso dovrebbe diventare qualcosa di finito qualora avesse accanto a sé un altro mondo, se non fosse in grado di assorbirlo dentro di sé. Per Platone la separazione in mondo sensibile e mondo spirituale è presente solo nell'uomo, solo all'interno della facoltà percettiva umana. Esiste solo per l'anima umana.

Non esisterebbe per un'anima giunta alla meta, che avesse affinato la propria percettività al punto da poter abbracciare con lo sguardo l'intero universo. Solo per il fatto di essere compresa fra due potenze – poiché prende parte sia a forze superiori sia a forze inferiori –, solo per questo l'anima umana ha una facoltà percettiva che la costringe a scomporre il mondo in sensibile-materiale e in spirituale. Un simile "dualismo" è possibile solo per un uomo che non è ancora approdato a stadi superiori.

Dato che ci troviamo allo stadio materiale, ciascuno di noi ha dentro di sé due potenze cosmiche. Abbiamo in noi due for-

ze: quella forza di volontà, quella *natura prometeica* che tende a diventare un tutt'uno con il Logos – e questo è l'anelito prometeico –, e l'altra che invece dirige la tensione verso il basso, è l'aspirazione del fratello di Prometeo, *Epimeteo*.

Quella di cui ci possiamo rendere conto è la natura di Epimeteo, la natura non spirituale in noi, ciò che è presente dentro di noi come elemento riflessivo ed esplicativo. Prometeo è il pensatore intuitivo che crea, è colui che ha una visione da un punto di osservazione più alto.

Se ci immaginassimo un *sentiero settuplice* e ci vedessimo condotti lungo la via dal materiale allo spirituale passando per tutti gli stadi, ce lo dovremmo immaginare come uno sforzo prometeico. E se guardassimo indietro, lo dovremmo vedere come la forza che nell'immaginario greco viene rappresentata come Epimeteo.

Supponiamo di essere arrivati tutti al gradino più alto dell'evoluzione. Per esseri di questo genere non ci sarebbe più nessun Prometeo, saremmo tutti trasformati in "Epimeteo".

A questo punto ci si potrebbe domandare: è questo il motivo per cui la filosofia mistico-platonica presenta un "dualismo", per cui parte dal presupposto che il mondo sia diviso in una parte sensibile e in una spirituale? Questo mondo non esiste né per esseri puramente sensibili né per altri diventati identici all'essere divino, ma per quelli che si trovano *in cammino per diventarlo*.

Per questo occorre indicare sia la via verso l'alto che quella verso il basso. Nella filosofia platonica queste due prospettive si intrecciano. Chi non si rende conto che la filosofia platonica vede l'uomo *in trasformazione*, in evoluzione, non la potrà capire – come non la capirà neppure chi vede l'uomo come qualcosa di compiuto in sé – quando questa in cerca dell'immortalità sceglie il mito, quando cerca di ricavare le verità superiori dall'inconscio o dal sovraconscio.

Dobbiamo elaborare i fatti mediante la conoscenza, estrarli dalla realtà stessa. Anche la scienza richiede i fatti, ma questi valgono solo per chi guarda verso il basso. L'uomo può trovare dei fatti lungo il cammino solo nella misura in cui lo percorre. Ad ogni punto che ha raggiunto, l'uomo smette di trovare qualcosa solo riguardo al sensibile. Per un animale ad esempio esistono solo le sensazioni corporee.

L'uomo che avanza attraverso il terzo e il quarto stadio della vita[N38] non è più limitato all'elemento sensibile. Dopo aver attraversato il quarto stadio, è in grado di scorgere verità psicologiche superiori. A quel punto le sue percezioni non sono più sensibili, ma spirituali.

È solo sulla via posta al di sotto di noi che percepiamo dei fatti. Ma la parte a cui guardiamo dal basso, quella che non abbiamo ancora percorso, non la vediamo, non la percepiamo. È solo a poco a poco che ci rivela i suoi segreti che fluiscono in noi dall'alto. Lì non possono mai esserci dati dei fatti come quelli che si trovano sul nostro cammino.

Questi misteri devono essere espressi sotto forma di mito, come fa Platone: questa è la prospettiva orientata verso l'alto. È questa la ragione per cui nelle sue opere più importanti Platone è passato alla rappresentazione mitica. Troviamo questo motivo anche nel *Fedone*, nel dialogo sull'immortalità dell'anima.

Ho già accennato al fatto che Platone non vuole tenere ai suoi discepoli più intimi una lezione sull'eternità così da fornir loro delle "prove". Non si tratta di procurare prove logiche, ma di condurre in un certo senso i discepoli alle percezioni più alte, di portarli laddove non sono mai stati prima, dove possano vedere il mondo in un nuovo splendore, in una nuova luce.

Vi troviamo anche *il metodo:* si comincia con le cose più semplici che ci si possa immaginare. Non possiamo già nel

nostro mondo sensibile trovare qualcosa che ci conduca oltre sulla via della conoscenza dell'anima?

Diamo un'occhiata al mondo sensibile che ci circonda. Davanti a noi non vediamo cose che permangono, ma solo cose che nascono e muoiono. Vediamo fiori che nascono, sbocciano e appassiscono. Vediamo un eterno divenire e perire. È il divenire proprio di tutta la natura. Dobbiamo quindi supporre che questo divenire e questo svanire pervadano tutto l'universo. Quello che prima era un seme, più tardi sarà un frutto. Poiché quello che prima era morto ora è vita, abbiamo a che fare con un *ciclo eterno*.

Come nell'addormentamento e nel risveglio, così anche nelle sfere superiori, quelle effettivamente spirituali, abbiamo a che fare con un ciclo eterno. Dire che quello che vale per le sfere inferiori non deve valere per quelle superiori è un'obiezione priva di valore. È senza dubbio una parte della conoscenza superiore, poiché quanto avviene nel mondo sensibile è solo un riflesso dell'eterno. Possiamo senz'altro servircene per illustrare quel che accade nel mondo dello spirito.

Questo è particolarmente importante per la comprensione del platonismo. Non si deve pensare che Platone rifiuti o addirittura annulli il mondo sensibile – come se il mondo non sensibile fosse qualcosa di "completamente diverso" da quello sensibile. Le cose non stanno così: dobbiamo solo illuminare il mondo sensibile con quello spirituale. Così facendo, possiamo vedere anche le immagini dell'eternità nel mondo sensibile.

Platone ha usato un'immagine per fare un paragone. Sappiamo che quando il nostro sguardo si dirige sugli oggetti sensibili, vede solo delle immagini passeggere. Immaginatevi che ci siano degli *uomini seduti in una caverna*. Tutte le cose reali si trovano alle loro spalle. Dietro di loro c'è anche una sorgente luminosa. Gli uomini non possono voltarsi, si limitano a vedere quello che si svolge sulla parete di fronte. Quin-

di non vedono gli oggetti stessi, poiché la luce e gli oggetti sono dietro di loro, ma vedono le ombre – e anche di se stessi non vedono altro che le ombre.

Tutto ciò è proprio vero anche nel caso della percezione sensibile! Se ci fermiamo alla percezione sensibile, vediamo il mondo solo sotto forma di ombre sensibili. Neppure noi stessi ci vediamo come realmente siamo, ma ci vediamo solo come ombre. Solo quando ci si è immersi nello spirito, solo quando l'uomo è in grado di calarsi nella propria interiorità – solo dopo aver raggiunto questo "conosci te stesso", quando vede se stesso –, prenderà coscienza anche del fondamento più profondo delle cose.

Ma le ombre fanno parte esse pure della realtà. Non dobbiamo immaginarci che l'ombra in quanto tale non sia reale. Un'ombra non si muove se non si muove la figura reale che la origina. Quello che ci si offre nel regno delle ombre è solo una conseguenza di ciò che avviene nel mondo spirituale. Chi si intende di ombre, è anche in grado di riconoscere "nel" mondo sensibile i processi di quello spirituale. Ogni atomo è per lui un'espressione del regno spirituale.

Così Platone dal nascere e dal morire delle cose ha potuto risalire al ciclo eterno della vita, dal regno dei sensi e delle ombre, ha potuto risalire a quello dello spirito.

Ora però fa dire a Socrate: questo è giusto. Ma osserviamo le cose con maggiore attenzione e chiediamoci se, quando volgiamo lo spirito alle cose, possiamo avere una percezione sensibile in cui, seppure in modo molto sottile e indistinto, alla nostra conoscenza non appaia qualcosa di eterno.

Questo argomento è molto importante. I materialisti infatti non si rendono conto di che differenza debba esserci fra percezione animale e *percezione umana*.

Sebbene a tutta prima anche la percezione umana sia limitata come quella animale, è comunque tale per cui lo spirito

non ne può essere escluso. Perfino nella percezione umana più rozza è presente una traccia di spirito. E per questo è giusta anche l'osservazione di Platone: se percepiamo una "traccia" dello spirituale, questa ci indica un "sentiero" per ascendere allo spirito. Ma non potremmo "salire" se questo elemento superiore non entrasse nel nostro mondo sensibile.

Platone fa dire a Socrate: riflettete un po', come si forma il numero 2? Per il fatto che giustappongo una cosa sensibile ad un'altra. Ha avuto luogo un'addizione e da questa ha avuto origine un due. È un "accostamento". Lo spirito osserva questa aggiunta contando prima uno e poi due. Ma il processo sensibile può verificarsi anche se divido in due l'uno. Allora ho ottenuto il due smembrando l'uno e non aggiungendogli qualcosa. Quindi, per quanto riguarda il mondo sensibile, il due è sorto esattamente nel modo opposto.

Da un lato abbiamo quindi un'addizione, e dall'altro una divisione. Dal punto di vista del mondo spirituale però il risultato è lo stesso. La percezione sensibile è dunque qualcosa che può riprodurre l'elemento spirituale nei modi più diversi.

Possiamo dire: se l'uomo non aggiungesse un elemento spirituale a quello sensibile, nel mondo sensibile non potrebbe trovare nessuna cosa che sia "uguale" a un'altra[30]: per lui non ci sarebbe niente di uguale se il processo sensibile non fosse per lui *esattamente uguale* in casi diversi. È così che per Platone lo spirituale si manifesta nel sensibile, ma noi non siamo in grado di "percepire" esteriormente il fatto che lo spirituale appare nel sensibile.

Dobbiamo dunque ammettere che perfino nei processi più semplici lo spirito accompagna l'uomo, e che l'uomo vive,

30 In tutte le rose l'uomo riconosce la "stessa uguale cosa" (la stessa essenza della rosa), altrimenti non potrebbe parlare della rosa o riconoscerla. Tutte le rose in quanto rose sono "uguali", cioè sono tutte *ugualmente* rose. Invece in diverse rose la materia non è mai la stessa, non è mai "uguale".

conduce la propria esistenza per il fatto che lo spirito è presente fin nella percezione sensibile, seppure all'inizio solo come una scintilla.

Se ci immaginiamo la *settuplice natura dell'uomo e dell'essere cosmico,*[31] vediamo che consistono

- di pura materia
- di quella a cui diamo il nome di "forza". Ma poi
- di quello che chiamiamo spirituale, "astrale", che è presente anche nell'animale, quella che chiamiamo "anima", il principio "animatore" della materia.
- Come quarto elemento vediamo quello che troviamo nell'uomo superiore, e con questo arriviamo allo "spirito" immateriale.

Così dobbiamo immaginarci che in Platone questa scintilla dello spirito, presente anche nell'uomo inferiore, si muova dall'alto verso il basso. Dobbiamo immaginarci che da una parte la materia vada dal basso verso l'alto e che dall'altra lo spirito proceda dall'alto verso il basso, di modo che si compenetrino e, per via di questo intreccio dello spirituale e del sensibile, l'uomo risulti un essere doppio. In ogni caso, esaminando bene la questione, scopriamo che nell'uomo è presente lo spirito, seppure in forma estremamente diluita – come nella matematica.

Se l'anima può comprendere l'elemento spirituale a partire da un'estremità, allora può considerare questo inizio dello spirito come garanzia del fatto di aver parte allo spirituale e quindi all'eterno. Lo spirituale è infatti eterno rispetto al materiale, poiché è l'elemento permanente, duraturo rispetto al

31 Vedi la settuplicità nella *Teosofia* di Rudolf Steiner: 1. corpo fisico, 2. corpo eterico, 3. corpo astrale (l'anima), 4. Io (lo spirito) e le tre componenti superiori.

transitorio, poiché in quanto elemento spirituale resta sempre "uguale" a sé nel mondo sensibile.

Per Platone l'importante è condurre il discepolo là dove l'elemento spirituale, eterno, viene compreso ad un'estremità – e poi farlo salire dalla percezione dello spirito nel mondo sensibile fino a diventare cittadino del regno infinito. Ecco cosa ci racconta Platone nel suo libro. È giunto al punto in cui ci mostra come lo spirituale fa il suo ingresso nel sensibile.

I discepoli sollevano a questo punto un'importante obiezione: «Se possiamo immaginarci di avere davanti a noi l'elemento sensibile nella sua molteplicità e che l'anima partecipi all'infinito, allora possiamo vedere la cosa anche in modo completamente diverso. Possiamo pensare che l'anima prenda parte all'infinito solo in apparenza. Rappresentiamoci simbolicamente la molteplicità come una serie di *corde* tese *di una lira*. Facendo suonare insieme le corde tese della lira possiamo produrre un'armonia. Forse quello che viene prodotto è solo un suono omogeneo, armonico, ma abbiamo pur sempre a che fare con un'*armonia*.»

Al che Socrate ribatte: «Osserviamo le cose con più attenzione. Nel caso dell'armonia non dobbiamo dire che le corde – e precisamente ogni singola corda – si adeguano all'armonia così che ogni singola corda contribuisca a questa armonia? E non è la stessa cosa che avviene all'anima nel mondo sensibile? Questa non deve forse *trascendere* il mondo sensibile? L'armonia è presente solo nelle parti e grazie ad esse, invece l'anima, se vuole essere un intero, deve *vincere*, deve eccedere "le parti" nella loro singolarità. E l'essenza dell'anima consiste in questa facoltà di superare le singole parti della molteplicità. L'essere dell'anima è quindi qualcosa in più dell'armonia, ha in sé una vita propria. La vita spirituale non è una semplice con-sonanza dell'elemento sensibile, ma qualcosa dotato di autonomia.»

A questo punto Socrate fa un'osservazione importantissima: «Con *Armonia* abbiamo finito, dice. Ora vediamo come le cose procedono con *Cadmo*.»

Ecco che veniamo di nuovo introdotti nel mito.[32] È interessante che proprio a questo punto entri in gioco questo mito. I teologi si sono spesso meravigliati dell'entrata in scena di questo mito.

> *Cadmo* è l'eroe la cui sorella *Europa* viene rapita da Zeus che aveva assunto le sembianze di un toro. Cadmo allora segue le tracce del toro, arriva in Europa e fonda la città di Tebe. Ha portato ai Greci, ai Tebani, la scienza dell'oriente, la scrittura alfabetica e anche il contenuto spirituale di questa scrittura. Poi ci viene narrato che – dopo aver fondato Tebe e costituito l'ordine greco – si è unito in matrimonio con *Armonia*.

Cadmo è l'uomo che si evolve autonomamente, l'uomo che aspira senza tregua alla perfezione. È una caratteristica che abbiamo riscontrato anche in altre divinità. "Armonia", che Cadmo prende in moglie, è semplicemente la "sintonia" dell'uomo con il mondo. E se Socrate dice che il discorso su Armonia è finito, questa affermazione ha un significato particolare.

Abbiamo visto che l'armonia non è lo stadio più alto, ma che il viversi come individuo autonomo all'interno dell'armonia del mondo è qualcosa di ancor più elevato. A questo punto siamo perciò andati oltre l'armonia e stiamo salendo verso *Cadmo:* possiamo anche noi far nostra questa autonomia.

Ed ora i suoi discepoli fanno presenti a Socrate delle importanti obiezioni: se anche si ammettesse che l'anima è più

---

32 Nel mito, Armonia è la sposa di Cadmo (v. *Fedone* 95a).

che un'armonia, questo non vuol dire necessariamente che sia eterna. Dobbiamo presumere che l'anima si ponga in maniera vivente di fronte alla molteplicità sensibile. Ma questo elemento vitale animico, ammesso che nella personalità terrena esprima molto più di ciò che è solo personale, non deve per forza essere qualcosa di eterno, potrebbe anche avere una durata limitata nel tempo.

Possiamo immaginarci il rapporto fra corpo e anima pensando a quello che sussiste fra *l'abito e l'uomo*. Possiamo ben immaginarci che un bel momento l'abito venga cambiato. Un bel giorno però l'uomo muore e l'abito passa a qualcun altro: l'abito sopravvive in questo modo all'uomo (ma non in eterno). Così potrebbe essere anche per l'anima: questa sopravvive magari anche alla prossima forma sensibile e potrebbe così prender possesso di *un solo* altro corpo. Ci si potrebbe quindi immaginare che l'anima pur essendo qualcosa di autonomo, non duri in eterno.

Pertanto dobbiamo superare anche questo elemento dotato di durata limitata. Dobbiamo mostrare che all'interno dell'uomo troviamo qualcosa di indipendente, ma dobbiamo mostrare anche che non si tratta di qualcosa con una durata più o meno lunga – e che resta comunque passeggero –, bensì di qualcosa di *eterno* che si manifesta nell'uomo.

Il platonismo adduce questa "prova" – in senso figurato, beninteso! – dicendo: quando osserviamo qualcosa nel mondo sensibile, siamo alla ricerca del "nesso", del contesto, dei rapporti. Il suo predecessore *Anassagora* aveva sempre cercato le "cause". Vedendo un sasso cadere per terra ne cercava la causa. Se una pietra si scaldava, lui cercava la causa di questo calore, che potevano essere i raggi del sole o qualsiasi altra cosa.

Ma a questo punto Socrate si domanda: la cosa ci convince davvero? Non è che giriamo in tondo quando cerchiamo la "causa" di ogni effetto? Non dobbiamo riconoscere che in ef-

fetti affermiamo qualcosa di cui può essere altrettanto vero anche il contrario?

Se l'è spiegato con un esempio. Si è chiesto: che cos'è che rende bella una cosa? Il fatto che ha una bella forma, un bel colore e così via. Se vogliamo sapere per quale motivo questa cosa è bella, ci accorgiamo che può essere bella in vari modi. Può esserlo per via del colore o della forma o di qualcos'altro ancora. Per questo Socrate dice: tutte le cose che prendono parte alla "bellezza" sono belle. Lo stesso vale per la bontà, per la grandezza e altre qualità ancora.

Tutte le cose partecipano dell'*idea immortale, eterna*. Ciò che oggi è "bello" e ciò che lo è stato milioni d'anni fa esprimono la stessa bellezza. Si tratta sempre della stessa idea. Tutto ciò che è bello si trova unificato nello stesso "bello", per questo in tutto ciò che è effimero c'è un frammento di eternità.

Dobbiamo solo chiederci: che cos'hanno in comune l'effimero e l'eterno? E poi: qual è il rapporto che l'uomo ha con ciò che è eterno?

Ne otteniamo questa risposta: l'uomo è in rapporto con l'eterno grazie a quella che chiamiamo "anima" e per il fatto di aver nell'anima qualcosa che lo contraddistingue. Abbiamo detto: una cosa che partecipa della bontà è buona, una cosa che partecipa della bellezza è bella. In base alla partecipazione a quale cosa chiamiamo "anima" l'anima?

Ogni cosa ne esclude un'altra. Prendiamo la neve: prende parte al freddo. Quando alla neve si avvicina il fuoco, questa smette di esistere. Fuoco e neve sono incompatibili.

Vediamo che cosa rimane nell'uomo quando eliminiamo la sua parte sensibile. Cerchiamo che cosa c'è nell'uomo come il bello nella bellezza, il grande nella grandezza e così via. Cerchiamo nell'uomo ciò che è altrettanto incompatibile con l'effimero come lo è il fuoco con la neve. Troveremo la vita dell'anima.

Davanti all'animato e vivente dei primordi, ciò che è senza vita si scioglie come neve al fuoco. In questo modo la scintilla dell'infinito che spunta nella materia diventa nell'uomo quello che lui riconosce come l'effettivo principio animico. E così l'uomo deve dirsi: questo essere primordiale è *assolutamente* (eternamente) vivo, è vivente *in tutto e per tutto*. E per il fatto di prendere parte a ciò che è vivente, l'uomo partecipa anche di ciò che è eterno.

Questo è il grado più alto nel processo dimostrativo a cui arriva il Socrate platonico nel *Fedone*. Prima cerca di rendere comprensibile il modo in cui noi in ogni opera sensibile abbiamo a che fare con lo spirito. Di questo bisogna prima rendersi conto – dopo di che si può volgere lo sguardo anche al restante mondo spirituale.

Si potrebbe credere che questa sia un'illusione, una semplice "armonia" che prima o poi svanisce. Ma ora Socrate confuta il fatto che abbiamo a che fare con un'armonia, egli mostra che non abbiamo a che fare con un'armonia, ma con un'entità autonoma – non con una semplice consonanza –, poiché le singole parti vengono trascese, e possono esserlo solo da un'entità autonoma, a sé stante.

Ed ora si chiede che cos'è l'essere autonomo e scopre che è l'essere vivente primordiale, incompatibile con l'effimero come sono incompatibili fra loro il fuoco e la neve. Per questo non possiamo dire che *Cadmo*[33] è transitorio, ma quello che appare qui è qualcosa di assolutamente autonomo ed eterno. E noi dobbiamo perciò pensare di aver parte a una vita davvero infinita, eterna.

---

33 cfr. l'Adamo Cadmo dell'esoterismo ebraico. Nei pitagorici l'anima, l'effimera *armonia*, viene intesa come personalità, e lo spirito, l'eterno *Cadmo*, come individualità.

In questo modo Socrate conduce i suoi discepoli passo dopo passo verso l'essere primordiale vivente, dando loro sotto forma di mito ciò che ha prima presentato come saggezza.

Accompagna ora i suoi discepoli verso altezze celesti eteriche e cerca di descrivere come si presenterebbe *la Terra vista dall'etere*. Non si presenterebbe in maniera del tutto diversa da come fa a noi che ci viviamo sopra?

Pensate agli abitanti dei fondali marini, dice: vivono sul fango della Terra. Sopra di loro c'è l'acqua, e dopo l'aria della Terra. Ora possiamo immaginarci l'uomo trasformato, che resterebbe stupito come una creatura dei fondali marini se si trovasse ad osservare dall'atmosfera, dall'aria, il proprio ambiente di vita.

Socrate presenta ai suoi discepoli un'altra possibilità in forma plastico-intuitiva. Descrive gli inferi, con i vari fiumi e così via. Lì l'anima intraprende un altro percorso di vita, sperimenta diversi tipi di trattamento. Alcuni vengono gettati immediatamente nel Tartaro.[N39] Sono quelli che sono stati malvagi, che sono stati delinquenti. Gli altri vengono riportati a riva e possono di nuovo invocare quelli che hanno offeso e pregarli di perdonarli.

Qui l'immagine simbolica ha meno importanza. Molto più importante è quando dice: le cose potrebbero stare così, ma potrebbero anche essere in un altro modo. Non si tratta di una percezione essoterica, sensibile, bensì di un'immagine. Non è nient'altro che l'accertamento di una convinzione che mi sono prima conquistato nell'anima. Ad ogni modo, il ricorrere all'immagine è pienamente giustificato dalla saggezza conseguita precedentemente. Quando è necessario farsi un'immagine dei contenuti di saggezza, Platone passa al mito, introduce un linguaggio più elevato – quello del mito.

Vediamo così che questo dialogo platonico sull'immortalità dell'anima è in fin dei conti un dibattito su tutta la mistica

platonica. È una delle opere più importanti lasciateci da Platone, forse addirittura una delle più importanti che abbiamo: un'immagine mistico-filosofica del graduale perfezionamento dell'uomo nel suo cammino di conoscenza, una rappresentazione di come, mediante la forma del dialogo, l'uomo ascenda fino a cogliere lo spirituale e come non giunga alla convinzione sfornando delle prove logiche, ma prendendo "visione diretta" delle cose.

È significativo che Platone abbia scelto la forma del dialogo. Questa forma è inerente al modo di pensare platonico, appartiene alla mentalità platonica. Platone è convinto che si tratti della contemplazione di forze spirituali superiori e che queste debbano essere sviluppate per mezzo della parola, in forma di dialogo.

La parola è la chiave che apre la porta verso lo spirito, ed è quindi anche ciò che ha costretto Platone a rappresentare sotto forma di dialoghi fra il maestro e i suoi discepoli la facoltà di graduale perfezionamento, la graduale capacità di evolvere passo dopo passo.

Risposte alle domande

- È divertente vedere come i nostri filosofi siano fermi ad un certo punto nell'interpretazione della filosofia platonica. Fino a un certo grado, Kühnemann si rende conto che si tratta di un percorso di formazione, di graduale vivificazione dell'anima, che l'immortalità è qualcosa ancora da "conquistare" per mezzo della conoscenza. Si arresta però di fronte alle narrazioni (ai miti) che non è più in grado di controllare.
- Platone è un precursore di Filone. Ho intenzione di trattare anche la mistica tardoplatonica di Filone. Abbiamo fino a

lui un'ascesa costante della mistica. Anche in Filone l'approfondimento mistico rappresenta il culmine del cammino umano. Questo fa da fondamento anche alla mistica cristiana, soprattutto del Vangelo di Giovanni, e ci porta non meno alla comprensione dell'Apocalisse.

- Nella nostra distinzione in sette elementi abbiamo a che fare con due estremi e due poli opposti.[N40]
- L'invenzione della scrittura alfabetica si collega a Cadmo.
- Con la sua *Filosofia della rivelazione*, Schelling ha creato una filosofia positiva in contrapposizione a quella negativa della logica. Ha dato al mondo una filosofia sperimentale invece di una filosofia puramente razionale. Qui a Berlino Schelling è stato letteralmente deriso. Dal 1841 in poi non ha più avuto alcun successo in questa città. È morto nel 1854.
- La storia del dogma è il proseguimento in forma scientifica dei miti esteriori popolari.

Undicesima conferenza

LE IDEE FONDAMENTALI della concezione platonica del mondo

Berlino, 17 gennaio 1902

La settimana scorsa mi sono permesso di parlare del *Fedone*, il dialogo sull'immortalità, o meglio sull'infinità, dell'anima, per mostrarvi il modo in cui Platone fa parlare il suo eroe Socrate – come una specie di iniziato, diciamo – con quelli che hanno il suo stesso anelito, con le anime che sono in grado di capirlo.

Vi ho detto che è una sorta di dialogo spirituale per quelli che sono già "dentro" la materia, e abbiamo visto che si tratta soprattutto di condurre i partecipanti a creare davvero in se stessi quello di cui Goethe dice: «E finché tu non avrai questo: muori e diventa, sarai solo un ospite opaco su questa oscura terra».

Il dialogo si collega alla morte di Socrate per mostrare come Platone si immagina l'elemento sensibile, come questo si presenta allo sguardo retrospettivo spirituale, come Platone intende questo sguardo mnemonico: come permette di guardare dall'eternità alla nostra esistenza temporale e come tutte le cose che esistono nel mondo sensibile gli appaiano nel loro vero significato, nella loro caducità e nella loro inessenzialità.

Il *Fedone* è il più importante dei dialoghi platonici per il fatto che presenta l'evento della morte, quello che più di ogni altro prostra l'uomo, come qualcosa di non vero. Quella che trova espressione in questo dialogo è la più forte fede nel mondo spirituale che ci si possa immaginare.

Platone si dice: credo in ciò che è vivente. E proprio perché credo in ciò che vive eternamente posso superare tutte le altre cose che mi appaiono nel mondo sensibile. Smetto anche di credere alla morte, non credo più alla verità dell'apparenza sensibile, ma solo alla verità dell'essere primordiale.

Qui non si tratta di fornire una prova logica. Il discepolo deve ridestare dentro di sé la visione dell'eterno vivente mediante la percezione diretta dello spirituale, di modo che an-

che la morte sia per lui solo un evento del mondo sensibile. Ecco il motivo per cui questo dialogo avviene al cospetto della morte di Socrate.

Lo spirito dev'essere in diretta sintonia con quello che si mostra come avvenimento sensibile, così che Socrate sostiene anche a titolo di interesse personale quello che esprime nel dialogo – per cui diventa un "simbolo" il fatto stesso che, nel momento in cui va incontro alla morte sensibile, Socrate cerchi di trasmetttere ai propri discepoli la convinzione che la morte e tutto ciò che ad essa è connesso sia un costante superamento dell'apparenza sensibile, che la vita sia un continuo morire, onde ritrovarsi in una vita eterna.

Per il modo in cui trasmette questo insegnamento ai suoi discepoli, si mette nello stesso tempo in condizione di suggellare con la propria morte ciò che ha insegnato.

È così che il *Fedone* ci si presenta: già nella sua composizione esterna è un simbolo di quello che contiene. Socrate è lo spirito lucido che ha capito questo "muori e diventa" e che al cospetto della morte cerca di renderlo comprensibile anche ai suoi discepoli.

Al *Fedone* fa da contraltare l'altro dialogo platonico, il *Simposio*, il *Convivio.* Anche lì Platone fa conversare Socrate con i suoi amici.

Questo dialogo è la controparte del *Fedone:* qui troviamo Socrate in un atteggiamento assolutamente positivo nei confronti della vita, circondato da persone sbevazzanti, nel bel mezzo di un'idea – "l'amore" –, mentre nel *Fedone* si tratta dell'immortalità dell'anima.

Anche questa è un'idea che si cerca di capire a poco a poco. La comprensione però è tale per cui fra i commensali solo Socrate è il chiaroveggente. Tutti quelli che gli stanno intorno non l'hanno scoperto, l'amore, non l'hanno capito. Socrate spicca come un'alta colonna su quelli che parlano da un retro-

terra di tenebra e di errore. Fra costoro Socrate ci appare come il solo illuminato.

Si tratta quindi di un'integrazione al dialogo propriamente chiaroveggente del *Fedone*. Qui nel *Simposio* ci viene mostrata l'infinita eccellenza di colui che è iniziato alla scuola di Platone, e come Socrate la rappresenti.

Socrate si trova a dover affrontare le più svariate opinioni. Vediamo i suoi discepoli manifestare le loro idee personali a proposito dell'amore. Dapprima *Fedro*, un uomo comune che ha riflettuto sull'argomento dal punto di vista del sano buonsenso, poi *Pausania,* uno statista, poi un medico, *Erissimaco*, poi un commediografo, *Aristofane* e infine il tragico, *Agatone* – in breve, personaggi che non si sono spinti fin nelle profondità dello spirito.

Possiamo vedere come Platone ha architettato il contrasto fra i vari individui:

1. *Fedro* dice che l'eros è l'elemento divino, qualcosa di assolutamente prezioso. Quelli che sono uniti nell'amore vengono come costretti ad assumere un comportamento virtuoso. Colui che ama un'altra persona, che le è legato da amicizia, si sentirà indotto in modo del tutto diverso a comportarsi virtuosamente. Lo assalirà un senso di vergogna se cadrà preda di un vizio. Vediamo quindi che in questo discorso si tessono le lodi dell'amore dal punto di vista di tutto ciò che è pratico, da un punto di vista utilitaristico, considerandolo come artefice di ogni virtù.

2. *Lo statista* spiega che tutto l'ordinamento dello Stato si fonda sull'amore e che è l'amore stesso a tenere insieme lo Stato.

3. Vediamo poi come *il medico* celebri l'amore dimostrando come per mezzo suo la malattia guarisca, dato che le sostanze

che si amano o non si amano danno la giusta direzione al farmaco, agendo in base alle più profonde leggi del mondo. È dalla disarmonia, dall'odio presente nel cosmo che si sviluppa la malattia. Il medico mira all'armonia, per lui è dall'amore che ha origine l'armonia. Questa è la posizione dell'erudito di fronte all'eros che tutto pervade.

Ho già detto che per Empedocle il mondo è composto da quattro elementi primigeni e come questi elementi entrino in lotta fra loro. Quelle che il fisico chiama attrazione e repulsione, per Empedocle sono l'amore e l'odio. Questa è la terza interpretazione che troviamo nel dialogo.

4. *Aristofane* ci comunica la sua visione dell'amore per mezzo del mito. Abbiamo visto che Platone ricorre al mito quando vuole elevarsi a potenze superiori. Ricorre al mito, alla poesia, quando i concetti scientifici sono insufficienti. La poesia non dev'essere una fantasmagoria superiore, ma un riflesso di eventi spirituali superiori. Aristofane si esprime dunque in questi termini:

> In principio la natura umana era completamente diversa. Se potessimo andare con lo sguardo alle origini della Terra, non vedremmo solo esseri umani scissi in individui, ma anche altri in cui diversi individui sono uniti in uno. Questi individui sono stati separati solo successivamente, a causa di una specie di "peccato originale", ma per via di questo stato originario hanno conservato la nostalgia gli uni degli altri. Questa nostalgia si esprime nell'amore per l'altro. Gli uomini cercano di tornare quelli che erano un tempo e provano attrazione reciproca onde recuperare il loro stato originario, la loro natura primigenia. Per gli amanti l'amore non è altro che la ricerca dell'altra metà di se stessi, da cui il mondo li ha separati.

Questa è la concezione "comica" del mondo, in cui Platone esprime la sua opinione. Ci riporta a ciò che sta alla base di quella che è la natura umana odierna. Laddove ha luogo lo scontro fra spirito e natura, dove questi due elementi vengono direttamente accostati, nasce l'esperienza del comico. Ogni singolo fenomeno comico non consiste in nient'altro che nella successione, nello "scontro" dell'elemento naturale con quello spirituale senza che si riesca a trovare un equilibrio fra i due.

"L'arguzia", la facezia deriva dal fatto che si pongono in relazione cose che non hanno niente a che fare fra loro, così che appare sempre uno stridore fatale fra molteplicità sensibile e unità spirituale. È in questa ricerca del fondamento originario naturale, di questa "spaccatura aperta" nell'essere spirituale che Aristofane il comico cerca la sua immagine dell'eros.

5. Il poeta tragico (Agatone) vuol celebrare in maniera seria il dio dell'amore, anche lui esprime il proprio punto di vista. Descrive l'essenza del dio dell'amore dicendo che è quello che si manifesta come fuoco dell'animo, che si avvinghia di animo in animo. Mentre la *saggezza* è una qualità della ragione, l'*amore* è sorto per il fatto che la nostalgia si è impadronita dell'animo.

Nell'attrazione dell'animo umano per l'animo primigenio del cosmo, per l'anima del mondo, si manifesta l'azione infinita di Eros. Costui mostra come tutti gli esseri umani siano un'emanazione dell'animo cosmico, e che la forma suprema della virtù sta "nel mezzo". L'animo umano colmo d'amore ha ovunque la meglio sulla forza cieca. La saggezza dell'animo è più potente della forza cieca che imperversa nel mondo. Pallade è più forte di Ares che infuria alla cieca.

Tutti questi, che Platone ci presenta, sono modi di vedere profani, a cui ora contrappone quello di Socrate.

6. Adesso tocca a *Socrate* esprimere la propria concezione dell'amore. In mezzo agli altri che sono ottenebrati, lui è l'unico ospite lucido che si innalza al di sopra del mondo sensibile e nel contempo si solleva alla visione dell'eternità, dell'idealità.

Vi mostrerò subito che strana apparizione Platone fa entrare in scena a proposito delle riflessioni di Socrate, e vedremo come con questo dialogo Platone abbia creato un complemento al suo *Fedone*. Vedremo che Socrate non dice: vi riferisco la mia personale convinzione – poiché tutti quelli che ho citato in effetti dicono solo la loro "opinione". Socrate afferma di non avere nessuna opinione in quanto personalità singola. Una siffatta opinione non avrebbe alcun valore, non va neppure presa in considerazione.

Socrate mette nella giusta luce la propria persona dicendo fin dall'inizio: io sono un elemento del mondo molteplice, ma tramite me deve parlare la realtà alla quale mi sono elevato. Per questo afferma: non sto comunicando la mia saggezza personale. Accenna invece ad una veggente (Diotima), raccontando che costei l'ha iniziato a quanto sta per riferire.

Qui trovate nell'opera di Platone il passo in cui potete vedere che cosa intendevano i Greci con questo. Ogni volta che nel processo spirituale fa il suo ingresso una figura femminile – una sacerdotessa, una dea, un'eroina o una qualsiasi altra entità femminile –, si intende sempre riferirsi ad uno stato di coscienza. L'abbiamo visto nella formazione dei miti greci e lo vediamo anche qui.

Socrate non palesa nulla di suo. Non è a partire dal grado di coscienza normale che vuole parlare, ma da quello superiore. Si innalza a quello che Diotima gli ha insegnato.

E adesso Socrate come riferisce quello che Diotima gli ha insegnato? Dapprima spiega a suo modo che cos'è l'amore, e chiede: va davvero decantato come ciò che non contiene nulla

di materiale? È veramente così diverso dal mondo sensibile come hanno esposto gli altri? È stato detto che Eros è il dio più antico e quello che vale più di tutti, ma vediamo un po' come si manifesta: questa divinità si manifesta nel tendere verso qualcosa che dunque non possiede. Dobbiamo quindi dire che nasce dal bisogno, dalla carenza.

> La saggia veggente mi ha insegnato un'altra verità: mi ha insegnato che l'amore, *Eros*, è stato concepito, in occasione dei festeggiamenti per la nascita di Afrodite, dal dio dell'abbondanza (Poros) e dalla dea della povertà, della penuria (Penia). Ricchezza e povertà sono i genitori di Eros, di Amore.

Vediamo quindi che dove compare l'amore non si manifesta come qualcosa di divino, bensì come qualcosa *a metà strada* fra l'umano e il divino. Non è nemmeno qualcosa che ha avuto origine solo dalla miseria della vita, ma da entrambi: dalla carenza della vita e dalla ricchezza dell'eterno, come ciò che fa da ponte e trascina l'uomo verso l'alto.

Così Socrate descrive l'amore: Eros è appunto il tramite, il *mediatore* che dal mondo sensibile fa ascendere alla pienezza dello spirito. Quindi non è propriamente un dio, ma un mediatore fra il divino e l'umano. Per questo Socrate lo chiama "daimon" (δαιμων), un demone. Ciò spiega anche come mai il grande filosofo abbia sempre parlato di demoni.

Socrate racconta di ubbidire a una voce interiore quando deve intraprendere o lasciar perdere qualcosa. Questo daimon non è nient'altro che quello che qui ci si presenta come Eros, quello che ci innalza al divino. Per questo motivo definisce Eros come qualcosa di "demoniaco" e non come qualcosa di divino. Si tratta della forza che eleva al divino, all'infinito.

Quando lo troviamo nella molteplicità, quando ci appare come luce, quando abbiamo abbandonato l'oscurità, allora Eros ci conduce in alto, è lui che ci fa salire verso l'infinito. Eros è quindi quello che Socrate descrive come guida verso ciò che è essenziale.

Eros, l'amore, ci si manifesta come nella cultura indiana, quando Krishna dice: al centro del Sole c'è la luce, al centro della luce c'è la verità e al centro della verità c'è l'essere.[34]

Nella visione platonica emerge che l'essere infinito si schiude anche nella verità, che si manifesta nella prospettiva dell'eternità. A questa concezione platonica si aggiunge il fatto che la forza "demoniaca" che conduce l'uomo dalla sensibilità immediata alla visione dell'eternità altro non è che il daimon dell'amore.

Ecco allora che Socrate ci appare come colui che segue l'eros per essere condotto alla verità senza tramite. Socrate ci viene descritto in modo da risultare in mezzo agli altri l'illuminato.

Nel *Simposio* c'è una gran confusione. Gli ospiti sono prigionieri del mondo sensibile e mentre Socrate fa discorsi pieni di saggezza loro si addormentano, il che significa che non sono in grado di uscire dall'oscura molteplicità. Il filosofo continua ad intrattenersi solo con il poeta comico e con quello tragico, e discute con loro delle idee. Essendo gli unici che sono rimasti "lucidi", cerca di farli salire alla visione dell'eternità. Conversa con loro dicendo: il vero poeta dev'essere in grado di esprimere sia la comicità che la tragicità.

Qui vediamo che Socrate supera il poeta, ma conserva fino alla fine la fede nell'arte poetica. Qui fa notare che la tragedia e la commedia sarebbero in grado di elevare all'eterno.

---

34 Nel linguaggio della scienza dello spirito: luce = immaginazione; verità = ispirazione; essere = intuizione.

L'elemento comico e quello tragico sorgono per il fatto che il molteplice viene paragonato all'unità, e ciò che è esteriore alla verità interiore. Ovunque troviamo il tragico o il comico, dev'esserci in qualche modo un contrasto fra lo spirito e il sensibile. In una tragedia l'eroe tragico appare tale solo perché alla fine in lui l'idea vince rispetto al declino di ciò che è esteriore, mortale.

L'elemento terreno-materiale risulta comico se paragonato allo spirito: quando l'uomo – dopo essere salito di qualche gradino nella sua ascesa spirituale – si rende conto della disarmonia che c'è in ciò che è terreno, quando torna a volgere lo sguardo a ciò che avviene laggiù, a ciò che nella molteplicità appare come non armonia, pur manifestandosi tale al suo sguardo di adesso, allora lo vive come elemento "umoristico". Chi guarda indietro e in basso è il vero e proprio "comico", nel senso che Socrate dà alle parole dal punto di vista della contemplazione dell'eterno.

Quando invece l'uomo sottolinea le enormi difficoltà che deve superare, la difficoltà di liberarsi dalla materia per salire in alto, quando lo spirituale non viene più preso alla leggera, ma il suo contrasto col mondo fisico viene preso sul serio, allora sorge il poetare del tragediografo.

Alla domanda del re tracio: «Quale sarebbe la cosa migliore per l'uomo?», il saggio risponde: «Il meglio per l'uomo sarebbe che non fosse mai nato e, dopo esser nato, morire presto.»

Questa frase va intesa nel senso che tutto ciò che è racchiuso nella forma temporale vince questa forma e fa il suo ingresso nel mondo dell'eterno. In tal modo l'uomo vince anche l'elemento tragico. In questo consiste la tragedia originaria, vissuta necessariamente da tutti quelli il cui sguardo è rivolto verso l'alto, verso lo spirituale – oppure verso il basso, a seconda dello stato d'animo che li coglie, a seconda che osservino il cammino di ascesa dal basso o dall'alto.

Il mondo appare all'uomo tragico oppure comico a seconda dell'angolatura del suo sguardo. Il poeta deve saper elaborare sia l'elemento tragico che quello comico, a seconda che diriga lo sguardo verso l'alto o verso il basso, cosa che sa fare colui che è in grado di muovere liberamente lo sguardo in entrambe le direzioni.

Socrate rimane il chiaroveggente, non è come chi vede lo spirituale e il materiale l'uno accanto all'altro, ma come colui che riconosce l'intessersi fra loro di questi due elementi, che non è più solo umoristico e neanche più solo serio, ma che risolve questo contrasto – nella grande evoluzione in cui la materia si spiritualizza, dove dall'alto lo spirituale penetra in ciò che è materiale e lo anima. È uno sguardo unitario quello che subentra al posto di ciò che è solo tragico o solo comico.

Socrate è il saggio accanto ai due, ad Aristofane e ad Agatone. Anche loro si addormentano e resta solo lui. È lui che resiste più a lungo di tutti. Dal punto di vista della concezione greca della vita, non come rappresentazione puramente simbolica, si accenna al fatto che lui è quello che ha bevuto più di tutti! Gli altri si sono addormentati, lui è l'unico a rimanere sveglio per tutto il tempo. Anche se questa immagine ci lascia un po' perplessi, vale a dirci che Socrate era talmente iniziato che nessun effetto sensibile-materiale poteva più distoglierlo dalla sua chiaroveggenza. È nella sua personalità che si esprime ciò che Platone presenta come la fusione fra ciò che è materiale e ciò che è spirituale.

Eros l'ha condotto fino alla contemplazione dell'eterno, fino alla spiritualità. Lui stesso è la sensibilità trasformata in spirito.

Socrate appare nella sua personalità come portatore di saggezza, come portatore di questa realtà spirituale, mentre gli altri ci vengono presentati come individui rimasti ottenebrati. Lo spirito luminoso di Socrate ha capito, si è liberato da

tutta la molteplicità sensibile e ha raggiunto l'eternità primigenia grazie alla forza dell'eros da cui si è lasciato guidare.

Il *Simposio* fa da perfetto contraltare al dialogo sull'immortalità o sull'illimitatezza dell'anima. Ha lo scopo di dimostrarci come Socrate si innalzi all'eterno, mentre gli altri restano abbarbicati alla temporalità. La cosa più bella in questo dialogo è il modo in cui Platone fa abbandonare a Socrate il ruolo di saggio per fargli comunicare quanto ha appreso sotto forma di ispirazione dalla dea, dalla sacerdotessa. È una prova del fatto che il mistico greco usa il simbolo del femminile ogni volta che rappresenta l'approfondimento dello stato di coscienza.

Vediamo quindi che in Platone abbiamo sempre a che fare con un accompagnare l'uomo a stati di coscienza sempre più profondi o più elevati. Quello che Platone intende con la sua contemplazione dell'eterno non ce lo manifesta neppure lui in maniera del tutto chiara, ma lo vediamo solo in un'epoca successiva: in contemporanea con la nascita del cristianesimo in occidente. Vedremo che queste idee ricevono il loro giusto contenuto solo mediante la *mistica filoniana*.

Quello che Platone ci indica come cammino spirituale lo possiamo ottenere, per quanto riguarda i contenuti, anche in occidente. Ma chi resta aggrappato alla forma esteriore che trova in Platone, trova in lui un bocciolo che non si è ancora dischiuso. Platone ci mostra in forma di bocciolo ciò che ha compreso nella sua interiorità. Vediamo aprirsi questo bocciolo solo quando procediamo oltre Platone.

Come in Platone vediamo lo sbocciare della filosofia eraclitea, così in Filone ci appare lo sbocciare di quella platonica.

Con questo non voglio dire che Platone non sia giunto ad un livello di conoscenza superiore. Gli antichi sono riusciti a dirlo in modo più diretto di quanto l'abbia detto Platone. Vor-

rei definire la mistica fino a quella neoplatonica come un incessante "dispiegarsi" di un bocciolo dapprima chiuso.

In Eraclito, che ha attinto direttamente dalla saggezza misterica, troviamo un forte "ripiegarsi". Eraclito rappresenta un momento di grande importanza all'alba della vita culturale greca. Era ben consapevole del fatto che, come nell'evoluzione cosmica il Logos deve percorrere sentieri in discesa, così la materia deve seguire il cammino di ascesa.

Il Logos (il Verbo) deve spiritualizzare la materia ed è quindi chiamato a pervaderla di sé. Dapprima appare come un semplice balbettio, solo in un secondo tempo il Verbo acquisisce il potere di narrare direttamente lo spirito. Tutto il processo spirituale è quindi una costante compenetrazione del Verbo, della Parola, con contenuti di spirito.

Già il Buddha lo diceva seicento anni prima della nostra era. Le sue parole hanno una forza divina. Forse col tempo riveleranno ben più di quel che sembrano contenere. Sono per così dire solo l'involucro esteriore di quel che contengono. È vero che lo contengono già, ma finora ha potuto esprimersi poco più che il corpo esteriore.

Al sorgere del cristianesimo, lo spirito si è impadronito del Verbo e ne ha assunto la regìa – nell'epoca in cui il Verbo si è davvero fatto carne. Solo dopo Platone il Verbo è divenuto espressione diretta dello spirituale. In Platone è ancora in boccio, quasi velato o nascosto.

Questo è anche il motivo per cui, se considerata da un punto di vista puramente essoterico-razionale e non da una visuale mistica, la filosofia platonica non può svelare direttamente quel che vuole rivelare. Dispone della profondità tipica di ogni indagine che mira all'essenza, ma la contiene ancora racchiusa nelle profondità del fenomeno stesso. La veste esteriore dei dialoghi platonici non ha ancora fatto sbocciare tutta la saggezza in essi contenuta. Da qui deriva l'affermazione in

base alla quale la filosofia platonica contiene delle contraddizioni.

Nella contrapposizione fra materia e spirito si vede una specie di tallone d'Achille, cosa che dobbiamo ammettere per quanto riguarda la sua presentazione filosofica esteriore. La mistica platonica diventa comprensibile solo nel momento in cui la consideriamo dal punto di vista esoterico, come abbiamo cercato di fare con il *Fedone* e il *Simposio*. Se la affrontiamo in questo modo si chiariscono alcune cose che altrimenti ci potrebbero sembrare senza rima.

Da un lato Platone pone la visione delle idee, dall'altro il mondo dell'esistenza fisica. Non è riuscito a dimostrare che l'una cosa è *effettivamente* anche l'altra, che l'una opera realmente dentro l'altra. Non è riuscito a dimostrare che "io" e "tu" – e "tu" e "io" – sono la stessa cosa, che il singolo ha diritto di rivolgersi a se stesso dicendo "Io" solo se ha superato l'io singolare.

Platone ha *contrapposto* la molteplicità terrestre da un lato e l'unità che si libra al di sopra di ciò che è terreno dall'altro. Gli occorre vincere l'essere sensibile, solo allora può inoltrarsi nell'eternità.

Come ci appare allora ciò che vive nel tempo? Questo è impotente rispetto all'eterno. La temporalità non viene spiritualizzata dall'eternità. Platone non ha saputo trovare una vera mediazione fra i due.

«Platone ha trovato l'eterno, ma non il creatore eterno. Non conosce la personalità divina creatrice. Ogni processo di creazione deve avvalersi del tempo», dice il cristiano rispetto a Platone. «Questi ha richiamato l'attenzione sull'eterno, ma non è riuscito a spiegare ciò che vive nel tempo per mezzo dell'eterno, non ha saputo conciliarli in modo armonico.» Ciò si può affermare a ragione se si considera la cosa dal punto di vista comune.

Platone distingue due tipi di conoscenza: quella sensibile – la saggezza della temporalità – e quella spirituale – la saggezza dell'infinità. E noi abbiamo potuto vedere che il suo "bocciolo" attende di sbocciare in piena fioritura.

Colui che vede ancora "l'io" e "il tu" come due realtà separate, non è ancora giunto laddove l'essere è uno. Solo allora viene a sapere che esistono due tipi di conoscenza – la saggezza dell'infinito e il sapere del finito. Ma sa anche che questi due tipi di conoscenza appaiono due soltanto finché l'essere stesso è prigioniero della molteplicità, del finito. Ci esorta a non contrapporre fra loro in modo assoluto i due tipi di conoscenza, ma a riconoscere che c'è una gradualità del sentiero sul quale la saggezza ci conduce, e che si può realmente ascendere al mondo della saggezza.

Vediamo sempre delle entità che evolvono verso il divino, dalla conoscenza sensibile a quella divina. Possiamo considerare una caratteristica dell'anelito greco alla saggezza il fatto che il saggio greco è consapevole che lungo il suo cammino verso la saggezza ciò che è terreno deve trasformarsi in ciò che è eterno, che sul sentiero della saggezza deve elevare anche se stesso, che la conoscenza non può fermarsi al punto in cui è sapere terreno, ma che anche chi è in cerca della saggezza deve percorrere lo stesso cammino che percorre l'uomo religioso.

Il saggio greco è cosciente del fatto che l'anelito alla saggezza è una delle vie che conducono verso l'infinito.

È questo che ha indotto Eraclito a trovare l'espressione giusta, ciò che l'ha condotto a una vera scienza dello spirito,° alla vera filosofia. Cosí ha operato la distinzione fra saggezza terrena e saggezza divina.

Quando dal corpo sale verso l'etere, l'anima diventa essa stessa un "dio immortale". Allora la conoscenza è sulla via che la porta a diventare saggezza divina.

L'evoluzione della saggezza greca aspira ad una visione dall'ottica eterna degli dei, mira alla divinizzaazione dell'uomo. Non ad un *conoscere* il luogo o la cosa dietro le cose, ma ad un *diventare saggezza*, ecco a cosa tende l'evoluzione greca.

Credo che abbiamo potuto constatare che la mistica platonica è una delle tappe più importanti della ricerca greca della saggezza a partire dalla temporalità terrena, dall'opinione meramente umana, verso la saggezza divina.

Risposte alle domande

Il *Timeo* e il *Fedone*, che dalla filosofia conducono alla mistica, rappresentano le vette supreme della filosofia platonica. Da queste verremo condotti al Vangelo di Giovanni e all'Apocalisse.

Socrate guarda il dolore (la tragedia) e la gioia (la commedia) da un punto di vista più elevato.

La molteplicità va superata in quanto tale nella realtà, nella vita, non solo nella conoscenza.

Nel mistero del Cristo viene superata la morte stessa in quanto tale – non solo con la conoscenza del fatto "che" la morte è una nullità. La sofferenza di cui Socrate doveva solo "consolarsi" qui dev'essere realmente vinta, superata. La vittoria dev'essere veramente vissuta. Deve nascere la necessità assoluta di realizzare questa vittoria.

La saggezza è semplicemente un'abbreviazione dei percorsi da compiere. In termini generali, Platone ha ridotto il cammino ad un terzo.[35] Per mezzo dell'iniziazione, dell'ele-

---

35 Del pensare (scienza), del sentire (arte) e del volere (religione) resta nella filosofia solo il pensare – un terzo per l'appunto.

mento divino – come in Platone mediante la conoscenza –, l'uomo deve vincere la morte all'interno del puro spirituale.

Non a tutti è dato di percorrere il cammino della saggezza; per questo dev'esserci anche una via che si snodi nella vita reale, dove il superamento viene generato dal Verbo fatto carne, dallo spirito diventato corpo. Per questo il superamento socratico è valido solo per il saggio, ma per l'uomo comune, in condizioni normali, il superamento socratico non può avverarsi.

Per le verità e le conoscenze superiori non c'è una grande differenza, ma per l'uomo normale sì. Hübbe-Schleiden la esprime in questo modo: la mistica è di sommo valore per gli uomini; ma colui che vuole portare l'umanità intera sul cammino, deve servirsi anche delle conoscenze spirituali. Per questo il rapporto che c'è fra questa idea e quella socratica è lo stesso che intercorre fra ciò che è vita e ciò che è spirito.

La redenzione, che viene ottenuta mediante l'idea del "Cristo", è la redenzione nel bel mezzo della vita – al contrario della redenzione che avviene nel puro spirito, nella conoscenza.

Dodicesima conferenza

PLATONE E IL CRISTIANESIMO

Berlino, 24 gennaio 1902

Abbiamo fatto sfilare davanti a noi le idee fondamentali della concezione platonica del mondo. Le chiamo idee fondamentali perché sono davvero le più importanti per la comprensione della mistica platonica – in particolare quelle relative all'eternità dell'anima e all'amore.

La prima ci si è rivelata grazie ad un esame del dialogo platonico *Fedone*, l'altra grazie ad una riflessione sul *Simposio*. Abbiamo visto che queste due idee, che forse più di tutte le altre hanno un ruolo di spicco nell'evoluzione spirituale dell'umanità – la grande meta dell'eternità dell'anima e la via maestra dell'amore –, anche nella mistica platonica appartengono alle idee più fondamentali ed edificanti.

Questo è anche il punto in cui capiremo meglio l'influsso esercitato dal platonismo sul cristianesimo, cioè come il cristianesimo si è sviluppato sotto l'influenza del platonismo.

Sarebbe come evitare di dare il contributo più essenziale a un chiarimento, se in occasione delle riflessioni sull'eternità dell'anima e sull'amore non si facesse al contempo notare come queste due idee fondamentali siano ricomparse nel cristianesimo – voglio sorvolare le fasi intermedie. Questi concetti ci diventeranno tanto più comprensibili quanto più sfioreremo l'argomento dell'affinità fra platonismo e cristianesimo.

Ci ho riflettuto sopra parecchio: mi perdonerete quindi se verranno affrontate delle questioni un po' difficili.

Ritengo che non a torto le opinioni a proposito del rapporto esistente fra platonismo e cristianesimo abbiano prodotto una letteratura così cospicua, una letteratura di secoli, poiché si vede come l'occidente sia stato influenzato dal platonismo attraverso la sfumatura, attraverso il modo singolare in cui lo spirito platonico è entrato in occidente passando per il cristianesimo.

È possibile mostrare il vero rapporto fra platonismo e cristianesimo solo osservando il primo sulla base dei suoi ele-

menti mistici e risalendo riguardo al secondo alle idee centrali del cristianesimo.

Dal punto di vista della teologia liberale il rapporto fra platonismo e cristianesimo è ancora tutto da esplorare, per quanto riguarda un'esposizione secondo il metodo della mistica. E così dobbiamo renderci conto che anche le vere idee centrali del cristianesimo vanno esaminate nel loro significato originario. Solo così potremo capire i punti di contatto fra platonismo e cristianesimo, e quello che Platone rappresenta in termini di concezione del mondo rispetto al cristianesimo.

Solo la corrente mistica della teologia ha la possibilità di cogliere veramente il nocciolo della questione. Tutti i metodi razionali esteriori non hanno la possibilità di capire che cosa ha dovuto succedere alla mistica antica affinché potesse sorgere il cristianesimo.

Ma per mostrare che cosa è successo, desidero farvi vedere le caratteristiche tipiche della coscienza dei "fondatori", di quelli che hanno contribuito allo sviluppo del cristianesimo. Intendo mostrarvi come si è presentato alle anime dei primi padri e dei primi dottori della Chiesa.

Il punto fondamentale è che il cristianesimo rappresenta qualcosa di completamente nuovo rispetto al platonismo. Questo fattore completamente nuovo non è altro che il fatto che *il cristianesimo è vita vera, immediata*, vita che si presenta agli occhi e alle orecchie di tutti. Se non si tiene a mente questo punto fondamentale non si capisce cosa ci debba essere di diverso rispetto alle religioni antiche – e anche rispetto agli antichi misteri e al platonismo.

Desidero farvi notare ancora una volta che cosa viene sottolineato nel platonismo e che cosa nel cristianesimo.

Il platonismo ha voluto da una parte "superare" la vita immediata, quella direttamente vissuta dall'uomo comune. E dall'altra parte si eleva a qualcosa di più alto, che non può

essere percepito con i sensi – alla contemplazione dell'eterno.

Il *Fedone* di Platone non cerca nient'altro che l'eternità dell'anima. Non la vuole "dimostrare", non si tratta di prove logiche. Si propone l'elevazione di quanti sono radunati intorno a Socrate e il loro ingresso in un mondo nuovo. L'anima deve elevarsi distogliendosi da tutto ciò che si può solo vedere con gli occhi e sentire con le orecchie.

In breve, l'eternità dev'essere una realtà che va prima conquistata, qualcosa che si conquista con l'iniziazione ai misteri. Il discepolo di Platone dice: «L'anima può diventare immortale a condizione che si innalzi alla visione dell'eterno. Quando contempla lo spirito prende parte alla vita spirituale, e in questo modo diventa eterna.» È un processo evolutivo quello che abbiamo attraversato nel *Fedone* platonico – un processo evolutivo che vediamo anche nel *Simposio*. Vediamo che è Diotima ad averci condotti al punto di vista superiore.

Ho richiamato la vostra attenzione sull'opinione espressa da Goethe a proposito di questi dialoghi sull'eternità. Dice: «Una volta che mi sono inserito nel processo evolutivo dell'universo, ho il diritto a che la natura mi assegni un posto.»[N41] Non siamo tutti immortali allo stesso modo, un tale diritto va prima conquistato. Dobbiamo prima evolverci per poter rivendicare questo diritto.

È questo l'elemento fondamentale che pervade il *Fedone* platonico. Nel dialogo Platone afferma: «Potete vedere quello che volete; ma se percepite solo attraverso gli occhi, le orecchie e i sensi esteriori, allora non potete arrivare allo spirito. Solo il sovrasensibile vi garantisce l'eternità dell'anima.» Platone non poteva dimostrare l'immortalità dell'anima, i discepoli dovevano conquistarla, dovevano essi stessi diventare immortali. La logica può solo collegare fra loro le percezioni di cui già si dispone. Questa è l'opinione fondamentale del metodo platonico.

Ed ora vediamo che cosa viveva nei primi secoli del cristianesimo.

Quella che veniva messa in risalto era proprio l'esperienza dei sensi! La buona novella consiste proprio nel fatto che il "Redentore", colui che ha portato nel mondo per l'uomo il diritto dell'anima all'eterno, si è reso presente in modo visibile. Si tratta quindi di un *Redentore percepito mediante i sensi*.

Ecco alcuni passi dai quali risulta che la cosa importante è il farsi visibile, che è questa la buona novella:

- *«E noi abbiamo contemplato la sua gloria».* (Gv 1,14)
- *«E chi vide lo attesta e la sua testimonianza è vera. Egli sa di dire il vero, affinché voi pure crediate.»* (Gv 19,35)
- *«Non vi abbiamo annunciato la presenza di Gesù Cristo perché ce la siamo inventata, ma l'abbiamo annunciata come testimoni oculari. Noi abbiamo udito la sua voce.»* (cfr. 2Pt 1,16-18)
- *«Quello che abbiamo udito e toccato, lo diciamo anche a voi, affinché siate in comunione con noi.»* (cfr. 1Gv 1, 1-4)

Non intendo affatto dire che questo dev'essere inteso simbolicamente, ma che va inteso letteralmente – non a livello simbolico.

L'essenziale è, come ci viene assicurato da *Ireneo*, potersi accertare presso individui che hanno conosciuto personalmente i discepoli degli apostoli, come ne ha conosciuti lui stesso. Egli dice che costoro hanno vissuto ancora delle esperienze personali.

Nella coscienza dei primi cristiani viveva *la verità sensibile*. Questa verità sensibile, che esiste per ciò che viene visto dagli occhi e sentito dalle orecchie, *continua a vivere nella Chiesa*. Questa verità esiste per tutti i tempi, non è una verità solo temporale, verificatasi unicamente nell'epoca in cui è

vissuto Gesù, ma continua sempre a vivere in quanto tale. È a questo che diamo il nome di misteri cristiani.

L'Ultima Cena non è un puro simbolo e non deve mai diventarlo, se non si vuole una realtà del tutto annacquata.

«Oggi è apparso Cristo» – si dice a Natale. Dobbiamo prendere come verità eterna il fatto che *ciò che è accaduto una volta può continuare ad avverarsi sempre di nuovo*. Quindi non succede a livello simbolico, ma così da essere veramente presente qui ed ora.

Questa era la concezione mistica che c'era nei primi secoli in cui si è formato il cristianesimo.

Per questo desidero dichiararmi pienamente d'accordo con Müller e considero giusta la sua affemazione in base alla quale la Chiesa, vista da un lato, è qualcosa in cui vive il Cristo operante in maniera vivente, la cui personalità si ripete e si estende ininterrottamente – non come farebbe un individuo morto. Lo fa in maniera sensibile: con il battesimo accoglie sempre persone nuove nella sua comunità.

La venuta del Redentore è stata in un primo tempo preannunciata, e per gli apostoli e i primi dottori della Chiesa valgono la parola e la percezione dei sensi: ci si riferisce al Vecchio Testamento esattamente come all'evidenza della vista.

Dobbiamo renderci conto che nel continuare a vivere del Cristo i primi cristiani vedevano una sopravvivenza trascendente. Quello che è avvenuto una volta deve continuare ad avverarsi perennemente. Questo va sottolineato, come pure le parole di Agostino,[N42] che ci mostrano come ancora ai suoi tempi fosse l'evidenza dei sensi a "costringere" a credere. Egli dice infatti: non professerei la mia fede se non vi fossi costretto dall'autorità sensibilmente percepibile della Chiesa. È questa che garantisce la verità della buona novella.

Di ciò fanno parte due cose: in primo luogo la garanzia da parte di testimoni oculari e auricolari, e in secondo luogo

l'autorità della Chiesa che realmente continua ad esistere. Senza questa continuità della Chiesa nemmeno Paolo si sarebbe degnato di crederci. La Chiesa dev'essere l'incarnazione di un mistero, dev'essere una "comunità mistica", deve aggiungersi alla testimonianza degli apostoli e dei loro discepoli.

Dobbiamo renderci conto che nei primi secoli queste idee si sono radicate sempre più e che si sono radicate anche nella concezione del mondo di Agostino.

Quella che ho or ora illustrato come caratteristica fondamentale del cristianesimo dei primi secoli è la necessità non di dimostrare questo contenuto, ma di garantirlo, di testimoniarlo, la necessità del fatto che il pensiero umano non ha nulla a che fare con questo contenuto, ma è al massimo un punto di riferimento per poterlo comprendere. Questo dobbiamo tenere a mente: è parte integrante del *cristianesimo* il suo *basarsi sulla testimonianza*.

Anche i misteri non hanno niente a che vedere con la logica, anch'essi si fondano sull'esperienza. Platone aveva dimestichezza con i misteri. Chi voleva diventare un discepolo dei misteri doveva sottoporsi personalmente al processo necessario. Doveva prendervi parte di persona e farsi iniziare. Doveva salire ai vertici della conoscenza, vi doveva ascendere personalmente. Anche nell'iniziazione platonica era così.

Nel cristianesimo si è aggiunto qualcosa di nuovo: la rappresentanza tramite una singola personalità vissuta storicamente. La stessa realtà che l'antichità conosceva come comunione esemplare all'interno della coscienza viene ora vista in un atto storico, realizzato da un'unica personalità storica.

Ci doveva dunque essere una confluenza di tre elementi – e questa è la cosa più importante – affinché il cristianesimo potesse sorgere. Era necessario:

- in primo luogo, ciò che viveva come visione del mondo negli antichi culti misterici;
- in secondo luogo, il processo iniziatico a cui si doveva sottoporre chi voleva essere iniziato;
- in terzo luogo, il tutto doveva subire una trasformazione.[36]

Osserveremo ora più dettagliatamente questa trasformazione, i cui primi sintomi si sono manifestati già nella mistica platonica.

1. La visione del mondo è tale che abbiamo prima di tutto a che fare con un materializzarsi dell'entità eterna – diciamo col fatto che "Dio" diventa materiale (il Verbo si fa carne). E poi abbiamo a che fare con il processo della risalita, con l'evoluzione di ciò che è terreno verso il divino.

Abbiamo a che fare con il divino – per cogliere chiaramente l'idea che stiamo prendendo in considerazione esprimiamoci pure così –, con l'eterna entità divina, e dall'altra parte con il Logos che prende forma, che si evolve e si trasforma nel modo più svariato, cioè con una sequenza graduale nell'evoluzione del Logos.

Per trovare la scala seguita dal Logos ci basta soffermarci su Platone.

Innanzitutto il Logos ci si presenta nella sua pura forma spirituale che nessun uomo può afferrare, nonostante l'individualità umana vi riposi dentro. In base alla concezione di Platone, questa entità spirituale è il *Logos originario*. Si tratta dell'archetipo di quanto si manifesta nel mondo come ordine divino universale.

Va tenuto presente che chi vive e agisce nel mondo, e lo vuol conoscere, deve da un lato osservare la linea discenden-

36 Il primo è la *dottrina*; il secondo è la *via*; il terzo è il *Redentore* come "unico personaggio storico".

te che va dallo spirituale al materiale, e dall'altro quella ascendente che va dalla materia allo spirito. Solo stando nel mezzo l'uomo può comprendere come mai è un'individualità. Solo così può capire per quale motivo è un essere che si manifesta come una dualità: rendendosi conto di poter sperare di far ritorno all'entità spirituale primigenia, ma anche accorgendosi di come questa entità costituisca l'ordinamento stesso del mondo.

Grazie al fatto che il mondo stesso viene spiritualizzato, l'uomo prende coscienza di aver a che fare con un *duplice Logos:* con un Logos irraggiungibile e con uno che si è riversato nel mondo – con il Logos che si è incarnato, con il Logos divenuto materiale. Il mondo materiale è una fedele immagine del mondo divino, ma non è uguale all'entità divina originaria.

Anche Platone opera una distinzione fra queste due entità: Dio è il "Padre" di tutte le cose, il Logos originario. E il "Figlio di Dio", i Figli di Dio, sono il Logos materializzatosi nel mondo, ciò che evolve, si trasforma e tende verso l'alto, verso il Logos originario. Ritroviamo questa tensione verso l'alto in varie forme anche nella mistica. A proposito della scienza dello spirito° neoplatonica vedremo quale altra forma può assumere la mistica.

E con ciò abbiamo (in forma di conoscenza) la struttura fondamentale che sta alla base di tutta la mistica – questo è il primo elemento.

2. Il secondo elemento è il processo iniziatico. E qui devo cercare di esprimermi con particolare chiarezza, poiché voi – in base alle esperienze di altri – date alla cosa un nome piuttosto diverso.[N43] In base alle mie esperienze sono indotto ad esprimermi a mia volta in maniera diversa. Cercherò dunque di essere il più chiaro possibile. Dobbiamo ben capire di cosa si è trattato, e lo mostrerò mettendo in luce un paio di cose relative al processo iniziatico delle *scuole egiziane*.

Dobbiamo aver presente che, mentre prosegue su questa via, l'uomo segue un percorso che riconduce nel vero senso della parola al Logos originario. Ora desidero farvi notare che l'iniziazione è ciò che l'uomo consegue quando ripercorre la sua strada, quando la attraversa, quando la sua coscienza si è illuminata. In questo processo possono rivelarsi all'uomo verità sempre più profonde. Queste sono le intuizioni che l'uomo incontra sulla via che lo porta nella sua interiorità.

Queste intuizioni corrispondono ai "principia"[N44] del mondo. Sono le basi, i fondamenti del mondo che si sviluppano in seno al mondo. A questi principi diamo il nome di "Logoi".

Quando l'uomo è in grado di inoltrarsi sulla via dell'iniziazione fino ai veri principi del mondo, allora troverà anche dentro di sé ciò che trova fuori sotto forma di principi.

L'iniziazione è quindi un processo effettivo, reale, qualcosa che l'uomo sperimenta veramente. Il suo significato non è soggettivo-umano, bensì oggettivo-divino. La via della conoscenza è un reale ritorno, una riunificazione dell'uomo con la fonte originaria dell'esistenza.

Ciò che l'uomo trova dentro di sé è qualcosa con cui si incardina nell'oggettività del mondo, qualcosa che lo conduce alla divinizzazione, alla deificazione. Egli stesso è la via verso la divinizzazione.

Questo tipo di iniziazione è quella fondata sul secondo principio, sul secondo Logos. Anche qui si tratta di un processo reale, non di un'allegoria. L'idea che si tratti di un processo reale si consegue solo sulla via dell'esperienza spirituale. Immaginatevi il cammino iniziatico che ogni discepolo dei misteri doveva percorrere, fuso col processo di origine del mondo.

3. Ed ora, invece di intenderlo come un processo esemplare che ogni iniziando doveva attraversare, immaginatevi un *processo storico unico*, immaginatevi un *singolo iniziato*, imma-

ginatevelo come l'iniziato primigenio, l'iniziato quale rappresentante di *tutti gli altri uomini* – e avrete allora l'immagine del *Cristo* così come si è sviluppato nel primo secolo del cristianesimo.

Considerate la materializzazione, l'incarnazione del Logos divino come un evento storico unico, ma in modo da essere la reale incarnazione del Logos divino – ecco che avete il fenomeno cristico.

Ci sono anche qui tre cose da distinguere:

- l'antica dottrina sull'origine del mondo,
- il processo, il cammino d'iniziazione, e
- la fusione di queste due realtà con un evento unico considerato dal punto di vista storico.

È questa la concezione che la scienza dello spirito° ha della nascita del cristianesimo. Ed è quella contro la quale dal punto di vista esoterico non si può muovere la minima obiezione, dato che l'esoterista deve ritenere molto più profondo proprio questo modo di considerare la verità.

Qui avete ciò che viveva nella coscienza degli antichi cristiani: hanno fatto valere come chiamata valida per tutti quello che era stato loro presentato nelle antiche scuole misteriche come processo evolutivo e che si è poi verificato come fatto storico unico. E ciò ha reso necessario far sì che quel fatto dipendesse dalla testimonianza oculare.

Il processo iniziatico ha lo scopo di elevare, di divinizzare la parte inferiore dell'uomo, così che nel singolo essere umano il Verbo si faccia carne, così che il singolo individuo lotti per innalzarsi, si "santifichi". Questo veniva richiesto come qualcosa da *fare*, da esercitare.

Così il cristianesimo, invece di protrarre i misteri dell'antichità, ha dovuto portare al mondo *un mistero nuovo*. La sua

continuità spirituale non è semplicemente un'allegoria, ma una questione di "fede" nel fatto storico garantito da testimoni – e lì ha dovuto affermarsi il principio dell'autorità ecclesiale.

In Platone si poneva al centro l'idea dell'amore, che lui considerava una specie di demone. Per lui è l'amore che guida l'uomo dagli stadi più bassi della conoscenza a quelli più alti, che lo trasforma da essere temporale in essere eterno. L'amore fa da tramite fra la temporalità e l'eternità.

Ma l'amore è anche l'elemento demoniaco che mette in moto in ogni singolo uomo il processo evolutivo, il passaggio dal tempo all'eternità. E nella misura in cui questo amore non è operante, dice Platone, non può aver luogo neppure la visione retrospettiva, il ricordo delle idee.

Quella che viene raggiunta mediante questo processo iniziatico, che ci viene descritto come "processo iniziatico delle idee", è un'introduzione al divino, alla visione. Questo è reso possibile solo dall'amore, che offre una guida particolare ad ogni persona. Questo "amore platonico" è qualcosa di diverso, che non va confuso con "l'amore cristiano".

Quello che si trova negli scritti cristiani non può essere messo sullo stesso piano dell'amore platonico. Pensate solo al fatto che nell'antico insegnamento misterico si trattava di un sentiero da percorrere. La via dell'iniziando era personale, era diversa per ogni singolo individuo.

Ora, nel cristianesimo, abbiamo a che fare con un *mistero rappresentativo*, con un evento storico che si è verificato una sola volta. Si tratta del fatto che quella che un tempo aveva servito da idea dell'origine del mondo diventa per così dire la mappa in base alla quale percorrere la via.

Tutto quel mondo che Platone chiama mondo delle idee è stato sottratto alla prospettiva personale, è stato tolto all'osservazione personale per diventare qualcosa di garantito dalla

tradizione storica o dall'autorità ecclesiastica. Quello che stava alla base degli antichi misteri, l'eterna verità dell'umanazione del Logos, è stato spinto oltre la prospettiva umana.

A questo i seguaci della filosofia platonica davano il nome di via dell'amore. Questo amore, quest'eros, ha assunto un'altra forma, una forma nuova. È diventato ora un principio mediante il quale l'uomo può sollevare lo sguardo verso qualcosa che è stato strappato alla comprensione umana.

Tutto quel che Platone diceva tendeva a questo: l'antico sapere esisteva allo scopo di condurre laddove si potevano avere delle percezioni spirituali. Ma questo sapere non poteva più portare là, poiché Brahma – l'eterno nascosto nella conoscenza, nella luce – non era più accessibile a nessuna conoscenza.[37] *Quell'amore che aveva dovuto prendere il posto della conoscenza* non era più qualcosa che raggiunge il suo fine, ma qualcosa che apre solo una prospettiva verso il futuro. Questo portò a rimanere nell'evidenza dei sensi, nella storia. Ai tempi dei testimoni oculari venne chiusa una strada che l'antico iniziando voleva percorrere, ma che non era più percorribile.

Per questo il cristianesimo ha dovuto creare un modo nuovo di rappresentarsi il sentiero dell'amore. Si tratta della "fede": la fede in ciò che può solo essere "rivelato", che dev'essere "garantito" dalla testimonianza oculare. Il cristiano può credere, ma non può aspirare a far suo, il contenuto dell'infinito.

Questo è ciò che si è compiuto all'inizio del cristianesimo, poiché queste concezioni sono state effettivamente trasformate, poiché il processo iniziatico mistico è stato trasformato in ogni dettaglio in un evento storico unico.

Anche l'elemento di Ermete, della guida dal terreno al divino, è stato trasformato in un elemento astratto, dal significato unicamente soggettivo.

---

37 L'antica chiaroveggenza atavica era a poco a poco svanita.

La prossima volta vi parlerò di come la visione platonica e in particolare la dottrina dei misteri abbiano dovuto assumere, in tutto ciò che ancora ci si presenta come cristianesimo, una forma terrena.

Risposte alle domande

Più tardi il "Cristo" è stato completamente estromesso. Occorre distinguere due cose: i fedeli e il Maestro (Gesù) che insegnava le dottrine degli antichi misteri. Le parabole fanno pensare a un maestro della comunità essena. Si è rivolto al popolo con un linguaggio adeguato.

Dietro Gesù c'è il vero e proprio Maestro (il "Cristo"), come dietro a Krishna, Rama e così via. Gli insegnamenti di Gesù non sono diversi da quelli orientali, ma il cristianesimo è diventato qualcosa di diverso. Ora all'iniziando si richiede qualcos'altro: che "creda" a un fatto storico unico.

Il contenuto dei dogmi cristiani dei primi secoli è esattamente lo stesso delle antiche scuole misteriche. I maestri cristiani presentano il contenuto delle scuole misteriche come uno scimmiottamento diabolico della parola divina, solo per poter affermare che loro insegnano qualcosa di diverso.

Filone ha ulteriormente approfondito la filosofia platonica. Ha infranto il principio del rigido isolamento dal mondo esterno. Con lui venne coltivata la diffusione esterna della dottrina mediante la parabola. In questo modo il nucleo esoterico è scomparso ed è rimasto l'involucro essoterico, accessibile a tutti. Paolo ha approfondito l'aspetto essoterico-universale del cristianesimo.

Note alle conferenze 1-12

N1. Nel testo inglese: *«Dear Dr. Hübbe-Schleiden, Dr. Steiner's occult training is very different from ours. He does not know the eastern way, so cannot, of course, teach it. He teaches the Christian-Rosecrucian way, & this is very helpful to some, but is different from ours. He has his own school, on his own responsibility. I regard him as a very fine teacher on his own lines, & as a man of real knowledge. He & I work in thorough friendship & harmony, but along different lines. Yours ever sincerely, Annie Besant»* (6.7.1907)

N2. Il documento posto alla base di questa redazione è la trascrizione in chiaro che Franz Seiler ha ricavato dal proprio stenogramma. Per dare al lettore la possibilità di capire e verificare tutte le decisioni redazionali, la trascrizione in chiaro è stata resa accessibile a tutti alla pagina *www.weltredaktion.de*. Con "Weltredaktion"(redazione mondiale) si intende che chiunque sia in grado di contribuire ad una redazione sempre migliore è il benvenuto.

Chi si immergerà in questa trascrizione in chiaro approfonditamente e con comprensione – nonché con una certa familiarità con lo spirito di Rudolf Steiner – si stupirà di quanto essa sia nel suo insieme attendibile e fedele. La cosa più sorprendente è che per lunghi tratti in cui è determinante l'elemento di teoria della conoscenza, il pensiero, le frasi sono tenute completamente nello stile di Steiner, coerenti per quanto riguarda il pensiero. Laddove invece si tratta di nomi di personaggi o di fenomeni storici concreti, è facile che si siano verificati degli errori di comprensione.

Data una simile situazione di partenza, ci si trova di fronte ad una scelta inevitabile: si può volere un'edizione che dia priorità alle esigenze della scientificità odierna. In tal caso è la precisione storica ad avere la massima importanza e per questo si hanno tutti i motivi di rinunciare al progetto. L'alternativa è quella di intendere la scienza dello spirito di Rudolf Steiner principalmente come realtà di vita. In questo caso, per la vita quotidiana *i contenuti* sono più importanti di qualsiasi ornamento storico. Con questa scelta i contenuti di queste conferenze appaiono così significativi, terapeutici ed edificanti – e da questo punto di vista il documento appare talmente affidabile –, che bisogna sentirsi in dovere di rendere questo

nutrimento spirituale accessibile a tutti coloro che cercano. Nello stesso tempo l'elemento scientifico dev'essere preso il più seriamente possibile, proprio come ha fatto Steiner. Non è che in queste conferenze Rudolf Steiner abbia proceduto in maniera non scientifica: l'ha fatto in modo sommo, solo che ci sono abbastanza scienziati che ritengono "scientifico" unicamente ciò in cui l'elemento sovrasensibile non gioca alcun ruolo.

Rudolf Steiner ha inteso la sua scienza dello spirito come impulso per la vita di ogni giorno – e non come una questione puramente accademica. Questa prima pubblicazione delle Edizioni Archiati si prefigge con consapevolezza e decisione di raggiungere proprio coloro che vogliono vivere pienamente nel quotidiano i contenuti di queste conferenze.

Seguendo l'indicazione data da Rudolf Steiner, i termini "teosofia", "teosofo" e "teosofico" sono stati sostituiti con "scienza dello spirito°", "scienziato spirituale°" e "scientifico-spirituale°". Le note a piè di pagina e quelle a fine testo (contrassegnate da una N) non hanno la pretesa di essere "esaurienti".

Il redattore desidera esprimere la sua più profonda gratitudine soprattutto a Monika Grimm e a Michael Schmidt che si sono prodigati per la realizzazione di questo progetto. Senza la loro dedizione e la loro tenacia non sarebbe stato possibile pubblicare questi inestimabili tesori spirituali.

N3. Questa formulazione sostituisce spesso l'altra – "avanti/dopo Cristo" –, che forse oggi non viene sentita da tutti come una formulazione che tratta tutti gli uomini in modo uguale.

N4. Le poche parole fra parentesi sono state aggiunte dal redattore e sono intese come aiuto alla lettura. Le Edizioni Archiati desiderano rendere accessibili questi contenuti al maggior numero possibile di persone.

N5. Questa affermazione non si trova nei Frammenti di Eraclito, ma viene già definita da Aristotele *(Sul cielo 3,1)* un principio centrale del suo insegnamento.

N6. F. Lassalle *Die Philosophie des Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Berlino 1857 (ristampa Hildesheim/New York 1973).

N7. Sul sito *www.rudolf-steiner.com* si può leggere un intervento dal titolo "Dal laboratorio degli esperti di stenografia": «Ma in nessuno dei dizionari filosofici presenti in archivio viene citato un *Leon* (o un nome simile) come autore di un libro su Eraclito. Dalle ricerche emerge solo che nello stenogramma originale il segno non del tutto chiaro trascritto come Leon può anche essere letto – e ovviamente – come *Byron*. Ma secondo le enciclopedie né il famoso Lord Byron né un altro autore con lo stesso nome ha mai scritto qualcosa su Eraclito. Invece Pfleiderer (1886), qui citato da Rudolf Steiner come terza fonte importante, rimanda a Lassalle e all'inglese *Bywater* (1877). Quindi lo stenografo ha scambiato il nome inglese *Bywater* a lui sconosciuto con quello di *Byron* a lui più familiare (dal punto di vista del suono), l'ha stenografato correttamente, ma poi ha sbagliato a trascriverlo.»

Da questo esempio emerge chiaramente che perfino nel caso dei nomi propri lo stenogramma ha un'utilità limitata. Lo stesso vale ancor più per le sfumature di significato dei contenuti, anche se in alcuni casi lo stenogramma può costituire un certo aiuto.

N8. Edmund Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, Berlino 1886.

N9. I pensatori di quell'epoca vengono chiamati "filosofi della natura" poiché hanno posto uno dei quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco) alla base dell'evoluzione. Molti di loro hanno intitolato la loro opera principale «Sulla natura» (Περι πηψσεοσ Peri physeos).

N10. Così in Diogenes Laertius, Vite dei filosofi IX,5, a cura di Marcello Gigante, Laterza, Bari, 1976

N11. In D67 letteralmente: «Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il fuoco quando si mescola ai profumi e prende il nome dall'aroma di ognuno di essi». In 14 [A91] leggiamo: «Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e si altera nel modo in cui il fuoco – ogni volta che divampi mescolato a spezie – riceve nomi secondo il piacere di ciascuno».

N12. Spesso le risposte alle domande alla fine di ogni conferen-

za sono state annotate in maniera sintetica. A volte non si riesce a distinguere con certezza fra le domande del pubblico e le risposte di Steiner. Nelle risposte alle domande si trovano a volte però anche delle integrazioni, non solo interessanti ma anche importanti, al contenuto della conferenza.

N13. Quest'immagine viene illustrata più dettagliatamente nella 4ª conferenza, in cui si parla di Novalis.

N14. La genesi di uomo e mondo negli orfici è molteplice. Così per esempio nelle "Rapsodie di Orfeo" si dice che il tempo (Crono) genera nell'etere l'uovo primordiale (rappresentato come caos nella conferenza), da cui ha origine Eros/Pan (il primo degli dei). Poi Zeus divora Eros (e con lui tutta la prima creazione) e ne realizza una nuova. Vedi M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 2, (181. Teogonia e antropologia nella concezione orfica).

N15. Anche nella Bibbia "Eva" viene tratta dal corpo di "Adamo".

N16. *«C'è una via lunga e stretta. Tosto che l'imbocchi, diventa / più agevole, ma ti porti con te spire di serpe. / Giunto una volta alla fine, possa l'orrido nodo / mutarsi in fiore per te e tu consegnalo al tutto.»* (J. W. Goethe, *Tutte le poesie*, vol. 1, tomo 1, pag. 483, Mondadori, Milano, 1989).

N17. Nella trascrizione in chiaro si legge: *«Questa immagine, che continua ad affascinare Goethe, è l'egoismo, l'avvicinamento alla spiritualità più alta o anche alla conoscenza più profonda.»* Il termine "egoismo" sembra problematico in relazione alla "spiritualità più alta" e alla "conoscenza più profonda". Forse anche qui può venirci in aiuto la redazione mondiale. Per un certo tempo il redattore ha pensato di usare "entusiasmo" o "individualismo" al posto di "egoismo".

N18. Il testo base dice: *«Non chiedono: come mai la mente è rinchiusa in un simile organismo?»*

N19. Questi numeri indifferenti sono paragonabili alla materia indifferente di cui si parla spesso in queste conferenze. Dalla materia

ancora indistinta può aver origine per così dire "dal basso" tutto il possibile e nello stesso modo si può creare di tutto anche dai numeri e dalle loro proporzioni, cioè "dall'alto", dallo spirito.

N20. Il testo base dice: *«Per i pitagorici questi due grandi opposti si trovavano al livello basilare della loro tavola conoscitiva.»*

N21. Plutarco (Dialoghi, 8° libro, 2ª domanda) chiede: *«In che senso Platone dice che Dio geometrizza incessantemente?»* Chi non aveva una formazione matematica non veniva ammesso alla scuola platonica. La parola greca per discepolo – μαθητης mathetes – ha lo stesso significato di "matematico".

N22. Sicuramente Rudolf Steiner ha illustrato alla lavagna le cose di cui parla qui e ha "dilatato" o esteso il triangolo fino a farlo diventare un quadrato.

N23. Qui con "indifferente" si intende dire che la "prima materia", di cui parla già Aristotele, la "polvere cosmica" dell'esoterismo o il "caos" della mitologia greca (chiamato "Ginnungagap" nella mitologia nordico-germanica), è lo stato della materia in cui questa non contiene ancora delle forze formanti e da cui può formarsi qualunque cosa.

N24. La parola greca γνωμων (gnomon) significa "conoscitore", "giudice", ma anche "indicatore", "ago dell'orologio solare" o l'orologio stesso. Altre informazioni sugli *gnomone* sono reperibili in *Der neue Pauly*, Enzyklopädie der Antike, vol. 4, pag. 1116-7 (Gnomon [3]).

N25. Probabilmente Rudolf Steiner ha disegnato alla lavagna una certa ("così") disposizione delle 9 unità.

N26. È possibile che qui lo stenografo non sia riuscito a stargli dietro. Nella traduzione troviamo: *«Urano è stato trovato in questo modo, ma Nettuno no. Si è…»* Urano è stato scoperto "per caso" nel 1781 da W. Herschel, grazie ad una pura e semplice percezione. Nettuno invece era stato "previsto" da Adams e Le Verrier in base ai loro calcoli ed è poi stato scoperto nel 1846 da Galle e d'Arrest –

vale a dire grazie «alla fiducia in ciò che viene trovato dallo spirito». Un'altra possibilità sarebbe la seguente: «Nettuno è stato scoperto in questo modo – Urano no. Si è …».

N27. All'epoca personaggio di spicco della Società Teosofica, di cui ha assunto la presidenza nel 1907.

N28. Kurd Laßwitz (1848-1910), filosofo, scrittore e scienziato naturalista. Pseudonimo: Velatus. Suo romanzo celebre: *Auf zwei Planeten* (2 Bde, 1897).

N29. v. la nota N23.

N30. Internet: Georg K. F. Kunowsky (1786-1846). Giurista tedesco. Astronomo dilettante. (Un missile lunare porta il suo nome.)

N31. I Drusi (Din al-Tawhid, "religione dell'unità divina" o del monoteismo) sono una comunità religiosa nata nell'XI secolo come propaggine dell'Islam. La loro dottrina si rifà al neoplatonismo e alla gnosi, include la reincarnazione e l'interpretazione mistica della sacra scrittura. Mosè, Gesù e Maometto sono considerati maestri di verità esoteriche. (cfr. *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. 4, Marzorati, Milano) Rudolf Steiner li cita anche verso la fine della 14ª conferenza.

N32. Qui sembra che Rudolf Steiner presupponga presso i suoi ascoltatori determinate conoscenze. Non si sa con certezza se lo stenografo è riuscito a stargli dietro. La trascrizione dice letteralmente: *«… che l'uomo fosse formato dal corpo, dal corpo spirituale e dalla mummia. Abbiamo quindi tre stadi: cuore, sentimento o animo, genio e creatività, lo spirito santo e l'intelligenza.»*

Sicuramente la maggior parte degli ascoltatori di Steiner aveva dimestichezza con *La dottrina segreta* di H. P. Blavatsky: nel 2° volume ("Antropogenesi") il capitolo XI si intitola: «I segreti della settuplicità». Negli Egizi i termini sono all'incirca i seguenti: 1. Ka (il corpo fisico con le sue forze della forma); 2. Ba (il respiro vitale, il corpo eterico); 3. Ka-Ba (l'involucro animico, il corpo astrale); 4. Akh(u) (l'Io, con percezione e pensiero o intelligenza); 5. Seb ("l'anima atavica": l'antenato dell'individuo, la sua individualità

eterna, il genio. Steiner lo chiama Sé spirituale); 6. P(u)tah (l'anima spirituale, il Verbo creatore, il Logos); 7. Atm(u) (l'anima divina, in indiano atma, per la scienza dello spirito l'uomo spirituale).

La fonte principale utilizzata da Steiner per la verifica storica è l'opera monumentale, da lui molto apprezzata, di Otto Willmann: *Geschichte des Idealismus* (in 3 volumi).

N33. v. le note N13 e N14 nel 2° volume.

N34. Il rapporto fra anima cosmica e corpo cosmico viene descritto esaurientemente nel *Timeo* (34b–37c). Rudolf Steiner ha trovato l'immagine esplicita della forma a croce delle forze del corpo e della natura in V. Knauer (*Die Hauptprobleme der Philosophie*, 1892, p. 96).

Le frasi del *Timeo* più vicine al pensiero di Steiner sono le seguenti: *«Tutto questo ragionamento il Dio che sempre è fece attorno al dio che ad un certo momento doveva essere, e produsse un corpo liscio ed omogeneo, da tutte le parti equidistante dal centro, perfetto ed intero, e costituito di corpi perfetti. E posta l'anima nel mezzo di esso, la distese per ogni parte, e con questa stessa avvolse anche al di fuori tutto intorno il corpo di esso, …», (Platone,* Timeo*, 34b, cap.8, introduzione, apparati e appendice iconografica di Giovanni Reale, appendice bibliografica di Claudio Marcellino, Rusconi, Milano, 1997, seconda edizione, pag. 99)*

Questo passo costituisce forse la prova migliore del metodo di Rudolf Steiner, come si accenna già nella prefazione: *«…la conoscenza spirituale che si trova in* Il cristianesimo quale fatto mistico *è attinta direttamente dal mondo spirituale. Solo per mostrare agli uditori delle mie conferenze e ai lettori del mio libro l'armonia tra quanto è percepito spiritualmente e le tradizioni storiche, vi ho inserito queste ultime, ma non ho mai accolto nulla da tali documenti che non abbia* prima *avuto davanti a me nello spirito.»* (R. Steiner *La mia vita,* cap. XXVI).

N35. Con "lingua di fuoco" si intende dire che allo stadio della visione spirituale, nel "fuoco" eracliteo del mondo spirituale, anche il linguaggio, che deve esprimersi in immagini, parla per così dire con lingua di fuoco. Il contenuto del discorso con lingua di fuoco è il mito.

N36. Nelle antiche culture si pensava che l'uomo fosse costituito da

tre parti. In paleoindiano si parla di uomini Tamas, Rajas e Sattva: a seconda del fatto che sia il corpo, l'anima o lo spirito a prendere il sopravvento, l'uomo trascorrerà nella ruota delle nascite la totalità (3/3), i due terzi (2/3) o, nel migliore dei casi, solo un terzo (1/3) del periodo. Nel Vangelo questi tre tipi di uomo vengono paragonati ai semi: *«Un'altra parte cadde in buon terreno e fruttò, dove il cento* (3/3=100)*, dove il sessanta* (2/3=66,6) *e dove il trenta* (1/3=33,3)*.»* (Mt 13,8).

N37. Probabilmente Rudolf Steiner si riferisce al libro del teosofo A.P. Sinnett: *Il buddismuso esoterico o positivismo indiano.*

N38. Forse qui con "stadi della vita" si presuppone la conoscenza da parte del pubblico dei ritmi settenari dell'esistenza. Fino alla maturità sessuale che viene raggiunta all'incirca a 14 anni (stadio 1+2), la vita dell'animale e quella dell'uomo procedono parallelamente per molti aspetti. Poi l'uomo in quanto essere pensante si eleva al di sopra dell'animale (con lo sviluppo dell'anima individuale e dell'Io).

N39. «Nella mitologia greca il Tartaro (scritto anche Tartarus) è una parte degli inferi (Ade); anche: inferno, inferi, regno delle ombre. È il luogo degli inferi in cui vengono assegnate le pene. Tizio, Issione, Ocno, le Danaidi, Sisifo e Tantalo sono stati condannati alle torture eterne nel Tartaro. Gli antichi Romani chiamavano Tartari gli Unni saccheggiatori che calavano in Europa poiché supponevano che arrivassero direttamente dall'inferno.» (www.wikipedia.de)

N40. Se si pensa all'immagine di un candelabro a sette bracci, si ha un punto centrale (4° stadio) e due estremità (1° e 7° stadio: inizio e fine, dove la fine rappresenta l'inizio ad uno stadio superiore). Poi rimangono ancora due polarità: il 2° stadio si ripete a un livello più alto nel 6° e una cosa analoga vale anche per il 3° e il 5°.

N41. Ci si riferisce ad affermazioni di Goethe del tenore della seguente: *«Allorché la sana natura dell'uomo agisce come un tutto, allorché egli si sente nel mondo come in un grande tutto e allorché l'armonico equilibrio produce in lui una pura e libera estasi, allora il cosmo, se mai potesse aver sentimento, esulterebbe perché avreb-*

be raggiunto il proprio fine.» (Goethe, *I segreti*)

N42. Di Agostino si parla diffusamente nella 23ª conferenza.

N43. Steiner parlava a teosofi.

N44. In latino *initium* e *principium* significano inizio, principio. Da un lato l'inizio è la *meta* presa in considerazione, dall'altro i passi iniziali sulla via per raggiungerla. Il primo è il *cosa* dell'evoluzione (cosa comincia), il secondo il *come* (come comincia).state annotate in maniera sintetica. A volte non si riesce a distinguere con certezza fra le domande del pubblico e le risposte di Steiner. Nelle risposte alle domande si trovano a volte però anche delle integrazioni, non solo interessanti ma anche importanti, al contenuto della conferenza.

N13. Quest'immagine viene illustrata più dettagliatamente nella 4ª conferenza, in cui si parla di Novalis.

N14. La genesi di uomo e mondo negli orfici è molteplice. Così per esempio nelle "Rapsodie di Orfeo" si dice che il tempo (Crono) genera nell'etere l'uovo primordiale (rappresentato come caos nella conferenza), da cui ha origine Eros/Pan (il primo degli dei). Poi Zeus divora Eros (e con lui tutta la prima creazione) e ne realizza una nuova. Vedi M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 2, (181. Teogonia e antropologia nella concezione orfica).

N15. Anche nella Bibbia "Eva" viene tratta dal corpo di "Adamo".

N16. *«C'è una via lunga e stretta. Tosto che l'imbocchi, diventa / più agevole, ma ti porti con te spire di serpe. / Giunto una volta alla fine, possa l'orrido nodo / mutarsi in fiore per te e tu consegnalo al tutto.»* (J. W. Goethe, *Tutte le poesie*, vol. 1, tomo 1, pag. 483, Mondadori, Milano, 1989).

N17. Nella trascrizione in chiaro si legge: *«Questa immagine, che continua ad affascinare Goethe, è l'egoismo, l'avvicinamento alla spiritualità più alta o anche alla conoscenza più profonda.»* Il termine "egoismo" sembra problematico in relazione alla "spiritualità

più alta" e alla "conoscenza più profonda". Forse anche qui può venirci in aiuto la redazione mondiale. Per un certo tempo il redattore ha pensato di usare "entusiasmo" o "individualismo" al posto di "egoismo".

N18. Il testo base dice: *«Non chiedono: come mai la mente è rinchiusa in un simile organismo?»*

N19. Questi numeri indifferenti sono paragonabili alla materia indifferente di cui si parla spesso in queste conferenze. Dalla materia ancora indistinta può aver origine per così dire "dal basso" tutto il possibile e nello stesso modo si può creare di tutto anche dai numeri e dalle loro proporzioni, cioè "dall'alto", dallo spirito.

N20. Il testo base dice: *«Per i pitagorici questi due grandi opposti si trovavano al livello basilare della loro tavola conoscitiva.»*

N21. Plutarco (Dialoghi, 8° libro, 2ª domanda) chiede: *«In che senso Platone dice che Dio geometrizza incessantemente?»* Chi non aveva una formazione matematica non veniva ammesso alla scuola platonica. La parola greca per discepolo – μαθητης mathetes – ha lo stesso significato di "matematico".

N22. Sicuramente Rudolf Steiner ha illustrato alla lavagna le cose di cui parla qui e ha "dilatato" o esteso il triangolo fino a farlo diventare un quadrato.

N23. Qui con "indifferente" si intende dire che la "prima materia", di cui parla già Aristotele, la "polvere cosmica" dell'esoterismo o il "caos" della mitologia greca (chiamato "Ginnungagap" nella mitologia nordico-germanica), è lo stato della materia in cui questa non contiene ancora delle forze formanti e da cui può formarsi qualunque cosa.

N24. La parola greca γνωμων (gnomon) significa "conoscitore", "giudice", ma anche "indicatore", "ago dell'orologio solare" o l'orologio stesso. Altre informazioni sugli *gnomone* sono reperibili in *Der neue Pauly*, Enzyklopädie der Antike, vol. 4, pag. 1116-7

(Gnomon [3]).

N25. Probabilmente Rudolf Steiner ha disegnato alla lavagna una certa ("così") disposizione delle 9 unità.

N26. È possibile che qui lo stenografo non sia riuscito a stargli dietro. Nella traduzione troviamo: *«Urano è stato trovato in questo modo, ma Nettuno no. Si è…»* Urano è stato scoperto "per caso" nel 1781 da W. Herschel, grazie ad una pura e semplice percezione. Nettuno invece era stato "previsto" da Adams e Le Verrier in base ai loro calcoli ed è poi stato scoperto nel 1846 da Galle e d'Arrest – vale a dire grazie «alla fiducia in ciò che viene trovato dallo spirito». Un'altra possibilità sarebbe la seguente: «Nettuno è stato scoperto in questo modo – Urano no. Si è …».

N27. All'epoca personaggio di spicco della Società Teosofica, di cui ha assunto la presidenza nel 1907.

N28. Kurd Laßwitz (1848-1910), filosofo, scrittore e scienziato naturalista. Pseudonimo: Velatus. Suo romanzo celebre: *Auf zwei Planeten* (2 Bde, 1897).

N29. v. la nota N23.

N30. Internet: Georg K. F. Kunowsky (1786-1846). Giurista tedesco. Astronomo dilettante. (Un missile lunare porta il suo nome.)

N31. I Drusi (Din al-Tawhid, "religione dell'unità divina" o del monoteismo) sono una comunità religiosa nata nell'XI secolo come propaggine dell'Islam. La loro dottrina si rifà al neoplatonismo e alla gnosi, include la reincarnazione e l'interpretazione mistica della sacra scrittura. Mosè, Gesù e Maometto sono considerati maestri di verità esoteriche. (cfr. *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. 4, Marzorati, Milano) Rudolf Steiner li cita anche verso la fine della 14ª conferenza.

N32. Qui sembra che Rudolf Steiner presupponga presso i suoi ascoltatori determinate conoscenze. Non si sa con certezza se lo ste-

nografo è riuscito a stargli dietro. La trascrizione dice letteralmente: *«… che l'uomo fosse formato dal corpo, dal corpo spirituale e dalla mummia. Abbiamo quindi tre stadi: cuore, sentimento o animo, genio e creatività, lo spirito santo e l'intelligenza.»*

Sicuramente la maggior parte degli ascoltatori di Steiner aveva dimestichezza con *La dottrina segreta* di H. P. Blavatsky: nel 2° volume ("Antropogenesi") il capitolo XI si intitola: «I segreti della settuplicità». Negli Egizi i termini sono all'incirca i seguenti: 1. Ka (il corpo fisico con le sue forze della forma); 2. Ba (il respiro vitale, il corpo eterico); 3. Ka-Ba (l'involucro animico, il corpo astrale); 4. Akh(u) (l'Io, con percezione e pensiero o intelligenza); 5. Seb ("l'anima atavica": l'antenato dell'individuo, la sua individualità eterna, il genio. Steiner lo chiama Sé spirituale); 6. P(u)tah (l'anima spirituale, il Verbo creatore, il Logos); 7. Atm(u) (l'anima divina, in indiano atma, per la scienza dello spirito l'uomo spirituale).

La fonte principale utilizzata da Steiner per la verifica storica è l'opera monumentale, da lui molto apprezzata, di Otto Willmann: *Geschichte des Idealismus* (in 3 volumi).

N33. v. le note N13 e N14 nel 2° volume.

N34. Il rapporto fra anima cosmica e corpo cosmico viene descritto esaurientemente nel *Timeo* (34b–37c). Rudolf Steiner ha trovato l'immagine esplicita della forma a croce delle forze del corpo e della natura in V. Knauer (*Die Hauptprobleme der Philosophie*, 1892, pag.96).

Le frasi del *Timeo* più vicine al pensiero di Steiner sono le seguenti: *«Tutto questo ragionamento il Dio che sempre è fece attorno al dio che ad un certo momento doveva essere, e produsse un corpo liscio ed omogeneo, da tutte le parti equidistante dal centro, perfetto ed intero, e costituito di corpi perfetti. E posta l'anima nel mezzo di esso, la distese per ogni parte, e con questa stessa avvolse anche al di fuori tutto intorno il corpo di esso, …», (Platone,* Timeo*, 34b, cap.8, introduzione, apparati e appendice iconografica di Giovanni Reale, appendice bibliografica di Claudio Marcellino, Rusconi, Milano, 1997, seconda edizione, pag. 99)*

Questo passo costituisce forse la prova migliore del metodo di Rudolf Steiner, come si accenna già nella prefazione: *«…la conoscenza spirituale che si trova in* Il cristianesimo quale fatto mistico

è attinta direttamente dal mondo spirituale. Solo per mostrare agli uditori delle mie conferenze e ai lettori del mio libro l'armonia tra quanto è percepito spiritualmente e le tradizioni storiche, vi ho inserito queste ultime, ma non ho mai accolto nulla da tali documenti che non abbia prima *avuto davanti a me nello spirito.»* (R. Steiner *La mia vita,* cap. XXVI).

N35. Con "lingua di fuoco" si intende dire che allo stadio della visione spirituale, nel "fuoco" eracliteo del mondo spirituale, anche il linguaggio, che deve esprimersi in immagini, parla per così dire con lingua di fuoco. Il contenuto del discorso con lingua di fuoco è il mito.

N36. Nelle antiche culture si pensava che l'uomo fosse costituito da tre parti. In paleoindiano si parla di uomini Tamas, Rajas e Sattva: a seconda del fatto che sia il corpo, l'anima o lo spirito a prendere il sopravvento, l'uomo trascorrerà nella ruota delle nascite la totalità (3/3), i due terzi (2/3) o, nel migliore dei casi, solo un terzo (1/3) del periodo. Nel Vangelo questi tre tipi di uomo vengono paragonati ai semi: *«Un'altra parte cadde in buon terreno e fruttò, dove il cento* (3/3=100)*, dove il sessanta* (2/3=66,6) *e dove il trenta* (1/3=33,3)*.»* (Mt 13,8).

N37. Probabilmente Rudolf Steiner si riferisce al libro del teosofo A.P. Sinnett: *Il buddismuso esoterico o positivismo indiano.*

N38. Forse qui con "stadi della vita" si presuppone la conoscenza da parte del pubblico dei ritmi settenari dell'esistenza. Fino alla maturità sessuale che viene raggiunta all'incirca a 14 anni (stadio 1+2), la vita dell'animale e quella dell'uomo procedono parallelamente per molti aspetti. Poi l'uomo in quanto essere pensante si eleva al di sopra dell'animale (con lo sviluppo dell'anima individuale e dell'Io).

N39. «Nella mitologia greca il Tartaro (scritto anche Tartarus) è una parte degli inferi (Ade); anche: inferno, inferi, regno delle ombre. È il luogo degli inferi in cui vengono assegnate le pene. Tizio, Issione, Ocno, le Danaidi, Sisifo e Tantalo sono stati condannati alle torture eterne nel Tartaro. Gli antichi Romani chiamavano Tartari gli Unni saccheggiatori che calavano in Europa poiché supponevano che ar-

rivassero direttamente dall'inferno.» (www.wikipedia.de)

N40. Se si pensa all'immagine di un candelabro a sette bracci, si ha un punto centrale (4° stadio) e due estremità (1° e 7° stadio: inizio e fine, dove la fine rappresenta l'inizio ad uno stadio superiore). Poi rimangono ancora due polarità: il 2° stadio si ripete a un livello più alto nel 6° e una cosa analoga vale anche per il 3° e il 5°.

N41. Ci si riferisce ad affermazioni di Goethe del tenore della seguente: *«Allorché la sana natura dell'uomo agisce come un tutto, allorché egli si sente nel mondo come in un grande tutto e allorché l'armonico equilibrio produce in lui una pura e libera estasi, allora il cosmo, se mai potesse aver sentimento, esulterebbe perché avrebbe raggiunto il proprio fine.»* (Goethe, *I segreti*)

N42. Di Agostino si parla diffusamente nella 23ª conferenza.

N43. Steiner parlava a teosofi.

N44. In latino *initium* e *principium* significano inizio, principio. Da un lato l'inizio è la *meta* presa in considerazione, dall'altro i passi iniziali sulla via per raggiungerla. Il primo è il *cosa* dell'evoluzione (cosa comincia), il secondo il *come* (come comincia).

Indice dei nomi

Abramo 159
Adamo Cadmo 218
Admeto 146
Aete 147, 149
Afrodite 230
Agatone 226, 228, 234
Agostino 16, 248, 249, 269
Alcmena 164
Anassagora 18, 146, 216
Angelus Silesius 15, 16, 173
Anteo 171, 172
Apollo 136, 174, 175
Ares 170, 229
Aristofane 225, 227, 228, 234
Aristotele 19, 20, 39, 40, 55, 156, 176, 177, 180, 262, 265
Artemide 20, 23, 26, 167
Augia 168, 171
Bacco 136
Bacide 76
Besant 10, 108, 261
Brahma 256
Buddha 236
Cadmo 214, 215, 218, 221
Castore 146
Cerbero 172
Ceto 165
Chirone 167
Cristo 115, 240, 241, 247, 248, 254, 258, 262
Crono 35, 46, 48, 50, 66, 67, 264
Cyane 77
Davis 115
Demetra 50, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 152, 157, 158, 159
Demiurgo 177
Diomede 170

Dioniso 23, 24, 26, 35, 36, 37, 38, 50, 51, 52, 59, 136, 142, 143, 144, 145, 148, 150, 159, 163, 164, 170, 172, 173, 202
Drusi 135, 266
Empedocle 146, 150, 151, 152, 159, 226, 227
Epimeteo 206
Era 46, 48, 164, 171
Eracle 146, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173
Eraclito 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 42, 43, 45, 46, 47, 53, 54, 55, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 84, 94, 172, 236, 239, 262, 263
Ercole *vedi* Eracle
Erissimaco 225
Ermete 173, 174, 175, 257
Eros 228, 230, 231, 234, 264
Eschilo 39, 40, 51, 162, 175
Esiodo 21, 23, 26, 46
Esperidi 171
Euripide 162
Euristeo 164
Europa 214
Eva 264
Faust 52, 151, 187, 203, 204
Fichte 54, 194
Filone 34, 221, 236, 258
Fiorellin di Rosa 77, 78
Forci 165
Frisso 146, 147, 148, 158
Gerione 171
Gesù 247, 248, 258, 266
Giasone 146, 147, 148, 149
Giovanni 221, 240
Giove (Zeus) 48
Goethe 33, 52, 53, 68, 76, 77, 84, 85, 94, 95, 96, 108, 109, 138, 151, 175, 187, 204, 223, 246, 264, 268, 269
Hardenberg, Friedrich von *vedi* Novalis
Helmholtz 98, 100
Hoffmann 78

Horus 119, 140
Hübbe-Schleiden 10, 241, 261
Ireneo 247
Iside 50, 77, 119, 120, 140
Jakob Böhme 24, 38, 74
Kant 82, 83, 194
Klingsohr 77
Krishna 231, 258
Kühnemann 34, 221
Kunowsky 115, 266
Lassalle 18, 28, 263
Laßwitz 113, 266
Mauthner 88, 89
Medea 147, 149, 158
Meister Eckhart 15, 16, 49
Meleagro 146
Mendelejeff 106
Meyer 106
Minosse 126
Minotauro 126, 127, 169
Mitra 169, 173
Müller 248
Neleo 146
Nettuno 107, 115, 265, 266
Nietzsche 36, 37, 38, 137
Novalis 75, 76, 78, 79, 86, 97, 264
Odisseo 172
Omero 20, 21, 23, 30, 46
Orfeo 144, 146, 264
Osiride 50, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 128, 133, 136, 139, 140, 141, 151
Pallade Atena 168, 169
Paolo 159, 249, 258
Paracelso 53, 54
Parmenide 18, 150
Penia 230
Persefone 50, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 150, 151, 152, 158, 159

Pfleiderer 18, 26, 27, 29, 58, 263
Piritoo 146
Pitagora 26, 27, 55, 75, 78, 79, 94, 98, 106, 136, 145
Platone 19, 26, 27, 39, 74, 93, 117, 126, 128, 134, 145, 146, 152, 153, 154, 156, 157, 161, 162, 163, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 197, 198, 201, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 249, 251, 252, 255, 256, 265, 267
Polluce 146
Poros 230
Prometeo 167, 168, 171, 206
Protagora 153, 155
Raffaello 159
Rama 258
Rea 46, 48
Rohde 36, 37
Schelling 54, 82, 83, 158, 221
Schiller 94, 95
Schlegel 78
Schleiermacher 29
Semele 163
Seth 119, 140
Socrate 126, 127, 128, 129, 136, 146, 152, 153, 155, 156, 163, 175, 179, 181, 182, 184, 201, 202, 203, 204, 210, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 223, 224, 225, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 240, 245
Sofocle 162
Talete 17, 29
Tartaro 219, 268
Tauler 62
Teichmüller 29
Teseo 126, 127, 146, 172
Tieck 78
Tifone 119, 120, 140, 151
Timeo 163, 177, 201, 240, 267
Titani 50

Ulisse 168, 172
Urano 35, 46, 48, 66
Zeus 35, 46, 48, 49, 50, 51, 66, 71, 73, 142, 143, 163, 173, 174, 214, 264

A proposito di Rudolf Steiner

Rudolf Steiner (1861-1925) ha integrato le moderne scienze naturali con una indagine scientifica del mondo spirituale. La sua «antroposofia» rappresenta, nella cultura odierna, una sfida unica al superamento del materialismo, il vicolo cieco disperato nel quale si è infilata l'evoluzione umana.

La scienza dello spirito di Steiner non è solo teoria. La sua fecondità si palesa nella capacità di rinnovare i vari ambiti della vita: l'educazione, la medicina, l'arte, la religione, l'agricoltura, fino a prospettare quella sana triarticolazione dell'intero organismo sociale che riserva all'ambito della cultura, a quello della politica e a quello dell'economia una reciproca indipendenza.

Fino ad oggi Rudolf Steiner è stato ignorato dalla cultura dominante. Questo forse perché molti uomini indietreggiano impauriti di fronte alla scelta che ogni uomo deve fare tra potere e solidarietà, fra denaro e spirito. In questa scelta si manifesta quell'interiore esperienza della libertà che è stata resa possibile a tutti gli uomini a partire da duemila anni fa, e che porta a un crescente discernimento degli spiriti nell'umanità.

La scienza dello spirito di Rudolf Steiner non può essere né un movimento di massa né un fenomeno elitario: da un lato, infatti, solo il singolo individuo, nella sua libertà, può decidere di farla sua; dall'altro questo singolo individuo può mantenere le sue radici in tutti gli strati della società, in tutti i popoli e in tutte le religioni egli sia nato e cresciuto.