

VI

I GRADI DELLA CONOSCENZA SUPERIORE

1. *L'universalismo nell'esoterismo*

Se ci addentriamo nelle conferenze o nelle lezioni teosofiche tenute da Steiner nei primi anni del Novecento, abbiamo l'impressione che egli si vada districando tra le sterpaglie per aprirsi una via, in modo simile a quanto avveniva in quello stesso periodo a René Guénon, incaricato agli inizi del 1908 di tenere lezioni "esoteriche" a Parigi nella cornice di un fantomatico "Ordine del Tempo", che molti allora credevano riesumabile col solo potere della simpatia e dell'evocazione: una congerie immensa di temi e dottrine tramandate, per lo più luoghi comuni delle tradizioni occultistiche, circa le quali la suggestione del nome o del simbolo è già di per sé, nei loro cultori, garanzia di credibilità.

Mettere sullo stesso piano, o addirittura anteporre perché più "esoterici" gli esordi teosofici dello Steiner alle sue conferenze della piena maturità, ad esempio quelle sulla fisica o sulla medicina degli anni 1919 e '20, significa preferire il torbido al chiaro. Già nei libri *Teosofia* del 1904 e ancor più nella *Scienza occulta* del 1910, la materia si era del resto andata schiarendo, predisponendosi a sviluppi ai quali solo la mente, ormai padrona, del maestro, poteva dar corso.

Proprio nella *Scienza occulta* troviamo una dottrina della quale, a differenza di molte altre, non è attestabile una matrice teosofica, ma che deriva dall'esperienza originale dell'autore: quella circa i "gradi della conoscenza superiore", designati coi termini tecnici di "immaginazione", "ispirazione" e "intuizione".

Trattandosi anche in questo caso di qualcosa che va piuttosto vissuto che spiegato, rimandiamo al luogo della suddetta opera ove se ne parla¹, limitandoci a documentarne l'*universalità*. Non perché senz'altro di dominio della comune esperienza umana, ma perché ha in essa le sue radici.

Sceghlieremo perciò dall'opera di tre noti filosofi del Novecento tre motivi affini alle forme di conoscenza in questione, nei quali sono evidenti quelle radici.

2. Bergson e l'immaginazione

Materia e memoria, la seconda delle opere classiche di Henri Bergson uscita nel 1896, rivela la fecondità del suo metodo di studio dell'anima umana, alla quale schiude dimensioni dell'esperienza più profonde di quelle entro le quali volge il corso della sua vita d'ogni giorno².

L'opera si apre con l'invito a far nostro un atteggiamento dell'anima, per il quale "fingeremo di non conoscere niente delle teorie della materia o delle teorie dello spirito, niente delle discussioni sulla realtà o idealità del mondo esterno"³.

Così disposti, l'intero campo della nostra esperienza si presenterà come un susseguirsi di immagini interferenti l'una con l'altra, e delle quali una in particolare, per via dell'affezione che si aggiunge in essa alla semplice percezione, si imporrà come relativa a un centro di esistenza che diciamo il *nostro* corpo. Per quanto ne sappiamo, grazie ai suoi processi vitali e alle superiori funzioni neurologiche e cerebrali, sulle quali ci istruisce la fisiologia, esso è la *condizione* onde l'intero mondo di immagini che ci è dato sperimentare, può esser tale. Se proviamo però a sospendere anche questo tipo di cognizione, permanendo nella pura immagine, il corpo stesso si dissolverà in un'immagine parziale di quella totale che forma il campo complessivo della nostra immaginazione:

Fare del cervello la condizione dell'immagine totale significa veramente contraddirsi, poiché il cervello, per ipotesi, è una parte di questa immagine. Né i nervi, né i centri nervosi possono dunque condizionare l'immagine dell'universo.⁴

Sospeso con l'intelligenza dell'essere il principio di identità che ci porta a distinguere ente da ente, e ridotta la vita dell'anima a uno stato di pura recettività al percepire, l'universo non è più che un flusso vivente di immagini, circa le quali sarebbe già troppo dire che l'una

interferisce con l'altra: non vi è infatti né l'*una* diversa dall'*altra*, né tanto meno un loro rapporto, ma un puro e semplice apparire.

Un tale atteggiamento, mai conseguibile integralmente, poiché l'intelligenza dell'essere continua ad agire sullo sfondo ancorché rimosso della vita conoscitiva, rappresenta una condizione limite di questa. Prodotto volontariamente nel campo dell'esperienza dell'anima, e circoscritto in essa sulle vie di un esercizio continuativo, conduce a quella forma di conoscenza che lo Steiner designa col termine di "immaginazione". Essa comporta un'esperienza dell'immagine come tale, pregna delle qualità per le quali gli enti danno a partecipare ad altri qualcosa di sé. Un'immagine che nel suo semplice accendersi, sfumarsi e svanire vive di una vita effimera per la quale i sensi fisici già sono troppo reali: mera parvenza in quanto sensibile, ma annuncio a suo modo di una presenza sovrasensibile.

3. *Husserl e l'ispirazione*

Nello scritto testamentario su *La crisi delle scienze europee*, frutto dell'elaborazione di conferenze tenute a Vienna e a Praga nel corso del 1935, Edmund Husserl fa notare come il primo germe della scienza da lui inaugurata col nome di "fenomenologia", sia da scorgersi in una serie di considerazioni apparse in un suo lavoro del 1901 dal titolo *Ricerche logiche*⁵.

A quelle considerazioni faceva da propedeutica, nello stesso lavoro, un esercizio meditativo che, a distanza di tempo, si direbbe prender le mosse dal punto ove ci aveva lasciati l'immaginismo del Bergson.

L'esercizio si propone di mettere a fuoco nell'esperienza conoscitiva la diversa natura degli "oggetti individuali" e di quelli "specifici", relativi cioè a una "specie" che raggruppa in sé diversi individui dalle caratteristiche comuni. Differenza che "ci è data in modo evidente", se solo prestiamo attenzione al modo onde si formano nella mente i rispettivi oggetti:

L'osservazione comparativa ci insegna che l'atto con cui intendiamo qualcosa di specifico è essenzialmente diverso da quello con cui intendiamo qualcosa di individuale. [...]

Una volta è l'apparire dell'oggetto a valere come fondamento della sua rappresentazione; un'altra volta tale apparire vale come fondamento di un atto di comprensione relativo alla specie: mentre cioè la cosa, o meglio l'immagine (*Merkmal*) della cosa, compare, poi non intendiamo questa immagine, questo qui e ora, ma il suo contenuto, la sua "idea"; non intendiamo questo momento di rosso, ma il rosso. [...]

Si mostra così il rapporto originale tra specie e caso singolo, e cresce la possibilità di gettare uno sguardo comparativo d'assieme su una molteplicità di casi singoli.

In ogni singolo caso il momento individuale è un altro, ma *in* ciascuno si realizza la medesima specie; questo rosso è lo stesso di quell'altro rosso – ovvero, dal punto di vista della specie, è lo stesso colore –; e tuttavia dal punto di vista individuale è diverso, è un diverso dato individuale che si offre come oggetto.⁶

La "scienza nuova" che Husserl chiamerà "fenomenologia" si articola in due momenti: il primo, che a noi qui interessa, verte su una forma di conoscenza peculiare a quelli che nelle *Ricerche logiche* l'autore aveva detto "oggetti specifici"; la seconda su un'esperienza interiore degli *atti* onde il soggetto umano alla luce delle specie universali si volge alle realtà singole del mondo.

La "visione d'essenza" (*Wesenschau*), in cui si polarizza il primo momento dell'immagine fenomenologica, suppone che

un oggetto individuale non è qualcosa di semplicemente individuale, un effimero "questo qui", ma, in quanto è in se stesso così e così costituito, possiede come propria caratteristica attributi essenziali che necessariamente gli competono.

Così, ad esempio, ogni suono in sé e per sé ha un'essenza, e anzitutto l'essenza di suono in generale, o meglio di acustico in generale, ove quest'essenza è da intendere come un momento da cogliere intuitivamente nel suono individuale.⁷

Intuizione in cui consiste la vita originale dell'intelligenza, poggiante su un ordine di relazioni diverso da quello onde le realtà individuali percepibili ai sensi, interagiscono l'una con l'altra: