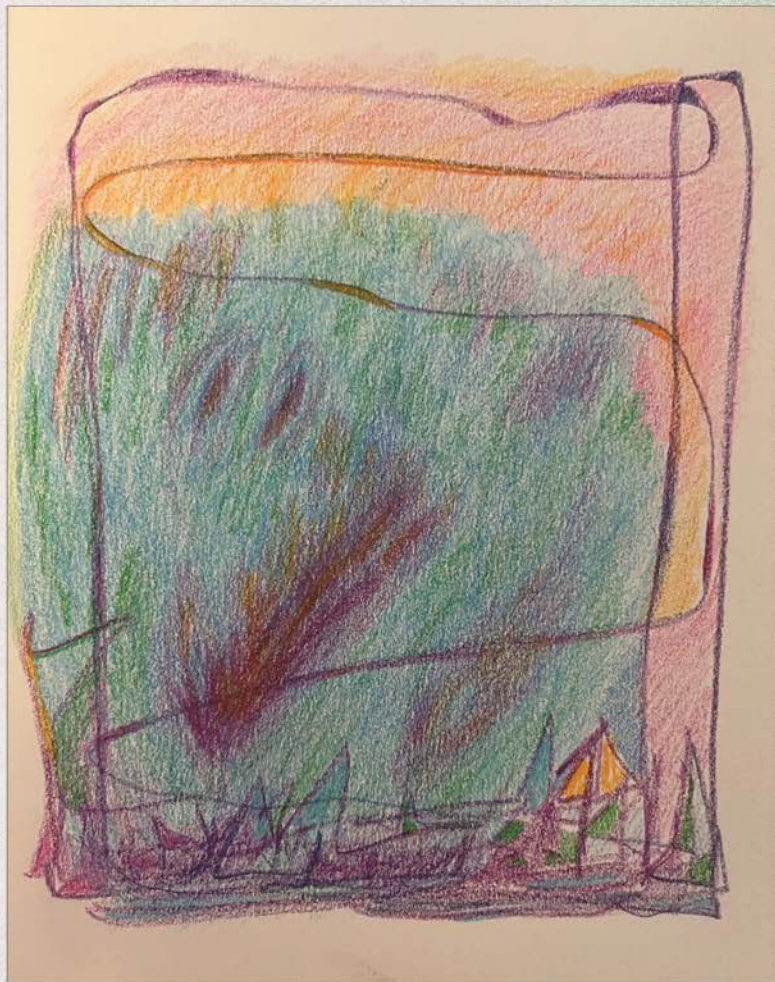


LAURA BORGHI e DANIELE NANI

LA MENTE CHE ARDE

PROLEGOMENI A UNA RICERCA DI ANATOMIA COMPARATA
DEL SISTEMA NERVOSO BASATA SULLA FENOMENOLOGIA



LAURA BORGHI e DANIELE NANI

LA MENTE CHE ARDE

PROLEGOMENI A UNA RICERCA DI ANATOMIA COMPARATA
DEL SISTEMA NERVOSO BASATA SULLA FENOMENOLOGIA



In copertina disegno di Laura Borghi,
Nella sera dello sguardo
(il dolore del mondo)

Milano, 2 maggio 2024

© Imago Proxima Centauri – Milano
info@imagoproxima.com
<https://imagoproxima.com/>

INDICE

LA MENTE CHE ARDE

Prolegomeni a una ricerca di anatomia comparata
del sistema nervoso basata sulla fenomenologia. 5

♦ *Annotazioni preliminari* 7

♦ *La visione dello spirito in Goethe e Steiner* 19

♦ *Verso una neurofenomenologia* 33

LA MENTE CHE ARDE¹

PROLEGOMENI A UNA RICERCA DI ANATOMIA COMPARATA
DEL SISTEMA NERVOSO BASATA SULLA FENOMENOLOGIA

«La verità non è il riflesso ideale di qualcosa di reale, bensì una libera creazione dello spirito umano che non esisterebbe affatto in alcun luogo, se non venisse da noi stessi prodotta. Compito della conoscenza non è ripetere in forma concettuale ciò che già esiste altrove, ma creare un campo del tutto nuovo che forma la realtà completa solamente in unione col mondo sensibile dato... Di fronte al corso del mondo l'uomo non è uno spettatore ozioso che ripete in immagini entro il suo spirito quello che senza l'opera sua si compie nel cosmo, ma un co-creatore attivo nel processo del mondo; e il conoscere è l'elemento di massima perfezione nell'organismo dell'universo.»

Da *Verità e Scienza*, Rudolf Steiner (O.O. 3)

1 Il titolo è tratto da un verso della poesia *Alla musa / To the Muse* di Robert Louis Stevenson, da *Songs of Travels* (1896): “così noi con la mente che arde... / We also with an ardent mind...”, in *Poesie*, a cura di Roberto Mussapi e Teresa Sorace Maresca, 1987.

ANNOTAZIONI PRELIMINARI

1. L'io è una totalità ideale capace di muovere il pensiero nella temporalità della coscienza e di creare tutte le connessioni logiche. L'io si manifesta primariamente come soggetto autocosciente. Nell'evoluzione dei vertebrati, la progressiva organizzazione si riempie di armonia, come risulta ad esempio dall'immagine dell'Uomo vitruviano di Leonardo. Già nei mammiferi, rispetto ai vertebrati evolutivamente inferiori, appare chiaramente una definitiva divisione in testa, torace e addome, ma solo nell'essere umano l'azione della *totalità ideale* che chiamiamo "io" si inserisce profondamente fin dentro la corporeità fisica. Quindi l'io opera, da un lato creando le connessioni logiche nella temporalità della coscienza (la parte dell'io che è libera dal corpo), dall'altro lato creando le connessioni organiche tra le singole parti del corpo.

2. La scienza *normale*, basata sull'analisi quantitativa, non è in grado di cogliere l'essenzialità dell'essere umano, quindi il suo significato per l'universo. "La natura si vendica del fatto che la scienza, per giungere alla vera obiettività, elimina tutto ciò che può germogliare nell'uomo. L'obiettività si ottiene, sì, ma in questa obiettività non si trova l'uomo. L'uomo elimina se stesso. Nessuna meraviglia che nella sua perfetta scienza egli poi non trovi l'uomo. Si vorrebbe usare questa scienza nei

riguardi dell'uomo, ma non è possibile, ch  in essa non si   tenuto in nessun conto dell'*uomo*.”² Il soggetto umano, nell'ottica gnoseologica di Steiner, non sta accanto alla natura come un prodotto casuale dell'evoluzione, ma costituisce il luogo nel quale la natura e l'universo, come manifestazione, possono congiungersi con la propria essenza.

3. Quando diciamo che l'io   una totalit  ideale, ci riferiamo al contenuto dell'esperienza fenomenologica che il soggetto pu  riconoscere osservando se stesso nell'atto di connettere le rappresentazioni nel pensare autocosciente. Questa esperienza risulta fondamentale per comprendere il significato della parola spirito. In quanto totalit  ideale, l'io, cio  lo spirito nell'uomo, costituisce l'universale che compenetra l'individuo umano e che sta alla base di tutte le connessioni che hanno luogo nei fenomeni organici, psichici e biografici.

4. Nel nostro tempo non c'  termine pi  ambiguo della parola “spirito”. Questo termine viene spesso pronunciato per indicare “qualcosa” di genericamente misterioso che adombra diversi tipi di realt  quali la natura, la comunit  sociale, il lato pi  profondo dell'interiorit , etc. Da ci  dipende anche la confusione che viene spesso fatta tra i termini anima e spirito. Hegel (1770 – 1831) nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* (1807) afferma che “il vero   l'intero. Ma l'intero   soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo.”³

2 Steiner R., Basilea, 6.1.1920, *Fondamenti scientifico spirituali della salute del corpo e dell'anima* in *Etica e civilt *, O.O. 334, Editrice Antroposofica, Milano 2016.

3 “Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.“ Hegel G.W.F., 1807, *Ph nomenologie des Geistes*, Vorrede.

È illuminante l'esempio che fa Hegel a proposito della pianta. Per il filosofo tedesco, il bocciolo (tesi), il fiore (antitesi) e il frutto (sintesi) si negano l'un l'altro. Il bocciolo infatti diventa fiore e quest'ultimo viene sostituito dal frutto. Tuttavia, nessuna di queste parti rappresenta la verità, poiché risultano solo momenti di uno sviluppo, di un intero. La verità risulta quindi l'intero processo, ovvero la pianta nella totalità del suo sviluppo. Quindi la verità è costituita dalla totalità, e il vero è lo sviluppo dell'intera realtà. Nello stesso senso la razionalità del processo dialettico viene esemplificata da Hegel attraverso la proposizione "tutti gli animali". Tale proposizione non corrisponde infatti a un trattato di zoologia, anche se comprende interamente l'oggetto di questa disciplina. La conoscenza degli animali può essere raggiunta soltanto attraverso lo sviluppo processuale che ripercorre la conoscenza dei singoli animali, delle specie, dei generi, diremmo oggi della filogenesi. Solo alla fine di questo processo la proposizione "tutti gli animali" può diventare conoscenza della zoologia. Tuttavia questa considerazione permette solo una descrizione "oggettiva" di una realtà, ad esempio la pianta o l'animale. Nel senso più alto e completo del termine, spirito significa sempre "soggetto". Solo la materia, anche nella sua accezione di ciò che scorre attraverso i fenomeni, può significare quello che per la filosofia costituisce l'"oggetto". In questo senso, per Hegel, lo spirito è l'idea che, dopo essersi estraniata da sé, diventa natura, esteriorità, per poi risolversi come soggetto, nella libertà, nella forma dell'autocoscienza. Questo è il racconto della *Fenomenologia dello spirito*. Tuttavia lo spirito per Hegel è l'Assoluto, dalla partecipazione con il quale l'individuo umano, nella sua singolarità, ottiene soltanto un parziale statuto di realtà.

5. Per Rudolf Steiner, l'esperienza diretta dello spirito si compie nella soggettività. Quindi l'io umano, in quanto spirito individuale, risulta il punto di partenza per la conoscenza dei diversi ordini naturali. Nello scritto *Le opere scientifiche di Goethe*, Steiner afferma: “Nella coscienza umana il concetto stesso è l'elemento percepibile. Percezione e idea coincidono. Ciò che si contempla è appunto l'elemento ideale. Perciò, a questo gradino, possono manifestarsi anche i nuclei ideali vitali dei gradini naturali inferiori. Col sorgere della coscienza umana è data la possibilità che quel che ai gradini inferiori della vita esiste ma non appare, diventi ora anche realtà apparente”.⁴

6. L'io umano per Steiner costituisce il punto di partenza sia per la conoscenza della natura (scienza della natura) sia per la conoscenza dei mondi superiori (scienza dello spirito).

7. La consapevolezza teoretica della spiritualità dell'io umano, nel pensiero occidentale, si può far cominciare con Aristotele. Nel libro sull'anima (*Peri psyches/De anima*), infatti, Aristotele distingue il *nous pathetikos* (intelletto passivo) e il *nous poietikos* (intelletto attivo). Rudolf Steiner, nel capitolo su Franz Brentano (capitolo III) dell'opera *Enigmi dell'anima*⁵, afferma, riferendosi al libro di Franz Brentano *Die Psychologie des Aristoteles*⁶: “In questi scritti egli presta la sua attenzione a un con-

4 Steiner R., 1884-1897 *Le opere scientifiche di Goethe*, O.O. n. 1, Fratelli Bocca Editore, Milano 1944, p. 205.

5 Steiner R., 1917, *Enigmi dell'anima*, O.O. 21, Editrice Antroposofica, Milano 1987, p. 77.

6 Brentano F., 1867, *Die Psychologie des Aristoteles*, traduzione italiana: *La psicologia di Aristotele – con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos*, Quodlibet, Macerata 2007.

cetto dell'anima che deduce l'animico dallo spirituale. Questo animico che origina dallo spirito si serve dell'organismo, formato da processi fisici, per farsi rappresentazioni entro l'esistenza sensibile. Ciò che nell'anima si forma rappresentazioni è di natura spirituale, è il *nous* di Aristotele. Ma questo *nous* è di natura duplice; come *nous pathetikos* è puramente passivo, si lascia stimolare alle sue rappresentazioni dalle impressioni che gli sono date attraverso l'organismo. Perché però queste rappresentazioni appaiano per come sono nell'anima attiva, questa attività deve agire come *nous poietikos*. Ciò che dà il *nous pathetikos* avrebbe solo carattere di apparizioni entro un essere animico oscuro; esse vengono illuminate dal *nous poietikos*. Brentano dice in proposito: 'Il *nous poietikos* è la luce che illumina i fantasmi e rende visibile al nostro occhio spirituale lo spirituale che è nel sensibile'.⁷

7 Riaffiora qui un tema aristotelico nodale che già aveva impegnato Franz Brentano, nella fase della sua riflessione incentrata sulla psicologia di Aristotele e che possiamo, perciò, considerare un tema originario della "fenomenologia": il tema del *nous poietikos* e del *nous pathetikos* (νοῦς ποιητικός e νοῦς παθητικός), dell'intelletto attivo e dell'intelletto passivo. Prima che l'lo colleghi "attivamente" le rappresentazioni attraverso l'attività predicativa che dà origine ai concetti, agli "universali" e che può essere, come afferma Aristotele nel *De Anima*, paragonata, per analogia, alla luce rispetto ai colori, si devono costituire "passivamente" le rappresentazioni, attraverso l'intelletto passivo, ricettivo che si fonda sulla percezione e che, come afferma il filosofo greco, si può paragonare agli occhi rispetto ai colori. Nel V capitolo del III Libro del *De Anima* Aristotele afferma: "E c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto. E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superio-

- 8.** Una domanda fondamentale è: nell'esistenza terreste, l'essere umano può sperimentare lo spirito in se stesso o deve rappresentarselo in qualche modo attenuato attraverso l'anima?
- 9.** Uno degli interrogativi, che i commentatori di Aristotele si sono posti soprattutto rispetto al V capitolo del III Libro del *De anima*, riguarda la natura del *nous poietikos*, cioè se esso sia qualcosa di sensibile e se debba considerarsi connesso col corpo. Franz Brentano propende per considerare il *nous poietikos* un'entità spirituale staccata dal corpo e cita nel capitolo sulle *Interpretazioni moderne* del libro *La psicologia di Aristotele*⁸ l'interpretazione del grande aristotelico tedesco C. A. Brandis. Brandis, afferma Brentano "Dopo aver osservato che lo spirito dell'uomo non è toccato dalla materia" continua dicendo che "Nella sua appartenenza reciproca al rappresentare, in quanto prende a prestito da questo e dalla percezione sensibile la materia per il pensiero che media e ha bisogno delle immagini mentali (*schemata*); oppure, diciamo, in quanto opera come pensiero che media,

re alla materia. Ora la conoscenza in atto è identica all'oggetto, mentre quella in potenza è anteriore per il tempo nell'individuo, ma, da un punto di vista generale non è anteriore neppure per il tempo; e non è che questo intelletto talora pensi e talora non pensi. Quando è separato è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile), e senza questo non c'è nulla che pensi." (Aristotele, *L'anima*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani Testi a fronte, Firenze - Milano 2021, p. 219). Ai tempi di Aristotele il Logos non era ancora entrato nel mondo, quindi il filosofo greco non era in grado di sperimentare 'in carne e ossa' il *nous poietikos*, ma era in grado solo di dedurlo dalla sua dottrina del divenire per la quale qualcosa in potenza per divenire in atto necessita di qualcosa "in atto per essenza".

8 Brentano F., *La psicologia di Aristotele...* cit., p. 36.

esso dev'essere designato come intelletto passivo e non gli spettano semplicità ed eternità. Solo l'intelletto nello stretto senso della parola, l'intelletto teoretico o in atto [*energetische*], quando è staccato dal corpo, può essere ciò che esso (davvero) è, eterno e immortale, e su di esso si fonda l'io autentico o il sé dell'uomo.”⁹

10. Per Franz Brentano, la filosofia deve seguire il metodo delle scienze positive. Infatti egli afferma “Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturarum est”. Secondo Rudolf Steiner¹⁰ questa concezione ha impedito al filosofo austriaco di cogliere ciò che Aristotele non poteva ancora cogliere per la necessità dei tempi (v. anche nota 6).

11. L'approccio all'io in quanto spirito individualizzato può avvenire in modo logico come in Aristotele e in Brentano o in modo fenomenologico come nel caso di Cartesio (*Ego cogitum, ego sum*). Questa via è stata seguita nel tempo recente da Rudolf Steiner (*La filosofia della libertà*, 1894) e da Edmund Husserl.

12. Attualmente nell'ambito delle scienze cognitive si cerca di studiare il modo di colmare lo jato tra l'esperienza dei fenomeni relativi all'osservazione della coscienza e l'attività cerebrale analizzata attraverso il metodo sperimentale riduzionistico (*Mind-Body Problem*). Riteniamo che per colmare questo jato sia necessario sviluppare un approccio neuroscientifico che tenga conto della

9 Anche secondo l'interpretazione di Teofrasto, discepolo di Aristotele, come risulta da un frammento tratto dal V Libro della sua *Fisica* (riportato da Temistio *In Libros Aristotelis De anima paraphrasis*) il *nous poietikos* risulta immateriale e separato dal corpo.

10 Steiner R., *Gli enigmi ... cit.*

fenomenologia nello studio del sistema nervoso stesso. Diversamente la coscienza può solo venire indagata secondo le esigenze delle scienze cognitive, attraverso i concetti dell'informatica e della Computer Science, alla stregua di un *software*.

13. Rudolf Steiner mette in evidenza come nell'attività che sta alla base delle connessioni logiche che si sviluppano all'interno della coscienza, sia in realtà in gioco un'attività del volere che non è riducibile ai processi cerebrali: "... l'anima sviluppa un volere quando, seguendo leggi logiche, cerca la verità connettendo tra loro rappresentazioni, ed è un volere non racchiudibile in leggi fisiologiche."¹¹

14. Bisogna avere per il mistero la devozione che si ha per la verità. Verità e mistero sono facce della stessa medaglia.

15. Nel mondo occidentale, l'oscuramento della visione dello spirito è iniziato con l'antica Sofistica che ha avuto la funzione di aprire le porte allo scetticismo e al relativismo nella mente greca¹². Questi due atteggiamenti del

¹¹ Steiner R., *ibidem*, p. 102.

¹² La Sofistica è stata una corrente del pensiero filosofico che si è sviluppata soprattutto ad Atene dalla seconda metà del V secolo a.C.. L'approccio dei sofisti era indirizzato all'individualismo e relativismo, e alla critica del razionalismo e dei valori tradizionali. Un'intonazione relativistica è tuttavia già presente in Senofane di Colofone:

"Al principio gli dei non ci concessero neanche uno sguardo dei loro segreti. Tuttavia, col tempo, se cercheremo troveremo, e impareremo a conoscere meglio. Ma per quanto riguarda la verità certa, nessun uomo la conosce, né la conoscerà mai, né sugli dei né su nessuna delle cose di cui io parlo. E anche se per caso dovesse pronunciare la verità definitiva, lui stesso non lo saprebbe; perché tutto non è che una rete di tentativi di indovinare." (Senofane di Colofone, VI secolo a.C., in K. Popper, *Le fonti del-*

pensiero hanno accompagnato lo sviluppo della civiltà occidentale fino ai nostri giorni, attraverso una molteplicità di forme filosofiche. Nel mondo attuale, la rimozione della dimensione spirituale e delle domande di senso profonde rispetto al significato dell'essere umano, e del suo rapporto con l'universo e con la natura, sta portando alla costruzione di un mondo parallelo e separato dalle origini. In questo mondo, la vicenda umana si accontenta di esistere come sul palcoscenico di un teatro ove si recita un canovaccio basato su luoghi comuni e convenzioni. La vita che si svolge sul palcoscenico di questo teatro sembra una riedizione del gioco di ombre della caverna di Platone descritta all'inizio del VII Libro de La Repubblica. Tutto sembra movimentato e vitale e la libertà sembra imperarvi. In realtà si tratta solo di un gioco di ombre. La differenza rispetto alla caverna di Platone è che per esistere in questo teatro è necessario pagare il biglietto (civiltà dei consumi). Questo teatro è dominato dalla soddisfazione dei desideri e da una vita sigillata rigorosamente all'interno dell'immanenza. La scenografia è garantita dalla tecnologia.

16. La controimmagine dello spirito è la macchina.

17. Da quello che riferisce Steiner sia Goethe sia Brentano non riuscirono, per motivi tra loro molto diversi, a compiere l'atto che permette di sviluppare il pensiero vivente (immaginazione) in modo autocosciente.

18. Come afferma Rudolf Steiner negli Enigmi dell'anima¹³ "Nella sua ricerca Brentano procede in modo

la conoscenza e dell'ignoranza, in *Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino 1969.

13 Steiner R., *Gli enigmi ... cit.*, p.73 ss.

da seguire i fenomeni del campo antropologico sino al punto in cui essi costringono chi non abbia pregiudizi a formare sull'anima rappresentazioni che coincidono con quello che l'antroposofia trova sul suo cammino. E proprio attraverso la psicologia del Brentano i risultati di entrambe le vie appaiono in perfetta armonia. Ma egli non volle abbandonare la via antropologica. In questo lo ostacolò la sua interpretazione della massima da lui enunciata: 'La vera ricerca filosofica non può avere un modo diverso da quello ammesso dalla conoscenza scientifica'. Un'altra comprensione di questa massima l'avrebbe potuto portare a riconoscere che si vede nella giusta luce il modo di pensare scientifico quando si è coscienti del fatto che per il campo spirituale esso deve mutare la propria essenza. Brentano non ha mai voluto fare i veri fenomeni psichici, quali egli li definisce, oggetto di una specifica coscienza. Se l'avesse fatto sarebbe avanzato dall'antropologia all'antroposofia. Temeva questa via, perché riusciva a vederla solo come uno smarrirsi in un 'buio mistico, e un libero vagare della fantasia in regioni sconosciute'." L'errore di Brentano, secondo Steiner, consiste nell'aver riferito "... le rappresentazioni sull'essenza dell'animico a ciò che è presente nella coscienza abituale. Vi viene spinto, perché vuole restare all'interno della concezione che gli pare giustificata secondo la scienza naturale. Ma questa concezione può appunto arrivare coi propri mezzi di conoscenza solo a ciò che dell'animico è presente come contenuto della coscienza abituale. Tale contenuto non è però la realtà dell'animico, ma piuttosto la sua immagine riflessa. In questo Brentano penetra solo dal lato della comprensione concettuale, ma non dall'altro, dell'osservazione."¹⁴

14 Steiner R., *Gli enigmi ... cit.*, p. 75.

19. Aristotele non poté osservare lo spirito perché il tempo non era ancora giunto, Brentano non poté perché non volle. Il primo ebbe il compito di chiudere la porta all'antica chiaroveggenza istintiva e di aprire la strada all'astrazione attraverso lo sviluppo del pensiero logico. Il secondo rimase intrappolato nel modo di pensare delle scienze positive applicandolo all'indagine psicologica.

20. L'universo è una totalità costituita da nessi profondi che sono stati spezzati con la rivoluzione copernicana. Con questa è cominciata la frammentazione della realtà che ha dato origine alla scienza quantitativa attraverso la quale lo spirito è stato estromesso dalla conoscenza e cancellato progressivamente dall'orizzonte della memoria e del sapere.

21. La fenomenologia è una disciplina geocentrica.

22. La verità non è il correlato teorico della realtà esterna che si offre all'interiorità umana, ma costituisce un processo di sviluppo che ha bisogno della conoscenza e della volontà umana libera per realizzarsi. In questo senso la verità non è proprietà di nessuno.

23. Coloro che nel nostro tempo cercano di decostruire il sistema capitalistico della civiltà consumistica attraverso la critica dei *costumi*, come fanno, ad esempio, i filosofi dell'area neomarxista *woke*, dimenticano che tale sistema si fonda sulla scienza normale e sulla tecnica. Solo una critica radicale della ragione scientifica alla ricerca di un nuovo paradigma in grado di integrare le *scienze di fatti* con una rinnovata *episteme* può portare a una vera decostruzione dei fondamenti della civiltà attuale per un rinnovamento della società umana.

LA VISIONE DELLO SPIRITO IN GOETHE E STEINER

24. Pur essendo presenti ovunque nell'opera goethiana i germi per la realizzazione dell'uomo come personalità libera fondata su se stessa, tuttavia Goethe non giunse mai a fare di questa realizzazione l'apice della sua visione del mondo. Nel libro *La concezione goethiana del mondo* del 1897, Rudolf Steiner afferma che Goethe non giunse mai alla visione della libertà perché aveva un'avversione per l'*autoconoscenza*¹⁵. Il concetto di "libertà" costituisce per Steiner un aspetto fondamentale per una chiarificazione di cosa si debba intendere con la parola spirito. Nel libro *La filosofia della libertà*¹⁶ Steiner mette in stretta relazione il concetto della libertà con quello di autoconoscenza. Infatti, l'esperienza dell'io colto in modo autocosciente nel pensiero puro attraverso l'atto intuitivo, per il quale percezione e pensiero vengono a coincidere, costituisce il punto di partenza per lo sviluppo di un'*etica dell'individuo* non basata su norme esterne ma sulla libera auto-

15 „Goethe ist bis zu der Anschauung der Freiheit nicht gekommen, weil er eine Abneigung gegen die Selbsterkenntnis hatte.“, Steiner R., 1897, *Goethes Weltanschauung*, O.O. 6, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1990, p. 94. In realtà Goethe non poté raggiungere l'autoconoscenza secondo il metodo indicato ne *La filosofia della libertà* perché i tempi non erano ancora maturi.

16 Steiner R., 1894, *La filosofia della libertà*, O.O. 4, Editrice Antroposofica, Milano 2020.

determinazione. “Per la cosa del mondo esterno l’idea è determinata mediante la percezione; noi abbiamo fatto la nostra parte quando abbiamo riconosciuto il nesso tra idea e percezione. Per l’uomo non è così. La somma della sua esistenza non è determinata senza di lui; il suo vero concetto quale uomo morale (spirito libero) non è in precedenza unito obiettivamente con l’immagine percettiva ‘uomo’, per venir poi solo stabilito mediante la conoscenza. Per propria attività l’uomo deve riunire il concetto di sé con la percezione ‘uomo’. Qui concetto e percezione coincidono solo se l’uomo stesso li porta a coincidere. Egli può però farlo soltanto se ha trovato il concetto dello spirito libero, vale a dire il concetto di se stesso. Nel mondo oggettivo ci è posta dalla nostra organizzazione una linea di confine fra percezione e concetto; la conoscenza supera quel confine. Nella natura soggettiva tale confine esiste ugualmente; l’uomo lo supera nel corso del suo sviluppo portando ad espressione esteriore il concetto di se stesso. [...] Nell’oggetto di percezione ‘uomo’ è data la possibilità di trasformarsi come nel germe vegetale vi è la possibilità di divenire pianta adulta. La pianta si trasformerà per effetto delle leggi obiettive presenti in essa; l’uomo rimane nel suo stato incompiuto se non afferra in se stesso la sostanza della trasformazione e non si trasforma mediante la forza propria. La natura fa dell’uomo un semplice essere naturale; la società ne fa un essere agente secondo certe leggi; essere *libero* può farsi solo da se stesso”.¹⁷

“La possibilità di sperimentare la libera autodeterminazione nel pensiero puro dipende dal fatto che a questo livello il soggetto può conoscere la natura vera del

17 Steiner R., *ibidem*, p. 129 ss.

mondo delle idee in quanto osserva la propria attività. ‘In ogni altra osservazione egli penetra soltanto nell’idea operante: la cosa, in cui l’idea opera, rimane come percezione al di fuori del suo spirito. Nell’osservazione dell’idea, l’operante e l’opera sono contenute interamente dentro di lui. Egli ha l’intero processo presente nel suo interno. La percezione non apparisce più prodotta dall’idea in quanto la percezione è qui idea essa stessa. Questa visione di alcunché che produca se stesso, è però la visione della libertà. Osservando il pensiero l’uomo penetra nel divenire del mondo. Non deve andare qui in cerca di un’idea di tale divenire, ché tale divenire è l’idea stessa’. Questa esperienza che si svolge nell’umana autocoscienza ha un’importanza fondamentale per lo sviluppo di una vera scienza in grado di comprendere e proseguire l’evoluzione, continuando l’opera della natura, attraverso la libera creatività e con la stessa rigosità richiesta dalle scienze positive.”¹⁸

25. Nell’esperienza intuitiva dell’io nel pensiero puro, come descritta da Steiner ne *La filosofia della libertà*, ciò che viene percepito dal pensiero è il pensiero stesso nell’attività di connessione delle rappresentazioni compiuta dall’io. Questa attività è costituita dalla volontà. Infatti, afferma Steiner, “... l’anima sviluppa un volere quando, seguendo leggi logiche, cerca la verità connettendo tra loro rappresentazioni, ed è un volere non racchiudibile in leggi fisiologiche.”¹⁹

18 Borghi L., Nani D., *L’Aurora e il Centauro – Realtà e descrizione nell’era della tecnica*, Editrice Antroposofica, Milano 2023, p. 64. (Il virgolettato è tratto da Steiner R., 1897, *La concezione goethiana del mondo*, O.O. 6, Carabba Editore, Lanciano 1925, p.75 ss.).

19 Steiner R., *Gli enigmi ...*, cit., p.102.

26. L'importanza del metodo goethiano di osservazione della natura risulta chiaro quando si vogliono studiare le differenti modalità di applicazione del pensiero ai diversi livelli del divenire naturale. Ad esempio "La comparazione tra il metodo conoscitivo del mondo inorganico e quello del mondo organico permette una miglior comprensione delle differenze ontologiche che caratterizzano questi due diversi livelli della realtà. 'Per l'inorganico vi è da osservare come essenziale il fatto che il fenomeno, nella sua varietà, non è identico alla legge che lo spiega, ma addita semplicemente questa come qualcosa di esteriore. La percezione, l'elemento materiale della conoscenza, che ci è data attraverso i sensi esteriori, e il concetto, l'elemento formale, attraverso cui noi riconosciamo necessaria la percezione, si contrappongono come due elementi che in verità si postulano obiettivamente l'un l'altro, ma in modo che il concetto non sta nei singoli membri di una stessa serie di fenomeni, ma in un rapporto di questi tra di loro. Questo rapporto, che riassume la varietà in un tutto unitario, è fondato *nelle singole parti* del dato, ma *nella sua totalità* (come unità) non assurge a manifestazione reale, concreta. All'esistenza esteriore – nell'oggetto – pervengono solo i *membri* di questo rapporto. L'unità, il concetto, si manifesta *come tale* solo nel nostro intelletto. Gli compete il compito di riassumere la varietà fenomenica, e si comporta rispetto a quest'ultima come somma. Abbiamo qui a che fare con una dualità, con la cosa varia che *percepriamo*, e con l'unità che *pensiamo*. Nella natura organica le parti di uno stesso essere non stanno tra loro in un tale rapporto esteriore. L'unità si realizza nell'oggetto percepito contemporaneamente alla varietà e come identica a questa. Il rapporto fra i singoli

membri di un insieme di fenomeni (organismo) è diventato qualcosa di reale. Non assurge più a manifestazione concreta solo nel nostro intelletto, bensì nell'oggetto stesso, nel quale estrinseca la varietà attingendola in se stesso. Il concetto non ha semplicemente la funzione di una somma, di un riassunto che abbia il suo oggetto *fuori* di sé; con questo si è completamente *unificato*. Quel che vediamo non è più diverso da ciò per mezzo di cui pensiamo il veduto; vediamo il concetto stesso come idea. Perciò Goethe chiama *facoltà intuitiva di giudizio* la capacità di comprendere la natura organica. La spiegazione, cioè la parte formale della conoscenza, il concetto; e ciò che viene spiegato, cioè il materiale, l'osservazione, sono identici. L'idea, mediante la quale comprendiamo l'organico, è dunque essenzialmente differente dal concetto, mediante il quale spieghiamo l'inorganico; essa non riassume semplicemente, come una somma, una molteplicità data, bensì estrinseca da sé il suo proprio contenuto. Essa è il *risultato* del dato (dell'esperienza), è fenomeno concreto. Ecco la ragione per cui nella scienza naturale inorganica parliamo di *leggi* (naturali), e spieghiamo con esse i fatti, mentre invece nella natura organica lo facciamo a mezzo di *tipi*'.

La *legge di natura* e il *tipo* sono due modi diversi con cui l'*universale* opera nella sintesi di unità. Nel primo caso, l'unità si produce nella coscienza dell'osservatore, nel secondo caso l'unità opera attraverso la connessione temporale degli elementi di un'entità organica dall'interno di essa, e può essere colta dalla coscienza dell'osservatore attraverso un *atto intuitivo*. Il metodo *dimostrativo* idoneo allo studio del mondo inorganico deve essere sostituito da un metodo *evolutivo*: 'Qui non viene stabilito che le condizioni esteriori agiscono le une sulle altre in un

dato modo e hanno quindi un determinato risultato, bensì che in determinate condizioni esteriori una particolare forma si è evoluta dal tipo. [...] Il tipo è una forma scientifica più completa del fenomeno primordiale; presuppone anche un'attività più intensa del nostro spirito. Quando riflettiamo sulle cose della natura inorganica, il contenuto ci vien dato dalla percezione dei sensi; è il nostro organismo sensibile che già qui ci fornisce quello che nella sfera organica riceviamo solo per mezzo dello spirito. Basta avere sensi sani per percepire calore, freddo, luce, colore, dolce, acido, ecc.: qui col pensare, abbiamo solo da aggiungere alla materia la forma. Invece, nel tipo, contenuto e forma sono strettamente congiunti. Perciò il tipo non determina il contenuto in modo puramente formale come la legge, ma lo compenetra in modo vivente dal di dentro, come cosa sua. Al nostro spirito si presenta il compito di partecipare produttivamente non solo alla creazione della forma, ma al tempo stesso anche a quella del contenuto. Si è sempre chiamato intuitivo un modo di pensare nel quale il contenuto e la forma appaiono immediatamente connessi'.^{20/21}

20 Borghi L., Nani D., *L'Aurora e il Centauro ... cit.*, p.58 e ss. (Il primo virgolettato di Steiner è tratto da *Le opere scientifiche di Goethe* O.O. 1, Fratelli Bocca Editore, Milano 1944, p. 55 ss. Il secondo virgolettato è tratto da *Linee fondamentali di una gno-seologia della concezione goethiana del mondo*, O.O: 2, Editrice Antroposofica, Milano 2021, p. 103 ss.).

21 Riguardo al mondo inorganico, cioè al mondo della fisica meccanica, va sottolineato che a questo livello non troviamo mai delle totalità unitarie, ma i singoli fenomeni si presentano sempre secondo una catena lineare di cause ed effetti governati da leggi. Solo l'*universo* nella sua totalità raggiunge l'unità. Inoltre, quando i fenomeni inorganici complessi vengono condotti alla loro massima semplicità, ci troviamo di fronte a quegli archetipi che Goethe chiama *fenomeni primordiali*.

Il livello più alto della realtà e del mondo è quello della coscienza umana. A questo livello, afferma Steiner, “il concetto stesso è l’elemento percepibile. Percezione e idea coincidono. Ciò che si contempla è appunto l’elemento ideale. Perciò, a questo gradino, possono manifestarsi anche i nuclei ideali vitali dei gradini naturali inferiori. Col sorgere della coscienza umana è data la possibilità che quel che ai gradini inferiori della vita esiste ma non appare, diventi ora anche realtà apparente”.²² “Se vogliamo conoscere i livelli inferiori della natura, per afferrare la realtà dei quali è necessario ricongiungere il piano dell’essenza e quello della manifestazione, per citare le categorie fondamentali di Goethe, cioè ricongiungere il piano percettivo con quello ideale, è necessario dapprima riconoscere l’unico punto nel quale percezione e concetto coincidono e in cui possiamo cogliere direttamente la realtà nella sua completezza. Tale punto consiste nella percezione dell’io nel pensiero puro, dove la percezione stessa è costituita dal pensare l’attività logica del pensare stesso. In questa esperienza viene superata la dicotomia tra pensiero e percezione, cioè tra soggetto e oggetto.”²³

27. La contrapposizione tra il lato *formale* e quello *materiale* della realtà in tutti i livelli del mondo è stata ben caratterizzata da Aristotele. Per il filosofo greco soltanto il concetto di Dio è pura attualità in grado di dar forma e di produrre la propria realtà creando al contempo la propria materia. A questo proposito Steiner afferma che “L’immagine di questa pura *attualità* si trova nell’uomo stesso quando, a mezzo del pensiero puro, egli assurga

²² Steiner. R., *Le opere scientifiche ... cit.*, p. 205.

²³ Borghi L., Nani D., *L’Aurora e il Centauro ... cit.*, p. 61.

al concetto dell'‘io’. Nell'io egli giunge a quel che Fichte chiama *Tathandlung* [‘attività costituente’, ovvero ciò che è in pari tempo l'agente e il prodotto dell'azione]. Giunge nella sua interiorità a qualcosa che, vivendo nell'attualità, produce insieme con questa attualità la sua materia. Quando afferriamo l'io nel pensiero puro, siamo in un centro in cui il pensare puro produce al tempo stesso la propria essenza materiale. Quando afferriamo l'io nel pensare abbiamo un triplice io: un io puro, che appartiene agli universali *ante rem*, un io, nel quale siamo noi stessi, che appartiene agli universali *in re*, e un io, che noi comprendiamo, che appartiene agli universali *post rem*. Ma qui c'è anche un fatto speciale: per quanto riguarda l'io, quando si assurga ad afferrarlo davvero, questi tre ‘io’ vengono a coincidere. L'io vive in sé, in quanto produce il suo concetto puro e può vivere nel concetto come realtà. Per l'io non è indifferente quel che il pensiero puro fa, perché il pensiero puro è il creatore dell'io. Qui il concetto dell'elemento creatore coincide con l'elemento materiale, e basta riconoscere che in tutti gli altri processi conoscitivi noi urtiamo a tutta prima contro un limite, ma nell'io, no; questo lo abbracciamo nel suo essere intimo, in quanto lo afferriamo nel pensiero puro. [...] Esiste dunque nell'io, afferrato con un atto puro di pensiero e così al tempo stesso creato, qualcosa grazie a cui varchiamo il confine che, per tutto il resto, dev'essere posto tra forma e materia”.²⁴

28. Tutti i processi di trasformazione della natura si svolgono in modo ripetitivo, come accade nel mondo inor-

²⁴ Steiner R., *Filosofia e antroposofia*, in *Educazione pratica del pensiero* O.O. 108, Editrice Antroposofica, p.66.

ganico e nel mondo delle piante, e in modo stereotipato, come avviene nel mondo animale. Solo l'essere umano è in grado di realizzare processi di trasformazione liberi e innovativi. L'arte e la scienza, ma anche la politica e le scienze sociali, testimoniano nella storia della civiltà questa possibilità. Tuttavia, soprattutto a partire dal Rinascimento, la scienza ha orientato la sua attenzione, attraverso la riduzione del qualitativo al quantitativo, sempre più al di sotto della sfera dei fenomeni, lungo un percorso che si è sviluppato progressivamente dalla meccanica classica alla meccanica quantistica, fino all'attuale tecnologia digitale con la sua realtà virtuale. Il piano fenomenico ha costituito per millenni la base per la costruzione delle strutture simboliche che hanno retto l'evoluzione della civiltà e delle religioni. La progressiva desimbolizzazione dei linguaggi in uso nella scienza è decorsa parallelamente al progressivo sviluppo dell'*astrazione* con il suo sistema di comunicazione e formalizzazione attraverso segni astratti e algoritmi. Tutto ciò ha condotto alla *meccanicizzazione* dell'universo e della natura che sono stati ridotti a mere *molteplicità astratte*. Il concetto stesso di realtà è stato completamente relativizzato e di conseguenza anche i concetti di *verità*, di *buono* e di *bello*, per cui non vale più il detto della metafisica medievale *Ens, verum, bonum et pulchrum convertuntur in unum* (l'essere, il vero, il buono e il bello convergono in unità).

29. La possibilità da parte degli esseri umani di sviluppare la libertà e la capacità di innovazione nella creazione artistica e scientifica è minata dal meccanicismo che obbliga la volontà e il pensiero a muoversi su binari prestabiliti annullando il sentimento e la dimensione poetica dell'anima.

30. Nella nostra epoca, lo spirito non può più venire dedotto per via logica come avveniva nella metafisica classica, come nel Medioevo, quando Sant'Anselmo d'Aosta, solo per fare un esempio, dimostrava l'esistenza di Dio deducendola dalla sua perfezione (un essere perfetto ha per definizione tutte le qualità, esistere è una di queste qualità). Lo spirito nel nostro tempo può essere sperimentato in modo autocosciente solo per via fenomenologica. L'esperienza dell'io nel pensiero puro, secondo il metodo indicato da Steiner in *La filosofia della libertà* ne costituisce il punto di partenza. La concezione della natura di Goethe fornisce, tuttavia, i presupposti di questa esperienza. "Riguardo a Goethe, è importante notare che il suo approccio alla conoscenza ricevette un impulso fondamentale con il viaggio in Italia, in particolare, attraverso l'osservazione dell'arte greca. La perfezione e la bellezza di tale arte gli fece pensare che i greci fossero stati capaci di creare le loro opere secondo le stesse leggi ideali con le quali procede la natura. 'Ciò che Platone credeva di trovare nel mondo delle idee, ciò che i filosofi non riuscivano mai a spiegare a Goethe, gli viene incontro dalle opere d'arte dell'Italia. Nell'arte si rivela per la prima volta a Goethe, sotto un aspetto completo, quel ch'ei può accettare come fondamento della conoscenza. Egli vede nella produzione artistica un modo e un gradino superiore dell'attività della natura; la creazione artistica è per lui una creazione naturale superiore. [...] L'attività per cui Goethe entra in possesso d'una conoscenza della natura non è essenzialmente diversa dall'attività artistica'. A Goethe si rivela, nella sua interiorità, l'operare dell'idea nella creazione artistica come una continuazione della creazione naturale a un livello superiore. Nella vera creazione artistica viene superata la divisione tra idea e fenomeno quale condizione costitutiva della conoscenza umana. Goethe

aprì un nuovo cammino che lo portò a riconoscere l'essenza e l'operare del vivente, nelle ricerche che condusse sulla metamorfosi delle piante. La fantasia esatta, a cui aspirava il poeta tedesco, consisteva nella possibilità di fondere l'immaginazione artistica con la rigosità scientifica delle scienze positive. L'opera *La metamorfosi delle piante*, cogliendo l'operare del tipo nella molteplicità delle forme vegetali, costituisce il *primo* importante esempio scientifico del superamento della scissione tra pensiero e percezione.”²⁵

31. Anche l'attività scientifica nel senso di Goethe, quando il rigore delle scienze positive si congiunge con la creatività tipica dell'arte, costituisce una continuazione della natura²⁶. Tuttavia nella nostra epoca, il superamento della scissione tra pensiero e percezione, costitutiva dell'espe-

25 Borghi L., Nani D., *L'Aurora e il Centauro ...* cit., p. 102 e ss. (il virgolettato è tratto da Steiner R., *La concezione goethiana...* cit., p. 42 ss.).

26 Goethe e Schiller (F. Schiller, Lettera a Goethe del 19 gennaio 1798) definirono il metodo di questa scienza ideale come *empirismo razionale*. A differenza dell'induzione empirica di Newton e Bacone, l'empirismo razionale non intende produrre teorie e modelli, ma ha a che fare con idee e fenomeni. Il metodo goethiano non tenta di risolvere le unilateralità dell'empirismo e del razionalismo come ha fatto Kant, esiliando il contenuto *essenziale* della natura dietro categorie a priori e trascendentali, ma vuol far sì che siano i fenomeni stessi a rivelare questo contenuto. Goethe considerava l'esperimento scientifico il vero mediatore tra soggetto e oggetto. Il compito dello sperimentatore è di giungere al “fenomeno puro, come risultato ultimo di tutte le esperienze e di tutti gli esperimenti. Esso non può mai essere isolato, ma si mostra in una serie costante di fenomeni; per rappresentarlo, lo spirito umano determina l'empiricamente oscillante, esclude il casuale, isola l'impuro, sviluppa l'incerto, e scopre l'ignoto.” (*Esperienza e scienza*, 1798). Quel che importa a Goethe non è *spiegare* un fatto del mondo, ma trovare i nessi ideali tra quello che è percepibile dai sensi, che si rivelano al pensiero. L'empirismo razionale è scienza delle *relazioni ideali* tra i fenomeni.

rienza umana, può avvenire in modo libero soltanto se il soggetto perviene alla visione della libertà in modo auto-cosciente, quando pensiero e percezione vengono a coincidere nell'intuizione dell'io nel pensiero puro. Allora la volontà *umana* che può creare liberamente risulta l'artefice dell'autentica continuazione della creazione *naturale*. Solo a questo livello è lecito parlare di spirito. L'io umano, infatti, costituisce l'*universale* che vive nell'individuale e possiede tutti i principi di connessione alla base della creatività spirituale. Oltre alle connessioni logiche, tipiche del pensare analitico, l'io umano è in grado di sviluppare un pensiero sintetico capace di creare strutture simboliche a partire dai fenomeni della percezione. Questo tipo di pensiero costituisce la base dello sviluppo del pensare immaginativo che l'essere umano della nostra epoca può cominciare a sperimentare.

32. Pensare, sentire e volere si manifestano nella coscienza abituale come espressione del rapporto che essi hanno con la corporeità individuale. Quest'ultima risulta un'entità spazio-temporale che si determina nel suo rapporto con il luogo geografico e il momento storico entro i quali giunge a manifestazione. Diversamente, nell'esperienza intuitiva dell'io nel pensiero puro, il soggetto si svincola dalle coordinate spazio-temporali che caratterizzano l'ambiente e il momento in cui il soggetto stesso vive, e l'io può osservare se stesso nella sua realtà universale. Perciò Steiner afferma che "Il nostro pensare non è individuale come la sensazione e il sentimento. È universale. Acquista un'impronta individuale nei singoli uomini soltanto perché è in rapporto con le loro sensazioni e coi loro sentimenti individuali. I singoli uomini si distinguono fra loro per mezzo di queste particolari colorazioni

del pensare universale.”²⁷ Nel primo capitolo de *La filosofia della libertà* Rudolf Steiner puntualizza: “Con questo non voglio affatto asserire che tutte le nostre azioni discendano da calme riflessioni della nostra ragione. E sono ben lontano dal definire come umane nel più alto senso soltanto quelle azioni che derivino da un giudizio astratto. Ma non appena le nostre azioni si sollevino al di sopra del soddisfacimento di desideri puramente animali, le relative ragioni determinanti sono sempre compenstrate da pensieri. L’amore, la compassione, il patriottismo sono molle motrici dell’agire che non si possono risolvere in freddi concetti razionali. Si dice: qui il cuore, il sentimento, reclamano i loro diritti. Senza dubbio. Ma il cuore e il sentimento non creano le ragioni determinanti dell’azione. Le presuppongono e le accolgono nel loro dominio. Nel mio cuore entra la compassione quando nella mia coscienza si è già formata la rappresentazione di una persona che desta compassione. La via del cuore passa per la testa. A ciò non fa eccezione neppure l’amore. Quando non è la semplice estrinsecazione dell’istinto sessuale, esso riposa sulle rappresentazioni che ci facciamo dell’essere amato. E quanto più idealistiche sono queste rappresentazioni, tanto più beatificante è l’amore. Anche qui il pensiero è padre del sentimento.”²⁸

33. Goethe osservava gli esseri della natura con un’*istintiva* inclinazione immaginativa che gli permetteva di cogliere lo *splendore* degli archetipi nelle forme individuali dei minerali, delle piante e degli animali, cioè di cogliere l’*essenza* nelle svariate forme della *manifestazione*. Detto nello spirito de *La filosofia della libertà*, il poeta tedesco,

²⁷ Steiner R., *La filosofia della libertà*, cit., Editrice Antroposofica, Milano 1966, p. 75.

²⁸ Ibidem, p. 21.

attraverso la sua sensibilità artistica, era in grado di elevare i fenomeni all'altezza della sfera ideale.

“Tutto ciò di cui facciamo esperienza è una *comunicazione*. Il mondo è quindi realmente una *comunicazione-rivelazione* dello spirito. Non è più il tempo in cui lo spirito di Dio era comprensibile. Il senso del mondo è andato perduto. Ci siamo fermati alla lettera. Abbiamo perduto ciò che appare al di là del fenomeno [...]”.²⁹

29 “Alles, was wir erfahren ist eine *Mittheilung*. So ist die Welt in der That eine *Mittheilung*-Offenbarung des Geistes. Die Zeit ist nicht mehr, wo der Geist Gottes verständlich war. Der Sinn der Welt ist verlohren gegangen. Wir sindbeym Buchstaben stehn geblieben. Wir haben das Erscheinende über der Erscheinung verlohren [...]“.
Novalis, *Lavori preparatori per raccolte di frammenti di versi*, n. 316, in Novalis, *Cristianità o Europa*, a cura di Alberto Reale, Rusconi Libri, Milano 1995.

VERSO UNA NEUROFENOMENOLOGIA

34. Negli organismi animali la costruzione del corpo avviene attraverso una crescita e una differenziazione contemporanea di molteplici elementi. “Le parti degli animali non risultano mere forme nelle quali, come nel caso della pianta, è contenuta la pianta intera, ma ogni organo animale sta in una relazione funzionale con tutti gli altri organi all’interno di qualcosa che tende verso un vero e proprio *microcosmo*. È quest’ultimo a costituire un intero. Detto diversamente, nella pianta ogni elemento contiene la totalità, nel caso dell’animale è la dinamica tra gli organi a costituire la totalità.”³⁰ Ciò che caratterizza la corporeità animale risulta dal fatto che essa non è soltanto una corporeità vivente ma è anche una corporeità senziente. L’ingresso della coscienza nello sviluppo della forma animale comporta una tendenza alla *cavitazione*, cioè alla creazione di uno spazio interiore entro il quale gli organi si dispongono in una relazione anatomica e funzionale. Tale spazio non può essere considerato alla stregua di un mero spazio *geometrico*, ma si tratta di uno spazio *simbolico*. Nel corso dello sviluppo ontogenetico degli animali si passa da uno stato meno differenziato a uno più differenziato, nel quale si verifica una distribuzione talmente complessa dei processi vitali e delle funzioni che i singoli organi risultano, alla fine, così fortemente

30 Borghi L., Nani D., *L’Aurora e il Centauro ... cit.*, p. 78.

intrecciati nelle loro attività specifiche, da non poter più vivere gli uni senza gli altri. Essi si specializzano, perdono la potenzialità dell'intero e diventano impronte della totalità. L'intero diviene, tuttavia, la dimensione direttiva dell'attività delle parti anche se fisicamente appare "frantumato" nei vari organi e inafferrabile ai sensi. In un organismo animale le parti sono subordinate alla totalità in modo *funzionale* e non *morfologico* come nella pianta.

35. Per afferrare il senso della costruzione dello spazio anatomico degli animali nella sua dimensione simbolica, è necessario osservare le relazioni che legano le varie parti dell'organismo da un punto di vista puramente fenomenologico. Come ha messo in evidenza Goethe, la struttura generale degli organismi si ritrova, per così dire, riassunta nello scheletro. Goethe ha posto l'accento sullo scheletro, a cui si riferisce come alla "impalcatura di tutte le forme". "Una volta riconosciuto, esso facilita la conoscenza di ogni altra parte del corpo"³¹. "La struttura generale degli organismi si ritrova, per così dire, riassunta nello scheletro. Inoltre, nella serie dei vertebrati, le varie parti osteologiche si ritrovano filogeneticamente associate con i vari sistemi di organi nel produrre le diverse configurazioni morfologiche. Si pensi, a questo proposito, alle ricostruzioni degli animali estinti che si basano spesso solo su reperti paleontologici di parti scheletriche. Nell'organizzazione dei vertebrati, inoltre, gioca un ruolo fondamentale la funzione di quattro organi interni: il *fegato*, il *polmone*, il *rene* e il *cuore*. Essi rappresentano rispettivamente, per così dire, i nuclei del sistema digerente, respiratorio, uro-

31 Goethe J.W., 1820, *Zur Morphologie*, I,2, nell'edizione italiana: *Primo abbozzo di un'introduzione generale all'anatomia comparata fondata sull'osteologia*, in: *J.W. Goethe – Metamorfosi degli animali*, a cura di Maffi B., SE Studio Editoriale, Milano 1986, p. 36.

genitale e circolatorio. La tipologia dei vari gruppi di vertebrati risulta fortemente caratterizzata dai diversi gradi di sviluppo di questi apparati e la morfologia globale di un organismo vertebrato, osservata in una prospettiva dinamica, può mostrare delle caratteristiche emergenti in rapporto allo sviluppo dei quattro organi fondamentali. Tali caratteristiche coinvolgono tutto l'organismo e in particolare il sistema nervoso, la pelle e lo scheletro che giocano tanta parte nel produrre la morfologia esteriore, il cui grande interesse semeiotico risulta fuori discussione. Come 'impalcatura di tutte le forme', tuttavia, lo scheletro assume particolare rilevanza per evidenziare i gesti formativi che modellano gli organismi dei vertebrati. L'osservazione delle sopra citate caratteristiche emergenti riveste inoltre una rilevanza tassonomica, in quanto la definizione e il perfezionamento di uno di questi quattro organi fondamentali, in una determinata serie di animali, permette di delineare una classificazione dei vari gruppi di vertebrati. Tale classificazione basata sugli organi non si discosta da quella tradizionale, ma permette di mettere in luce le dinamiche simboliche tra i diversi gruppi di animali e, in primo e più alto luogo, quelle tra gli organi e le diverse parti dello scheletro in ogni serie di vertebrati. Tutto ciò risulta di fondamentale importanza anche per la comprensione dell'anatomia umana e del significato simbolico delle diverse regioni corporee.”³² Usiamo il termine simbolo (e simbolico) nella sua accezione primigenia di *symbolon* (un composto), dal verbo greco antico *symballein*: “congiungere qualcosa di separato”³³. In una struttura simbolica, gli elementi che la compongono risultano connessi dalla *sincronicità*, cioè dal significato.

32 Borghi L., Nani D., *L'Aurora e il Centauro ...* cit., p. 81 ss.

33 Creuzer F., 1819, *Simbolica e mitologia*, Editori Riuniti, Roma, 2004.

36. La relazione tra le parti scheletriche e i quattro organi fondamentali costituisce una connessione basata non sulla causalità ma sul significato. Gli elementi tra loro connessi, infatti, non dipendono gli uni dagli altri ma fanno parte di una medesima struttura simbolica, cioè una struttura in cui l'universale si manifesta nel particolare. Per Jung³⁴ la *sincronicità* è una connessione nella quale i termini di una relazione sono legati da un rapporto di contemporaneità e dal significato. In altre parole, il concetto di sincronicità, cioè di una connessione significativa, si riferisce alla struttura simbolica degli archetipi. La sincronicità costituisce perciò una causalità simbolica ed è la struttura stessa dell'archetipo a produrre la relazione tra due eventi o tra due componenti di un processo. Se consideriamo la forma animale da un punto di vista tipologico e dinamico possiamo notare che, nella filogenesi dei vertebrati, la contemporanea comparsa di organi e di parti organiche può venir spiegata non solo sulla base di ipotesi *adattative*. La forma animale infatti può venir osservata, prescindendo da analisi causali, in una prospettiva puramente fenomenologica, cioè come risultato della sincronicità. I diversi gruppi di vertebrati presi in considerazione (pesci, anfibi, rettili e mammiferi) non possono essere messi tra loro in una relazione di metamorfosi. Questa categoria tipicamente goethiana è invece in gioco all'interno di ogni singolo gruppo. Si può infatti a buon diritto comparare un leone con un cervo come ha fatto lo stesso Goethe: "Mai avvenne, infatti, che animale a cui tutti i denti/ Recingano la mascella superiore avesse un corno in fronte"³⁵. Non appare

34 Jung C.G., 1952, *La sincronicità*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

35 Verso della poesia *Metamorfosi degli animali*, composta da Goethe nel 1806, col titolo *Exameter zur Morphologie*. Nel testo

invece sensato questo tipo di comparazione di un pesce con un mammifero, mentre il dialogo tra gli animali dei diversi gruppi sembra garantito proprio dalle strutture simboliche. Queste ultime, infatti, non determinano degli *embranchements* (nel senso di Cuvier), isolati gli uni dagli altri, ma creano la possibilità di un confronto di tipo morfodinamico e simbolico tra i diversi gruppi, dove lo scheletro svolge la funzione di principio unificante. Col concetto di struttura simbolica si è cercato di superare l'ostacolo che rende inconfrontabili tra loro, se si adotta una prospettiva di tipo fenomenologico, gli animali appartenenti a categorie molto al di sopra della specie, come quelli che appartengono ai gruppi di vertebrati presi in considerazione. Nella simbolica dello scheletro, l'*unità di composizione* del tipo animale, cara a Goethe e a Saint Hilaire, trova una sua giustificazione, almeno per quanto riguarda i vertebrati.³⁶

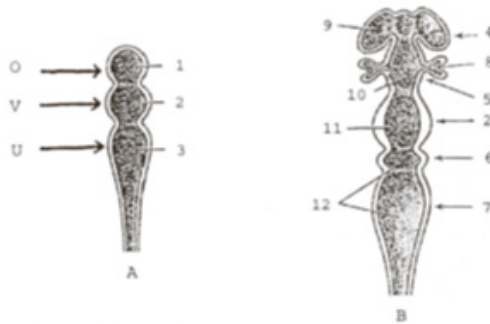
37. Come è stato possibile studiare lo sviluppo filogenetico dello scheletro in rapporto ai quattro organi fondamentali (fegato, polmone, rene e cuore) nei diversi gruppi di vertebrati (pesci, anfibi, rettili e mammiferi) così risulta possibile studiare l'evoluzione del sistema nervoso centrale, e degli organi di senso, seguendo il filo dell'anatomia comparata dei vertebrati. Cercheremo inoltre di considerare anche lo sviluppo del sistema nervoso degli invertebrati in rapporto a quelle strutture che, per ana-

del 1820 dal titolo *Morphologie* appare come *Metamorphose der Thieren.*, in J.W. Goethe - *Metamorfosi degli animali*, a cura di Maffi B., SE Studio Editoriale, Milano 1986.

36 Per un approfondimento di questo argomento vedi: Nani D., *Dinamiche simboliche nell'evoluzione dei vertebrati: considerazioni orientative sulla dinamica della forma nei vertebrati alla luce dell'anatomia comparata e della teratologia*, "Il divano morfologico - Magazine of morphology", n. 1, Bologna, 1998, p. 75 ss.

logia, corrispondono ai quattro organi fondamentali dei vertebrati.

38. Per dare un'idea del compito che ci proponiamo prendiamo in considerazione la seguente figura, nella quale è mostrato, in forma schematizzata, un encefalo primitivo di vertebrato allo stadio di tre (A) e di cinque (B) vescicole. Nei mammiferi l'*area corticale grigia* enormemente espansa degli emisferi (*neopallio*) diviene il centro di associazione dominante, mentre nei rettili dominano i *nuclei della base*, come negli uccelli e, in questi ultimi, in particolare, l'*iperstriato*, una struttura interna situata dorsalmente al *corpo striato*.



1) prosencefalo, 2) mesencefalo 3) romboencefalo, O) cervello olfattivo, V) cervello visivo, U) cervello uditivo, 4) telencefalo, 5) diencefalo, 6) metencefalo, 7) mielencefalo, 8) vescicole ottiche, 9) emisferi cerebrali e ventricoli laterali, 10) cavità del terzo ventricolo 11) acquedotto, 12) cavità del quarto ventricolo (Giavini 1989)³⁷

Nei vertebrati inferiori (pesci e anfibi) acquista grande importanza un centro di coordinazione nel *tetto del mesencefalo*, in cui sono situati i principali centri visivi e che nei rettili e negli uccelli risulta ancora prominente. Il cervello degli uccelli è stato descritto come un “cervel-

37 Giavini E., *Embriologia comparata dei vertebrati*, Società Editrice Scientifica, Napoli 1989.

lo-occhio”³⁸, mentre quello dei mammiferi sembra più correlato, nella sua filogenesi, all’integrazione di stimoli uditivi.³⁹ Si pensi anche alla relazione tra la percezione del linguaggio e lo sviluppo filogenetico e ontogenetico dell’encefalo umano. Gli uccelli sono stati definiti “rettili glorificati” e per molti aspetti non differiscono molto dal ceppo comune dei rettili, pur venendo inclusi in una classe distinta.⁴⁰

39. Nell’osservazione dello sviluppo dello scheletro in rapporto ai quattro organi erano state messe in evidenza le relazioni morfodinamiche in grado di riassumere l’essenza del gesto formativo di ognuna delle quattro classi di vertebrati, come risulta dal seguente schema:

	ORGANO	SCHELETRO	DINAMICA
PESCI	fegato	colonna vertebrale	movimento continuo ondulatorio
ANFIBI	polmone	arti	sollevamento, movimento discontinuo
RETTILI	rene	troncp, coste	avvolgimento, definizione di spazi interni
MAMMIFERI	cuore	scheletro nella sua totalità con la definitiva divisione in testa, torace e addome	divisione e settazione, attività dinamica complessa e articolata

38 Walter H.E., Sayles L.P., *Biology of the vertebrates*, The Macmillan Company, New York 1956.

39 Pough H.F., Heiser J.B., McFarland W.N., 1989, *Vertebrate life*, Third Edition, Macmillan Publishing Company, New York, Edizione italiana: *Biologia evolutiva e comparata dei vertebrati*, Casa Editrice Ambrosiana, Milano 1993.

40 Romer A.S., Parsons T.S., 1986, *The vertebrate body*, Saunders College Publishing, Edizione italiana: *Anatomia comparata dei vertebrati*, Società Editrice Scientifica Napoli 1987.

Se consideriamo il cervello e gli organi di senso nel loro rapporto coi quattro organi fondamentali, emerge un nuovo tipo di relazioni che non hanno più a che fare primariamente con la morfologia e la morfodinamica, ma riguardano gli aspetti fisiognomici, psicologici e comportamentali del mondo animale, come prodotti dell'attività della coscienza. Riteniamo questo tipo di approccio essenziale per uno sviluppo delle neuroscienze adatto alla comprensione dell'enigma dell'uomo in quanto portatore dello spirito autocosciente.

40. L'essere umano può considerarsi per eccellenza riassunto nella categoria della *persona*. Il concetto di persona costituisce un argomento fondamentale dell'*antropologia filosofica* della prima metà del secolo scorso. Max Scheler, ad esempio, afferma che "La 'persona' non è in alcun caso una 'parte', ma sempre e solo il 'correlato' di un 'mondo', cioè del mondo nel quale essa ha di sé un'esperienza-vissuta"⁴¹. A differenza dell'animale che ha un *ambiente*, la persona ha sempre di fronte a sé un *mondo* e in questo senso la persona è in relazione col mondo. Questa considerazione risulta fondamentale per la comprensione dell'essere umano nella sua dimensione di spirito individualizzato. L'indagine fenomenologica del sistema nervoso attraverso l'anatomia comparata nella sua relazione con l'anatomia umana, alla ricerca di strutture simboliche in grado di rivelare aspetti essenziali della natura umana e animale risulta il compito fondamentale per cogliere la manifestazione dello spirito, quindi della libertà, nel mondo fisico.

Milano, 2 maggio 2024

Laura Borghi e Daniele Nani

⁴¹ Scheler M., 1916, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996.

Questo scritto, dal titolo *La mente che arde - Prolegomeni a una ricerca di anatomia comparata del sistema nervoso basata sulla fenomenologia*, costituisce l'introduzione a una dottrina dello spirito che possa essere in grado di collegarsi con un'indagine fenomenologica del sistema nervoso. Il concetto di spirito fondato sull'esperienza autocosciente della libertà risulta di fondamentale importanza per comprendere, da una parte, l'individuo umano e il suo cervello in rapporto con il mondo animale, e dall'altra, per dare un fondamento fenomenologico alle neuroscienze che nel mondo attuale sono dominate dalla visione cognitivista ispirata alla *filosofia analitica*.

Laura Borghi. Medico, specialista in Biochimica e Chimica Clinica, ha completato una formazione artistica alla Scuola superiore d'Arte del Castello Sforzesco di Milano. È stata presidente della Società Italiana di Medicina Antroposofica (SIMA). È socio fondatore e presidente dell'Associazione medica Imago Proxima Centauri.

Daniele Nani. Medico, specialista in Anestesia e Rianimazione. È socio fondatore e vicepresidente dell'Associazione medica Imago Proxima Centauri. Ha pubblicato numerosi scritti di contenuto scientifico e filosofico lungo il filo dell'epistemologia.