

Articoli/4

La Potenzialità preesistente

L'ultimo Schelling fra Dio e Natura

Alessandro Tomaselli

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 24/03/2020. Accettato lo 01/11/2020.

PREEXISTING POTENTIALITY: THE LATE SCHELLING BETWEEN GOD AND NATURE

This contribution aims to provide an overview of the main interpretations of F. W. J. Schelling's late philosophy, emphasizing the aspects that have always been at the center of the debate, such as the complex relationship between *Spätphilosophie* and the *logos* of the Old and New Testament. Some space is also dedicated to Xavier Tilliette, who contributed decisively to make the complex schellinghian thought accessible to scholars of all ages, as well as to Francesco Moiso, an authentic *Gelehrter* who had the ability to make *Naturphilosophie* understandable. The essay ends with a detailed analysis of the course of lessons held by Moiso during the second semester of the 1999/2000 academic year at the University "Statale" of Milan, which traces the Schelling's philosophy of mythology in its entirety.

1. Schelling-Renaissance?

È senza dubbio troppo presto per stabilire con rigore quali guadagni speculativi siano stati raggiunti dalla comunità scientifica in seguito al rinnovato interesse sull'opera di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)¹, pensatore di genio. Se l'attuale dibattito attorno al cosiddetto 'nuovo realismo'²,

¹ Le opere di Schelling sono citate dall'edizione in 14 volumi dei *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, I Abtheilung: Bde. I-X; II Abtheilung: Bde. XI-XIV, Stuttgart-Augsburg 1856-1861 (*Schellings Werke*, a cura di M. Schröter, 12 voll., München 1927-1959). D'ora in poi indicate con *SW* seguito da numero romano del volume e numero arabo delle pagine.

² Per uno studio introduttivo al tema si veda M. Gabriel, M. D. Krüger, *Was ist Wirklichkeit? Neuer Realismus und Hermeneutische Theologie*, Tübingen 2018. Innumerevoli sono gli studi attorno al tema della *Wirklichkeit* e alla sua problematizzazione: M. Willaschek (a cura di), *Realismus*, Paderborn 2000; P. L. Berger, T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 2003; C. Halbig, C. Suhm (a cura di), *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, Frankfurt am Main 2004; G. Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 2004; P. Watzlawick, *Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen*, München/Zürich 2005; M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013; J. Benoist, *Elemente einer realistischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2014; C. Rovelli, *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Milano 2014; K. Gloy, *Was ist*

paradigma coniato per indicare un nuovo modo di intendere il concetto di Realtà (*Wirklichkeit*) in grado di superare la razionalità moderna, ha gettato nuova luce sull'in-differenza (*Indifferenz*) ontologica dell'ultimo Nulla (*Nichts*) schellinghiano, non più Io (*Ich*) e non più Dio (*Gott*), è altresì opportuno precisare come già lo *Schelling-Seminar* tenuto da Heidegger a Marburg, tra il novembre del 1927 e il febbraio del 1928, sia stato un autentico momento d'indagine sul pensiero del filosofo di Leonberg, o quantomeno su una parte di esso³. Sulla *Freiheitsschrift* del 1809, «una delle opere più profonde della filosofia tedesca e quindi della filosofia occidentale»⁴, «trattato che scuote la *Logica* di Hegel prima ancora della sua apparizione»⁵, Heidegger tiene altri due corsi nei *Sommersemester* del '36 e del '41, entrambi momenti di riflessione accurati nonostante l'accusa non condivisibile di antropomorfismo⁶ e la dichiarata impossibilità di seguire Schelling nel naufragio della sua ultima filosofia.

Prima di Heidegger, Gabriel Marcel si laurea nel 1909 con una tesi su *Coleridge et Schelling*, e Paul Tillich, il primo ad averne apprezzato l'ideal-realismo teologico-filosofico, dedica a lui i suoi lavori *die Religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie*, il successivo *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, datati rispettivamente 1910 e 1912, a cui segue il finale *Schelling und die Anfänge des Existentialistischen Protestas* nel 1955.

Si potrebbe pertanto dire che, nonostante l'estrema miseria della ricerca, nel corso del Novecento non ci si sia mai effettivamente dimenticati di Schelling, e che non di rinascita si debba parlare. Xavier Tilliette, uno dei primi maestri ad aver gettato squarci di luce nell'oscurità dei pensieri del filosofo, scrive di lui che «è un grande nome, la cui esatta grafia resta peraltro incerta per molti»⁷ e la cui attività speculativa «interessa ancora soltanto una ristretta cerchia di specialisti»⁸. Da questa citazione, tratta dalla biografia da lui composta, che costituisce una tappa obbligata per gli studiosi e per i semplici lettori di Schelling, occorre cogliere, a parere di chi scrive, una denuncia della radicale incapacità di produrre studi che siano in grado di richiamarsi l'un l'altro, seguendo il *fil rouge* del sistema schellinghiano. Sovente si ha la sensazione di non potersi orientare o

die Wirklichkeit?, Paderborn 2015; L. Honnefelder, *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*, Paderborn 2016.

³ La prima edizione dei protocolli seminariali che Heidegger tenne a Marburgo durante il WS 1927-28, unitamente all'analisi delle trascrizioni dei verbali dei partecipanti al corso, fra i quali figurano Walter Bröcker, Gerhard Krüger, Käte Oltmanns, Hans Jonas e altri, è stata da poco resa disponibile nel volume a cura di L. Hühn, J. Jantzen, *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010. Il volume raccoglie inoltre gli atti della giornata di studi su Schelling tenutasi il 12 giugno 2006 presso l'università di Friburgo. Per una precisa analisi si veda E. C. Corriero, *Libertà e conflitto*, Torino 2012, pp. 96-111.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di E. Mazzarella, C. Tatasciore, Napoli 1998, p. 29.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 164.

⁶ Cfr. *ivi*, in particolare pp. 195, 204, 268.

⁷ X. Tilliette, *Vita di Schelling*, a cura di M. Ravera, Milano 2012, p. 57.

⁸ *Ibid.*

di potersi orientare solo con qualche difficoltà nel *mare magnum* di quel flusso di pensiero *in fieri*, di quell'esclusivo divenire eracliteo dell'attività speculativa tipico degli intelletti eccelsi. Entrare nell'attività di produzione delle opere di Schelling non è un'operazione semplice: se il *cherubinische Wandersmann* (1675) di Angelus Silesius, autentica sintesi di pietà cristologica e di sapienza neoplatonica filtrata dalle 'scuole' di Eckhart, Seuse e Tauler racchiude in poche parole concetti fra i più ardui del misticismo, l'intera opera di Schelling include concetti che da quella tradizione provengono e che ad essa vanno ad aggiungere riflessioni debitorie del criticismo kantiano e dell'idealismo fichtiano. Parafrasando un importante passaggio degli *Erlangen Vorträge* (1821), potremmo dire che bisogna abbandonare ogni tipo di impostazione metodologica già elaborata, razionalizzata e metabolizzata se, nel ripercorrerne le innumerevoli tappe, si voglia cogliere la coerenza e la sistematicità dell'Intero⁹.

Attualmente l'espressione *Schelling-Renaissance* dovrebbe poter dar voce a quell'unica linea melodica depurandola dalle imitazioni contrappuntistiche. Il pensiero di Schelling ha suscitato discussioni o polemiche parziali, incapaci di valutare il sistema nella sua interezza, il quale è da sempre stato suddiviso, parcellizzato, etichettato, e le cui parti o 'svolte' sono sempre state messe poco in discussione le une con le altre.

Svariati sono i motivi che hanno prodotto letture sbilanciate su singole fasi e che di queste fasi ne hanno restituito l'idea di inconciliabilità, non ultimi i giudizi che Hegel esprime lungo tutto la sua produzione filosofica, a partire dalla ben nota *Vorrede* alla *Phänomenologie des Geistes*¹⁰. Queste letture hanno portato a interpretare la filosofia della libertà di Schelling come una nebulosa ruotante su se stessa in un iperuranio lontanissimo dalla razionalità del reale, e hanno, di fatto autorizzato un dialogo critico unicamente con gli scritti pre-hegeliani, forse perché in essi a comparire è quasi più Fichte.

È soltanto con Horst Fuhrmans e con la pubblicazione, nel 1940, del lavoro *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie in Einsatz des Spätidealismus*, che si sviluppa un primo dibattito sugli scritti post-hegeliani, considerati fino ad allora scientificamente bizzarri¹¹. Per quanto sia sin troppo facile criticare le sue ipotesi, che considerano la filosofia negativa «das idealistische

⁹ Cfr. F. W. J. Schelling, *Erlangen Vorträge*, in SWI/VIII, p. 199; trad. it., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano 1999, p. 212: «il [...] primo passo non è un sapere, ma anzi espressamente un non-sapere, una rinuncia ad ogni sapere fatto per l'uomo».

¹⁰ A titolo puramente esemplificativo si veda G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. III: *La filosofia moderna*, trad. it. di E. Codignola, G. Sanna, Firenze 1964, pp. 375-410.

¹¹ Cfr. su questo punto M. Frank (a cura di), *Einleitung des Herausgebers und Dokumente zu Schellings erstem Vorlesungszyklus in Berlin. Hörerberichte, Zeitschriftenartikel, zeitgen. Brief und Tagebuchäußerungen*, in F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, a cura di M. Frank, Frankfurt am Main 1993, pp. 495-581; E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. V, Gütersloh 1954, pp. 270-271, 274.

Erbe»¹², mera premessa di quella positiva¹³, Fuhrmans è stato pioniere della ricerca sulla postuma *Spätphilosophie*, in particolare grazie al reperimento delle lettere e delle *Nachschriften*, le copie dei corsi nei quali si articolano la filosofia della mitologia e la filosofia della Rivelazione.

Autorevoli pensatori quali Ehrhardt e Moiso¹⁴ hanno espresso un parere contrario, sostenendo come già dai primi corsi monachesi, ovvero dal 1827 al 1830, le due filosofie vengano conservate nella loro inconciliabilità, senza un effettivo 'superamento' della positiva sulla negativa.

Contro Fuhrmans e prima di Ehrhardt e Moiso, è Walter Schulz, allievo di Heidegger, a marcare, con la sua opera *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, pubblicata nel 1955, l'inizio della 'prima' *Schelling-Forschung*¹⁵. Schulz è prima di tutto dell'avviso «daß nicht in Hegels System, sondern in Fichtes und vor allem in Schellings Spätphilosophie das eigentliche Grundmotiv des idealistischen Denkens sich ausdeutet»¹⁶; secondariamente che l'estasi della ragione sia da intendere come «vermittelte Selbstvermittlung»¹⁷, laddove la ragione (*Vernunft*) si riconosce, nell'auto-riflessione, come *Daß* mediato, distinguendosi dal 'suo' *Was*, e che lo stesso passaggio alla filosofia positiva non sia se non una «*Negation der Negation*»¹⁸: la filosofia positiva procede da quell'Essente (*Seiendes*) che supera la ragione idealista nell'auto-negazione di Dio e nel 'toglimento' (*Ent-setzung*) della 'consueta razionalità', mostrando così «*die Dialektik von Immanenz, werden' und Transzendenz, bleiben'*»¹⁹. Con Schulz non è tuttavia chiaro se la differenza fra Essenza (*Wesen*) ed Esistenza (*Existenz*) sia propriamente una differenza interna alla ragione stessa²⁰, e come sia pertanto possibile mantenere la 'finitezza' (*Endlichkeit*) dell'attività di produzione della realtà da parte della ragione nella trascendenza dell'Assoluto (*Absolutes*)²¹.

¹² Cfr. H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie in Einsatz des Spätidealismus*, Berlin 1940, pp. 99-129.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 311.

¹⁴ Cfr. W. E. Ehrhardt, *Einleitung*, in F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, a cura di W. E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, pp. IX-XIII; F. Moiso, *Temporalità e filosofia positiva in Schelling*, «Annuario filosofico», VI, 1990, pp. 273-342.

¹⁵ Cfr. sulla decisività della tesi schulziana H. Zeltner, *Schelling-Forschung seit 1954*, Darmstadt 1975, pp. 70-83; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir, I: Le Système vivant, 1794-1821, II: La Dernière philosophie, 1821-1854*, Paris 1970, p. 11; A. Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main 1996, p. 15; L. Knatz, *Geschichte – Kunst – Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, Würzburg 1999, p. 25.

¹⁶ W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart-Köln 1975, p. 241.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 7-8.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 69.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 327.

²⁰ Cfr. F. Meier, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie*, Regensburg 2004, p. 31.

²¹ Cfr. *ibid.*; W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, pp. 120-122; A. Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, cit., pp. 27-28, 31, 36.

Non è possibile né proficuo sviluppare dettagliatamente, in questa sede, la ‘classica controversia’ fra Horst Fuhrmans e Walter Schulz, sulla quale pagine esaustive sono state ampiamente scritte²², basti tenere a mente che le due linee interpretative eludono entrambe il vero problema schellinghiano: lasciar affiorare in superficie l’*ambitus* della potenzialità preesistente.

È tuttavia fondamentale analizzare le letture successive che si sono sviluppate da tale ‘disputa’.

2. Un dialogo con la ricerca: quattro vie interpretative della *Spätphilosophie*

Dal dibattito ‘classico’ è possibile tracciare quattro percorsi interpretativi, dispiegatisi nella seconda metà del secolo scorso e trainanti tutt’ora i commenti alla filosofia di Schelling: ad una lettura teistico-religiosa (2.1) se ne affianca una idealistica (2.2), proprio come ad un’interpretazione marxista (2.3) della *Spätphilosophie* se ne affianca una esistenzialista (2.4)²³.

2.1. La via teistico-religiosa

L’orientamento teocentrico della tarda filosofia schellinghiana appare indubbiamente già a partire dal titolo della *Habilitationsschrift* di Walter Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, pubblicata per la prima volta nel 1965. Si tratta di un’opera avente come obiettivo quello di rendere Schelling un pensatore fecondo per la riflessione teologica. Secondo Kasper, Schelling mette in relazione il Dio uni-trino con la finitezza dello spirito umano, vedendoli ‘identici’ in quella mediazione dialettica che viene a prodursi da una reciproca com-partecipazione²⁴.

È altresì opportuno precisare che tale dialettica fra finito e infinito non deve risolversi in un movimento necessario, poiché da preservare sono sia la libertà dell’Assoluto che la libertà dell’uomo²⁵. Kasper è erroneamente convinto

²² Cfr. a titolo esemplificativo W. E. Ehrhardt, *Zum Stand der Schelling-Forschung*, in F. W. J. Schelling, a cura di H. J. Sandkühler, Stuttgart 1998, pp. 40-50; W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, cit., pp. 1-39.

²³ Alla parzialità della suddivisione per prospettive di ricerca si è costretti ad aggiungere la parzialità dell’indagine attorno ad ognuna di esse: in un contributo introduttivo come questo, il cui scopo principale è traghettare il lettore verso una comprensione delle caratteristiche dell’attuale dibattito attorno alla figura e alla filosofia di Schelling, è possibile unicamente dare rilievo ai rappresentanti di spicco di ognuna delle cinque interpretazioni, omettendo chi a buon diritto meriterebbe di essere citato. Cfr. per la lettura teistico-religiosa H. Czuma, *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, Innsbruck 1969. Per la lettura marxista cfr. M. Buhr, *Zur Stellung Schellings in der Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie*, in *Ist systematische Philosophie möglich?*, a cura di D. Henrich, Bonn 1977, pp. 211-214. Per la lettura esistenzialista cfr. K. H. Volkmann-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin 1969.

²⁴ Cfr. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, cit., pp. 282-283.

²⁵ Cfr. *ibid.*

che questa intenzione in Schelling sia mancata, non avendo egli determinato una chiara distinzione tra la teogonia intradivina e quella cosmica, ma mediando dialetticamente fra le due, e questo perché nella connessione dialettica tra creazione e tri-unitarietà divina si scopre che la Trinità economica (*ökonomische Trinität*) può essere ‘pronunciata’ solo mediante la Trinità immanente (*immanente Trinität*). Tuttavia, afferrare Dio nella sola connessione con il mondo significa non comprendere quella libertà di manovra, quello ‘spazio libero’ (*Freiraum*) di cui Egli naturalmente necessita per rivelarsi liberamente²⁶.

2.2. La lettura idealistica

Partendo da Schulz, Klaus Hemmerle riflette sul rapporto originario fra il pensiero e Dio nel suo lavoro *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, pubblicato nel 1968. Si tratta di uno studio su quella «mediale Ursprünglichkeit des Denkens»²⁷ che riconosce una connessione fra il pensiero e la Realtà ad esso precedente, intesa come libertà assoluta o, più precisamente, come Dio divino (göttlicher Gott)²⁸. Per pensare il Dio divino, Hemmerle si serve dell’espressione «Dia-logische Ana-logie»²⁹, lasciando intendere come il Dio nell’idea o l’idea di Dio non riesca a comprendere quell’assoluta libertà propria del Dio divino, ‘ereditato’ dall’uomo che lo ha imbevuto nella sua approssimativa concettualità.

Un preciso contributo sul ruolo che la libertà svolge in relazione all’Assoluto della *Spätphilosophie* è il lavoro di Harald Holz intitolato *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schellings*, datato 1970.

Holz colloca al centro il concetto dell’Assoluto-Dio trinitario come assoluta Libertà divina, insistendo sulla capacità dello Spirito (*Geist*) di assumere, smarcandosi, le diverse manifestazioni o i diversi momenti delle Potenze (*Potenzen*); lo spirito assoluto è costantemente libero di trascendere le sue stesse determinazioni. Il concetto completo (*vollständig*) di Dio viene raggiunto se la libertà divina è intesa come possibilità primordiale di manifestazione o come manifestazione della possibilità-primordiale (*Urmöglichkeit*) legata alla creazione. In tal modo, secondo Holz, le informazioni di base della dottrina della trinità (*Trinitätslehre*) vengono dedotte da Schelling sulla base del contesto della dottrina della creazione (*Schöpfungslehre*)³⁰.

2.3. L’interpretazione marxista

La tarda filosofia schellinghiana viene interpretata anche da una prospettiva marxista. Sebbene il marxismo ortodosso abbia valutato positivamente la

²⁶ Cfr. *ibid.*

²⁷ Cfr. K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg/Basel/Wien 1968, pp. 36-76.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 123.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 323-325.

³⁰ Cfr. H. Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schellings*, Bonn 1970, pp. 380-385.

Naturphilosophie di Schelling, ha considerato reazionaria l'ultima fase della sua produzione filosofica³¹. Ernst Bloch e Jürgen Habermas non possono essere inclusi all'interno di un ordine di ragionamenti di questo tipo, poiché propongono tesi ben più articolate ed efficaci.

Bloch è dell'avviso che ciò che egli chiama materialismo speculativo, in riferimento alla filosofia di Schelling, sia un'anticipazione della sua ontologia procedurale del *Noch-Nicht*: Schelling proporrebbe un concetto speculativo di materia conoscibile attraverso la relazione ad uno stato di riconciliazione sospeso³². Nella dialettica schellinghiana il soggetto o 'fondamento speculativo' della materia è già considerato contraddizione creante, prima posizione dell'Essere, *Thesis*³³. Secondo Bloch, la fondazione dialettico-produttiva della materia lascia intravedere, nelle ultime riflessioni del filosofo, la sua *Naturphilosophie*, in particolare l'assunto secondo il quale l'attività produttiva non viene esaurita né si esaurisce nel risultato prodotto³⁴. Tuttavia, prosegue Bloch, nonostante le premesse più che condivisibili, a verificarsi è una *Verdunkelung*³⁵, perché il fondamento della materia viene successivamente 'sciolto' in Dio ed il suo sviluppo fisico ricondotto al teorema della caduta³⁶.

Anche Habermas interpreta la filosofia di Schelling tendenzialmente come una sorta di materialismo nascosto, una riflessione che traghetta l'idealismo direttamente nel materialismo. Nel quinto capitolo di *Theorie und Praxis* (1971) intitolato *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, Habermas prende in considerazione la filosofia dei *Weltalter* e suddivide il discorso in tre *topoi*: la natura divina, l'auto-ripiegamento in sé di Dio e la caduta dell'uomo originario che inaugura quella storia che ha come fine la ricostituzione di uno stato originario. Le riflessioni di Schelling provengono, secondo Habermas, dalla tradizione della mistica giudaica e protestante, da Böhme, da Luria e dalla

³¹ Heinrich Heine aveva già reso popolare la stima del giovane Schelling e la svalutazione dell'ultimo Schelling a causa del suo interesse per il Cristianesimo. Cfr. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in Id., *Werke und Briefe*, Bd.5, Berlin 1961, II, pp. 300-301. Da un punto di vista eminentemente filosofico, la relazione di Heine con Schelling non è così chiara come la 'polemica' suggerirebbe. Cfr. su questo punto M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München 1992, pp. 361-365. L'opinione di Heine viene condivisa dallo stesso Marx, il quale, in una lettera a Feuerbach datata 3 ottobre 1843 afferma come Schelling sia il distruttore della dogmatica. Cfr. M. Frank (Hrsg.), *Einleitung des Herausgebers und Dokumente zu Schellings erstem Vorlesungszyklus in Berlin. Hörerberichte, Zeitschriftenartikel, zeitgen. Briefe und Tagebuchäußerungen*, cit., p. 568. Engels flagella il presunto irrazionalismo reazionario della *Spätphilosophie* schellinghiana: cfr. F. Engels, *Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit. Für gläubige Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist*, in *Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 2, Berlin 1977, pp. 223-248.

³² Cfr. E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, in *Ernst Bloch Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1977, pp. 224-225.

³³ Cfr. *ivi*, p. 226.

³⁴ Cfr. E. Bloch, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, in *Ernst Bloch Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Bd. 12, Frankfurt am Main 1977, pp. 315-316.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 317.

³⁶ Cfr. *ibid.*

sapienza mistica ebraica legata alla figura dell'*Adam Kadmon*, per la quale si fa riferimento a tutti quei passaggi intermedi che avvengono prima della creazione.

L'umanità viene considerata «*alter Deus*, [...] *das andere Absolute*»³⁷ pur nella medesimezza con l'Assoluto stesso, ed è indissolubilmente legata all'esperienza della storicità o prassi storica, sì che l'essenza delle Potenze altro non è se non il tempo stesso. L'aspetto problematico subentrerebbe quando, nell'ultima filosofia, invece di portare a compimento un discorso sull'importanza della prassi storica umana, verrebbe recuperata una speculazione idealistica della storia: la dottrina di quelle stesse Potenze, la cui essenza è il tempo, viene smarcata da quella temporalità che lascerebbe dedurre una partecipazione attiva dell'Assoluto divino nella storia, sottraendolo totalmente alla 'responsabilità storica' dell'uomo.

2.4. La lettura esistenzialista

Nella conferenza *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, tenuta presso la Columbia University da Paul Tillich il 26 settembre 1954, a cento anni dalla morte di Schelling, il teologo protestante tedesco definisce Schelling il suo «più grande maestro di filosofia e teologia»³⁸, e aggiunge che tutti i suoi lavori di teologia sistematica sarebbero stati impensabili senza la sua filosofia³⁹. Come già suggerito dal titolo, Tillich vede in Schelling il padre dell'esistenzialismo, a patto che questa corrente sia intesa come tentativo filosofico rivolto all'esistenza stessa delle cose, in contraddizione con l'essentialismo (*Essentialismus*) – posizione che mira all'essenza, al *Was*, all'*eidōs platonico*, all'*ewiges Bild*⁴⁰. In tal senso, per Tillich, il sistema hegeliano sarebbe senza dubbio una *Essentialphilosophie*, anzi la più completa filosofia dell'essenza⁴¹.

Ebbene, le lezioni sulla filosofia della Rivelazione costituiscono, per Tillich, il primo documento (*Urdokument*) o manifesto di una nuova filosofia, della filosofia esistenziale⁴²: la filosofia positiva analizzerebbe l'esistenza andando di pari passo con una connotazione eminentemente storica, che vede la totalità determinata dalla libertà.

Ryosuke Ohashi, nella sua dissertazione intitolata *Ekstase und Gelassenheit*, pubblicata nel 1975, espone il concetto schellinghiano di *Ekstase* e quello heideggeriano di *Gelassenheit*, mettendo i due pensatori in relazione al pensiero orientale del Buddhismo Zen. Ohashi ricostruisce l'itinerario speculativo di Schelling presentandolo come un unico percorso estatico: se la *Erlangen Vorlesung* identifica il concetto di estasi con quello di intuizione intellettuale, questo

³⁷ J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1971, p. 188.

³⁸ P. Tillich, *Schelling und die Anfänge des Existentialistischen Protestes*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», IX, 1955, 2, p. 197.

³⁹ Cfr. *ibid.*

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 198.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 199.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 200.

dovrebbe essere inteso nel senso di disintegrazione del soggetto finito, che diventa così il soggetto assoluto. La richiesta formulata da Schelling di abbandonare Dio deve essere letta, dunque, come l'impossibilità di richiamarsi a quel concetto che è da sempre stato inteso come l'essente per eccellenza (*das höchste Seiende*), perché, solo così, sarebbe possibile cogliere l'assolutezza del soggetto e intendere Dio come soggetto assoluto; in altre parole, solo chi abbandoni Dio e la cattiva concettualità a Lui annessa sarebbe in grado di ritrovarlo, di conquistarlo⁴³.

Nella *Spätphilosophie*, ciò che prima era chiamata estasi diviene passaggio dalla forma negativa a positiva di filosofia: l'estasi è la nascita, l'origine della filosofia positiva, e poiché nel sistema della filosofia positiva la ragione ricopre comunque un ruolo di primo ordine, l'estasi delle riflessioni finali giustifica, in definitiva, la moderna metafisica⁴⁴.

3. Xavier Tilliette: una vita dedicata a Schelling

I numerosissimi lavori di Xavier Tilliette costituiscono una tappa obbligata per gli studiosi del pensiero di Schelling, poiché forniscono una guida sicura tanto nell'orientamento quanto nella comprensione della filosofia schellinghiana.

Il tentativo di Tilliette è stato quello di enfatizzare l'aspetto perennemente diveniente e proteiforme del pensiero di Schelling, restituendo un sistema fortemente localizzato nell'incedere costante del tempo. Questo tentativo era mosso non tanto da una semplice curiosità storiografico-filologica, quanto piuttosto dall'autentico desiderio di sollecitare un pensiero che, passando attraverso le fatiche della concettualità, giunge a compiersi nell'*itinerarium mentis in Christum* della cristologia filosofica⁴⁵.

Nella prospettiva di Tilliette, il pensiero inteso come ricettacolo della ragione deve essere messo in discussione e svuotato di ogni certezza. Le sue categorie non possono più essere delineate e ricomprese entro rigide maglie speculative. La lettura di Schelling impone l'istituzione di un tribunale che abbia come scopo non solo la messa in risalto della parzialità del linguaggio umano, bensì la dimostrazione che la filosofia non è un mero artificio della *ratio*. Per Tilliette, leggere Schelling significa fronteggiare l'*horror vacui*, abbandonare ogni

⁴³ Cfr. R. Ohashi, *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, München 1975, pp. 11-13, 48-50, 58-60.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 78-85.

⁴⁵ La produzione di Xavier Tilliette consta di innumerevoli volumi e articoli a carattere filosofico e teologico, congiungendo i due ambiti del sapere in quella cristologia filosofica che vuole porre al centro della riflessione la realtà della croce di Cristo, la decifrazione del male, della sofferenza, della negatività, tenendo presente che la stessa cristologia teologica si avvale della filosofia per rischiarare le questioni che da sempre la animano. Cfr. a titolo esemplificativo X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia 1989; X. Tilliette, *La cristologia idealista*, Brescia 1993²; X. Tilliette, *La Settimana Santa dei filosofi*, Brescia 2003; X. Tilliette, *Eucaristia e filosofia*, Brescia 2008.

convinzione per poter tutto sperare, senza mai dimenticare che l'idealismo si rivolge all'uomo reale, in carne ed ossa.

Nel 1970 Tilliette propone una tesi continuista in contrasto con gli studi sistematici prodotti fino ad allora, poi riflessa nelle interpretazioni di Dietrich Korsch (3.1) e di Thomas Buchheim (3.2). Alla ricognizione teoretica effettuata sulle principali opere di Schelling, lo studioso aggiunge i quattro volumi intitolati *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* (1974-1997), dove raccoglie documenti e testimonianze sulla biografia e sul pensiero di Schelling, veri e propri specchi prospettici che restituiscono il riflesso di un'immagine camaleontica.

Oltre a numerosi saggi incentrati, in particolare, sul rapporto fra Schelling e Hegel e sulla *Spätphilosophie*⁴⁶, alle monografie sulla filosofia della mitologia⁴⁷ e agli studi sull'attualità del pensiero schellinghiano⁴⁸, Tilliette ha composto due lavori decisivi: il primo è costituito dai due volumi di *Schelling. Une philosophie en devenir*, mentre il secondo è *Schelling. Biographie*, pubblicato per la prima volta in francese nel 1998 e tradotto sei anni dopo in tedesco.

Il primo dei volumi di *Schelling. Une philosophie en devenir* si intitola *Le système vivant* e fa riferimento agli anni 1794-1821, mentre il secondo, *La dernière philosophie*, interroga gli anni che vanno dal 1821 al 1854: tale suddivisione attribuisce grande incisività alle lezioni di Erlangen. La tesi principale è che la *Spätphilosophie* consista in una sedimentazione aggrovigliata delle linee interpretative proposte da Schelling negli anni della filosofia dell'identità, della natura, dell'arte e della libertà⁴⁹. Inoltre, una delle principali preoccupazioni del filosofo, enfatizza Tilliette, è la determinazione della relazione irrelata fra l'aspetto negativo e quello positivo della tradizione filosofica sino a lui tramandata⁵⁰. Non si può sostenere né che la filosofia negativa sia un corpo estraneo né che la filosofia positiva sia un'appendice di quella negativa⁵¹, poiché in entrambe Schelling rimarrebbe fedele al credo luterano, nonostante la presunta volontà di convertirsi al cattolicesimo⁵².

L'interesse per la vita e per l'attitudine di ricerca di Schelling diviene ancora più evidente nella biografia a lui dedicata⁵³, che delinea un'immagine accurata e concreta di Schelling, le cui riflessioni, nonostante i noti cambi di rotta, gravitano perennemente intorno ad un unico nucleo teorico: la comprensione dell'Assoluto⁵⁴.

⁴⁶ Cfr. a titolo esemplificativo X. Tilliette, *Une philosophie en deux*, in *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, a cura di J.-F. Courtine, J.-F. Marquet, Paris 1994, pp. 55-69.

⁴⁷ Cfr. X. Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Napoli 1984.

⁴⁸ Cfr. X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Milano 1974.

⁴⁹ Cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vol. II: *La dernière philosophie*, cit., p. 21.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 30.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 65.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 103-105.

⁵³ Cfr. X. Tilliette, *Vita di Schelling*, cit.

⁵⁴ Per una ricostruzione dettagliata dell'interpretazione che Xavier Tilliette fornisce del pensiero di Schelling cfr. l'*Introduzione* alla biografia di G. Riconda, *Tilliette interprete di Schelling*, in

3.1. In continuità con Tilliette: Dieter Korsch e Thomas Buchheim

Dieter Korsch pubblica, nel 1980, il lavoro intitolato *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F. W. J. Schellings*, sostenendo che la Rivelazione cristiana non riesca, in alcun modo, a giustificare la libertà religiosa: la tensione fra la contingenza storica e la sistematica delle Potenze si rivela rovinosa⁵⁵. Nell'ottica di Korsch, la particolare fattualità della Rivelazione diviene momento della struttura delle Potenze, le quali, a loro volta, non sono se altro che meri concetti di ragione. Korsch legge la peculiarità storica della figura di Gesù come momento di transizione, che introduce alla venuta dello Spirito e che conclude positivamente il processo delle Potenze nel mondo. In questa prospettiva, la teoria filosofico-religiosa della libertà di Schelling e la sua ricerca individuale divergono, sì che ad un trionfo filosofico del Positivismo corrisponde un trionfo politico del Conservatorismo⁵⁶.

Il lavoro di Thomas Buchheim⁵⁷, intitolato *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, pubblicato nel

Vita di Schelling, cit., pp. 9-43.

⁵⁵ Cfr. D. Korsch, *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F. W. J. Schellings*, München 1980, pp. 167-304.

⁵⁶ Dieter Korsch è stato criticato per aver confuso la *conditio sine qua non* con la *causa per quam* in riferimento alla tensione manifesta fra l'universalità delle Potenze e la peculiarità della Rivelazione di Cristo. Cfr. H. Rosenau, *Die Differenz im christologischen Denken Schellings*, Frankfurt am Main 1985, pp. 25-26. L'importante contributo di Rosenau mira a dimostrare che la Cristologia è centrale nella *Spätphilosophie* schellinghiana (il riferimento è alle lezioni sulla *Philosophie der Mythologie* e a quelle sulla *Philosophie der Offenbarung*), tutt'altro che *episodische Untersuchung*, poiché raggiunge quelle aree del pensiero inesplorate e lasciate incolte da una ragione soteriologicamente impotente.

⁵⁷ In riferimento all'ultimo Schelling, più in particolare alla dottrina divina, sono di grande importanza tre saggi di Thomas Buchheim: il primo, pubblicato nel 1988 sulla «Zeitschrift für philosophische Forschung», si intitola *Die reine Abscheidung Gottes. Eine Vergleichbarkeit im Grundgedanken von Fichtes und Schellings Spätphilosophie*. Buchheim identifica il tratto fondamentale comune alla filosofia tardiva di Fichte e Schelling nel fatto che il principio della realtà viene raggiunto attraverso un movimento di esclusione (*Ausschließung*), in cui il principato (*Prinzipiat*) è rivendicato come principio (*Prinzip*). Il secondo saggio, pubblicato nel 2001 sulle «Berliner Schelling-Studien», riguarda la differenza fra filosofia positiva e negativa; quest'ultima trova il suo compimento nella filosofia positiva, unica in grado di agganciare la realtà, o meglio, di agganciare il pensiero alla realtà. Buchheim sostiene inoltre che, per Schelling, l'im-pre-pensabile (*Unvordenkliche*) quale punto di partenza della filosofia positiva altro non sia se non il Dio cristiano. Il terzo saggio intitolato *Grundlinien von Schellings Personbegriff*, pubblicato nel 2004 all'interno del volume „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde*“. *Schellings Philosophie der Personalität*, curato da Friedrich Hermann e dallo stesso Thomas Buchheim, differenzia in Dio la dualità di Natura e Persona, mostrando come Egli sia al di sopra della Natura stessa, suo trono. Tale capacità di superare 'storicamente' ogni determinazione della Natura viene definita *Person-sein*. Per meglio comprendere, Buchheim rimanda a quanto esposto da Schelling nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*: «Wenn [...] Gott sich in sich selbst geschieden hat, so ha ter sich als *Seiendes* von seinem *Sein* geschieden [...]. Ebenso bliebe Gott verwachsen mit seinem Sein, so wäre kein Leben, keine Steigerung. Darum scheidet er sich von seinem Sein, daß es nur Werkzeug für ihn ist» (cfr. SWI/VII, 436-437).

1992, è considerato pionieristico. È idea di Buchheim che la tarda riflessione filosofica di Schelling si trasli su di un orizzonte più concreto e reale rispetto alle vertiginose speculazioni sistematiche degli altri protagonisti dell'Idealismo. Elaborando minuziosamente le operazioni intellettuali del filosofo svevo, Buchheim mostra come in Schelling non vi sia alcuna logica di mediazione quale attività propria di una ragione autolimitata, poiché il riferimento è al contenuto interno ad essa, a quel riposo, a quella calma manifesta prima di ogni attività⁵⁸.

La ragione dipende da un Essere incomprendibile (*unverständliches Sein*), che si dà nella determinatezza storica⁵⁹ e che è il *surplus* della filosofia positiva, il cui concetto cardine è quello di Potenza, risvegliata come possibilità logica, materiale e reale⁶⁰. Come possibilità logiche, le Potenze sono momenti del puro pensiero, il soggetto è «Fehlen von Bestimmung»⁶¹, assenza di determinazione, l'oggetto è il determinante e l'unione di soggetto e oggetto è il loro legame⁶². Tale struttura non è determinata meramente in sé, bensì costituisce la vera e propria pensabilità dell'Essere, la sua formalità⁶³.

Come possibilità materiali le Potenze, la cui proprietà è la transitività, rilasciano determinazioni al di fuori di esse⁶⁴, sono in grado di sussistere su di un piano reale e non solo ontologico: mediante una *universio* delle stesse, il pensiero lascia posto all'Essere⁶⁵. Il passaggio *a potentia ad actum* avviene non attraverso un autosviluppo della Potenza bensì mediante il rilascio di una determinazione quale attività stessa dell'attuosità della Potenza⁶⁶. Nel contesto di una scienza oggettiva, le Potenze si riferirebbero al tipo dell'esistenza reale, non ad una caratteristica o proprietà particolare di ciò che già rientra nella sfera dell'esistente⁶⁷. Solo mediante la possibilità reale, proprietà modale di qualcosa che esiste⁶⁸, il mondo delle idee lascerà la possibilità materiale. Anche in questo caso con Potenza non si intende una possibilità attiva bensì qualcosa che, in base alla realtà attuale, è concepibile come possibilità presente e passata⁶⁹; la realtà è compresa dalla ragione solo se quest'ultima ritorna al passato delle sue possibilità: «was vernünftig ist, das ist möglich; und was möglich ist, das ist vernünftig [ciò che è ragionevole è possibile, e ciò che è possibile è ragionevole]»⁷⁰.

⁵⁸ Cfr. T. Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992, p. 11. «Innegehaltensein der Vernunft vor aller Tätigkeit».

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 17-23, 99-107.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 26-27.

⁶¹ *Ivi*, p. 118.

⁶² Cfr. *ivi*, pp. 121-123, 126.

⁶³ Cfr. T. Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, cit., p. 128. «[die] stabilisierte Mehrstelligkeit des Seins».

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 33-36, 152-160.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 138.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 150. L'attuosità viene intesa come «Zulassung einer Bestimmung».

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 36. Le Potenze si riferiscono «auf den Typus wirklicher Existenz».

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 38. La possibilità reale è «eine modale Eigenschaft von etwas Wirklichem».

⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 50, 63.

⁷⁰ *Ivi*, p. 62.

Secondo Buchheim, il passaggio alla possibilità reale altro non è se non il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva, colpo di stato del pensiero, il quale concepisce un determinato Essere, che a sua volta legittima il pensiero⁷¹, creando in tal modo una particolare concezione di identità come legame (*Band*). L'identità positiva deve essere intesa come identità vocativa, e tale capacità di invocare è indipendente dalla sua fissazione concettuale mediante l'utilizzo di sostantivi; chiaramente, tale identità non è riscontrabile nel puro pensiero o nella formalità della logica, bensì unicamente nello sviluppo, nell'incedere della realtà. Si può quindi concludere, con Buchheim, che la filosofia positiva sia un nuovo modo di pensare (*Denkform*)⁷² indipendente dalla logica usuale, capace di far sfociare nell'irrazionalismo persino la raffinatissima logica hegeliana. Nella filosofia positiva sarebbe superata l'apparente autosufficienza del pensiero negativo ed sarebbe possibile diagnosticare una realtà *in fieri*.

4. L'importanza di Kant per la *Spätphilosophie*

La *Spätphilosophie* è stata interpretata anche in un'ottica kantiana da tre studiosi: Walter E. Ehrhardt (4.1), Axel Hutter (4.2) e Frank Meier (4.3).

4.1. Walter E. Ehrhardt

Walter E. Ehrhardt è un profondo conoscitore di Schelling, la cui attività di ricerca delle fonti ed edizione dei testi è paragonabile a quella di Horst Fuhrmans. La tesi principale di Ehrhardt, proposta in *Nur ein Schelling* (1977) e in *F. W. J. Schelling. Die Wirklichkeit der Freiheit* (1988³), è che nell'ultimo Schelling si articoli un pensiero univoco che procede dal concetto kantiano di libertà. In *Nur ein Schelling* Ehrhardt sostiene l'unità (*Einheit*) della filosofia di Schelling⁷³, sebbene questi non abbia mai tentato di completare un sistema teoreticamente universale, come espresso nella quinta lettera delle *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795)⁷⁴, e pur essendo fuorviante, a parere di Ehrhardt, ricercare un tale sistema agli inizi del suo percorso di pensiero⁷⁵. Ehrhardt richiama l'attenzione su un passaggio della *Freiheitsschrift* del 1809, dove il filosofo svevo sostiene che ci vuole coraggio per sostenere che il sistema prodotto dall'uomo sia il sistema *par excellence*, eterno e immutabile, definitivo, esaustivo⁷⁶. La forma di unità che non richiede né l'indefinibilità di un campo

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 39.

⁷² Cfr. T. Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, cit., p. 17.

⁷³ Cfr. W. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, «Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura», LI, 1977, pp. 111-122, qui p. 112.

⁷⁴ Cfr. SWI/I, 306-307.

⁷⁵ Cfr. W. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, cit., p. 113.

⁷⁶ Cfr. SWI/VII, 347.

ermeneutico né la fissazione teorica di un macro-concetto da cui tutto 'dipende' è quella dell'organismo (*Organismus*)⁷⁷, definito da Schelling «una successione che scorre in sé entro limiti determinati»⁷⁸. Il limite che marca questa unità organica è collegato alla dimensione autentica di libertà, la cui realtà Schelling desidera rappresentare⁷⁹. La volontà di mettere in luce la vera natura della libertà appare anche nella *Philosophie der Kunst*, esito della serie di lezioni tenute da Schelling durante il *Wintersemester* 1802-1803 presso l'Università di Jena⁸⁰: l'arte viene descritta come «un intero necessariamente organico e conchiuso in ogni sua parte, [...] come fosse la Natura»⁸¹. La *Philosophie der Kunst* ha dunque come obiettivo quello di mostrare la realtà dell'arte senza fare ricorso ad alcun altro aspetto del reale o dell'ideale, poiché essa, intero organico, non dipende da nient'altro, a determinarla è solo la sua incondizionatezza (*Unbedingtheit*). Proprio in questa incondizionatezza essa mostra la libertà, l'incondizionato (*das Unbedingte*) per eccellenza; l'arte può imitare la natura solo nella misura in cui la natura stessa è incondizionata⁸². Arte e natura non dipendono l'una dall'altra ma sono intimamente collegate come due Indeterminati, e da tale irrelata relazione si mostra la realtà della libertà. Non si ha dunque a che fare con differenti sistemi, ma con un unico organismo che consta di più parti al suo interno, le quali permangono in rapporto l'una con l'altra senza che fra di esse intercorra alcun tipo di interdipendenza⁸³.

Ehrhardt può concludere dicendo che c'è un solo Schelling perché il progetto della filosofia positiva, di quella filosofia già espressa nella concezione di una Natura che non si oppone in alcun modo alla libertà, è ciò che il filosofo svevo ha costantemente cercato di riprodurre, così che a verificarsi non è una rigorosa transizione o una complessiva progressione verso un nuovo tipo di pensiero, ma la ripresentazione sotto altre spoglie di un'unica 'logica'⁸⁴.

4.2. Axel Hutter

Nello studio di Axel Hutter intitolato *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, pubblicato nel 1996, emerge la convinzione che la *Spätphilosophie* produca un'innovativa riflessione sul rapporto fra ragione e storia. In Schelling è presente

⁷⁷ Cfr. W. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, cit., p. 113.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*

⁷⁹ Cfr. *ibid.*

⁸⁰ Cfr. F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, a cura di H. Fuhrmans, Vol. 1, Bonn 1962, p. 236. Per il *Wintersemester* 1802-1803 l'Università di Jena annuncia che Schelling avrebbe tenuto le seguenti serie di conferenze: *tradet philosophiam artis seu Aestheticen ea ratione et methodo, quam in constructione universae philosophiae secutus est, et quam alio loco pluribus exponet.*

⁸¹ Cfr. SWI/V, 357.

⁸² Cfr. SWI/VII, 301.

⁸³ Cfr. SWI/IX, 213.

⁸⁴ Cfr. W. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, cit., p. 122.

una filosofia storica (*geschichtlich*)⁸⁵, nella quale la ragione viene messa in dubbio e la storia, non agganciabile dalla ragione, funge da risposta. Tuttavia, è opinione di Hutter che Schelling tradisca l'impostazione teoretica che egli stesso ha stabilito, dove la ragione pura viene 'scomposta' in vista della storia, quando deduce logicamente le tre Potenze o modi dell'esistenza⁸⁶.

4.3. Frank Meier

Nel lavoro intitolato *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings*, composto da Frank Meier e pubblicato nel 2004, l'autore sostiene che il tentativo della filosofia negativa di Schelling di completare la critica della ragione kantiana in una scienza dei principi (*Prinzipienwissenschaft*), basata sulle dottrine di Platone e di Aristotele, fallisca, così come fallisce lo sforzo speculativo di mostrare un Dio possibile attraverso un approfondimento del teorema kantiano dell'ideale trascendentale⁸⁷. Inoltre, è opinione di Meier che il miscuglio creato da Schelling di filosofia puramente razionale e istanze empiriche lo porti a ricadere in una metafisica precritica⁸⁸: a cadere sarebbe dunque anche la teoria della creazione proposta nella filosofia positiva⁸⁹. Nel migliore dei casi, tale teoria può essere vista come un'ulteriore determinazione dell'idea di Dio quale totale e completa libertà (*vollkommene Freiheit*), senza che di questa idea si sia però in grado di dedurre la realtà⁹⁰. Pertanto, l'ultima filosofia puramente razionale dovrebbe essere riconvertita in una filosofia trascendentale⁹¹.

5. Francesco Moiso: leggere la Natura

È un compito arduo riassumere in poche righe l'importanza che Francesco Moiso (1944-2001) ha avuto per la *Schelling-Forschung*⁹². Membro della *Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, co-curatore

⁸⁵ Cfr. SWII/XI, 571.

⁸⁶ Cfr. A. Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main 1996, pp. 117-121.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 206-228.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 225-227.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 229-267.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 267.

⁹¹ Cfr. *ibid.*

⁹² Non è questo il luogo per approfondire il numero insolitamente elevato di pubblicazioni, monografie e articoli scritti da Francesco Moiso, né è possibile citare tutti i numerosi congressi e conferenze di cui è stato corresponsabile. Numerosi sono i contributi che sottolineano la rilevanza dei suoi studi; a titolo esemplificativo se ne citano, di seguito, alcuni: R. Pettoello, *Francesco Moiso. In memoriam*, «Acme», LV, 2002, 1, pp. 321-322; F. Viganò (a cura di), *La natura osservata e compresa: saggi in memoria di Francesco Moiso*, Milano 2005: il volume, nella pluralità degli interventi da parte di colleghi e allievi, costituisce una vera e propria mappa degli interessi e delle relazioni intessute da Francesco Moiso con studiosi e istituzioni italiane e straniere nel corso degli anni, e rappresenta al contempo uno specchio fedele dei temi di ricerca prediletti con cui lo studioso si è confrontato, come testimonia la bibliografia delle sue

della *Historisch-Kritischen Aufgabe* delle opere di Schelling, membro fondatore della *Internationalen Schelling-Gesellschaft*, uno dei meriti più grandi di Moiso è stato quello di aver esplorato e reso comprensibile la filosofia della natura di Schelling. Nel discorso commemorativo⁹³ tenuto in suo onore il 12 novembre 2001 presso la Ludwig-Maximilians Universität di Monaco, Jörg Jantzen ricorda lo stretto rapporto che il filosofo italiano ha avuto con la città di Monaco, con la sua università e con la Bayerische Staatsbibliothek: Monaco è stata per lui una «zweite Heimat», una vera e propria patria dove ha avuto modo di conoscere e di instaurare fitte relazioni umane e professionali con Hermann Krings, Reinhard Lauth, Hans Michael Baumgartner e Wilhelm Jacobs, quattro fra i principali studiosi della filosofia di Schelling. A Moiso è sempre stata attribuita l'etichetta di «Gelehrter», studioso imbrigliato nelle maglie dell'*Unendliches*, dell'Infinito: a partire dalla sua dissertazione⁹⁴ su Salomon Maimon, il cui relatore – nonché suo maestro – fu Luigi Pareyson, il lavoro filosofico di Francesco Moiso ha ruotato incessantemente e con grande intensità attorno all'idealismo tedesco, alle scienze e, più in generale, alla *Weltanschauung* dell'epoca di Goethe e del Romanticismo.

Moiso ha analizzato talmente in dettaglio la *Naturphilosophie* schellinghiana dall'essersi spinto oltre i confini dell'*hortus conclusus* della filosofia sino ad approfondirne le implicazioni in medicina e in antropologia: non si esagera nell'affermare che i suoi studi hanno reso leggibile la Natura stessa⁹⁵.

Più recente è l'indagine attorno alla filosofia della mitologia, mossa dalla volontà di aprire nuove vie interpretative attorno al tema della *Lesbarkeit der Geschichte*, della leggibilità del divenire storico. Al fine di restituire anche solo un assaggio della vertigine speculativa toccata da Moiso nei suoi studi, il prossimo paragrafo sarà interamente dedicato all'analisi del volume intitolato *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, che raccoglie l'esito delle ricerche esposte durante il corso di lezioni sulla filosofia della mitologia di Schelling, avviato durante il secondo semestre dell'anno accademico 1999/2000 presso l'Università Statale di Milano.

opere presente al suo interno; AA.VV., *Francesco Moiso: testimonianze di colleghi e allievi*, Torino 2005.

⁹³ Il discorso integrale tenuto da Jörg Jantzen è consultabile presso il seguente sito: https://www.badw.de/fileadmin/pub/akademieAktuell/2002/07/07_jantzen.pdf.

⁹⁴ Cfr. F. Moiso, *La filosofia di Salomone Maimon*, Milano 1972.

⁹⁵ Si veda, a tal proposito, F. Moiso, *Nuovi contributi nella «Schelling-Forschung»*, «Il Pensiero», XIX, 1974, 1-2, pp. 69-86; Id., *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano 1979; Id., *Vita, natura, libertà. Schelling, 1795-1809*, Milano 1990; Id., *Goethe tra arte e scienza*, Catania 2001; Id., *Goethe: la natura e le sue forme*, Milano 2002: la presente pubblicazione tratta di Goethe naturalista e delle sue idee morfologiche relative a fisiognomica, botanica, zoologia, geologia, meteorologia, fino ai suoi celebri studi sulla teoria dei colori contrapposta all'ottica di Newton. Caratteristica di Goethe, sostiene Moiso, è la sua visione complessiva della natura, il suo essere attratto dai fenomeni di mutazione e trasformazione delle creature organiche e del mondo inorganico: in lui si dà una sorta di simultaneità fra immaginazione e natura.

5.1. *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling.
Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*

Francesco Moiso sceglie come *incipit* della riflessione sulla mitologia in Schelling la lettura de *La Nube* di Cesare Pavese, enfatizzando la simultaneità perfetta che sussiste fra il mito e la sostanza stessa che compone il mito: esso è ciò che significa⁹⁶. Compiendo un'operazione analoga a quella svolta dal curatore del testo, Matteo Vincenzo d'Alfonso, di seguito suddivideremo l'analisi del corso in tre parti⁹⁷.

Nella prima parte, di carattere introduttivo, Moiso indaga le fonti del dibattito sulla mitologia del diciottesimo secolo, passando dalla nuova concettualizzazione herderiana, che nel termine *Bildung* trova la massima espressione del processo «formativo» e generativo che sussiste fra natura e cultura, tutt'altro che contrapposte⁹⁸, sino a giungere agli scritti tubinghesi sviluppati fra 1790 e 1793 da Hölderlin e Schelling. Nel mezzo Moiso commenta brani tratti dalle opere di Thomas Blackwell (1701-1757), il quale propone una lettura della mitologia come mezzo d'istruzione dei popoli⁹⁹, di Christian Gottlob Heyne (1729-1812), che tratta la convivenza dell'*epos* e dell'*allegoria* nei poemi omerici¹⁰⁰, e di due illuministi francesi, Constantin François de Chassebœuf conte di Volney (1757-1820) e Charles-François Dupuis (1742-1809). Del primo, Moiso enfatizza il tentativo di cogliere un unico comune denominatore a fondamento di tutte le religioni¹⁰¹, mentre del secondo il desiderio di ripercorrere la storia delle teogonie, ricostruendo una mitologia originaria in grado di soppiantare il culto del Cristianesimo¹⁰². La rassegna si chiude prendendo in esame il contributo di Friedrich August Wolf (1759-1824) sulla questione omerica¹⁰³ e la critica all'interpretazione simbolica e allegorica del mito di Johann Heinrich Voß (1751-1826).

Esaurito il sottobosco culturale, Moiso passa ai giovani Hölderlin e Schelling nel contesto dello *Stift* di Tubinga. Nei *Paralleli tra I Proverbi di Salomone e Le Opere e i Giorni di Esiodo* (1790), Hölderlin cerca di comprendere come emerga, *ab origine*, nella Bibbia così come nella poesia classica greca, il problema della sensibilizzazione delle idee¹⁰⁴, elaborando tuttavia, secondo Moiso, un'analisi «ingenua» che mette in evidenza i suoi limiti come filosofo, pur avendo il pregio di consentire al lettore di cogliere immediatamente il problema centrale della trattazione¹⁰⁵. Nel *De malorum origine* (1792), Schelling sviluppa una lettura

⁹⁶ Cfr. F. Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, Milano 2014, p. 32.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 11.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 48.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 89.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, pp. 89-95.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 95.

¹⁰² Cfr. *ivi*, p. 100.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, pp. 111-119.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 113.

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*

filologico-filosofica della mitologia di Genesi attorno al tema dell'origine del male negli uomini¹⁰⁶. Lo *Schwerpunkt* dell'opera è costituito dal legame fra storia e ragione, con quest'ultima che perde ogni valore al di fuori del divenire storico e della temporalità, «al di fuori del suo nesso con l'esperienza»¹⁰⁷. È opinione di Moiso che Schelling esprima una sorta di «*empiricità della ragione*»¹⁰⁸, di modo che il mito deve essere ricreato con le forze della coscienza e, anzi, «concepito insieme come mito e ragione»¹⁰⁹. Nel saggio intitolato *Sui miti, le saghe storiche e i filosofemi del mondo antico* (1792), Schelling volge lo sguardo alle *Urkunden* dei popoli antichi, proponendo una ricerca positiva dei «*fondamenti del pensiero*» su eventi documentati¹¹⁰. In quest'ottica il mito diviene lo sviluppo non di un elemento naturale ma di ciò che è nella natura dell'uomo, poiché «la natura dell'uomo è la ragione stessa»¹¹¹. Il successivo *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, scritto coevo di dubbia paternità ritrovato nel 1917 da Franz Rosenzweig¹¹², va ad incasellarsi perfettamente nel flusso di pensieri che Schelling elabora negli scritti ad esso antecedenti e successivi, sì che Moiso conferma quanto già sostenuto da Xavier Tilliette, e cioè che si tratti a tutti gli effetti di uno scritto schellinghiano¹¹³. Del *Systemprogramm* Moiso enfatizza il portato escatologico con la «nuova mitologia della ragione»¹¹⁴ – opera collettiva del genere umano, che produrrà quella «pace perpetua»¹¹⁵ impossibile da realizzare finché non si supererà l'unilateralità della formazione moderna a favore di «un unico modo di essere istruiti e di essere educati per tutti gli uomini»¹¹⁶: la mitologia come «monoteismo della ragione e politeismo dell'immaginazione»¹¹⁷ è il futuro, il destino e la conclusione dell'umanità, il cui «*ultimo stadio*» diviene, sulla scia delle riflessioni kantiane, la realizzazione di una cittadinanza universale che non contemplerà più la distinzione fra dotti e indotti. La prima parte viene chiusa da tre lezioni sulla filosofia della storia di Kant¹¹⁸, che tracciano i contorni del quadro interpretativo entro il quale Moiso approfondisce la mitologia schellinghiana, la cui problematicità non è unicamente di tipo filologico, poiché in essa s'incontra «il progetto razionale che l'uomo fa di sé stesso all'interno della storia»¹¹⁹: solo una «*naturalizzazione*» dell'uomo che comprende la ragione come

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 138.

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 140.

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 141.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 155.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, p. 168.

¹¹² Cfr. *ibid.*

¹¹³ Cfr. *ivi*, p. 169.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 189.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 186.

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 191-227.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 227.

«destino determinato dalla sua natura»¹²⁰ consente uno sviluppo della storia e, di conseguenza, una riflessione critica su di essa.

Nella seconda parte, Moiso passa in rassegna le riflessioni sulla mitologia disseminate nelle opere della maturità di Schelling, dal *Sistema dell'idealismo trascendentale* allo scritto sulle *Divinità di Samotraccia*, inserendo, tra l'esposizione del *Sistema* del 1801 e la *Filosofia dell'arte* del 1802, la trattazione della *Götterlehre* di Karl Philipp Moritz. Il *Sistema dell'idealismo trascendentale* è «sia una storia dell'autocoscienza che una storia della ragione dall'inizio del suo processo genetico alla conclusione nei più alti prodotti dello spirito umano»¹²¹. Passando dallo stadio della pura sensibilità, connotato da una sorta di *immediatezza* fra uomo e natura, al sentire, ovvero a un momento *mediato*, nel quale l'uomo prende effettiva coscienza di sé, e alla comparsa della libertà, «quello che prima era un corso naturale si mostra come un corso storico e si conclude nella realizzazione della libertà all'interno della storia umana»¹²². Natura e storia, necessità e libertà, vengono fatte confluire nella *filosofia dell'arte* quale massima espressione di accesso al mondo intelligibile: nell'opera d'arte la libertà indefinita della natura umana si manifesta come *natura*¹²³. Inoltre, Moiso rintraccia, nell'opera in questione, più precisamente nel suo desiderio di sviluppare un programma di liberazione dell'uomo dalla condizione naturale, permanendo comunque al suo interno come «potenza creativa»¹²⁴, la matrice dell'*Introduzione storico-critica*. Il corso prende poi in esame la *Götterlehre* (1791) di Moritz e il primato simbolico del mito da essa espresso. Il linguaggio della mitologia deve essere rispettato più che decifrato, perché simboli e miti sono strutture «tautegoriche»¹²⁵: i mitologemi vanno presi per quello che sono se si vuole «pervenire a quello sguardo d'insieme sul mondo conchiuso delle forme mitologiche»¹²⁶. Nelle successive *Lezioni sulla Filosofia dell'arte*, Moiso evidenzia come Schelling risolva il problema del rapporto mito/filosofema attraverso il *parallelismo spinoziano*: non sussiste un rapporto causale diretto tra idee filosofiche e figure del mito poiché esse si contrappongono, nell'identità assoluta, come due universi paralleli che, nella loro totalità e nelle singole uni-formazioni o figure, si presentano come congruenti, sovrapponibili¹²⁷. Nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, ma ancor più nei *Weltalter*, viene in primo piano la questione della temporalità mitica, della capacità del tempo di smarcarsi dal quadrante dell'eternità, del succedersi delle *potenzialità* divine. Nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* Schelling, enfatizzando il concetto originariamente incompiuto di Dio «che si fa»¹²⁸, si sforza di pensarne la nascita: l'accento è posto sui principi che sono in Dio senza essere Dio, sulla

¹²⁰ Cfr. *ibid.*

¹²¹ Cfr. F. Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*, cit., p. 229.

¹²² Cfr. *ibid.*

¹²³ Cfr. *ivi*, p. 230.

¹²⁴ Cfr. *ibid.*

¹²⁵ Cfr. *ivi*, p. 279.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, p. 280.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, p. 292.

¹²⁸ Cfr. *ivi*, p. 308.

dinamica di autoriconoscimento *come* scissione¹²⁹, in altre parole, sulla dinamica contrattiva che consente a Dio di emergere dall'oscuro fondamento (*Grund*) dal quale proviene e che lo imbriglia a «tutto ciò che è»¹³⁰.

La concezione di Dio come «veniente-a-sé»¹³¹, di un Dio a-venire, ha radici lontane provenienti dall'eredità della mistica ebraica dello Zòhar, come chiarisce Moiso¹³². Pertanto, la diciannovesima lezione del corso è dedicata all'approfondimento del pulsare divino in Schelling, all'influenza esercitata da Jacob Böhme¹³³ (1575-1624) e dalla dottrina ebraica dello *Tzimtzùm*¹³⁴. D'Alfonso sottolinea come, all'interno della diciannovesima lezione, emerga il lessico di Luigi Pareyson e dei temi affrontati nell'imprescindibile *Ontologia della libertà*¹³⁵.

Moiso giunge così a presentare i *Weltalter* sostenendo che Schelling giunge ad essi con l'idea di uscire da quella «*religione della ragione*»¹³⁶ nella quale rimaneva ancorata la sua filosofia dell'identità. I *Weltalter* ruotano attorno alla temporalità «vista con gli occhi dell'eterno»¹³⁷. Nell'appendice al testo, intitolata *Le divinità di Samotraccia*, emerge l'interesse di Schelling verso i Cabiri, divinità venerate nell'isola di Samotraccia, la cui natura è descritta come in costante divenire, in frenetica evoluzione. Moiso inaugura l'indagine attorno al testo passando in rassegna i differenti punti di vista che alcuni fra i più importanti pensatori dell'epoca di Schelling restituiscono sul tema¹³⁸.

Ne *Le divinità di Samotraccia* si avverte l'origine della mitologia nell'immediato stare insieme, nel mantenersi della differenza nell'identità, nell'unità; tale concezione viene ricondotta all'*ermeneuta* Demetra, o Cecere, divinità dell'«infinitamente identico che racchiude in sé tutte le differenze»¹³⁹. Ciò che avviene in Dio, precisa Moiso, ovvero la presenza di due principi, uno conscio e uno inconscio ed oscuro, avviene anche nella coscienza dell'uomo: «la storia della coscienza è un progressivo elevarsi del principio inconscio alla coscienza»¹⁴⁰, sì che anche di Dio è possibile pensare e concepirne l'inizio – per quanto sia doveroso precisare che ciò non significhi *finitizzarlo*. Moiso afferma, a tal proposito, che il fatto che Dio abbia un inizio significa che esiste un fondamento «che è tutta l'oscurità che però è identica all'essenza della ragione su cui la chiarezza della ragione si eleva»¹⁴¹, un'oscurità «divenuta»¹⁴², una chiarezza,

¹²⁹ Cfr. *ivi*, p. 311.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, p. 310.

¹³¹ Cfr. *ivi*, p. 312.

¹³² Cfr. *ibid.*

¹³³ Cfr. *ivi*, p. 313.

¹³⁴ Cfr. *ivi*, p. 312.

¹³⁵ Cfr. *ivi*, p. 20.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, p. 314.

¹³⁷ Cf. *ivi*, p. 315.

¹³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 321-338.

¹³⁹ Cfr. *ivi*, p. 346.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 347.

¹⁴¹ Cfr. *ibid.*

¹⁴² Cfr. *ibid.*

quindi, che non è da sempre e *assolutamente chiara*. Riferendosi esplicitamente a Pareyson, Moiso ricorda come non possa esistere ontologia senza *meontologia*, senza scienza del non-essere, di quel principio o brama dell'oscuro dal quale Dio – e quindi anche la coscienza – si stacca per porsi come effettivamente essente¹⁴³. Mitologicamente, il passaggio dal non-essere *in sé* all'essere, è esposto nell'evoluzione da Demetra a Persefone-Proserpina, la figlia che rappresenta la natura «realizzata», la separazione dei principi *in potenza* e «confusi» nella madre Demetra¹⁴⁴.

Per fornire ulteriori elementi necessari a comprendere la storia, la genesi di Dio così come pensata da Schelling, Moiso dedica spazio all'interpretazione proposta nella *Symbolik* da Friedrich Creuzer (1771-1858). Creuzer era convinto che il culto dei Cabiri testimoniassero l'antichissima dottrina emanazionistica egizia e che questa fosse alla base dell'altrettanto antica religione dei Greci – una tesi, questa, diametralmente opposta a quella di Schelling¹⁴⁵.

Si giunge così alla terza parte del corso di Moiso¹⁴⁶, dedicato alla lettura e al commento del corso di lezioni che Schelling tenne nel semestre invernale del 1827/1828, alla cui base vi sono, «con ogni probabilità»¹⁴⁷, le lezioni tenute a Erlangen nel 1821 *Sul significato e l'origine della mitologia*. Il corso verte su quello che Moiso definisce *locus* degli «*dèi inespressi*»¹⁴⁸, caos originario in cui vi è *potenzialmente* tutto e *attuosamente* nulla. Secondo Schelling, il mitologico è compreso unicamente dalla *filosofia positiva*, da quella forma di empirismo superiore correlato al fenomeno religioso¹⁴⁹. Abbracciando la concezione religiosa della mitologia, a divenire fondamentale è la questione del politeismo¹⁵⁰, con cui Schelling intende tutt'altro che la decadenza o la corruzione della religione monoteistica, quanto piuttosto lo stadio essenziale della vicenda del mostrarsi del divino¹⁵¹. Nel politeismo «*successivo*, della progrediente *alterazione*»¹⁵², generazioni divine si succedono l'una dopo l'altra, sì che il politeismo è una forma di monoteismo «*dispiegato*», Dio-Trino, laddove il Dio unico e indifferenziato, il Dio la cui indistinzione permane all'interno, è il Dio del monoteismo «*compresso*»¹⁵³, Dio non libero, appartenente ad un'umanità cieca. In che rapporto stanno, dunque, politeismo e monoteismo? La categoria del *Grund*, del fondamento, è imprescindibilmente legata al filosofare schellinghiano nella sua interezza: lo sguardo è sempre rivolto al Passato, all'Inizio, all'abisso oscuro del fondamento. Il *Grund* è quell'elemento che è in Dio senza essere Dio, indica

¹⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 347-348.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 350.

¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 352.

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 24, come da suddivisione proposta da Matteo Vincenzo d'Alfonso.

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 392.

¹⁴⁸ Cfr. *ibid.*

¹⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 394-400.

¹⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 411.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 416.

¹⁵² Cfr. *ibid.*

¹⁵³ Cfr. F. Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*, cit., p. 417

un'*ulteriorità potenziale* al suo interno, non ne traccia la provenienza, non ne costituisce la dimora. Dio, come tutto ciò che è naturale e non meta-fisico, necessita di un fondamento. Ebbene, comprenderne il fondamento significa comprendere il rapporto politeismo-monoteismo; e non vi è altro modo per farlo se non rivolgendosi all'analisi del *nome* di Dio, ovvero a quel passo dell'Antico Testamento (Esodo 3, 14), dove si esplicita la compresenza di tutti i tempi entro la circolarità del divino-etero: «Io sono colui che ero, io sono colui che sarò, io ero colui che sarò, io sarò colui che sono»¹⁵⁴. Da ciò emerge una considerazione estremamente importante: il mito non è contrapposto alla verità, non sta al di fuori di essa, non rimanda alla favola, non romanza la realtà; il mito è «una verità con un carattere particolare in cui l'elemento centrale rimane la verità stessa»¹⁵⁵. Non c'è dunque, secondo Moiso, nessuna rivelazione originaria, bensì un processo che conduce «dalla perdita estatica nel puro divino al *monoteismo associato al sapere*»¹⁵⁶, anche in virtù del fatto che il soggetto agente della mitologia non è riconducibile né riscontrabile in oggetti esterni ma solo ed esclusivamente nella *coscienza stessa*¹⁵⁷: la mitologia emerge proprio nella coscienza intesa come «determinazione sostanziale del processo per cui la realtà stessa si fa e diviene»¹⁵⁸.

La differenziazione fra sé e Dio nella coscienza ha come risultato il liberare lo spazio per il *libero* agire dell'uomo, sì che la sua esistenza si traduce nel compiere azioni *corrotte* all'interno di un mondo *corrotto*, non più *naturale*. La filosofia della mitologia si traspone dunque in una lettura del rapporto fra umano e divino alla luce delle *ulteriorizzazioni* di quest'ultimo elemento, scansioni successive che corrispondono al progressivo allontanamento dell'uomo da quello stato di natura dove viveva in perfetta armonia e simultaneità con Dio. Ciò che manca, in ultima analisi, è una vera e propria *religione filosofica*, una disciplina in grado di accorpate l'aspetto naturale del religioso a quello rivelato senza razionalizzarne o normalizzarne i contenuti, bensì mostrando il *reale* rapporto della coscienza e Dio¹⁵⁹.

Alessandro Tomaselli
Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Università RomaTre
✉ alessandro.tomaselli1@gmail.com

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 423.

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 424.

¹⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 426.

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 430-431.

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 432.

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 444-445.