

Contributi/4

La conoscenza estatica nelle Conferenze di Erlangen di F. W. J. Schelling

Tommaso Mauri  0000-0002-7396-4981

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 07/07/2021. Accettato il 20/12/2021.

ECSTATIC KNOWLEDGE IN SCHELLING'S ERLANGEN LECTURES

The aim of this essay is to analyze the concept of ecstasy in F. W. J. Schelling's *Erlangen Lectures*. In particular, I intend to show how it constitutes a significant evolution with regard to the model of reminiscence and in particular that of *Mitwissenschaft*, as presented in the *Weltalter*. The essay focuses on three aspects of the notion of ecstasy: 1) its relation to temporality, 2) its relation to interiority, and 3) its noetic value and its moral dimension. In conclusion, I will show how in Erlangen a movement of progressive de-historicization and de-theosophicization of ecstasy began, culminating in the *Berliner Einleitung* of 1842/43.

1. Estasi e metafisica

Sebbene pensare a Schelling come al «Proteo dell'idealismo tedesco» abbia costituito per alcuni decenni un cliché storico-filosofico a motivo della molteplicità dei suoi approcci speculativi, più recentemente numerose ricerche hanno ravvisato nella filosofia schellinghiana un unico *Leitmotiv*, sia esso la comprensione dell'Assoluto¹, la Libertà², o la Natura³. Un'ipotesi di lettura continuista – quantomeno per quanto riguarda il nucleo teorico fondamentale – è ulteriormente suffragata dall'autocomprensione storica di Schelling⁴, il quale non sconfessa mai il suo sistema giovanile, e anzi nell'ultima sua opera riconosce

¹ X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris 1970.

² W. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, «Studi Urbinati», LI, 1977, B, pp. 111-122.

³ E. C. Corriero, *Beyond the Process After Schelling. Freedom and Creativity*, «Rivista di estetica», LXXIV, 2020, pp. 39-59.

⁴ Opportunamente Tilliette riconosce che «Schelling è il solo grande filosofo che abbia sistemato la sua evoluzione e ricostruito il proprio passato» (X. Tilliette, *Une philosophie en devenir*, cit., II, p. 352, laddove non viene specificato, la traduzione è di chi scrive).

una continuità di intenti a partire fin dalle *Lettere filosofiche sul dogmatismo e il criticismo*, scritte ad appena vent'anni di età⁵.

Uno scorcio significativo di questa autocomprensione è offerto nelle cosiddette *Conferenze di Erlangen*⁶. In questo contesto Schelling si riferisce a un lemma particolarmente importante per la sua speculazione giovanile e per tutto l'idealismo tedesco: l'intuizione intellettuale. Scopo del riferimento è introdurre un nuovo termine, deputato a rilevarne il ruolo nell'architettura del sistema: l'estasi. Aldilà della piena convertibilità dei due termini e dei processi gnoseologici che designano⁷, è interessante notare come entrambi costituiscano la condizione di possibilità di una conoscenza metafisica in senso teoretico e non solamente pratico. Certamente l'intuizione intellettuale e l'estasi non stanno a indicare un'operazione noetica puramente ricettiva e 'meccanica', in quanto necessitano di un atto di libertà da parte del soggetto; tuttavia la loro portata non si esaurisce nell'ambito puramente pratico, ma offre una cognizione eminentemente teoretica e razionale dell'Assoluto e degli archetipi che in esso sussistono. Su questo punto emerge la differenza nei confronti di Kant: Schelling ambisce a edificare una metafisica che, pur rispettando i veti gnoseologici posti dalla *Critica della ragion pura*, non si limiti a pensare i suoi oggetti, ma li conosca a priori. Lo sforzo di elaborazione di una metafisica teoretica post-kantiana è una costante della speculazione schellinghiana. Se sia riuscito o meno nell'intento, non è una questione che è possibile discutere in questa sede.

L'intuizione intellettuale e l'estasi sono i dispositivi concettuali mediante i quali, nelle diverse fasi del pensiero di Schelling, si dà un rapporto, più o meno

⁵ Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861 (d'ora in poi = *SW*), Band XI, p. 374; tr. it. a cura di L. Lotito, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Milano 2002, p. 231.

⁶ Sebbene il termine tedesco *Vorträge* venga tradotto in italiano con «conferenze», si tratta di vere e proprie lezioni, che Schelling tiene nel semestre invernale 1820-1821 all'università di Erlangen. Di queste lezioni esistono diverse stesure: la più nota, sebbene si limiti alla parte introduttiva, è quella contenuta nel volume IX dei *Sämtliche Werke*. Vi sono poi due *Nachschriften*, una anonima e una redatta da F. L. Enderlein e pubblicata già nel 1969 da Horst Fuhrmans, e un manoscritto originale che fa parte del *Nachlass* berlinese. Le quattro versioni sono state recentemente pubblicate all'interno dell'edizione storico-critica, cui d'ora in poi si farà riferimento: F. W. J. Schelling, *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21*, in *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von T. Buchheim, J. Hennigfeld, L. Hühn, W. Jacobs, J. Jantzen, S. Peetz, Stuttgart 2021 (d'ora in poi *HKA*), Reihe II: *Nachlass*, Band 10, 1-2-3.

⁷ Beierwaltes e Schulz sostengono una sostanziale identità fra 'intuizione intellettuale' e 'estasi', mentre autori come Pareyson, Ciancio e Cusinato vi rinvencono delle differenze decisive per il superamento schellinghiano dell'idealismo (cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino 1995, pp. 391-394; C. Ciancio, *Reminiscenza dell'originario e estasi della ragione in Schelling*, «Annuario filosofico», II, 1986, pp. 97-117; G. Cusinato, *Oltre l'intuizione intellettuale. Estasi e critica della ragion pura in Schelling*, «Filosofia e teologia», XIV, 2000, pp. 556-559). A nostro avviso, sebbene si possa riscontrare un'identità funzionale nella misura in cui intuizione intellettuale ed estasi svolgono lo stesso ruolo sistematico, il modo in cui tale funzione viene adempiuta è significativamente differente e, come cercheremo di mostrare, l'indagine di questa differenza costituisce un punto di vista privilegiato per comprendere l'evoluzione del pensiero schellinghiano.

immediato, fra il finito e l'infinito, fra l'Assoluto e l'uomo. Entrambe implicano un aspetto gnoseologico e uno ontologico, poiché costituiscono tanto una forma di conoscenza quanto una particolare condizione ontologica e persino morale del soggetto finito. In quanto strumento del rapporto fra l'Assoluto e il finito, dal punto di vista epistemologico esse costituiscono la chiave di volta del sistema schellinghiano e la fonte di legittimità del suo procedere deduttivo, mentre dal punto di vista ontologico garantiscono la struttura autoepistemica dell'universo, ovvero la possibilità di autoconoscenza del principio nell'uomo⁸.

Il passaggio dall'intuizione intellettuale all'estasi non è immediato: in ciascuna riformulazione del suo sistema Schelling approfondisce e ridefinisce questa nozione-chiave, che nel corso degli anni assume diverse denominazioni. Il paradigma dell'intuizione intellettuale appare già nello scritto *Dell'io* (1794) e si mantiene sostanzialmente inalterato nella filosofia dell'identità fino a *Filosofia e religione* (1804), testo dalle forti influenze platoniche, nel quale un ruolo fondamentale è svolto dal concetto di 'reminiscenza'⁹. Sarebbe un errore ridurre questo mutamento a una variazione meramente terminologica: la nozione-chiave muta insieme a tutta la cornice sistematica. Se nella filosofia dell'identità l'Assoluto era pensato come totalmente onnicomprensivo e onniabbracciante, a partire da *Filosofia e religione* viene introdotto il pensiero della caduta (*Abfall*) come libera genesi di una finitezza reale ed extradivina. La caduta provoca una frattura nel legame originario fra finito e infinito, ragion per cui non è più possibile accedere alla limpida immediatezza dell'intuizione intellettuale, ma è necessario il lavoro dell'anamnesi per ri-divenire consapevoli di tale legame. Se nelle *Lettere filosofiche* e nel *Sistema* di Würzburg Schelling poteva affermare pacificamente che «ogni anima è capace dell'intuizione intellettuale di Dio»¹⁰, il paradigma della reminiscenza implica invece uno sforzo di educazione e di purificazione non comune a tutti gli esseri umani. Un ulteriore mutamento avviene nei *Weltalter*, dove la reminiscenza viene fatta precedere da una *Mitwissenschaft der Schöpfung*, una con-scienza della creazione di cui l'anima umana sarebbe naturalmente dotata e che funge da condizione di possibilità di conoscenza dell'Originario.

⁸ Cfr. W. Hogrebe, *Predicazione e genesi*, tr. it. a cura di S. L. Maestrone, Torino 2012, in part. pp. 63-69. La formulazione più chiara di questa tesi è espressa nel *Sistema* di Würzburg: «Io non so nulla, ovvero il mio sapere, nella misura in cui è effettivamente il mio, non è un vero sapere. Non sono io a sapere, ma è soltanto il Tutto che sa in me» (F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SW VI, p. 140; tr. it. a cura di A. Dezi, *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, Torino 2013, p. 12).

⁹ Occorre tener conto, come mostra efficacemente Durner, che la concezione dell'intuizione intellettuale negli anni giovanili non è priva di oscillazioni: in alcuni scritti viene spinozianamente interpretata come l'immergersi dell'io autocosciente in un Assoluto indifferenziato, in altri, in cui l'influenza fichtiana è più marcata, essa rappresenta la presa di coscienza dell'autodeterminazione dello spirito (cfr. M. Durner, *Wissen und Geschichte bei Schelling*, München 1979, pp. 64-74). Queste fluttuazioni, sebbene di per sé significative, non provocano una vera e propria crisi del modello epistemologico dell'intuizione intellettuale, dunque sono poco rilevanti ai fini del nostro discorso. Per approfondire si veda X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995, in part. pp. 53-70, 175-191.

¹⁰ Ivi, p. 561; tr. it. p. 389.

Lo scopo del presente saggio è analizzare in quale misura l'estasi delle *Conferenze di Erlangen* costituisca un'evoluzione significativa nei confronti del modello della reminiscenza e in particolare di quello della *Mitwissenschaft*, così com'è presentato nei *Weltalter*. Buona parte degli interpreti considera le lezioni di Erlangen una semplice rielaborazione dei *Weltalter*, senza rinvenire trasformazioni rilevanti¹¹. A mio avviso, sebbene non si possa certamente parlare di una vera e propria svolta come quella del 1827, a Erlangen cominciano a emergere con più chiarezza quelle intuizioni e quei sommovimenti che porteranno alla *Spätphilosophie*.

In particolare, analizzerò tre aspetti della nozione di estasi: 1) il rapporto con la temporalità, 2) il rapporto con l'interiorità e 3) la sua valenza noetica e la dimensione morale che necessariamente vi si accompagna. In conclusione, infine, mostrerò come le *Conferenze di Erlangen* non costituiscano una semplice oscillazione nella concezione dell'estasi-anamnesi, ma come in esse abbia inizio un movimento di progressiva de-storicizzazione e de-teosofizzazione dell'estasi che culminerà nella *Berliner Einleitung* professata nel semestre invernale 1842/43.

2. Estasi e temporalità

Innanzitutto si tratta di comprendere come si rapporti il processo ontogeneseologico dell'estasi nei confronti della temporalità, una tematica destinata ad assumere sempre maggior importanza nella speculazione schellinghiana, data la caratterizzazione della filosofia positiva come *filosofia storica*.

Nelle *Lettere filosofiche* Schelling descrive l'intuizione intellettuale come quella facoltà meravigliosa di «ritirarci dal mutamento del tempo, dopo esserci spogliati di tutto ciò che ci venne dall'esterno, nella nostra interiorità, e qui contemplare l'eterno in noi sotto la forma dell'immutabilità»¹². L'atto fondativo della filosofia esige dunque il distacco da ogni forma di temporalità: «in questo momento dell'intuizione spariscono per noi tempo e durata: noi non siamo nel tempo, ma il tempo – o piuttosto non il tempo, bensì l'eternità pura e assoluta è in noi»¹³.

Il modello dell'anamnesi, al contrario, reintroduce il concetto di tempo nella misura in cui l'Assoluto non viene più interpretato in termini di eternità, ma di originarietà. L'originario, l'ancestrale, il primordiale diventa l'oggetto

¹¹ Cfr. C. Ciancio, *Reminiscenza dell'originario*, cit., pp. 102-104, F. Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e Rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994, pp. 49-64; X. Tilliette, *Schelling*, cit., II, p. 137. L'opinione contraria è sostenuta da Fuhrmans e Cusinato: cfr. F. W. J. Schelling, *Initia philosophiae universae*, hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1969, p. XX; G. Cusinato, *Oltre l'intuizione intellettuale*, cit., p. 563. Nel saggio cercheremo di suffragare questa seconda tesi, individuando nel rapporto dell'estasi con la temporalità e con l'interiorità degli indizi di un divenire in atto.

¹² F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, SWI, p. 318; HKA I, 3, p. 87; tr. it. a cura di G. Semerari, *Lettere filosofiche*, Firenze 1958, pp. 62-63.

¹³ Ivi, p. 319; p. 88; tr. it. p. 64.

principe del filosofare schellinghiano, e lo stesso titolo dei *Weltalter* testimonia il marcato legame con la storia e la temporalità in generale. Com'è noto, di questa imponente opera rimasta incompiuta, ci è giunto soltanto il primo libro, quello riguardante il passato. Scopo dell'opera è narrare (*erzählen*) il passato, risalire fino all'inizio dei tempi per raccontare lo sviluppo del mondo: è un'operazione genealogica di «presentificazione narrativa» volta a mettere in scena il divenire del mondo attraverso una *erzählende Philosophie*¹⁴. In questo contesto rinunciare alla dimensione del passato significherebbe abdicare all'impresa stessa della scienza: «tutto è solo opera del tempo, e solo attraverso il tempo ogni cosa riceve il suo proprio carattere e significato»¹⁵.

Questa nuova concezione è accompagnata da un rinnovato interesse di Schelling per la mitologia e le scienze dell'antichità: ne sono una chiara testimonianza la pubblicazione dello scritto su *Le divinità di Samotraccia* e una lettera inviata a Friedrich Schlegel, in cui considera le ricerche in ambito mitologico un «corollario necessario»¹⁶ per il progetto dei *Weltalter*. La postilla a *Le divinità di Samotraccia* è particolarmente istruttiva sul senso del progetto schellinghiano:

L'intenzione è portare alla luce, da una lunga oscurità, il vero sistema originario (*die eigentliche Ursystem*) con pensieri elaborati in maniera scientifica, possibilmente in una prospettiva storica. Poiché la scienza a un certo punto è indivisibile dalla storia, ed è quasi necessariamente transito dell'una verso l'altra¹⁷.

Ciò significa che fin dal 1815 Schelling riteneva che storia e metafisica non potessero essere disgiunte, ma che dovesse essere raggiunto quel livello supremo di conoscenza in cui «la vera storicità è tutt'uno con la vera scientificità»¹⁸. La ricerca empirica in ambito archeologico e filologico è parte integrante del progetto metafisico mediante il quale Schelling vuole descrivere la genesi e la vita stessa di Dio prima della creazione. Come si accennava in precedenza, ciò che rende possibile questa impresa è la *Mitwissenschaft*, quel sapere primordiale

¹⁴ Cfr. P. Neumann, *Latenz. Das Problem des Anfangs in Schellings Die Weltalter*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», XXX, 2020, pp. 71-84.

¹⁵ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, München 1946, p. 12; tr. it. a cura di V. Cicero e V. Limone, *Le età del mondo*, Milano 2013, p. 25.

¹⁶ F. W. J. Schelling an F. Schlegel am 13.11.1817, in J. Körner, *Aus Friedrich Schlegels Brieftasche. Ungerdruckte Briefe*, «Deutsche Rundschau», CLXXIV, 1918, p. 118.

¹⁷ F. W. J. Schelling, *Über die Gottheiten von Samothrake*, SWVIII, p. 423; tr. it. a cura di F. Sciacca, *Le divinità di Samotraccia*, Genova 2009, p. 89. Come è stato opportunamente sostenuto, per mezzo di questi studi Schelling ambisce a «ricostruire il sistema originario del pensiero umano e in questo modo conferire un fondamento storico al proprio disegno metafisico» (F. W. J. Schelling, *HKA* II, 10, 1, p. 63). Per una trattazione dettagliata del metodo, storico e scientifico insieme, utilizzato da Schelling si veda P. Leistner, *Ursprung und Wissenschaft. Beobachtungen zu Schellings Methodik in dem Werk Ueber die Gottheiten von Samothrake*, in *Schellings Gottheiten von Samothrake im Context*, hrsg. von C. Danz, Göttingen 2021, pp. 129-144.

¹⁸ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, SW XII, p. 138; tr. it. di L. Procesi, *Filosofia della mitologia*, Milano 1990, p. 9.

posto ai limiti della coscienza, che mediante l'indagine della temporalità *storica* del passato mitico assicura un accesso al passato premondano.

In questo quadro dunque «la scienza non è altro che sforzo di ridivenire-consapevoli»¹⁹ e la conoscenza di ciò che è presente deve necessariamente riferirsi all'originario per ripercorrere le sedimentazioni e le stratificazioni che si sono susseguite nel passato e che hanno plasmato il mondo nel suo aspetto presente. Si sviluppa in questo periodo quello che Grant definisce il primato dell'ontogonia sull'ontologia: l'ente non è qualcosa di semplicemente presente, ma è il risultato di un processo di cui va indagata la genesi²⁰. Il procedere di Schelling in questa fase, dunque, somiglia più alla ricerca storico-genetica di Herder che al metodo genetico-trascendentale fichtiano: è una ricerca empirica del primitivo e dell'originario in senso temporale e storico piuttosto che un'indagine sulle condizioni di possibilità²¹.

Nelle *Conferenze di Erlangen*, al contrario, la tematica della temporalità appare più sfumata: certamente permangono i riferimenti all'«inizio» e all'«originario», ma l'aspetto storico della conoscenza è rilevato da quello sistematico e trascendentale. Schelling ha ormai abbandonato l'idea di comporre un grande poema mitologico sulla storia del mondo e dell'umanità alla maniera della *Commedia* dantesca²² e ritorna su posizioni decisamente più filosofiche in senso stretto. Il titolo delle lezioni, *Sulla natura della filosofia come scienza*, mette in luce la preoccupazione epistemologica di Schelling, che consiste nel far coesistere in armonica connessione i sistemi filosofici che si sono succeduti nel corso della storia. Si nota fin da subito come qui la ricerca genetica venga applicata ai sistemi filosofici e non più alle formazioni naturali e mitologiche. Ciò non significa che Schelling abbia abbandonato lo studio della mitologia antica, ma il fatto di aver separato i due ambiti di ricerca – trascendentale e storico – in due insegnamenti differenti²³ è indice dell'impossibilità di costringerli in un unico discorso filosofico e prefigura la distinzione monachese fra filosofia

¹⁹ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, cit. p. 5; tr. it. p. 9.

²⁰ Cfr. I. H. Grant, «*All the principles of being and becoming*»: *Schelling's ontogenetic hypothesis*, «Rivista di Estetica», LXXIV, 2020, pp. 22-38. Lo stesso concetto è espresso molto bene da una lunga lettera di Hermann von Leonhardi, che chiosa: «Sono momenti di una storia interiore che noi abbiamo perduto. Le cose come noi le vediamo adesso sono solo momenti di quel processo, a partire dai quali possiamo ricordarci del processo solo artificialmente» (*Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, hrsg. von X. Tilliette, Torino 1974, vol. I, p. 338, tr. it. di F. Moiso in *Temporalità e filosofia positiva in Schelling*, «Annuario filosofico», VI, 1990, p. 328).

²¹ «Indagare le origini degli oggetti che si vogliono comprendere completamente non è soltanto piacevole, ma anche necessario. [...] L'origine contiene in sé l'intera essenza del suo prodotto, così come nel seme è nascosta l'intera pianta con tutte le sue parti. E dalle circostanze successive non potrà mai ottenere il grado di spiegazione che rende *genetica* la mia spiegazione» (J. G. Herder, *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst*, in Id. *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Berlino 1877-1913, Band XXXII, pp. 86-87).

²² Sulla rilevanza del paradigma dantesco per la stesura dei *Weltalter* si veda W. Hogrebe, *Predicazione e genesi*, cit., pp. 44-54.

²³ Nel semestre estivo 1821, dunque quello immediatamente successivo ai *Vorträge*, Schelling ha tenuto un corso *Über Bedeutung und Ursprung der Mythologie*, non pervenutoci, che presumibilmente costituisce l'embrione della successiva *Philosophie der Mythologie*.

negativa (costituita in buona parte da una storia della filosofia moderna) e filosofia positiva (esplicitamente dedicata alla mitologia e alla rivelazione).

Significativo in questo senso è il fatto che l'estasi non venga accostata all'anamnesi, ma all'intuizione intellettuale. Il problema non è più effettuare un'indagine storico-genetica o far riaffiorare il ricordo del primo inizio delle cose, ma è la ricerca di una condizione adeguata al verificarsi dell'atto estatico, quell'atto con cui «io colgo (*innewerde*) il soggetto assoluto come qualcosa di trascendente (*Überschwengliches*)»²⁴. L'estasi non è rivolta all'originario temporale, ma al fondamento ontologico del mondo e della scienza in quanto tali. Come rileva opportunamente Tilliette, se con i *Weltalter* «fra il tempo e l'eternità è attuata la più stretta osmosi possibile, [...] le *Erlanger Vorträge* mostrano la cura di preservare e di elevare nella sua intatta purezza l'assoluta libertà divina, che si confonde con l'eternità *κατ' ἐξοχήν*»²⁵.

3. Estasi e interiorità

Un ulteriore aspetto da prendere in considerazione è il rapporto tra l'atto estatico e il ritrarsi nell'interiorità. Se la *Er-innerung* designa un processo di interiorizzazione necessario al ricordo, l'ἔκ-στασις individua piuttosto uno stare-fuori da sé, un collocarsi al di fuori di se stessi. È dunque necessario indagare le ragioni di questo cambiamento teorico.

Cominciamo descrivendo in maniera più approfondita il paradigma dell'*Erinnerung* sostenuto nei *Weltalter*. Il ricordo di cui si tratta non è un'operazione mnemonico-intellettuale, ma è innanzitutto un'interiorizzazione (*Er-innerung*) e un'appropriazione:

Tutto, assolutamente tutto, anche ciò che è esteriore per natura, deve esserci divenuto interiore, prima di poterlo esporre esteriormente o oggettivamente. [...] Questi monumenti della natura giacciono in gran parte all'aperto, sono stati più volte esplorati, in parte effettivamente decifrati, e tuttavia non ci parlano, anzi restano morti, se prima non sia divenuta interiore all'uomo quella sequenza di operazioni e produzioni: è infatti dall'interiorizzazione che inizia ogni sapere e concepire²⁶.

Affinché la *Mitwissenschaft* possa divenire effettiva non è sufficiente un'indagine meramente distaccata e superficiale, ma è necessario immergersi simpateticamente nell'oggetto di studio. Quanto vale per la natura è vero anche per la storia: «Se l'epoca antica di cui lo storiografo vuole prospettarci un'immagine non si ridesta in lui stesso, allora la sua esposizione non sarà mai evidente, mai vera, mai viva»²⁷. La storia autentica è innanzitutto la storia interiore: non una mera successione di fatti e avvenimenti, ma il tentativo di

²⁴ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA II, 10, 2, pp. 628-629; tr. it. a cura di L. Pareyson, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano 1974, p. 212.

²⁵ X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Milano 1974, p. 136.

²⁶ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, cit. p. 6; tr. it. p. 11.

²⁷ *Ibid.*

recuperare lo stato d'animo proprio dell'epoca al fine di fare autentica esperienza di quei fatti e avvenimenti. La condizione ermeneutica fondamentale della storia e della natura non è tanto l'erudizione, quanto la capacità di immedesimazione, di comprensione profonda dello spirito dell'epoca²⁸. La stessa conoscenza della storia è frutto di un ritiro nell'interiorità, poiché i processi che costituiscono la vita umana sono gli stessi che guidano la storia universale²⁹. Il recupero dell'originario, dunque, è concepibile soltanto nella misura in cui si facciano i conti seriamente con la propria interiorità.

A Erlangen la cornice teorica muta significativamente, soprattutto a motivo di un confronto sempre più stretto con la teologia, che induce Schelling a «impiegare considerazioni di natura esegetica come strumento importante per lo sviluppo delle argomentazioni filosofiche»³⁰. In particolare egli si avvale del teologumeno del peccato originale (*Sündenfall*), inteso come scelta egotistica dell'uomo originario, che rifiuta il luogo in cui l'eterna libertà lo ha posto per ripiegarsi su se stesso in maniera orgogliosa e narcisistica³¹. Da qui l'aspra critica al *reditus in se ipsum*:

Vi sono molte persone che continuano a esortare stolidamente il principiante in filosofia a rientrare in se stesso, nel più profondo di sé, come soglion dire, il che altro non significa se non sprofondare viepiù nella propria limitatezza. Ciò di cui l'uomo ha bisogno non è di porsi dentro se stesso, bensì di porsi fuori di sé. Proprio a causa di questo entrare in se stesso, l'uomo ha perduto ciò che doveva essere³².

Interiorità ora significa ripiegamento su se stessi, chiusura rispetto a tutto ciò che può sopravvenire dall'esterno. Il paradigma dell'interiorizzazione come appropriazione risulta controproducente se oggetto del ricordo è ciò che non può divenire oggetto, cioè l'eterna libertà. Non si tratta più dell'anamnesi platonica dei modelli originari, ma di lasciare spazio al soggetto assoluto che sta a fondamento della natura e della storia, preservandosi dalla tentazione del *voler* sapere, autentica radice di ogni errore: «Il soggetto assoluto c'è soltanto nella misura in cui non ne faccio un oggetto, cioè nella misura in cui non so,

²⁸ Anche qui riecheggiano le riflessioni di Herder sull'esigenza di una comprensione viva ed effettiva della storia, che faccia presa più sull'immaginazione che sull'esattezza dei ritrovati archeologici (cfr. V. Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in J.G. Herder e nel suo tempo*, Milano 1966, pp. 62-72). In questo senso la riflessione ermeneutica schellinghiana può essere considerata un antesignano del paradigma diltheyano dell'*Erlebnis*.

²⁹ «È certo che chi potesse scrivere a fondo la storia della propria vita, con ciò avrebbe anche riassunto in breve la storia dell'universo» (F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück, SWVIII*, p. 207; tr. it. p. 433).

³⁰ F. W. J. Schelling, *Initia, HKA II*, 10, 1, p. 66.

³¹ «Eterna libertà (*ewige Freiheit*)» è il modo con cui lo Schelling di Erlangen definisce il principio, il soggetto assoluto. Essa non coincide con Dio, ma piuttosto con il suo *prius*: «essere Dio» è a tutti gli effetti una scelta dell'eterna libertà. L'eterna libertà ha posto l'uomo originario al vertice della creazione, in quanto la coscienza umana è il luogo del suo autoconoscersi.

³² F. W. J. Schelling, *Initia, HKA II*, 10, 2, p. 629; tr. it. p. 213. Nella *Nachschrift* Enderlein si legge: «Esser posti fuori di sé e allontanarsi da sé (*sich ent-setzen*) è la via della verità. Poiché rientrando in se stesso l'uomo perse la sua originaria signoria» (*HKA II*, 10, 2, p. 695).

mi spoglio del sapere»³³. Sulla valenza noetica di questo non-sapere si dirà più diffusamente nel paragrafo successivo, per ora è sufficiente notare come il coglimento del soggetto assoluto implichi una de-soggettivizzazione del soggetto finito, e dunque, per certi versi una rinuncia alla propria interiorità.

La modifica del paradigma dell'*Er-innerung* è dovuta anche alla progressiva valorizzazione della dimensione dell'inconscio. Un'autentica reminiscenza dell'originario viene impedita dal fatto che il peccato originale, così come la nascita per Platone, coincide con la perdita della coscienza³⁴. La caduta dell'uomo originario è un evento immemorabile di cui l'uomo storico non può più avere coscienza, anzi costituisce precisamente la linea di demarcazione fra uomo storico e uomo originario. La coscienza reale, che da esso è generata, ne sperimenta le conseguenze, ma non può più risalire a esso, né tantomeno alla condizione prelapsaria. L'estasi, allora, non è un rifiuto aprioristico dell'interiorità, ma deriva dal riconoscere che, richiamando entro se stessi il passato e risalendo sempre più indietro nella storia, si giunge a quello stadio inaccessibile in cui la coscienza umana non era coscienza di sé, ma coscienza di Dio³⁵. Come già sottolineava Fuhrmans: «l'idea fondamentale del giovane Schelling, che la filosofia debba essere il rischiaramento del "passato trascendentale dell'io", riceve qui con l'assunzione della dottrina del peccato originale un approfondimento sorprendente»³⁶. Ciò consiste nella presa di coscienza del fatto che al fondo del sé c'è un'opacità che impedisce l'autotrasparenza del soggetto finito e dà testimonianza di un'alterità più intima a se di se stessi: ciò che costituisce l'identità ontologica dell'uomo originario è l'essere-coscienza-di-Dio³⁷. Prima del peccato originale non vi è altra specificità umana se non quella di rappresentare il livello della creazione in cui il principio si autoconosce come Dio. Si potrebbe dire che il fondamento dell'umano non è l'umano stesso, ma piuttosto il divino: come Schelling avrà a dire nella *Filosofia della rivelazione*, l'uomo originario non è altro che un Dio divenuto³⁸.

Si giunge così al pensiero di un'estasi più originaria di quella cui l'uomo storico deve abbandonarsi per lasciare spazio al soggetto assoluto: è l'estasi salutare di cui godeva lo stesso *Urmensch* prima della caduta:

Nella sua essenza originaria, l'uomo ha un solo significato, quello di essere una natura che pone Dio, tanto che si potrebbe dire che egli esiste, originariamente, solo

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, SW XII, p. 145; tr. it. p. 15.

³⁵ Cfr. F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW XI, pp. 185-188; tr. it. a cura di T. Griffero, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, Milano 1998, pp. 295-299.

³⁶ F. W. J. Schelling, *Initia*, cit., p. 218.

³⁷ Nelle *Lezioni monachesi* Schelling descrive questa dinamica come «un'elevazione dell'interiorità fino a sprofondare nella divinità» (F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW X, p. 186; tr. it. a cura di C. Tatasciore, *Lezioni monachesi e altri scritti*, Napoli-Salerno 2019). La scoperta dell'altro da sé è la tappa conclusiva e inaspettata del percorso di elevazione interiore.

³⁸ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, p. 347, tr. it. a cura di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, rev. di F. Tomatis, Milano 2002, p. 581.

come quell'essere che pone Dio. La sua natura quindi, lungi dall'essere *per se* stessa, è orientata a *Dio*, anzi in un certo senso estaticamente persa in Dio³⁹.

A questo punto, però, sorge la domanda: come possiamo noi avere nozione di questo stadio inaccessibile alla coscienza? Come possiamo conoscere ciò che si trova aldilà delle condizioni costitutive della nostra coscienza? Ciò può accadere soltanto perché non è totalmente sottratta all'uomo la possibilità di porsi nuovamente in quella condizione. Il peccato originale non ha intaccato così pesantemente la natura umana da impedire un ritorno all'estasi originaria. È chiaro, però, che il recupero di questa condizione non è immediato, ma esige un percorso di purificazione teoretica e morale nel quale diviene necessario rinunciare a ciò che si crede di conoscere, ossia al 'sapere naturale', di cui nei *Weltalter* non si fa menzione⁴⁰.

4. Valenza noetica e morale dell'estasi

Si è già accennato al fatto che con 'estasi' si intende un processo sia gnoseologico sia ontologico, che giunge a implicare anche la dimensione morale del singolo. Innanzitutto si tratta di capire se si possa parlare di una vera e propria *conoscenza* estatica, in secondo luogo analizzare le condizioni di possibilità di questa conoscenza.

Schelling non lascia dubbi riguardo all'esistenza di «un'estasi salutare, che conduce alla conoscenza (*Besinnung*)»⁴¹. Il termine *Besinnung*, tuttavia, già avverte che non si tratta di una mera cognizione (*Einsicht*), di una conoscenza di natura concettuale o empirica (*Erkenntnis*), ma ha a che fare con la presa di coscienza, con il rinvenimento del senso (*Sinn*). L'estasi è innanzitutto presa di coscienza della propria insussistenza ontologica e riconoscimento dell'irrealtà del proprio sapere: in questo senso è realmente il ritorno, benché fugace e insostenibile, alla condizione prelapsaria, in cui l'uomo è estaticamente perso in Dio, in cui è coscienza di Dio senza averne coscienza lui stesso. Si tratta dunque sì di un sapere, ma di un sapere nesciente (*nichtwissendes Wissen*), sì di una coscienza, ma di una coscienza dell'inconscio.

La trasformazione rispetto alla giovanile intuizione intellettuale è evidente: là veniva assicurata una completa trasparenza del pensiero a se stesso, di una totale identità di conoscente e conosciuto, l'estasi invece coinvolge la dimensione dell'inconscio, del non sapere. Si tratta di un'identità che, seppur faticosamente riconquistata, è sempre posta fuori di sé, mai stabile⁴². Se nelle *Lettere filosofiche* Schelling rimproverava a Spinoza di aver concepito l'intuizione intellettuale come

³⁹ F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Einleitung*, SW XI, p. 185; tr. it. p. 296.

⁴⁰ Al contrario, piuttosto, nei *Weltalter* Schelling esorta a «prendere tutto nel modo più umano e naturale possibile» (F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, cit. p. 137; tr. it. p. 301).

⁴¹ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 2, p. 629; tr. it. p. 213.

⁴² Nel saggio *Dell'io* Schelling mette in contrapposizione l'intuizione intellettuale con la coscienza e l'autocoscienza, tuttavia con un'intenzione differente. L'intuizione intellettuale, in quel caso, è pensata come un sapere di natura più elevata della semplice coscienza: se quest'ultima è

esperienza di spaesamento e di smarrimento di sé nell'Assoluto, quando invece non è mai possibile affrancarsi dal proprio io⁴³, qui sembra riportarsi su posizioni spinoziane descrivendo l'estasi come *Selbstaufgegebenheit*, autosospensione dell'io. La stessa *Erinnerung* descritta nei *Weltalter* viene qui reinterpretata in una nuova chiave: richiamare alla memoria il passato diventa il punto di partenza per una nuova e deliberata dimenticanza di sé. A Erlangen Schelling compie un passo avanti, perché sperimenta l'insufficienza del richiamo all'interiorità. L'indagine riflessiva sulla propria (in)consistenza ontologica permette di lasciare spazio a ciò che realmente è: «in quel mio abbandonarmi, in quell'estasi in cui io come io mi riconosco essere mero non-sapere, quel soggetto assoluto diventa per me immediatamente la realtà suprema»⁴⁴. Come la coscienza originaria era «quell'essere che pone Dio», così ora «in virtù del mio non-sapere (in quell'estasi) io pongo il soggetto assoluto»⁴⁵.

Qui diviene chiaro cosa intenda Schelling quando afferma che la filosofia è «libero atto dello spirito (*freie Geistes that*)». Secondo Fuhrmans l'inizio del filosofare è un «atto morale»⁴⁶ mediante il quale l'uomo riconosce la nullità del proprio sapere e si ritrae per lasciar essere il soggetto assoluto, l'eterna libertà che l'*Urmensch* ha deliberatamente rifiutato. La filosofia, in questa prospettiva, non è soltanto una disciplina accademica, ma un modo di essere al mondo, una certa postura dell'io all'interno dell'esistenza. Essa non è un mero sapere, ma è sapienza (*Weisheit*): «Sapienza è ancor più che sapere: è il sapere efficiente, è il sapere attivo e vivente, ossia il sapere in quanto è anche pratico»⁴⁷. Moralità e slancio conoscitivo si compenetrano a tal punto che l'azione conoscitiva esige il libero coinvolgimento del soggetto e produce un effetto su di esso:

Noi non siamo soltanto *oziosi* contemplatori, bensì noi stessi siamo compresi in una continua trasformazione fino a raggiungere la forma della perfetta conoscenza; è un processo, questo, che non resta alla superficie, ma va a fondo e imprime nel nostro intimo i segni del suo movimento⁴⁸.

Il movimento estatico, dunque, coinvolge tutto l'uomo: volontà e intelletto, ragione e libertà. Paragonandola alla *Demut* scheleriana e alla *Gelassenheit* heideggeriana, Cusinato sottolinea che «l'estasi implica un atto di ritegno, di

intesa come lo *Streben* dell'io empirico per affermare la sua identità nel mutare dei fenomeni, l'*intellektuelle Anschauung* è un atto libero dell'io immutabile, dell'Assoluto.

⁴³ F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe*, SW I, p. 320; HKA I, 3, p. 89; tr. it. p. 66. Cfr. X. Tilliette, *Recherches*, cit., pp. 63-70.

⁴⁴ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 2, p. 632; tr. it. p. 216. Cfr. anche il manoscritto schellinghiano: «Come si giunge a questa estasi? Appunto mediante la conoscenza che ciò che egli chiama il suo sapere, *in realtà* non è sapere» (F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 1, p. 203).

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ F. W. J. Schelling, *Initia*, cit., p. 212. Certamente concordiamo con Durner nel sottolineare che intendere l'estasi solamente come «atto morale» sia riduttivo, tuttavia è parimenti errato escludere ogni dimensione morale del filosofare, soprattutto nel periodo di Erlangen (cfr. M. Durner, *Wissen und Geschichte*, cit., p. 79).

⁴⁷ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 2, p. 624; tr. it. p. 209.

⁴⁸ *Ivi*, p. 633; tr. it. p. 216.

umiltà, di rinuncia alla volontà di potenza, è *Selbstaufgegebenheit*, cioè l'atto con cui l'io abbandona volontariamente l'ego»⁴⁹. Schelling evoca un'immagine evangelica per rendere icasticamente la profondità e la serietà del rinnovamento ontologico che l'estasi rappresenta:

Si ammette che nel corso del tempo l'uomo possa come ricominciare da capo, mediante una grande decisione, la propria vita morale. E lo stesso non dovrebbe poter accadere anche nella vita intellettuale? Ma perché ciò accada l'uomo deve nascere da capo, deve nascere una seconda volta⁵⁰.

Vita morale e vita intellettuale si intersecano in un atto totale di rinascita. Per caratterizzare più efficacemente la gnoseologia dell'estasi è necessario fare riferimento ai due estremi fra i quali essa si colloca. Da una parte vi è il rapimento mistico, l'intuizione teosofica dalla quale Schelling è rimasto affascinato nei primi anni del primo soggiorno monachese e che ora viene ritenuta impraticabile; dall'altra invece troviamo il 'sapere naturale', vale a dire ciò che l'uomo crede di conoscere sulla base del meccanismo naturale delle sue facoltà conoscitive, che coincide sostanzialmente con la filosofia scolastica.

4.1 *L'estasi fra teosofia e sapere naturale*

Nell'*Introduzione di Berlino* Schelling descriverà il misticismo teosofico come «un possibile trasporto estatico (*Verzückung*) dell'essere umano in Dio, e in conseguenza di questo un necessario, infallibile penetrare intuitivo non soltanto nell'essenza divina, ma anche nell'essenza e in tutti i processi della creazione»⁵¹. Il teosofismo, in particolare nella sua versione böhmana, è pregno di significato speculativo, ma è privo di metodologia scientifica, nella misura in cui pretende di prendere le mosse da un intuire immediato e arazionale. All'epoca dei *Weltalter*, tuttavia, Schelling subisce in maniera ancora significativa il fascino di questo genere di sapere, tanto da attribuirgli il primato nei confronti della filosofia per quanto riguarda la profondità, la ricchezza e la vitalità del contenuto. La *Mitwissenschaft der Schöpfung*, d'altra parte, non è dissimile da quell'intuizione immediata di Dio e del processo creativo che egli ascrive ai teosofi. A questo momento iniziale, il filosofo aggiunge la riflessione dialettica, necessaria per dispiegare in sequenze razionalmente concatenate i processi intuiti e per fissarli davanti a sé in una forma stabile e intelligibile. Intuizione e dialettica sono i termini nei quali Schelling reinterpreta la necessaria *Wechselwirkung* di realismo e idealismo in filosofia: «L'idealismo, se non conserva come base un realismo vivente, diventa un sistema vuoto e astratto [...]. L'idealismo è l'anima della filosofia, il realismo ne è il corpo: solo la loro unione costituisce un tutto

⁴⁹ G. Cusinato, *Oltre l'intuizione intellettuale*, cit., p. 565.

⁵⁰ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 2, p. 620; tr. it. p. 204.

⁵¹ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, p. 119; tr. it. p. 197.

vivente»⁵². Affinché il suo pensiero non si dissolva in una dialettica vacua e senza entusiasmo, «non solo il poeta ha rapimenti (*Entzückungen*), anche il filosofo ha i suoi»⁵³. Siccome però, a causa del peccato originale, non è possibile persistere in questo stato di contemplazione intuitiva, il filosofo deve impegnarsi a rallentare, a frenare il movimento d'immersione nella *visio mystica*, affinché, una volta scomposto in passi razionalmente consequenziali, esso possa essere reso comunicabile:

Si può dire che il filosofo, ossia quel sapere, è in continue trattative con *ciò che tende*, con ciò che incessantemente aspira, per così dire, al sapere: il filosofo deve rendergli difficile, quasi contendergli ogni passo. [...] Così si comportava anche Socrate nel guidare il movimento ovvero la nascita non già facendo fretta, ma rallentandolo mediante un contraddittorio continuo⁵⁴.

Soltanto in questo modo si giunge alla scienza, al sapere comunicabile. In questo senso le *Conferenze di Erlangen* rappresenterebbero il primo passo verso il superamento di quella *erzählende Philosophie* vagheggiata nei *Weltalter*⁵⁵. Nelle *Lezioni monachesi* sulla storia della filosofia moderna Schelling insiste nuovamente su questo fatto, specificando che, se i teosofi contemplassero realmente ciò che si vantano di contemplare, dovrebbero tacere. L'esperienza mistica è, appunto, un'esperienza, che perde il suo significato e la sua comprensibilità nel momento in cui viene ridotta a un discorso; la scienza, al contrario, è conoscenza eminentemente discorsiva. Se dunque concordiamo con Lanfranconi nel descrivere i *Weltalter* come «un'interpretazione filosofica di un modello teosofico»⁵⁶, sottolineiamo che nel corso del tempo – e proprio a partire da Erlangen – la teosofia verrà posta ai margini del progetto filosofico schellinghiano, sostituita da dottrine filosoficamente più accorte, come l'empirismo filosofico e la filosofia puramente razionale.

La conoscenza estatica, dunque, non è assimilabile all'intuizione del misticismo speculativo, ma d'altro canto non si può nemmeno ridurre a un sapere puramente naturale. Il manoscritto delle lezioni spiega chiaramente che il sapere naturale è quello che possiede naturalmente l'uomo corrotto dalla colpa originaria, ed è un misto di conoscenza vera e falsa. L'errore insito a questa conoscenza nasce dal voler sapere, che a sua volta porta ad assolutizzare in modo indebito ciò che si apprende mediante le forme dell'intelletto finito, a «presentare

⁵² F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, SW VII, p. 356; HKA I, 17, p. 128; tr. it. a cura di G. Strummiello, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Milano 1996, p. 139.

⁵³ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, cit. p. 6; tr. it. p. 13.

⁵⁴ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 2, pp. 636-637; tr. it. p. 220-221.

⁵⁵ Lanfranconi mostra come l'abbandono della forma narrativa e della teosofia vadano di pari passo poiché l'una non sarebbe altro che il mezzo linguistico proprio dell'altra (cfr. A. Lanfranconi, *Krisis. Eine Lektüre der "Weltalter"-Texte F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, pp. 115-118).

⁵⁶ Ivi, p. 137.

ciò che si trova in questo sapere come verità eterne e definitive»⁵⁷. Per alcuni versi, il sapere naturale ricorda l'intelletto raziocinante hegeliano, portato a distinguere più che a unire e basato su pregiudizi soltanto noti ma non conosciuti. A titolo di esempio, Schelling cita alcuni dei suoi 'dogmi' (totale separatezza del naturale dal sovrannaturale, incompatibilità di libertà e necessità), i quali costituiscono i pilastri della filosofia scolastica, in particolare nella sua versione leibniziano-wolffiana, della quale Kant ha mostrato l'inadeguatezza⁵⁸. Nei confronti di questo sapere Schelling si esprime duramente: «l'uomo deve morire a questo sapere naturale»⁵⁹. Ciò, ancora una volta, non significa che vi si debba rinunciare aprioristicamente e cominciare a filosofare da altrove, ma

il 'sapere naturale' costituitosi per mezzo dell'io deve sperimentare effettivamente il proprio fallimento e la propria inettitudine nei confronti dell'Assoluto, per poter compiere l'atto di conversione in se stesso. Perciò l'«estasi dell'io» dell'introduzione di Erlangen non ha più niente del «libero senso di spaesamento del rapimento estetico» proprio delle forme precedenti di 'intuizione intellettuale'⁶⁰.

La conoscenza estatica, dunque, è in un certo senso mediata, perché «ha luogo soltanto per via dello sforzo della conoscenza riflessiva e non può essere raggiunta ignorando o astraendo dal sapere precedente»⁶¹. Nell'*Esposizione della filosofia puramente razionale* Schelling rivaluterà parzialmente il sapere naturale nella misura in cui soddisfa una funzionalità propedeutica e didattica per colui che si accosta alla filosofia⁶², ma manterrà ferma la necessità di superarlo⁶³. Se nelle *Conferenze di Erlangen* il rifiuto del sapere naturale si connota innanzitutto come atto morale di *Besinnung*, negli scritti successivi la decisione di rinunciarvi avviene soltanto dopo averne esplorato ed esaurito tutte le potenzialità conoscitive. Per questo motivo nell'*Introduzione berlinese* l'estasi non è posta all'inizio del filosofare come tale, ma soltanto della filosofia positiva:

⁵⁷ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 1, p. 260. Nel prologo programmatico della *Filosofia della mitologia* si trovano le stesse considerazioni: «Finché la filosofia presuppose in genere lo stato attuale delle cose e della coscienza umana come l'unica misura valida in generale, e vide questo stato come uno stato necessario ed eterno in senso logico, non poté affatto concepire ciò che va oltre lo stato presente della coscienza umana, che lo trascende» (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, SW XII, p. 140; tr. it. p. 10).

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 262.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ M. Durner, *Wissen und Geschichte*, cit., p. 82. La citazione riportata tra virgolette alte ("..."), con cui Durner polemizza, è tratta da J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954, p. 300.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung*, SW XI, pp. 526-527; tr. it. p. 533.

⁶³ In quest'opera Schelling identifica il sapere naturale con la metafisica scolastica (in particolare con la teologia razionale) e lo colloca all'interno del processo storico di liberazione della coscienza umana nel suo rapporto con il divino: «La ragione era sottomessa ad una legge estranea nella religione mitologica, ma ugualmente essa lo è nella fede in una rivelazione come autorità semplicemente esteriore, in cui innegabilmente degenerò da ultimo la Riforma. Ma la ragione non è meno priva di libertà quando segue la conoscenza naturale incompresa, e rappresenta un necessario progresso il fatto che essa si liberò anche nei confronti di questa» (*Ivi*, p. 266; tr. it. p. 25).

la filosofia *qua talis* deve cominciare dal negativo, dal naturale, perché questa è la condizione in cui si trova spontaneamente l'uomo prima di cominciare a filosofare. L'*Esposizione della filosofia puramente razionale* porta a compimento questa concezione, configurando il passaggio al positivo come esito di un «impulso pratico» dovuto all'insufficienza del sapere negativo nei confronti delle esigenze teoretiche e soprattutto etico-esistenziali dell'io individuale. Dunque, se il modello epistemologico delle *Conferenze di Erlangen* è ancora significativamente influenzato da suggestioni teosofiche, negli anni di Berlino la filosofia positiva è preceduta da un'indagine ontologica ed epistemologica che non si avvale di presupposti extrafilosofici, ma riflette sulle condizioni di validità del sapere filosofico stesso. In altri termini: la filosofia positiva berlinese non è la filosofizzazione di un discorso teosofico (secondo un approccio *top-down*), ma è frutto della decisione per un nuovo tipo di sapere che consegue al fallimento e all'insufficienza della filosofia negativa (*bottom-up*). Tale cambiamento di paradigma – e in ciò concordiamo con Durner – affonda le sue radici proprio ad Erlangen.

In conclusione, dunque, si può affermare che il periodo di Erlangen abbia costituito una tappa significativa di evoluzione del pensiero schellinghiano. In particolare, vi si possono trovare i prodromi della distinzione fra filosofia negativa e positiva che percorrerà tutta la *Spätphilosophie*. È proprio il riferimento al sapere naturale – assente nei *Weltalter* – a costituire la novità più rilevante: se nei *Weltalter* il progetto di una filosofia narrativa e storica abbracciava tutto il filosofare schellinghiano, a partire da Erlangen Schelling comprende la sua inattuabilità e comincia ad articolare il discorso filosofico in due rami distinti. La necessità di un punto di partenza razionale e l'influsso della teologia cristiana contribuiscono a smembrare il disegno dei *Weltalter* e a liberarlo progressivamente dalle sue tendenze gnostiche e teosofiche; contestualmente l'introduzione del concetto di estasi come rinuncia al sapere naturale prefigura la dualità insita al filosofare e porta Schelling a conferire sempre maggior importanza alla filosofia negativa in quanto necessaria propedeutica alla positiva.

Tommaso Mauri
Università Cattolica del Sacro Cuore
✉ tommaso.mauri@unicatt.it