

Schelling e la narrazione post-trascendentale

La natura come radice magmatica del pensiero

DAVIDE SISTO
Università di Torino

ABSTRACT: This paper aims at highlighting the problematic relationship between Schelling's philosophy and transcendental thought. In spite of the fundamental new elements brought along by Kant to the history of modern philosophy in contrast with the nefarious mechanicism of the Enlightenment, Schelling points out three main mistakes in transcendental thought: the separation between thought and being, the subtraction from nature of a safe foundation, the idea of an auto-referential subject that falls back on itself. As a consequence, he sets against this a different idea of philosophy: narration as a genealogical form of knowledge. Such philosophy is the only one that can preserve the ambiguous character of life and highlight the deep ontological contrasts characterising man, intended as an eternal fragment. Narration as a genealogical form of knowledge lets us see, in particular, how nature is the magmatic root of thought, and not the other way around.

PAROLE CHIAVE: Philosophy of Nature, Narration, Symbol, Life, Romanticism.

I. Strategia dell'ambiguo, oscillazione e atopia: premesse metodologiche

La relazione tra il pensiero trascendentale e la filosofia di Schelling è, senza dubbio, una relazione problematica e vacillante, che si nutre costantemente di ambiguità irresolubili e di laceranti oscillazioni, di entusiastiche adesioni e di dinieghi clamorosi, al punto da rendere particolarmente arduo e delicato il compito di chi intenda analizzarne i contenuti intimi. Schelling, infatti, non ha mai aderito *in toto*, nemmeno nei primi scritti giovanili, principalmente segnati dall'afflato razionalistico kantiano-fichtiano, a una concezione filosofica sbilan-

ciata sul versante prettamente riflessivo-soggettivo, quindi intento a inserire il concetto della natura o dell'oggetto entro il contenitore rassicurante della necessità e del meccanicismo deterministico. Un contenitore filosofico che fonda le proprie esclusive prerogative sul principio in base a cui è la struttura trascendentale del soggetto umano a determinare il quadro teoretico entro cui è possibile sviscerare il rapporto tra l'uomo e una natura, i cui predicati, più che esserle attribuiti ontologicamente, non sono altro che *modi* secondo cui la natura è apperceptita nei termini dell'organizzazione estetico-intellettuale della ragione¹.

Ora, l'obiettivo che ci poniamo nelle pagine a seguire consiste nel mettere, innanzitutto, in luce quelli che per Schelling rappresentano gli aspetti positivi e negativi del pensiero trascendentale; in un secondo momento, tenuto conto delle caratteristiche specifiche che la sua riflessione filosofica attribuisce alla relazione tra spirito e natura, senso e immagine, tenteremo di fornire una serie di spunti, priva di pretese esaustive, riguardo alla peculiare concezione antropologica che emerge dal contesto e da cui si ricava un ritratto dell'uomo che nulla ha a che vedere con l'intellettualistico e ordinato soggettivismo dell'idealismo tedesco.

1. Cfr. G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Roma-Bari, Laterza, 1971, p. 7. Per quanto concerne le citazioni dalle opere schellinghiane, si farà riferimento a F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augusta, Cotta, 1856-1861, 14 Bde, edizione indicata con la sigla SW, a cui seguono il numero romano corrispondente al volume e la cifra araba corrispondente alla pagina. Dopo il riferimento al testo tedesco, verranno citati gli estremi della traduzione italiana, qualora sia disponibile, nel modo seguente: *Anti-Fichte* = *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata. Scritto esplicativo della prima*, in *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Napoli, Prismi, 1986; *AFN* = *Aforismi sulla filosofia della natura*, a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, Milano, Egea, 1992; *C* = *Clara ovvero Sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, a cura di M. Ophälders, Rovereto, Zandonai, 2009; *EM* = *Le età del mondo*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 2000; *EST* = *L'essenza della scienza tedesca*, a cura di F. Donadio, Napoli, Guida, 2001; *FA* = *Filosofia dell'arte*, a cura di A. Klein, Napoli, Prismi, 1997; *LM* = *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, introduz. di G. Semerari, Roma-Bari, Laterza, 1996; *LS* = *Lezioni di Stoccarda*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia, 1974; *PF* = *Propedeutica della filosofia*, a cura di F. Palchetti, Pisa, ETS, 1990; *Rede* = *Le arti figurative e la natura*, a cura di T. Griffero, Palermo, Aesthetica, 2003; *RF* = *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit.; *SIT* = *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Boffi, Rusconi, Milano 1997; *UESF* = *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, a cura di C. Tatasciore, Milano, Guerini e associati, 2002, pp. 25-178.

Per conseguire tali obiettivi, è necessario – a nostro modo di vedere – fissare quattro premesse metodologiche fondamentali: in primo luogo, occorre sottrarre una volta ancora il pensiero schellinghiano a quel desueto e opaco pregiudizio storiografico che lo incastona schematicamente tra l'idealismo soggettivo di Fichte e il razionalismo metafisico di Hegel, non rendendo giustizia alla variegata complessità di umori e di influenze intrinseca a una forma di riflessione filosofica di per sé eterogenea e perfettamente aderente alle mutevoli sfaccettature di un carattere, quello di Schelling, lunatico e melodrammatico. In secondo luogo, bisogna considerare arrugginita e stereotipata l'immagine celeberrima che raffigura il pensatore tedesco come un Proteo della filosofia. Pare infatti possibile asserire l'univocità speculativa della sua filosofia, pur tenendo conto delle costanti variazioni cromatiche che la contraddistinguono, mediante il riferimento ad alcune specifiche coordinate teoriche: per esempio, il concetto di libertà come autodeterminazione, quello di vita che include di per sé in ogni forma inorganica e organica uno schema della libertà, da cui segue una peculiare dialettica di libertà e necessità, o, ancora, la concezione radicalmente antimeccanicistica della natura. Tali aspetti, presenti nel pensiero schellinghiano già a fine del XVIII secolo, rappresentano ciascuno di per sé un «filo d'Arianna, seguendo il quale si possono percorrere i diversi campi della filosofia schellinghiana e concepirli come un'unica filosofia»². In terzo luogo, bisogna sottolineare l'approccio *esistenziale* che egli assume nei confronti della speculazione, evidenziando l'abilità indiscussa con cui riesce a creare un sistema filosofico composito, in grado di unire con spirito pervicace il razionale al simbolico, il logos al mito, il conscio all'inconscio. Infine, in quarto luogo, occorre non tralasciare il *ménage à trois* tra Schelling, l'idealismo e il romanticismo, *ménage à trois* stimolato dall'ombra mistico-teosofica (Böhme e Oetinger *in primis*) che incombe sui concetti di natura e di vita: a volte, infatti, la natura è rappresentata secondo il punto di vista idealistico-antropocentrico, a volte invece desoggettivizzata secondo quel percorso romantico che conduce, in maniera non lineare, da Jena a Heidelberg.

2. W.G. Jacobs, *Leggere Schelling*, a cura di C. Tatasciore, Milano, Guerini e associati, 2008, p. 75.

«Strategia dell'ambiguo», per usare una feconda espressione di Enrico Guglielminetti: l'oscillare costante, spesso contraddittorio, tra l'Io e l'Assoluto, tra il finito e la sostanza, tra un pensiero trascendentale e uno quasi radicalmente realistico, pare infatti essere un oscillare strategico, il quale mette in scena nel Pantheon filosofico del XIX secolo la fascinosa evanescenza metodica di un filosofo teso a non eludere mai la complessità concreta del mondo³. Strategia dell'ambiguo, oscillazione, nonché atopia come radicamento nel non-luogo o, comunque, in una località teorica non limpidamente definita e non delimitata. Queste devono essere le caratteristiche a partire da cui ripensare le difficoltà inerenti al rapporto tra Schelling e la filosofia trascendentale.

2. Dal pensiero trascendentale alla narrazione genealogica: le origini naturali dello spirito

Sin dai suoi primi scritti giovanili, Schelling non nasconde il suo radicale scetticismo nei confronti del dominante meccanicismo di matrice illuministica, reo di essere un pensiero prettamente funzionalistico che, concependo la natura come inarticolata *machina mundi*, si limita a denigrarla quale strumentale oggetto di conoscenza, nonché quale inanimato artefatto predisposto, a causa della sua intrinseca materialità, a essere arbitrariamente manipolato dall'uomo. Costui, infatti, può vantare rispetto alla natura l'esclusivo possesso di prerogative intellettuali e razionali che, secondo il suo arbitrario punto di vista, lo ergono al di sopra di tutti gli esseri viventi. Tale meccanicismo illuministico dà pertanto vita, da un lato, a una sorta di umanesimo forgiato dalla scienza matematica della natura e fissa, dall'altro, un ideale di umanità in senso rigorosamente scientifico-naturalistico quale oggetto razionale esterno che si conforma a una normatività intellettuale esterna. In definitiva, stabilisce un'ordinata matematizzazione delle modalità causali con cui l'uomo si rapporta al mondo all'interno di cui è situato e con cui ha a che fare nell'esperienza.

Già nel *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), Schelling considera il mondo matematizza-

3. E. Guglielminetti, *L'altro Assoluto. Oscurità e trasparenza dell'individuo nel giovane Schelling (1792-1799)*, Milano, Guerini e associati, 1996, p. 116.

to, scaturito dall'artificiale costruzione sistematica del meccanicismo illuministico, come una semplice immagine – «anzi immagine di un'immagine, nulla di nulla» – in cui gli uomini, nel loro lodevole sforzo verso l'*Aufklärung*, non sono altro che anonimi surrogati onirici intenti a dissolvere ogni cosa e ogni forma in mero pensiero, abolendo la bellezza e la grandezza disordinata della realtà (SW I, 222). Successivamente, nelle *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), evidenzia come «l'autentico carattere del filosofo», che è costituito dal raggiungimento di un punto di indifferenza tra il pensare e l'intuire, venga svilito dalla «mania di spiegare tutto, di non poter prendere nulla così com'è, nella sua totalità, ma di concepire tutto solo come scomposto in causa ed effetto» (SW IV, 344; UESF 29). La spiegazione di ogni fatto sulla base della struttura meccanica di causa-effetto comporta l'inevitabile svalutazione del singolo, poiché lo riduce in modo schematico a un semplice anello di una catena *devitalizzata*, per cui il suo valore gli viene attribuito grazie esclusivamente a un altro anello, che a sua volta lo ha in virtù di un altro ancora e così via all'infinito, secondo un processo artificialmente rigido. Nelle limitrofe *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), Schelling trasforma sarcasticamente il termine *Aufklärung* nel dispregiativo *Aufklärerei* di modo da trovare un'assonanza con *Ausklärerei*, oscurantismo: le intrinseche peculiarità dell'illuminismo, che pur si vanta di lottare strenuamente contro gli esiti irrazionali di un'umanità che cerca di far a meno del corredo intellettuale di cui dispone, non sono alla fine se non la superstizione e l'oscurantismo. Intorpidire la coscienza, determinare ogni cosa mediante il ricorso all'ordinata e antientropica organizzazione della ragione, reificare la natura quale oggetto a disposizione delle attività di conquista dell'uomo, negare il concetto di vita: queste sono, in linea generale, le prerogative malsane del pensiero illuministico nella visione schellinghiana. Tali critiche si intensificheranno nel corso degli anni, raggiungendo il loro acme polemico nel periodo dell'elaborazione, non portata a termine, dei *Weltalter* (1811-1815) e dell'*Über das Wesen der deutschen Wissenschaft* (1811), all'interno di cui il filosofo tedesco si scaglia violentemente contro i puri uomini d'intelletto. Egli, in particolare, manifesta la sua radicale avversione nei confronti dell'acrisia intellettuale di chi asserisce un sapere analitico, frammentario e prettamente soggettivistico, vale a dire nei confronti di una filosofia «anestetizzata», giacché privata

di qualsivoglia riverbero vitale, quindi intenta alla ricerca dell'essere nelle sole forme e nei concetti, banalizzando il *λόγος* e disconoscendo l'armonia feconda tra teologia e filosofia della natura:

Puri uomini d'intelletto – quanto pochi in realtà, anche se molti stando alle chiacchiere! – che cercavano il loro intelletto nell'eliminare e tagliare, ma del tutto incapaci di creare un qualcosa di positivo. Uomini d'intelletto, tali cioè che con la pura ragione pensavano di potersi ritirare da ogni realtà e da ogni azione. Persino uomini sovrazionali! Ma uomini ricchi di armonia, l'unica a poter conferire a ogni cosa da un lato nobiltà, dall'altro forza operativa e attualità, in una parola uomini veramente divini, non si sono mai segnalati (SW VIII, 14-15; EST 21)⁴.

Pensatori aridi e astratti, privi di velleità spirituali, incapaci di salvare la collettività o comunque maldestri nel tentativo d'inventare un bene che abbia il carattere dell'intero e dell'universale, dunque separati gli uni dagli altri, ciascuno chiuso nella propria marginale e stucchevole egoità. Il fatto poi che il loro conversare consista in «un dialogo lento e discontinuo, fondato sul solo testo scritto», li rende – agli occhi di Schelling nell'incompiuto dialogo *Clara* – simili a «due giocatori di scacchi alle prese l'uno con l'altro», ma tali che l'uno sia residente in Europa e l'altro in America (SW IX, 88; C 94). All'impeto con cui esecrano le passioni *naturali*, materia senza cui la virtù non ha espressione alcuna, s'accompagna «l'innaturale tensione» che essi ritengono essere il legittimo atteggiamento con cui appropinquarsi alla filosofia. I puri uomini d'intelletto, in definitiva, rappresentano agli occhi di Schelling dei burocrati del pensiero filosofico che, di fatto, recludono tutto ciò che non è riconducibile alla sfera della coscienza e dell'intelletto all'interno di un freddo sistema di parametri i cui collegamenti sono fissati da connessioni di natura funzionalistica.

Un antidoto al meccanicismo illuministico non è però fornito dal pensiero trascendentale, così come viene teorizzato da Kant e Fichte,

4. Va, tuttavia, rimarcato come Schelling, suo malgrado, venga inserito in prima persona nella categoria dei «puri uomini d'intelletto» dalla critica filosofica successiva, sulla base di studi e osservazioni che non tengono conto o, comunque, sottovalutano del tutto i mutamenti cromatici che affiorano nel pensiero schellinghiano a partire dal 1809. Riguardo a ciò, basta leggere le pagine di confronto tra Schelling e Görres che contraddistinguono i lavori di Baeumler. Cfr. A. Baeumler, *Da Winckelmann a Bachofen*, in A. Baeumler, F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, a cura di G. Moretti, Milano, Spirali, 1983, pp. 175-184.

sebbene Kant in particolare svolga un ruolo primario per la formazione filosofica schellinghiana e rappresenti una boccata d'ossigeno rispetto all'oscurantismo culturale del XVIII secolo. Nelle lezioni sulla storia della filosofia moderna, dettate a Monaco di Baviera nel 1827, Schelling non perde occasione di evidenziare come il pensiero speculativo di Kant abbia radicalmente trasformato il corso della filosofia, utilizzando due metafore entusiastiche e piuttosto rivelative dell'importanza che egli attribuisce al ruolo storico-filosofico del criticismo kantiano:

Fu come se una corrente, a lungo trattenuta e arginata, avesse trovato un'apertura che essa ora subito s'affatica instancabilmente ad allargare, finché si apre completamente la via e può di qua scorrere libera e senz'ostacoli. Se questa corrente non subito tiene un corso regolare, se essa anche trabocca sfrenatamente d'ambo i lati e inonda campi e pianure, ciò è cosa da aspettarsi; spiriti meschini e di corta veduta insultino pure la corrente a cose fatte e lodino il ruscelletto che ne hanno derivato per spingere il loro mulino; il giudizio della storia sarà sempre diverso[...].

Come la pianta che incomincia a crescere non sa a qual punto arriverà, tuttavia ne ha un sicuro sentimento, e questo sentimento è ciò che la spinge, è ciò che chiamiamo la sua *spinta*, così, se in tutto questo svolgimento, nessuno ebbe una chiara idea della meta, tuttavia ognuno sentiva che si trattava di raggiungere qualcosa di definitivo, e appunto questo sentimento, questa spinta, che con Kant era penetrata nella filosofia, distinse quest'epoca da tutte quelle precedenti (SW X, 73-74; LM 61-62 n. 1).

Tanto la metafora della corrente quanto quella della pianta servono a Schelling per mostrare il *novum* insito nel pensiero kantiano, la cui spinta propulsiva trabocca e straripa, inondando completamente gli aridi sentieri dell'intellettualismo illuministico. Tale tracimare è talmente dirompente, da rendere impossibile la previsione di quali orizzonti possano spalancarsi a seguito del sentimento che con Kant penetra nella filosofia. Diversi anni prima, nella *Propädeutik der Philosophie* (1804), il filosofo tedesco già non nascondeva come Kant e Fichte, a differenza dei loro predecessori, fossero gli unici pensatori in grado di interpretare il valore intrinseco al progetto filosofico dell'età moderna, comprendendo che la filosofia «è la scienza che per il lato soggettivo ha per oggetto l'assoluta armonia dello spirito con se stesso, per quello oggettivo la riconduzione di tutto il reale nel seno di una comune identità» (SW VI, 91; PF 38). La riflessione

filosofica *tout court*, per poter essere legittimata a rivolgere la propria attenzione sulla possibilità dell'esperienza in quanto tale, deve porre, ogniqualvolta raggiunga un determinato obiettivo gnoseologico, un principio comune a partire da cui sia possibile dedurre il reale nella sua interezza e, quindi, ricondurlo nel seno dell'identità con lo spirito. Ciò implica che più essa perviene a nuove conoscenze, più è probabile che incontri nel suo percorso un ostacolo in grado di porre in contraddizione il principio precedentemente posto, di modo che sia necessario procedere verso un principio e un'identità superiori. La storia della filosofia è *in toto* contraddistinta da un continuo processo di avvicendamento di sistemi speculativi, i quali si succedono in virtù dell'individuazione di un principio capace di soppiantare quelli precedentemente acquisiti. Kant e Fichte sono i pensatori che, compreso tale meccanismo di successione tra i sistemi filosofici, hanno portato la riflessione al suo gradino più elevato, pervenendo al principio *ultimo* della possibilità dell'esperienza propria di tutta la finitezza: vale a dire, al principio in base a cui si asserisce che all'esperienza debbano essere attribuite possibilità e realtà in rapporto a noi e alla nostra facoltà di conoscere. Kant, in particolare, gode del merito di aver scoperto che «la possibilità realmente *assoluta* dell'esperienza non poteva più essere trovata rimanendo entro di essa e sulla base di concetti che valessero per lei» (SW VI, 92; PF 39). Detto in altri termini, egli, all'interno della *Critica della ragion pura*, perviene all'idea che prima di voler conoscere qualcosa, è necessario sottoporre a un esame la nostra stessa facoltà del conoscere. Allo stesso modo in cui un costruttore prudente, prima di costruire concretamente una casa, riflette con attenzione sui mezzi che ha a disposizione, valutando se sono sufficienti per una solida fondazione e per una felice esecuzione di tutta la costruzione, «così il filosofo, prima di pensare a costruire un edificio di metafisica, deve accertarsi dei materiali di tale edificio e se egli se li può procurare, e poiché questi materiali sono qui presi da una fonte spirituale, si deve quindi prima esaminare questa fonte stessa per essere certi se contiene o offre materia, anche realmente sufficiente, per la costruzione progettata. Prima che si concepisca la speranza di una conoscenza[...] si deve esaminare se noi possediamo anche la facoltà di conoscerli» (SW X, 76; LM 64).

Tuttavia, secondo Schelling, il pensiero trascendentale, proprio sulla base di tali prerogative, necessarie per rimettere in ordine le

metodologie conoscitive fino a quel momento applicate, è soggetto a un pericolo che, di fatto, inficia la sua intera architettura teorica: nel suo naturale percorso che da Kant porta a Fichte, attraverso l'approfondimento del ruolo primario che spetta all'esame delle nostre facoltà gnoseologiche, esso ha come suo scontato esito una sorta di *solipsismo tautologico*, che decreta in modo arbitrario la morte di tutto ciò che vi è nel mondo, eccetto la parvenza di vita del soggetto. Il risultato del pensiero trascendentale è, cioè, l'apertura all'egoica via idealistica percorsa da una riflessione astrattamente soggettiva e avulsa dalla realtà oggettiva delle cose, incapace di comprendere come l'identità comune, in cui va ricondotta l'intera dimensione del reale a partire dalla prospettiva soggettiva, debba essere intesa nei termini di una corrispondenza effettiva e concreta tra il senso e l'immagine, non in un'assimilazione del reale nel razionale, di modo che l'immagine venga di fatto mutata in una mera costruzione epistemologica da parte del senso.

Sulla base di quanto è appena stato detto, Schelling individua *tre errori* che commette il pensiero trascendentale. Il primo consiste nell'accentuare la scissione, la dicotomia, la separazione tra la dimensione del pensiero e quella dell'essere, da cui segue la convinzione che la certezza si possa trovare soltanto nel campo epistemologico e non in quello propriamente ontologico. L'opposizione tra l'*intelletto*, che costituisce gli oggetti in senso trascendentale attraverso le categorie, e il *mondo* esterno è tale solo dal punto di vista soggettivo della coscienza e del concetto, i quali ci impediscono l'accesso all'orizzonte filosofico all'interno di cui intelletto e sensibilità, concetto e intuizione mai possono essere distinti. Un'autentica costruzione filosofica, secondo la visione di Schelling, ha il suo fondamento primo nell'identità non indifferenziata tra puro ed empirico, tra intelletto e mondo, senso e immagine. Il secondo errore riguarda il fatto che, nella prospettiva trascendentale, la natura è privata di un sicuro fondamento. Essa viene semplicemente soggettivata e tradotta con le categorie intellettualistiche di cui dispone l'uomo, senza che venga spiegata la sua genesi e senza che venga risolto il quesito riguardo al modo in cui essa vada concepita: o come qualcosa che esiste in maniera oggettiva, al di fuori quindi delle nostre rappresentazioni, o come qualcosa che esiste idealisticamente solo all'interno della nostra struttura conoscitiva (SW X, 81; LM 69). Infine, il terzo errore concerne il rafforzamento eccessi-

vo dell'idea di una egoità incurvata semplicemente su di sé, quindi autoreferenziale e concentrata attorno alla propria ragione, ridotta al suo fondamento esclusivamente logico-intellettuale. Da tali errori non può che seguire l'evidenza del mancato superamento del meccanicismo illuministico da parte del pensiero trascendentale, soprattutto nelle sue derive post-kantiane: «in fisica, come in filosofia, – osserva polemicamente Schelling – Fichte è un puro e semplice meccanicista, e mai un presentimento di vita dinamica ha rischiarato il suo spirito. Armato di questa visione meccanicistica egli vuole ora porsi alla testa del partito dei fisici in un momento in cui loro stessi hanno in gran parte cessato di essere meccanicisti. Nulla è però onestamente più fastidioso di un difensore non richiesto, che non comprende la causa che vuole propugnare» (SW VII, 103; *Anti-Fichte* 307).

Questi tre errori attribuiti alla concezione trascendentale del mondo spingono progressivamente Schelling, nelle successive rielaborazioni del suo articolato percorso teoretico, a mettere in luce sempre più il carattere arbitrario della filosofia kantiano-fichtiana e la natura vuota delle pure costruzioni razionali. Egli mira a imporre l'idea di una filosofia che venga intesa come narrazione e genealogia, facendo confluire i due lati del sistema – *Naturphilosophie* e l'idealismo trascendentale – all'interno di un impianto mistico-teologico che ne dovrebbe rappresentare la più coerente esplicitazione da un punto di vista cosmoteandrico, attraverso il definitivo incontro tra natura e storia, immagine e senso. Da una adesione al pensiero trascendentale, sebbene timida e mediata attraverso il rimando all'oggettività della *Naturphilosophie*, al riconoscimento di un ruolo primario di un pensiero fondamentalmente ermeneutico, che va interpretato in chiave *post*-trascendentale. Slavoj Žižek, a proposito di tale passaggio, definendo il filosofo di Leonberg una sorta di «mediatore evanescente» tra l'idealismo puro e il pensiero post-hegeliano incentrato sulla finitezza e la contingenza, sostiene che «la peculiare posizione intermedia di Schelling, la sua totale non-contemporaneità al suo tempo» dipenda dal fatto che «egli parla simultaneamente, per così dire, tre linguaggi: il linguaggio dell'idealismo speculativo; il linguaggio della teosofia mistico-antropomorfica; il linguaggio post-idealista della contingenza e della finitudine. Il paradosso, ovviamente, è che è *stato proprio il suo «regresso» dal puro idealismo filosofico alla problematica teosofica pre-*

moderna a permettergli di superare la modernità stessa»⁵. Il presunto post-modernismo *ante litteram* di Schelling, che si realizza con l'assorbire nella narrazione il trascendentale, scaturisce paradossalmente dal salto a ritroso che egli compie nel *pre-moderno* di matrice mistico-teosofica, coniugato però – secondo il nostro modo di vedere – al tempo delle suggestioni romantiche, che da Jena prendono la via verso Heidelberg, accrescendo ulteriormente quel poliglottismo filosofico che spetta necessariamente a un mediatore evanescente.

«L'idea finora invalsa della scienza – leggiamo nei *Weltalter*, all'interno di pagine decisive – è stata quella secondo cui essa sarebbe una mera successione, uno sviluppo di concetti e di pensieri suoi propri. L'idea vera è, invece, che in essa si presenta lo sviluppo di un essere vivo, effettivo» (SW VIII 199; EM 39): il pensiero trascendentale si qualifica, a causa della propensione per un'astrazione eccessiva, nei termini di una filosofia priva di vita, dal momento che non si dimostra in grado di emanciparsi dalla mera rappresentazione. Esso non riesce a comprendere che l'essere non è *costruito dal* pensiero, ma è piuttosto ciò che viene *fornito al* pensiero; la genesi del soggetto o spirito ha saldamente le radici nel terreno dell'oggetto o natura e il senso trae il suo sostentamento e la sua autonomia a partire dall'immagine da cui è estrapolato e non viceversa. Questa visione del pensiero filosofico non dipende dai mutamenti cromatici in cui incorre la riflessione schellinghiana, nel momento in cui la componente mistico-religiosa si fa predominante, ma è presente da sempre negli scritti del filosofo tedesco, sebbene precedentemente interpretata in chiave scientifica. Lo dimostra limpidamente un passaggio contenuto nell'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), in cui la filosofia trascendentale è interpretata attraverso la lente d'ingrandimento della *Naturphilosophie*:

Ma che cosa è ora per la filosofia trascendentale l'essere stesso, di cui ogni essere singolo è soltanto una forma particolare? Se secondo principi della medesima tutto ciò che è, è costruzione dello spirito, l'essere stesso non è allora altro che il costruire stesso, ovvero, poiché costruzione in generale è concepibile soltanto come attività, null'altro che la suprema

5. S. Žižek, *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters*, London, Verso, 1996 (tr. it. di L. Basile e E. Leonardi, *Il resto indivisibile. Su Schelling e questioni correlate*, a cura di D. Giordano, Napoli, Orthotes, 2012, p. 30).

attività costruente, che, quantunque essa stessa non sia mai oggetto, è tuttavia principio di tutto ciò che è oggettivo. [...] Perché se l'essere stesso è soltanto attività, allora anche l'essere singolo può essere soltanto come una forma determinata o limitazione dell'attività originaria [...] Ma questo essere non è altro che un'attività della natura agente in continuità, spentasi nel suo prodotto (SW III, 12-13).

Se l'essere viene concepito come «suprema attività costruente» e il singolo individuo come «forma determinata o limitazione dell'attività originaria», è consequenziale che la conoscenza, lungi dal tradursi in enunciati in cui emergono le relazioni costanti tra entità già date, vada intesa come un cammino a ritroso, fino all'origine prima delle cose, fino al momento in cui è posta in atto la vita, di modo che sia la vita stessa il fulcro attorno al quale costruire un sistema speculativo⁶. In altre parole, l'intero corredo intellettuale dell'uomo scaturisce dalle profondità plumbee e ribollenti della natura, la cui consistenza magmatica è indipendente dalla costruzione trascendentale delle nostre facoltà conoscitive e rimanda al traboccare caotico della vita. «Di contro alla vuotezza delle pure costruzioni razionali – osserva Carchia – la filosofia come scienza ha raggiunto l'oggettività[...] proprio in quanto essa si è posta come automovimento del vivente originario, esposizione della sua legge interiore»⁷. Ma la realizzazione di una riflessione filosofica come automovimento del vivente originario o come esposizione della sua legge interiore, tale per cui il passato venga saputo e non conosciuto artificialmente, avviene solo nella forma della *narrazione* quale sapere ultrasoggettivo e genealogico, depurato dalla rappresentazione razionale e dalla metodologia della dialettica pura. Solo una cornice narrativa, in quanto «arborescente, impura, colorita, odorosa, meticcata e passionale»⁸, risulta in grado di non esaurire le velleità intime dell'essere, dunque della vita, nell'asettica e neutra descrizione scientifica.

Come osserva Giuseppe O. Longo, ne *Il senso e la narrazione* (2008), in merito al caso esemplificativo del territorio urbano contemporaneo,

6. Cfr. a proposito F. Moiso, *Individuo e ambiente. L'eredità del romanticismo*, in P. Giacomoni, W. Müller-Funk, G.F. Frigo (a cura di), *Pensare la natura. Dal romanticismo all'ecologia*, Milano, Guerini e associati, 1998, pp. 63-89.

7. G. Carchia, *Filosofia come narrazione. Note su un paradigma schellinghiano*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '94*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 174.

8. G.O. Longo, *Il senso e la narrazione*, Milano, Springer, 2008, p. 9.

una spiegazione pacificata e astratta, frutto della lineare applicazione di un sapere *in toto* razionalistico e asettico, risulta essere inadeguata a qualsiasi fenomeno reale di per sé complesso, il quale all'omogeneità e all'isotropia contrappone un groviglio di tensioni e di aporie, nonché una caotica stratificazione multiforme di stati d'animo e una sinestesia percettiva innegabilmente accentuata. Se nella descrizione particolare di una città non è possibile eludere il rimbombo dei suoni, «l'odore dei vicoli, il fetore dei rifiuti, il suono degli strumenti molteplici con cui la città suona il suo concerto, la diversa grana e morbidezza dei monumenti, delle mura, delle persone»⁹, ancor meno ciò sarà possibile là dove il pensiero filosofico, poggiante sull'idea che lo spirito non sia altro che natura resa conscia o il culmine del processo di autoorganizzazione naturale, intenda *ricostruire* — e non *costruire ex novo* — il modo in cui il pensiero, proveniente dal fondamento magmatico del reale, aderisce conoscitivamente ad esso, una volta innalzatosi al di sopra del reale.

3. L'uomo come eterno frammento: eccentricità e deflagrazione

Questi brevi riferimenti e abbozzi relativi al modo di intendere la filosofia da parte di Schelling, tali da mettere in luce quanto sia radicale l'allontanamento dal pensiero trascendentale di matrice kantiano-fichtiana, interpretato come complice del vituperato illuminismo deterministico e dell'azione scellerata dei puri uomini d'intelletto, sono, secondo il nostro punto di vista, fondamentali per evidenziare le esigenze basilari che contraddistinguono la riflessione schellinghiana. Esigenze che aprono orizzonti antropologici decisamente inediti per l'idealismo tedesco, quale corrente filosofica tesa ad assorbire completamente la natura o l'oggetto all'interno dello spirito o del soggetto, e molto più affini al movimento limitrofo del romanticismo.

Partendo dall'assunto che il pensiero debba aderire al reale poiché proviene da esso, egli struttura ed elabora le sue argomentazioni, tentando di salvaguardare i concetti di relazione, di nesso organico, di legame, nonché di compenetrazione e corrispondenza reciproca, ciascuno dei quali trova ampia risonanza in tutti i suoi testi e le sue

9. Ivi, p. 7.

lezioni. Tali concetti rinviano allo schema speculativo della *tripartizione*, dalla quale segue l'immagine di un modello umano sottoposto a un radicale processo di desoggettivazione, quindi segnato dalle ambivalenze, dall'incompletezza, dall'eccesso, dal disequilibrio; un modello umano intimamente *aperto* – nel bene e nel male – all'altro. Tutta la filosofia moderna ha fallito, secondo Schelling, là dove non ha colto l'importanza capitale dei concetti intermedi, per cui essa equipara, in tutte le sue svariate forme, ciò che non è essente al puro nulla, ciò che non è spirituale in senso eminente a ciò che è materiale in senso grossolano, ciò che non è moralmente libero al meccanico, ciò che non è intelligente all'irrazionale (SW VIII, 285; EM 121-122). Per superare tale latenza speculativa della modernità, occorre presupporre un concetto di Assoluto che vada inteso nei termini di una «bilateralità ontologica», su cui poggia l'intero processo della vita e che, se da un lato assume proprietà corporee, da un altro si risolve in un'essenza spirituale (SW VIII, 284; EM 120).

Il recupero dei concetti intermedi e la teorizzazione, interna a uno schema tripartito, di una bilateralità ontologica divina, in grado di risolvere nella sua valenza simbolica l'esistenza intera, rappresentano da sempre, nonostante le costanti oscillazioni tra una visione statica, indifferenziata delle cose e una invece fondata sul divenire e sull'evoluzione, il tentativo di integrare nella narrazione quale sapere genealogico il pensiero trascendentale e la filosofia della natura, cercando di coglierne il nesso o, in alternativa, la radice comune. Tale nesso è una specie di totalità il cui centro, l'elemento mediatore, non è una presenza tangibile, quanto un'assenza; non è manifestazione, ma nascondimento¹⁰. In altre parole, tutto il pensiero schellinghiano si fonda su una specie di *legame tripartito*, il cui elemento centrale che media, che pone in comunicazione i due «estremi laterali», è un'atopica e diafana entità che si palesa sottraendosi: un lampo di calore che, continuo e calmo, sorge dalla notte oscura e prorompe con forza propria (SW VII, 162; AFN 51). Mediazione come lampo di calore che proviene dall'oscurità notturna, sgorgando dalla pienezza infinita: l'Assoluto, pertanto, non è se non un'anima del mondo (*Weltseele*), che sovraordinata rispetto alla natura

10. Cfr. G. Moretti, *Trasparenza e trasfigurazione. Natura e Mondo degli Spiriti nel percorso schellinghiano*, in F.W.J. Schelling, *Aforismi sulla filosofia della natura*, Milano, Egea, 1992, pp. I-II.

e allo spirito, è propriamente un legame organico (*Band, Verbindung*) il quale, oscillando perennemente tra il visibile e l'invisibile, rappresenta una sorta di «tra» che fa percepire natura e spirito in senso relazionale. Ma la relazione tra i due elementi in gioco rinvia a un'identità come *copula* che preserva le loro insuperabili differenze, tale da non risolvere mai la sua ossimorica duplicità né in un *unicum* indifferenziato né in una semplice connessione tra due dimensioni di fatto non comunicanti. Una specie di *nisus formativus* o *Bildungstrieb* che nella sua assente presenza si dispiega come forza strutturante all'interno del singolo organismo *in fieri*, autoaffermandosi «come germe vitale rinchiuso nel guscio della finitezza e solo in questa sgorgante e rampollante» (SW VII, 63; *Anti-Fichte* 278)¹¹. Facendo coincidere l'anima del mondo con il germe vitale all'interno di una simile struttura tripartita, Schelling non può che maturare l'idea di una vita profondamente carente e tellurica, come già emerge nel *System des transcendentalen Idealismus* (1800):

Il carattere fondamentale della vita, in particolare, consisterà nel suo essere una sequenza che ritorna in se stessa, fissata e mantenuta da un principio interno; e così come la vita intellettuale, di cui è l'immagine, ossia l'identità della coscienza, viene serbata unicamente dalla continuità delle rappresentazioni, analogamente la vita può essere serbata solo dalla continuità dei movimenti interni; e così come l'intelligenza, nella successione delle sue rappresentazioni, lotta costantemente per la coscienza, la vita similmente va pensata in un conflitto permanente contro il corso della natura, o nello sforzo di affermare contro di esso la sua identità (SW III, 496; *SIT* 339).

Ora, la tripartizione simbolica, che racchiude in sé questo lacerante conflitto della vita contro il corso della natura, dunque contro se stessa, è composta implicitamente da tre concetti fondamentali: la *reciprocità*, da intendersi come un'integrazione di forme differenti di auto-organizzazione del vivente a partire dall'inorganico, senza che vi sia mai un'identità come indifferenziazione. La *progressione*, vale a dire un passaggio o un'evoluzione interna al vivente, che si esplica in una

11. A proposito, rimandiamo alle articolazioni interne a D. Sisto, *Lo specchio e il talismano. Schelling e la malinconia della natura*, pref. di G. Moretti, Milano, AlboVersorio, 2009, soprattutto pp. 58 ss. Si veda anche Id., *Oscillazione e atopia: il rapporto tra soggetto e mondo nel romanticismo tedesco*, in U. Perone (a cura di), *Filosofia dell'avvenire*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2010, pp. 154-161.

serie crescente di livelli di libertà culminanti nella coscienza umana, e infine la *finitezza* di tutte le forme viventi, quale limite che rappresenta il *gap* a fondamento della divisione dell'Assoluto dalle creature. Reciprocità, progressione e *finitezza*, nel determinare le caratteristiche di un legame organico tra spirito e natura, senso e immagine, che mai si identifica con uno dei due, che cerca di non risolverli in sé ma che li fa corrispondere, manifestandosi come *vita* trascendente se stessa in una lotta infinita, implicano necessariamente una *presenza spirituale nella natura* e una *naturale nello spirito*. La presenza spirituale nella natura si traduce concretamente in molteplici forme eterogenee di autonomia, nonché in una serie di schemi di libertà, primordiali o ancora inesplorati nei gradi naturali minori, ma pur sempre ineludibilmente presenti. Ciò fa sì che si possa cogliere nell'intero mondo naturale, senza eccezione alcuna, un'indelebile impronta di sacralità:

noi osiamo mettere in relazione – scrive Schelling nei *Weltalter* – una cosa esposta alla massima profanazione con una condivisione elevata e sacra: ma neanche la più terribile degenerazione di una grande istituzione naturale può impedire di riconoscere il suo significato originario. Al contrario, rifiutandosi di riconoscere qualcosa di sacro anche nell'azione degli impulsi naturali, che l'etica sottomette a una legge più alta, essa fallirà sempre nel suo scopo. Infatti di fronte a quel che in sé non ha nulla di sacro, ma è assolutamente cattivo e spregevole, i più rimarranno indifferenti (*SW VIII*, 291; *EM 126*).

La *presenza naturale nello spirito* è, invece, violenta, irrazionale e tellurica, poiché rappresenta l'impedimento allo spirito di dissociarsi da quelle radici magmatiche del fondamento-natura, in cui originariamente bene e male si identificavano, negandosi reciprocamente e annullandosi l'uno nell'altro in uno stato di larvale catatonìa o di inespressività simbolica (*Ungrund*). Ne scaturisce una concezione post-trascedente dell'uomo, il quale è, da un lato, parte costitutiva della natura, giacché la sua razionalità proviene dalla natura e corrisponde costantemente ad essa, per cui si ha un'omogeneità di fondo tra natura e coscienza, la cui differenza non è qualitativa ma di grado; dall'altro, l'uomo è un essere che svolge un ruolo, per così dire, *eccentrico* rispetto agli altri esseri viventi. Essendosi sviluppata in lui definitivamente la coscienza, egli è l'organismo più elevato, quello in cui la natura raggiunge il colmo di organicità e vitalità. In quanto vetta organica

della natura, punto d'incontro tra il naturale e lo spirituale, è anche l'organismo paradossalmente più indeterminato e inorganico, quello in cui la vita, raggiunto il livello della somma purezza nel mondo finito, manifesta la sua lacerante violenza bellica e il turbinio di umori contrapposti. Ciò perché l'uomo, essendo a cavallo tra natura e storia, mito e logos in virtù della sua coscienza, è il protagonista principale di una nuova possibile evoluzione, quella in cui la natura storicizza e spiritualizza progressivamente la sua vitalità¹². Si ha, così, nell'uomo una *deflagrazione* tanto della forza naturale quanto di quella spirituale; deflagrazione che, sconvolgendo una volta per tutte l'armonia del legame organico tra spirito e natura, porta in superficie la sua ambivalenza e frammentarietà costitutiva, nonché la disarmonia ontologica del vivente. L'uomo è imperfetto, costitutivamente malato, proprio perché malata di per sé è la vita finita; è conteso tra l'equilibrio e lo squilibrio, i quali a volte si contrappongono in modo nitido e trasparente, a volte invece si mescolano vicendevolmente, generando un orizzonte opaco di valori e di azioni. Il deforme come rovescio del sublime. «Siamo la sfera – si domanda Victor Hugo, proprio riguardo al carattere ancipite dell'uomo – che gira sull'inesorabile asse, astro da lontano, fango da vicino, dove si alternano il giorno e la notte? Ci sono due facce del cuore, una che ama nella luce, l'altra che ama nelle tenebre? Qui la donna raggio; là la donna cloaca. L'angelo è necessario. Forse anche il demonio è necessario? C'è un'ala di pipistrello per l'anima?»¹³.

Tutto il pensiero filosofico di Schelling è segnato dall'alternanza di equilibrio e squilibrio quale caratteristica propria di un'umanità che soffre ontologicamente di disturbo bipolare, che produce in sé l'ala di pipistrello per l'anima. Nell'*Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), egli afferma la debolezza intrinseca della riflessione che, scaturita dallo sviluppo definitivo della coscienza, rappresenta «una malattia dello spirito umano» (SW II, 13), in quanto determina una scissione tra l'uomo e l'ambiente circostante cui appartiene; rompe cioè l'armonia e l'unità, le quali devono essere ricomposte al di là della mera riflessione. Proprio in quanto prigioniero della scissione perpetrata dalla riflessione, nel *System des transcendentalen Idealismus* (1800), l'uomo appare come un «eterno frammento perché il suo agire

12. Cfr. D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 64-67.

13. V. Hugo, *L'uomo che ride*, trad. it. di B. Nacci, Milano, Garzanti, 1988, p. 475.

o è necessario, e quindi non libero, o è libero, e quindi non necessario o conforme alla legge» (SW III, 608; SIT 541). A differenza degli altri esseri naturali, in cui non si è sviluppata completamente la coscienza, e in cui quindi si mantiene implicitamente all'interno del conflitto vitale una certa armonia inconscia, che si traduce nell'indifferenza tra l'autonomia e la necessità (come dimostra, per esempio, la pianta), egli è segnato dallo sviluppo della coscienza, la quale determina un contrasto irresolubile, frammentario tra natura e spirito, necessità e libertà. Negli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806), Schelling ribadisce enfaticamente le ambiguità della natura umana: «come è sovrano l'uomo, quante perfezioni convergono in lui, come in un punto cruciale, in modo che solo lui sembra unificare in sé tutto il positivo che altrimenti esiste in modo separato! Ma l'uomo come totalità e come appare nelle relazioni è solo come l'immagine del sole allorquando crea, come dal nulla, la nuvola nera nel cielo sereno, e fa addensare l'aria trasparente in acqua per rispecchiarvi se stesso» (SW VII, 167-168; AFN 58). Un'immagine caduca, una specie di simulacro chiaroscurale, in cui la potenza del principio tenebroso e quella limpida della luce si lambiscono, si integrano e, al tempo stesso, si contrappongono, facendo sì che nell'uomo vi sia, secondo uno dei passi più noti della *Freiheitsschrift* (1809), «il più profondo abisso, e il cielo più elevato, ossia ambedue i centri» (SW VII, 364; RF 99-100). Infine, l'alternanza opaca tra equilibrio e squilibrio emerge chiaramente nella descrizione, interna a *Clara*, in cui l'uomo, lungi dall'essere definito come una struttura statica e soggettiva, è il risultato di una complessa trama di relazioni ontologiche, un «circuitto vivente in cui ogni termine scorre continuamente nell'altro e in cui nessun elemento può separarsi dall'altro richiedendosi tutti reciprocamente» (SW IX, 46; C 50-51). Ma, tale circuito vivente ha in sé una tale perturbazione da rendere perennemente discontinua la circolazione degli elementi che lo contraddistinguono.

Riguardo a tali descrizioni, in cui emerge limpidamente la contraddizione che investe l'uomo all'interno della dialettica bellica che la vita instaura con se stessa, sono particolarmente utili le osservazioni che fa Merleau-Ponty, all'interno delle sue lezioni al Collège de France sul tema della natura. Egli sostiene che «noi siamo i genitori di una natura di cui siamo figli. È nell'uomo che le cose divengono per se stesse coscienti; ma il rapporto è reciproco: l'uomo è il divenire

cosciente delle cose. La natura, attraverso una serie di squilibri, è in cammino verso la realizzazione dell'uomo che diventa il suo termine dialettico[. . .] Egli ha in sé le tracce di tutto ciò che la Natura è stata»¹⁴. Non una libertà vuota, un'*antiphysis*, secondo il dettame kantiano, ma un microcosmo in cui l'interiorità abissale di tutte le cose trova il suo approdo ultimo. Al tempo stesso, la soggettività che inerisce alla natura non è il frutto della proiezione di un Non-Io al di fuori dell'Io, secondo il dettame fichtiano, ma un qualcosa le cui radici sono saldamente piantate nell'essere preriflessivo.

In conclusione, lo iato tra il pensiero schellinghiano e la filosofia trascendentale si palesa, in modo definitivo, nella descrizione della natura dell'uomo. Una descrizione che tratteggia l'immagine di un uomo-circuito vivente che non è un'identità fissa o una struttura soggettiva e formale, segnata da una fredda, ordinata e calcolatrice consapevolezza intellettuale, ma è apertura e formazione, il cui carattere ancipite e ambiguo fa sì che la circolazione di tutte le forze non sia mai regolare e armonica, prevedendo asimmetrie, disarmonie, capitomboli nel caos e salti nel vuoto¹⁵. La costante oscillazione tra l'equilibrio e lo squilibrio, condizione che penalizza il processo attraverso cui l'uomo cerca di muovere dal deforme alla forma, risponde al principio secondo cui «dove non c'è lotta non c'è vita» (SW VII, 400; RF 125), in quanto la vita coincide con una contraddizione e un conflitto che mai possono essere superati in una sintesi armonica, se non nel momento in cui la vita stessa perviene alla sua fine. Pertanto, solo una narrazione genealogica post-trascendentale è, di fatto, in grado di cogliere l'immagine esemplificativa di un uomo incompleto che, mediante lo sforzo del tentativo e il costante rischio del fallimento, cerchi di valorizzare il legame profondo che lo unisce con il resto della natura e tenti di aprirsi ermeneuticamente ad essa, in modo tale da nutrire quel lato impersonale e divino che è in lui l'anima del mondo. Quel lampo di calore che, sorgendo dall'oscurità notturna e mante-

14. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, Editions du Seuil, Paris 1995 (tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura. Lezioni al Collège de France. 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Milano, Cortina, 1996, p. 63).

15. A proposito è consigliato il seguente saggio: G. Boffi, *La natura, il tempo, la morte dell'uomo. Necessità dell'antropologia: Schelling (1809-1821)*, in C. Tatasciore (a cura di), *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano, Guerini e associati, 2000, pp. 273-308.

nendosi costantemente in bilico tra il visibile e l'invisibile, permette la corrispondenza dinamica tra il senso e l'immagine, lo spirito e la natura, evidenziando quanto sia riduttivo il compito costruttivo che si propone il pensiero trascendentale.