

L'ABBANDONO DELL'ESTASI.
PER UNA RILETTURA DELLA *SPÄTPHILOSOPHIE* SCHELLINGHIANA
A PARTIRE DAL SUO "TESTAMENTO FILOSOFICO"

di Tommaso Mauri

La *Schellingforschung* non è mai stata così in buona salute come negli ultimi anni. All'imponente edizione storico-critica della *Bayerische Akademie der Wissenschaften*¹ si è affiancato, a partire dalla fine degli anni Ottanta, un meticoloso lavoro filologico di scoperta, decifrazione e pubblicazione delle *Nachschriften* dei corsi schellinghiani e dei suoi diari, il quale ha contribuito alla rinascita degli studi schellinghiani di vocazione più spiccatamente teoretica e speculativa. L'attuale *Schelling-Renaissance*, che deve molto in particolare agli studiosi di area anglofona, ha espresso i suoi migliori contributi principalmente nell'ambito della filosofia della natura e della *Spätphilosophie*, nella convinzione che il pensiero schellinghiano presenti sotto questi aspetti la sua più profonda e attuale fecondità, ma non vi è ambito della speculazione del filosofo che non sia stato approfondito e sviscerato².

Nel fiorire dell'interesse per il filosofo di Leonberg vi è tuttavia un nervo scoperto, vale a dire la ricostruzione della configurazione *definitiva* dello *Späts-*

¹ F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di H.M. Baumgartner, T. Buchheim, J. Hennigfeld, W.G. Jacobs, J. Jantzen, H. Krings, F. Moiso, S. Peetz, H. Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1976 sgg., Reihe I: Werke; Reihe II: Nachlaß; Reihe III: Briefe; Reihe IV: Nachschriften (d'ora in poi: *HKA*).

² Fra i contributi più significativi di area anglofona si segnalano i seguenti volumi collettanei: *The New Schelling*, a cura di J. Norman e A. Welchman, London, 2004; *Schelling Now. Contemporary Readings*, a cura di J. Wirth, Bloomington, 2005; *Interpreting Schelling. Critical Essays*, a cura di L. Ostaric, Cambridge, 2014; *Nature, Speculation and the Return to Schelling*, a cura di T. Tritten e D. Whistler, New York, 2017; *Schelling's Philosophy. Freedom, Nature and Systematicity*, a cura di G. Anthony Bruno, Oxford, 2020.

ystem, ossia dell'architettura speculativa che sottende al delicato e complesso edificio della *Spätphilosophie*. La cosiddetta *Spätphilosophie*, che indica convenzionalmente il frutto del pensiero schellinghiano negli anni monacensi (1827-1841) e berlinesi (1841-1854), non costituisce affatto un blocco monolitico, ma registra al suo interno significative variazioni, segno della permanente insoddisfazione di Schelling per le soluzioni progressivamente formulate³. Un fatto spesso trascurato dalla *Schellingforschung* è il persistere di tale evoluzione interna anche negli anni successivi al termine dell'insegnamento berlinese, nei quali Schelling, ormai ultrasettantenne, si dedica ad una nuova *Esposizione della filosofia puramente razionale*, vale a dire della filosofia negativa. Il presente studio è volto ad indagare gli ultimi stadi di questa evoluzione e la nuova configurazione del sistema filosofico schellinghiano a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta. La prospettiva di un'analisi di questo genere si situa a metà strada fra l'acribia filologica dell'editore e la genialità speculativa del teoreta e attinge da ambo le parti al fine di comprendere le effettive intenzioni filosofiche di Schelling negli ultimi anni della sua vita. Il punto di vista, dunque, è quello dello *storico della filosofia*, chiamato a coniugare l'istanza della ricerca storico-filologica sui testi con quella della comprensione effettiva del pensiero fondamentale del filosofo. È lo stesso Schelling – d'altra parte – a ricordare che «se uno vuole onorare un filosofo lo deve comprendere là dove egli non è ancora passato alle conseguenze, cioè nel suo pensiero fondamentale [...]». Il vero pensiero di un filosofo è appunto il suo pensiero fondamentale, quello dal quale egli parte⁴. L'intento del presente saggio è dunque quello di indagare il “pensiero fondamentale” che guida Schelling negli ultimi passi del suo filosofare e testimoniare come la sua sia rimasta fino al suo epilogo *une philosophie en devenir*.

I. *Lo Spätsystem e le peripezie editoriali dei Sämmtliche Werke*

Il punto di partenza privilegiato dell'analisi consiste nelle disposizioni testamentarie di Schelling nelle quali egli offre un'autocomprensione della sua filo-

³ Alcuni autori hanno proposto una periodizzazione interna alla stessa *Spätphilosophie*. Fuhrmans distingue 1) gli anni dell'insegnamento monacense (1827-1841), 2) dagli anni dell'insegnamento a Berlino (1841-1846) e 3) gli ultimi anni di vita del filosofo (cfr. H. Fuhrmans, *Dokumente zur Schellingforschung. Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie*, in «Kant-Studien», XLVIII, 1956-57, pp. 302-305); Tilliette e Tomatis ritengono di dover porre una svolta negli ultimi anni dell'insegnamento monacense (1837-1839), nei quali Schelling avrebbe cominciato un processo di rivalutazione della filosofia negativa (cfr. X. Tilliette, *Schelling. Biographie*, Paris, 1999, pp. 376-377; F. Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, prefazione di X. Tilliette, Roma, 1994, pp. 33-35).

⁴ F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, 14 voll., Stuttgart-Augsburg, 1856-1861, (d'ora in poi: *SW*) vol. XIII, p. 60; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, rev. di F. Tomatis, Milano, 2002, p. 99.

safia, esprimendo un giudizio sui testi da lui redatti (ma rimasti inediti) e consegnando ai suoi figli – in particolare a Karl Friedrich August – delle preziose indicazioni concernenti l'edizione delle sue opere. Il documento, rinvenuto e pubblicato da Horst Fuhrmans nel 1960⁵, è stato a buon diritto denominato il “testamento filosofico” di Schelling, ma non ha ricevuto tutta l'attenzione che avrebbe meritato⁶.

Un'attenta collazione fra le disposizioni testamentarie – uno *Schriftenprogramm* dettato da Schelling al figlio Paul nel 1852⁷ e l'annuncio della prossima pubblicazione dei *Sämmtliche Werke* reso noto dall'editore Cotta nel marzo del 1856 – rende possibile risalire con certezza all'architettura complessiva dello *Spätsystem* schellinghiano. Esso si sarebbe dovuto comporre di «cinque parti principali: 1) l'introduzione storico-critica alla filosofia della mitologia; 2) l'introduzione puramente filosofica alla filosofia della mitologia (filosofia negativa); 3) la dottrina del monoteismo (come fondamento della filosofia della mitologia); 4) la filosofia della mitologia stessa; 5) la filosofia della rivelazione (con i principi della filosofia positiva)»⁸. Nelle disposizioni testamentarie, inoltre, si fa riferimento alla necessità di inserire la conferenza tenuta alla Accademia delle Scienze di Berlino il 17 gennaio 1850 *Sull'origine delle verità eterne* in posizione intermedia fra la *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia e Il monoteismo*.

Nei documenti presi in considerazione non si trova nessun accenno concernente l'inserimento della cosiddetta *Introduzione di Berlino* all'interno del sistema, la quale trova spazio tuttavia all'interno del terzo volume della seconda sezione dei *Sämmtliche Werke*, e precisamente fra la *Filosofia della mitologia* e la *Filosofia della rivelazione*⁹. Nelle disposizioni testamentarie, al contrario, si trova addirittura l'indicazione esplicita di Schelling di non inserire queste lezioni in-

⁵ H. Fuhrmans, *Dokumente zur Schellingforschung IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß*, in «Kant-Studien», LI (1960), 1, pp. 14-26. Il documento è stato poi nuovamente pubblicato da Pareyson (cfr. *Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses*, in *Schellingiana Rariora*, a cura di L. Pareyson, Torino, 1977, pp. 668-676).

⁶ L'eccezione più significativa è costituita dall'importante contributo di A.-L. Müller-Bergen, *Karl Friedrich August Schelling und “die Feder des seligen Vaters”. Editionsgeschichte und Systemarchitektur der zweiten Abteilung von F.W.J. Schellings Sämmtlichen Werken*, in «Editio. Internationales Jahrbuch für Editions-wissenschaft», XXI (2007), pp. 110-132, che pone all'attenzione della *Schellingforschung* la significativa differenza che intercorre fra le disposizioni testamentarie di Schelling e le scelte editoriali del figlio.

⁷ Dello *Schriftenprogramm* è conservata una copia nella lettera di K.F.A. Schelling a Waitz del 12 gennaio 1855 (Schelling-Kommission München).

⁸ *Programmankündigung der Cotta'schen Verlagsbuchhandlung, Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke*, Stuttgart, J. G. Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, 1856; cfr. anche T. Buchheim, F. Hermanni, *Werkkomplex Berlin: Die Gestalt und Schwierigkeiten des späten Systems*, in P. Ziche (a cura di), *Schelling-Handbuch. Leben – Werke – Wirkung*, Stuttgart, 2020; T. Buchheim, *Schelling's Late Philosophy*, in K. Bruff, S. McGrath (a cura di), *The Palgrave Schelling Handbook*, London, forthcoming.

⁹ La cosiddetta *Berliner Einleitung* corrisponde alle prime otto lezioni della *Philosophie der Offenbarung*, così come appare nei *Sämmtliche Werke*.

produttive all'interno del sistema, quanto piuttosto di dedicare loro una stampa a parte¹⁰.

Sono già state indicate le cause che hanno spinto Karl Friedrich August a discostarsi dalle indicazioni editoriali del padre¹¹; ciò di cui non si è presa ancora piena consapevolezza sono le conseguenze di tale decisione, che hanno influito significativamente sugli indirizzi della *Schellingforschung* degli ultimi decenni e che ora permettono di rivisitarla sotto una nuova luce.

II. *La rivalutazione della Darstellung der reinrationalen Philosophie*

Se, dunque, la *Berliner Einleitung* non fa parte dell'impianto sistematico definitivo della *Spätphilosophie*, dove si devono rinvenire le indicazioni riguardanti la distinzione e la transizione dalla filosofia negativa alla filosofia positiva, che costituisce il plesso concettuale ineludibile della tarda filosofia schellinghiana? A tal riguardo le disposizioni testamentarie non lasciano dubbi:

«Per quanto riguarda il fondamento autenticamente filosofico (poiché, infatti, nella filosofia della rivelazione non si dovrebbe utilizzare il concetto assunto del monoteismo come mezzo di sviluppo), dunque, per motivare che si presuppone Dio come Prius, l'essente come Posterius e, inoltre, per ottenere i principi costitutivi dell'essente, basterebbe qui fare semplicemente riferimento a $\beta\beta$ [la *Darstellung*]¹² (in particolare alla lezione che prepara il passaggio alla filosofia positiva) e considerare il tutto come dimostrato (*bewiesen*) da ciò che precede»¹³.

Per quanto riguarda, dunque, la deduzione dei principi dell'essente (le cosiddette "potenze") e il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva – temi principali della *Berliner Einleitung* – è sufficiente «consultare la *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, che assurge così a vera e propria trattazione sostitutiva della introduzione berlinese e perciò anche delle precedenti

¹⁰ Cfr. H. Fuhrmans, *Dokumente zur Schellingforschung*, cit., pp. 17-18; *Schellingiana Rariora*, cit., p. 673. L'indicazione schellinghiana rivela un giudizio ambivalente riguardo alla *Berliner Einleitung*: da una parte non merita di essere inserita nella costruzione sistematica definitiva della filosofia degli ultimi anni, dall'altra non viene destinata alla distruzione come tutti gli altri manoscritti, che agli occhi di Schelling costituivano delle semplici tappe del percorso, aventi un interesse meramente storico e storiografico. La ricchezza e la profondità teoretica di queste pagine, che hanno, per così dire, "erroneamente" stimolato il pensiero di gran parte degli esponenti della *Schellingforschung*, non potevano passare inosservate agli occhi del loro autore.

¹¹ La Müller-Bergen, per mezzo di un'accurata ricerca basata principalmente sull'epistolario di K.F.A. Schelling, ha dimostrato come l'inserimento della *Berliner Einleitung* nei *Sämmtliche Werke* sia dovuta «all'alto grado di difficoltà della *Darstellung der reinrationalen Philosophie* e alla deludente eco suscitata nel pubblico» dalla sua edizione (A.-L. Müller-Bergen, *Karl Friedrich August Schelling...*, cit., p. 112; cfr. anche *ibid.*, pp. 121-122).

¹² Nel documento Schelling assegna a ogni manoscritto una sigla. La sigla « $\beta\beta$ » corrisponde appunto alla *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*.

¹³ H. Fuhrmans, *Dokumente zur Schellingforschung*, cit., p. 17; *Schellingiana Rariora*, cit., p. 672.

introduzioni monachesi¹⁴. Non a caso Hubert Beckers, illustre discepolo e principale corrispondente epistolare di Schelling nei suoi ultimi anni di vita, ebbe a descrivere la *Darstellung* come «ciò che di più profondo e ponderato [...] Schelling abbia mai scritto», quale «frutto più maturo di questo eccellente spirito, che si aggiunge immediatamente ai più compiuti prodotti della filosofia antica e moderna»¹⁵.

Si tratta ora di comprendere quali siano i nodi concettuali fondamentali riguardo ai quali la *Darstellung* presenta una significativa evoluzione rispetto alla *Berliner Einleitung*.

III. Del diverso uso della nozione di “critica”

Come è stato opportunamente notato, «dei tre grandi “idealisti tedeschi” Schelling è quello che si confronta nel modo più intenso con Kant e che con più forza si riallaccia a Kant»¹⁶, così che «il modo migliore di entrare nella filosofia di Schelling è una solida conoscenza di Kant»¹⁷. Una delle nozioni fondamentali che Schelling mutua dal filosofo di Königsberg è la nozione di *critica*, intesa innanzitutto come esame e presa di coscienza delle limitate potenzialità delle facoltà conoscitive umane. Soltanto con Kant, infatti, si è giunti a delimitare in maniera scientifica l'ambito di validità delle tre fonti della conoscenza (esperienza, intelletto e ragione) su cui si fondavano la metafisica antica e la Scolastica. La sfida della *Spätphilosophie* schellinghiana consiste nel tentativo di costruire una metafisica post-kantiana, diretto quindi a mostrare la

¹⁴ Nel suo commento alle disposizioni testamentarie di Schelling, Fuhrmans acquisisce e restituisce la consapevolezza del fatto che le introduzioni monachesi, l'introduzione berlinese e la *Darstellung* costituiscono tre elaborazioni successive della medesima parte del sistema (tanto da denominare la *Darstellung* «die “end-gültige” Einleitung»), ma ritiene che la via del filosofare schellinghiano si possa comprendere soltanto indagando l'inizio della filosofia positiva, tralasciando i suoi sviluppi successivi, che non sarebbero altro che corruzioni dell'idea originaria (cfr. H. Fuhrmans, *Der Ausgangspunkt...*, cit., p. 303).

¹⁵ H. Beckers, *Schellings Sämtliche Werke*, in «Allgemeine Zeitung», 1856, 2, p. 2105 (Beilage zu Nr. 132 vom 11. 5. 1856). È tuttavia necessario sottolineare come la *Darstellung* rimanga un'opera incompiuta: nelle disposizioni testamentarie Schelling fa riferimento a «diverse minute» da utilizzare per redigere le lezioni dalla XV in poi. Per un'accurata ricostruzione del ruolo di K.F.A. Schelling nel completamento dell'opera si veda A.-L. Müller-Bergen, *Karl Friedrich August Schelling...*, cit., pp. 116-119.

¹⁶ W. Schmied-Kowarzik, “Von der wirklichen, von der seyenden Natur”. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, p. 23.

¹⁷ W.G. Jacobs, *Leggere Schelling*, a cura di C. Tatasciore, Milano, 2008, p. 24. Del resto, è lo stesso Schelling a indicare ai suoi uditori la *Critica della ragion pura* come punto di partenza ineludibile degli studi filosofici: «Dovendo raccomandare per l'inizio di questa dissertazione un qualche studio, non conoscerei nulla di più istruttivo ed efficace che lo studio di questa kantiana *Critica della ragion pura*, con la quale tanto più bisogna incominciare, in quanto essa è contemporaneamente la vera e propria fonte della maggior parte dell'attuale linguaggio filosofico. Chi fa della filosofia il suo studio particolare, deve ancora e sempre incominciare con Kant» (*SW*, XIII, p. 33; tr. it. cit., p. 53).

possibilità di una conoscenza metafisica senza derogare ai veti posti da Kant nella *Dialettica trascendentale*¹⁸. Tale sfida, tuttavia, viene affrontata in modalità significativamente differenti nella *Berliner Einleitung* e nella *Darstellung der rein-rationalen Philosophie*.

1. La “critica” nella Berliner Einleitung

Nella *Berliner Einleitung* Schelling non ha ancora abbandonato la speranza di poter fondare positivamente una tale metafisica: la *critica* è dunque intesa come un mezzo per rafforzare e legittimare la pretesa di una conoscenza metafisica fondata su basi puramente razionali. Il procedimento di Schelling, infatti, prende le mosse dal riconoscere come contenuto originario della ragione «l’infinita *potenza* di essere, cioè l’*infinito poter essere*»¹⁹, vale a dire in quanto «*concetto* immediato dell’essere stesso», *per sua natura* elemento di passaggio dalla dimensione del concetto, dell’idea, a quella dell’essere stesso. La natura anfibolica del contenuto immediato della ragione (da una parte mera *potenza* di essere, dall’altra naturale tendenza a trapassare nell’*essere stesso*) è ciò che stimola del resto il movimento della ragione alla ricerca del suo oggetto permanente, vale a dire di un essere che non divenga, l’essente stesso.

Il movimento della ragione in quest’ambito è essenzialmente negativo e critico, perché volto a purificare il suo contenuto immediato da ogni elemento di potenzialità e accidentalità. Al termine di questo processo la ragione giunge sì all’essente stesso, ma considerato soltanto nella sua dimensione concettuale: «L’Ultimo che può esistere, però, è *la* potenza che non è più potenza, ma che, in quanto è l’essente stesso, è puro *atto*; noi potremmo perciò chiamarlo la potenza *essente*. Anche quest’ultimo è anzitutto solo concetto, nella filosofia negativa»²⁰. A conferma che il passaggio dalla dimensione dell’idea a quella dell’essere effettivo è affidato all’*estasi della ragione*, vale a dire a quel movimento

¹⁸ In ciò ci discostiamo dalla tesi di H.J. Sandkühler e di F. Meier, secondo i quali Schelling non sarebbe passato attraverso (*durch*) Kant, ma lo avrebbe semplicemente lasciato da parte (*vorbei*) per costruire una metafisica speculativa dai tratti precritici (cfr. H.J. Sandkühler, *Einleitung, in Das Tagebuch 1848...*, cit., pp. LIII-LIV; F. Meier, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur philosophischen Gotteslehre in F.W.J. Schellings Spätphilosophie*, Regensburg, 2004, pp. 225-228).

¹⁹ *JW*, XIII, p. 64; tr. it. cit., p. 107.

²⁰ *Ibid.*, p. 155; tr. it. cit., p. 257. Il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva si gioca sul crinale di un «concetto a-concettuale», vale a dire quello dell’essere effettivo, della *Wirklichkeit*, del puro *Daß*. Nella *Berliner Einleitung* l’essente stesso (*das Seyende selbst*) viene identificato con il necessariamente esistente (*das nothwendig Existierende*), mentre nella *Darstellung* Schelling, alla ricerca di una descrizione efficace della *Wirklichkeit*, si rivolgerà ad Aristotele e alla nozione aristotelica di ἐνέργεια, spogliata di ogni elemento necessitaristico. Al riguardo si veda: M. García, *Energeia vs Entelecheia. Schelling on Metaphysics Lambda and the Problem of the Pure Daß*, in «Tópicos. Revista de Filosofía», 51 (2016), 2, pp. 113-137. Per una visione complessiva dell’influenza di Aristotele su Schelling si veda M. García, *The Significance of Aristotle in Schelling’s Last Philosophy*, <Diss.>, München-Pamplona, 2008.

con la quale la ragione si pone fuori di sé e contempla l'essere stesso nella sua effettività aconcettuale.

La ragione prende coscienza così di non poter giungere al suo supremo oggetto, vale a dire l'essente stesso, per mezzo di un percorso lineare, ma sperimentando la necessità di doversi estaticamente abbandonare alla dimensione aconcettuale dell'esistenza, del *Daß*. Come tuttavia fa notare Walter Schulz, il momento dell'estasi è esigenza e condizione della ragione stessa, che dunque non perde la sua sovranità lungo tutto il processo, posto che il riconoscimento della sua impotenza è nel contempo il momento nel quale la ragione afferma la sua suprema potenza²¹. L'autonoma uscita della ragione da se stessa fa sì che essa possa costituirsi come «automediazione mediata [*vermittelte Selbstvermittlung*]»²². Del medesimo avviso è anche Pareyson:

«Il concetto di estasi è dunque da considerarsi come squisitamente filosofico: si tratta pur sempre d'un estasi della ragione, ed è pur sempre la ragione che si fa estatica [...]. È dunque la ragione stessa che, colpita dalla vanità dei propri sforzi e dall'inesorabilità del proprio smacco, e ormai accertatasi che l'esistenza è realmente tale solo fuori dal pensiero, appunto per trovarla varca la propria frontiera ed esce da se stessa. Il salto e il rovesciamento richiesti dal passaggio è la ragione stessa che li compie: essi consistono appunto nell'uscita della ragione da se stessa»²³.

La critica nei confronti delle potenzialità conoscitive della ragione lascia intatta dunque la possibilità, mediante l'estasi, di ottenere una conoscenza metafisica dell'esistente che prenda le mosse proprio da quell'essere *im-pre-pensabile* (*un-vor-denklich*) che si presenta alla ragione nel suo momento estatico.

2. La "critica" nella Darstellung der reinrationalen Philosophie

Di tutt'altra natura, invece, è la *critica* della ragione effettuata all'interno della *Darstellung der reinrationalen Philosophie*. In questo scritto, infatti, essa coglie nel segno e porta all'espulsione dell'Io e di Dio²⁴ dalla dimensione ideale e concet-

²¹ Cfr. W. Schulz, *Macht und Ohnmacht der Vernunft*, in L. Hasler (a cura di), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung in Zürich*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981, pp. 21-33.

²² W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955, p. 215.

²³ L. Pareyson, *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, in Id., *Ontologia della libertà*, Torino, 1995, p. 390. A onor del vero l'interpretazione di Pareyson è più complessa e rimprovera a Schulz una lettura eccessivamente razionalistica, che concepisce l'estasi «come un'eclissi brevissima e subito superata, tale da non incidere sulla natura della filosofia positiva, considerata meno come una ripresa della ragione che come una continuazione della filosofia negativa con lo stesso metodo e gli stessi caratteri» (*ibid.*, p. 435, nota 25). Nel complesso, tuttavia, il paradigma ermeneutico rimane il medesimo.

²⁴ L'espulsione dell'Io, cioè la possibilità della costituzione di un mondo extradivino per mezzo del volere dell'*Urmensch* (cfr. *SW*, XI, pp. 419-422) coincide con la *prima* crisi della scienza razionale;

tuale della scienza negativa, giungendo perciò alla «distruzione dell’Idea [*Zerstörung der Idee*]»²⁵. Prima di analizzare nel dettaglio questo momento conclusivo è necessario però indagare il punto di partenza del percorso della *Darstellung*, dove Kant resta l’autore di riferimento, in particolare quello della prima *Critica*. Con la differenza che mentre nella *Berliner Einleitung* Schelling aveva preso le mosse dall’analitica trascendentale²⁶, nella *Darstellung* egli riprende per la prima volta la dottrina dell’ideale trascendentale della ragione²⁷.

Secondo questa dottrina, tutto ciò che esiste realmente deve sottostare al principio della determinazione completa, ovvero dev’essere determinato (positivamente o negativamente) rispetto a tutte le possibili determinazioni. Dunque, il concetto di un oggetto realmente possibile può essere esaurientemente conosciuto soltanto nell’orizzonte dell’insieme (*Inbegriff*) di tutte le possibili determinazioni. Questo insieme, tuttavia, non è nulla di per sé, ma è soltanto ciò che contiene «l’intera provvista di materia da cui possono essere desunti tutti i possibili predicati delle cose»²⁸. Una tale idea è ancora troppo vasta e indeterminata per poterne fare uso, perciò la ragione si adopera per determinarla ulteriormente, scoprendo che al suo interno vi sono dei predicati che possono essere dedotti l’uno dall’altro, mentre altri sono contraddittori e non possono coesistere. È in questo modo che la ragione procede alla scoperta di quei predicati originari, dai quali tutti gli altri possono essere ricavati successivamente.

Al termine di quest’operazione, l’*idea* si è trasformata in un *ideale*, ovvero nel concetto di un oggetto singolo determinato completamente e positivamente per mezzo dei predicati originari che la ragione ha scoperto a priori. Chiaramente, sottolinea Schelling, quest’ultimo «sarebbe una semplice finzione [*Erddichtung*], attraverso la quale noi riassumiamo la varietà della nostra idea in un ideale, come se questo fosse un essere particolare, senza alcuna autorizzazione: infatti noi non siamo autorizzati ad ammettere un tale essere nemmeno

l’ultima e *autentica* crisi consiste invece nell’espulsione di Dio dall’Idea, vale a dire nella posizione di un Dio che non risponda a una logica meramente razionale, che sia «*Signore* reale dell’essere» (cfr. *ibid.*, pp. 565-571).

²⁵ *Ibid.*, p. 566; tr. it. *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, a cura di L. Lotito, Milano, 2002, p. 609.

²⁶ Più precisamente Schelling si riferisce alla distinzione kantiana fra sensibilità e intelletto, fra intuizioni e concetti, che egli riformula come distinzione fra l’*esperienza*, che informa sul *Daß*, sull’esistenza effettiva dell’oggetto, e *ragione*, che invece permette di dedurre il *Was*, cioè l’essenza dell’oggetto in questione. Nella *Berliner Einleitung* ragione ed esperienza sono due ambiti distinti, ma perfettamente sovrapponibili: la realtà di tutti i possibili oggetti dedotti dalla ragione (eccetto l’essente stesso) viene confermata dall’esperienza. Nella *Darstellung*, al contrario, fra il mondo idealmente extradivino e il mondo realmente extradivino viene rilevata una discrepanza che condurrà alla definitiva crisi della scienza razionale.

²⁷ Cfr. I. Kant, *Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 29 voll., Berlin, 1900 sgg., vol. III, *Kritik der reinen Vernunft*, 1913, pp. B 595-611; tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Milano, 2012, pp. 830-849.

²⁸ *Ibid.*, p. B 603; tr. it. cit., p. 839.

come *ipotesi*²⁹. Proprio questo essere, di cui non siamo autorizzati ad affermare né l'esistenza né la possibilità reale, sarebbe allora l'ideale della ragion pura, ovvero Dio pensato come *ens realissimum*.

Il processo di progressiva determinazione dell'idea verso l'ideale, pur non essendo qualcosa di puramente arbitrario – essendo anzi «naturale» – non ha in sé nulla di oggettivo, ma è «opera nostra [*unser Werk*]», quale esito di una tendenza naturale della nostra ragione che non trova legittimazione nell'oggettività. Cosa accadrebbe, tuttavia, se fossimo legittimati ad assumere la sua esistenza almeno come ipotesi? Se così fosse – asserisce Schelling – potremmo procedere alla deduzione delle «differenze originarie dell'essente, non più accidentali, ma appartenenti alla natura dell'essere stesso»³⁰, e dunque giungere a considerare la molteplicità delle cose come conseguenza (*Folge*) dell'ideale stesso.

Pur consapevole della illegittimità dell'assunzione ipotetica dell'ideale della ragion pura come punto di partenza della filosofia negativa, Schelling decide di procedere ugualmente su questa via, al fine di mostrare, al termine della *Esposizione della filosofia puramente razionale*, l'inevitabilità del suo insuccesso. Nell'economia del sistema complessivo della *Spätphilosophie*, tuttavia, la crisi della scienza razionale non è un fallimento *toto coelo*, ma costituisce piuttosto un passaggio obbligato affinché la coscienza umana si apra all'ambito delle mitologie e delle religioni e giunga ad elaborare una filosofia *positiva*. Come nota opportunamente García a tal riguardo: «il paradosso della filosofia puramente razionale o negativa è che nella sua sconfitta si nasconde il suo successo»³¹.

È legittimo chiedersi per quale ragione Schelling, pur consapevole della illegittimità del punto di partenza della scienza razionale, decida ugualmente di esporla e di portarla al suo termine fallimentare. Il processo, infatti, potrebbe apparire quantomeno superfluo. La ragione è duplice. Un primo aspetto va rinvenuto in una considerazione presente nella XXII lezione della *Darstellung*, che pone l'accento sulla *naturale spontaneità* e sulla *non-arbitrarietà* del processo razionale di determinazione dell'idea verso l'ideale:

«All'inizio di queste lezioni abbiamo certo scelto questa metafisica come punto di partenza, ma l'abbiamo subito interpretata come una scienza artificiale e fattizia (*disciplina spuria et factitia*). In ciò sembrò annidarsi una contraddizione³². Tuttavia, con questo giudizio, non si volle intendere la metafisica come un prodotto semplicemente accidentale. Infatti dal punto di vista della conoscenza naturale anch'essa è un prodotto naturale, e questo tentativo di innalzarsi al soprannaturale per mezzo

²⁹ *SW*, XI, p. 285; tr. it. cit., p. 61.

³⁰ *Ibid.*, p. 288; tr. it. cit., p. 65.

³¹ M. García, *Schelling's Late Negative Philosophy: Crisis and Critique of Pure Reason*, in «Comparative and Continental Philosophy», III (2011), p. 144.

³² E precisamente la contraddizione che avvolge tutta l'*Esposizione della filosofia puramente razionale*: a quale scopo assumere un punto di partenza illegittimo per mostrare l'inevitabile crisi della filosofia negativa?

di facoltà semplicemente naturali (sensibilità, intelletto, ragione come capacità di dedurre), fu ed è ancora adesso inevitabilmente il primo a venire effettuato. E poiché nessun insegnante di filosofia può ammettere né presupporre che colui a cui vuole insegnare la scienza razionale condivide un altro punto di vista se non quello della ragione naturale, e poiché inoltre ogni preparazione alla vera scienza può consistere solo nell'allontanarsi dal sapere spurio e nell'eliminarlo – allora l'introduzione naturale alla filosofia [...] potrà consistere solo nella critica di quella scienza possibile all'uomo *naturale*, e in questa misura l'opera di Kant conserva un significato duraturo anche da questo lato (didattico)»³³.

Il valore della filosofia razionale, tuttavia, non è solamente didattico, ma assume rilevanza storica nella misura in cui essa conduce all'affrancamento della coscienza dal meccanismo della ragione naturale, il quale domina la coscienza stessa alla stregua di una potenza mitologica:

«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 [*die unbegriffene natürlichen Erkenntnis*], e rappresenta un necessario progresso il fatto che essa si liberò anche nei confronti di questa»³⁴.

Aldilà delle possibili interpretazioni, rimane il fatto che il debito fondazionale assunto al principio della filosofia razionale non viene mai più estinto; anzi, il permanere e il divaricarsi della discrepanza fra la dimensione soggettivo-ideale della ragione e l'effettività testimoniata dall'esperienza, caratterizzata dall'avvenimento della libertà e della volontà, conduce infine al rifiuto della filosofia razionale stessa.

Nella *Berliner Einleitung* non era contemplata la possibilità di una divaricazione fra la ragione e l'esperienza, giacché quest'ultima vi è intesa solamente nella sua funzione di controllo (*Controle*) e di accompagnatrice (*Begleiterin*) del movimento *a priori* della ragione, là dove tale controllo non registra alcuna divergenza ed è costretto ad arrestarsi soltanto in corrispondenza del momento estatico della ragione. Nella *Darstellung*, al contrario, l'identità di pensiero ed essere, di ragione ed esperienza, viene limitata all'ambito del pensiero puro, vale a dire quella dimensione pre-scientifica in cui il pensiero afferra immediatamente i suoi oggetti, senza necessità di formulare giudizi e sillogismi. All'interno della scienza razionale, infatti, si assiste al presentarsi della possibilità di

³³ SW XI, pp. 526-527; tr. it. cit., p. 533. Un'ulteriore interpretazione della stessa problematica è offerta da M. García, *Schellings "reirazionale Philosophie" als Philosophie "von der Endlichkeit aus"*, in M. Galland-Szymkowiak (a cura di), *Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings*, Berlin, 2011, pp. 334-335.

³⁴ *SW*, XI, pp. 266; tr. it. cit., p. 25.

un mondo extradivino, di una «effettività che esiste al di fuori del pensiero» e che risulta impenetrabile al pensiero stesso³⁵. Questa l'«inafferrabile base della realtà, residuo che non si dissolve mai»³⁶, quale si registra fin da subito nella differenza fra la materialità metafisica del mondo ideale, che può essere compresa (*begriffen*) con l'intelletto, e la materialità fisica del mondo extradivino, che invece può essere soltanto sentita (*empfunden*)³⁷.

Il divario fra l'ideale e il reale, che permane in tutto lo svolgimento della scienza razionale³⁸, emerge con forza nell'analisi del mondo morale. La legge morale, infatti, che è legge di *ragione* in quanto espressione dell'ordine intelligibile che sottende al mondo ideale, genera nell'uomo una naturale sensazione di avversione e repulsione nei suoi propri confronti, a motivo della sua durezza e impersonalità. La fredda spietatezza della legge morale entra in rotta di collisione con l'esperienza effettiva del singolo, il quale desidera piuttosto una felicità immeritata e sovrabbondante. Di qui anche il contrasto che genera nell'io un sentimento di perenne fallimento e inadeguatezza, mediante il quale egli «inizia a comprendere il nulla, l'assenza di valore della sua intera esistenza»³⁹, così da trovarsi in uno stato di disperazione esistenziale. Ma una disperazione tale da suscitare quell'impulso pratico che sta alla base dell'ultima e autentica crisi della scienza razionale, mediante la quale Dio «viene espulso dall'Idea, e con ciò viene abbandonata (rigettata) la scienza razionale stessa»⁴⁰, vale a dire il desiderio di un Dio personale effettivo (*wirklich*) e fattuale (*thatsächlich*) in grado di redimere l'uomo dalla caduta.

In ciò si nota immediatamente l'assenza di qualsiasi riferimento all'*estasi della ragione*, sostituita da un duplice processo, in cui da una parte avviene l'autoesaurimento (*Selbsterschöpfung*) delle possibilità della ragione e del suo libero movimento, dall'altra emerge un'esigenza esistenziale e religiosa che non può trovare appagamento nella scienza razionale. Questo netto cambiamento di prospettiva viene documentato puntualmente da Schelling nelle sue disposizioni testamentarie:

«Nella filosofia negativa, quella in cui si trova la scienza razionale, il *Prius* è l'essente, mentre ciò che È l'essente (Dio) il *Posterius*. La conclusione della filosofia negativa è che l'io esige l'inversione, che in un primo momento è *un mero volere* (analogo al postulato kantiano della ragion pratica); ma con la differenza che non è la ragione,

³⁵ *SW*, XI, p. 421; tr. it. cit., p. 323.

³⁶ *SW*, VII, p. 360; *HKA*, I, 17, p. 131; tr. it. cit., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e sugli oggetti ad essa connessi*, a cura di G. Strummiello, Milano, 1996, p. 147.

³⁷ Cfr. *SW*, XI, pp. 422-423; tr. it. cit., p. 327.

³⁸ La ragione fondamentale del divario è data dalla tendenza di ciò che è reale ad «essere per sé», cioè alla propria autoconservazione e autorealizzazione, a prescindere dall'inserimento in un disegno teleologico universale, che invece governa il mondo ideale.

³⁹ *SW*, XI, pp. 556; tr. it. cit., p. 589.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 566; tr. it. cit., p. 609.

ma l'io (*diventato pratico*) che in quanto personale esige una personalità e dice: io voglio ciò che è al di sopra dell'essente»⁴¹.

È così che la *critica* raggiunge il suo scopo prefissato e costringe ad un netto ridimensionamento delle pretese della scienza razionale, che si rivela incapace di colmare il debito assunto al principio mediante l'ipostatizzazione dell'ideale trascendentale della ragion pura. Per questo, ciò che prima, nella *Berliner Einleitung*, era descritto come stato estatico *della ragione*, assume in seguito nella *Darstellung* una dimensione volitiva e desiderativa extrarazionale, da identificarsi piuttosto come «bisogno di *religione*»⁴².

3. *Conseguenze per l'interpretazione complessiva della Spätphilosophie*

Il fatto che, come dimostrato in precedenza, la *Berliner Einleitung* non sia stata inserita da Schelling nella configurazione definitiva del suo sistema, conduce alla necessità di riconsiderare in chiave storico-filosofica una serie di studi che fondano invece sull'introduzione berlinese l'interpretazione complessiva della *Spätphilosophie* schellinghiana⁴³. L'analisi della *Darstellung* – e in particolare delle sue lezioni conclusive – ha mostrato peraltro come Schelling si configuri come un pensatore decisamente post-idealista, la cui peculiarità consiste nel rinvenimento di una immediatezza pratico-esistenziale che spezza il movimento di automediazione della ragione⁴⁴, ancora sussistente invece nel paradigma estatico della *Berliner Einleitung*.

Lungi dal poter essere descritto come *Vollendung* dell'idealismo tedesco, il pensiero dell'ultimo Schelling ne costituisce piuttosto il superamento (*Aufhebung*), nella duplice accezione di *Vollendung* e *Überwindung*: testimone del compimento-fallimento ultimo degli sforzi della ragione idealistica e pioniere di un suo superamento in direzione esistenzialistica⁴⁵. Alcune considerazioni sull'inevitabilità dell'agire pratico, sulla natura strutturalmente desiderante dell'io, sulla sua condizione di disperazione esistenziale e sulla sua esigenza di una

⁴¹ H. Fuhrmans, *Dokumente zur Schellingforschung*, cit., p. 16; *Schellingiana Rariora*, cit., pp. 671-672 (enfasi mia). Cfr. *Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*, a cura di A. von Pechmann, H.J. Sandkühler e M. Schraven, Hamburg, 1990, p. 133.

⁴² *SW*, XI, p. 568; tr. it. cit., p. 613.

⁴³ Ai già citati lavori di Walter Schulz e Luigi Pareyson vanno aggiunti quelli di R. Ohashi, *Ekstase und Gelassenheit*, München, 1975; J.-F. Courtine, *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris, 1990; M.-C. Chaliol-Gillet, *Schelling, une philosophie de l'extase*, Paris, 1998.

⁴⁴ Nella *Darstellung*, inoltre, avviene il recupero di un altro genere di immediatezza: non solo quella pratico-esistenziale del desiderio, ma anche quella logico-noetica del pensiero puro come luogo in cui il pensiero tocca (*berührt*) i suoi oggetti, li sente (*fühlt*), li esperisce (*erfährt*) per mezzo di una semplice percezione spirituale (*einfache geistige Wahrnehmung*). Il pensiero stesso, in virtù di tale immediatezza, si configura come una forma di esperienza (cfr. *SW*, XI, p. 326; tr. it. cit., p. 141).

⁴⁵ Come sostiene Bruno Majoli nel suo studio, la *Spätphilosophie* schellinghiana è descrivibile come «dissoluzione esistenziale di una filosofia razionalistica» (B. Majoli, *La filosofia dell'esistenza di F. G. Schelling*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XLV, 1953, p. 391).

salvezza personale precorrono decisamente i tempi e contribuiscono a superare l'hegelismo così da condurre la filosofia sui binari della contemporaneità.

IV. Della diversa concezione della filosofia positiva

Oltre a presentare rilevanti discrepanze concernenti lo sviluppo e lo scopo della filosofia negativa e le caratteristiche della transizione alla filosofia positiva, i due testi in questione – pur non contenendone un'esposizione – delineano in maniera significativamente differente anche la struttura della filosofia positiva. Ciò a ulteriore testimonianza dell'interna tensionalità delle due forme del filosofare, che non possono evitare di influenzarsi vicendevolmente.

1. La filosofia positiva nella Berliner Einleitung

Nella *Berliner Einleitung* il punto di partenza della filosofia positiva è individuato nel contenuto del momento estatico della ragione. L'enfasi che vi riceve l'essere «assolutamente fuori dal pensiero [...] dunque l'essere assolutamente trascendente [*das schlechterdings transscendente Seyn*]⁴⁶, identificato con «il necessariamente esistente [*das nothwendig Existirende*]⁴⁷, condiziona il modo stesso di intendere il compito della filosofia positiva, la quale ha da dimostrare (*beweisen*) non tanto l'esistenza di un essere assolutamente trascendente (Dio) alla maniera della metafisica prekantiana, quanto di dimostrare (*erweisen*) la divinità del necessariamente esistente⁴⁸.

Di conseguenza, il metodo del *Gotteserweis* è esposto da Schelling in questo modo: «se il necessariamente esistente è Dio, allora si dà questa e quest'altra conseguenza – allora *a, b, c*, ecc., vogliamo dire, diventano possibili; ma *a, b, c*, ecc., esistono realmente in base alla nostra esperienza; dunque – conclusione necessaria – il necessariamente esistente è realmente Dio⁴⁹. Nell'argomentazione sarebbe dunque rivalutato [così] il ruolo dell'esperienza, non tanto in quanto fonte di conoscenza, ma piuttosto in funzione probante (*erweisend*)⁵⁰: «il *Prius* viene conosciuto in base a ciò che da esso segue, ma non in modo tale che questo seguente preceda. La preposizione *a* in “*a posteriori*” non significa il *terminus a quo*; *a posteriori* significa qui *per posterius*, il *Prius* viene conosciuto

⁴⁶ *SW*, XIII, p. 127; tr. it. cit., p. 211.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 156; tr. it. cit., p. 259.

⁴⁸ «Perciò affermo con tutta chiarezza: non il *Prius* assoluto stesso deve venire provato (questo è sopra ogni prova, esso è l'inizio assoluto, certo attraverso se stesso), dunque non esso stesso (il *Prius* assoluto) deve venir provato, ma ciò che ne segue: questo deve venir provato di fatto, e in tal modo bisogna provare la divinità di quel *Prius*, che esso è Dio e che, dunque, Dio esiste» (*ibid.*, p. 129; tr. it. cit., p. 213).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 169; tr. it. cit., p. 281.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 128; tr. it. cit., p. 213.

attraverso ciò che da esso segue»⁵¹. La compresenza di ragione e esperienza nel procedimento della filosofia positiva ha portato Schelling a definirla mediante il suggestivo ossimoro di «apriorismo empirico»⁵².

Tuttavia, se rigorosamente inteso, il *Gotteserweis* non porta affatto a una conclusione necessaria (dal punto di vista strettamente logico nulla impedisce che vi sia un'altra ragione, diversa da Dio, per la quale *a*, *b*, *c* siano possibili ed esistano realmente nella nostra esperienza), costituendo piuttosto un'*inferenza alla migliore spiegazione possibile*. Aldilà della correttezza logica dell'argomento, a lasciare effettivamente perplessi è il fatto di non ritrovare questa strategia argomentativa nella *Philosophie der Mythologie* e nella *Philosophie der Offenbarung*, dirette all'interpretazione della mitologia e della rivelazione quali si danno nella loro effettualità storica⁵³. La filosofia positiva prende sì le mosse dalla filosofia della mitologia, ma in questa non vi è traccia di quel *Prius* trascendente dal quale verrebbe dedotta la possibilità di alcuni elementi (*a*, *b*, *c*...) della realtà effettiva, posto che si adoperi a interpretare le dottrine mitologiche storicamente esistenti per mezzo della griglia ermeneutica offerta dalla teoria delle potenze. Lo stesso vale poi per la filosofia della rivelazione, dove l'obiettivo non è quello di sviluppare un sistema del mondo a partire da Dio⁵⁴, ma nel dar luogo alla spiegazione del Cristianesimo considerato come dato di fatto⁵⁵.

2. *La filosofia positiva nella Darstellung der reinrationalen Philosophie*

Si comprende ora perché nelle disposizioni testamentarie e nella *Darstellung* la filosofia positiva venga descritta in una maniera significativamente differente, inscindibilmente connessa alla nozione di *religione filosofica*, quale autentica meta destinale non solo della *Darstellung*, ma della *Spätphilosophie* nella sua interezza⁵⁶.

⁵¹ *Ibid.*, p. 129; tr. it. cit., p. 215.

⁵² *Ibid.*

⁵³ La medesima ambiguità viene ravvisata da Tilliette: «À son tour la philosophie positive récolte théoriquement toute l'ampleur de la philosophie, en ce sens elle est l'héritière du grand empirisme. Mais lorsqu'il s'agit de passer à l'exécution, elle se spécialise, elle se confond avec la philosophie de la religion. Elle aussi, par conséquent, au moins pendant un certain temps, est hybride dans la conception et l'exécution» (X. Tilliette, *Deux philosophie en une*, in Id., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, 1987, p. 203).

⁵⁴ Questo, piuttosto, è l'obiettivo della cosiddetta *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, professata e redatta nel semestre invernale 1831/32 e nel semestre estivo del 1832, dunque risalente ai primi anni monachesi, nei quali Schelling procedeva in modo meno accorto e consapevole dell'istanza critica kantiana.

⁵⁵ Cfr. *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, p. 621, in F.W.J. Schelling, *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione 1841/42*, a cura di F. Tomatis, Milano, 2016, p. 1149.

⁵⁶ Sulla nozione di *religione filosofica* si veda l'importante studio di T. Buchheim, *Was heißt "philosophische Religion"?* *Acht Thesen zur Zielsetzung von Schellings unvollendetem System*, in F. Hermann, B. Nonnenmacher e F. Schick (a cura di), *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus*, Tübingen, 2015, pp. 425-445.

Considerata infatti come la scienza in grado di comprendere soltanto *idealmente* le religioni reali, la filosofia positiva fungerebbe da stadio intermedio necessario per l'avvento della religione filosofica, intesa come la religione che «deve *realmente* comprendere le religioni reali: la religione mitologica e quella rivelata»⁵⁷. Se nella *Berliner Einleitung* rimane aperto uno spiraglio per una «fondazione irreligiosa della filosofia positiva»⁵⁸ a partire dall'essere immemorabile, nella *Darstellung* è chiaro il proposito di stabilire che «con il passaggio alla filosofia positiva penetriamo per la prima volta nel territorio della religione e delle religioni; inoltre solo ora possiamo attenderci che nasca per noi la *religione filosofica*, che è l'oggetto di tutta questa esposizione»⁵⁹. Il risultato è un attenuamento di quella ambiguità riscontrata da Tilliette fra la *concezione* e l'*effettivo svolgimento* della filosofia positiva, la quale si configurerebbe – anche *in actu signato* – dunque come una vera e propria *filosofia della religione* (mitologica e rivelata). Indicazioni in tal senso vengono fornite da Schelling anche nell'ultima lezione della *Historisch-kritische Einleitung*:

«Tuttavia, questa *religione filosofica non esiste*. E se, come probabilmente nessuno vorrà mettere in dubbio, tale religione filosofica non potesse essere altro che il prodotto ultimo e la più alta espressione della filosofia stessa nella sua perfezione, avremmo ben il diritto di domandarci dove sia possibile trovare una filosofia [la filosofia positiva!], che sia in grado di rendere comprensibile, ossia di dimostrare nella sua possibilità, ciò che abbiamo conosciuto nella mitologia e, indirettamente anche nella rivelazione, vale a dire un rapporto *reale* fra la coscienza umana e Dio»⁶⁰.

Secondo questa prospettiva, dunque, la dicotomia fra filosofia negativa e filosofia positiva non esaurisce il disegno complessivo della *Spätphilosophie*, nella misura in cui entrambi i rami del discorso filosofico si trovano teleologicamente ordinati all'avvento di una nuova religione filosofica. La filosofia positiva costituisce in ultimo il *medium* filosofico attraverso il quale la coscienza umana – affrancata 1) dalla religione mitologica, 2) dalla religione rivelata e 3) dalla conoscenza puramente naturale – ristabilisce un rapporto reale (*reale Verhältnis*), questa volta libero e consapevole, con la divinità:

«Noi esigiamo infatti che la divinità si avvicini sempre di più alla coscienza dell'umanità; desideriamo che essa divenga un oggetto della coscienza non più semplicemente per ciò che concerne le sue conseguenze [e questo è il piano della *filosofia positiva*], ma *in se stessa* [in una *religione filosofica*]]»⁶¹.

⁵⁷ *SW*, XI, p. 569; tr. it. cit., p. 615 (enfasi mia).

⁵⁸ Come acutamente rilevato da Massimo Cacciari. Cfr. Id., *Dell'inizio*, Milano, 1990, p. 133.

⁵⁹ *SW*, XI, p. 568; tr. it. cit., p. 615.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 250-251; tr. it. *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, a cura di T. Griffero, Milano, 1998, pp. 383-384.

⁶¹ *Ibid.*, p. 571; tr. it. cit., p. 619.

È per questo che la religione filosofica, correttamente intesa, costituisce il τέλος escatologico del processo storico della coscienza individuale e collettiva dell'umanità, sostituendo il vagheggiamento giovanile di una nuova “mitologia della ragione” e l'ipotesi di una terza epoca della Chiesa – la Chiesa giovannea – che ancora sussisteva negli anni berlinesi. Ma del resto la *Wiederherstellung* di un rapporto reale con Dio per un uomo moderno necessita di due prerequisiti: da una parte la comprensione filosofica delle religioni esistenti, dall'altra l'auto-liberazione della coscienza mediante l'esperienza vissuta e filosoficamente documentata del fallimento dell'universale pretesa conoscitiva della pura ragione.

THE ABANDONMENT OF ECSTASY. FOR A REINTERPRETATION OF SCHELLING'S SPÄTPHILOSOPHIE STARTING FROM HIS “PHILOSOPHICAL TESTAMENT”. *The paper aims to reconstruct the final configuration of Schelling's philosophical system from the second half of the 1840s. Particular attention is given to the Darstellung der reinrationalen Philosophie, which, according to Schelling's intentions, was to replace the so-called Berliner Einleitung. By analyzing the different use of the notion of critique and the concept of positive philosophy in the two texts under examination, the paper shows how Schelling's philosophy undergoes significant changes in the very last years of his life.*