

1682
TILLIETTE, X.

Schelling im Gespräch mit den Alten

Il pitagorismo dell'Identità

Xavier Tilliette (Rom)

Il giovane Schelling, ancora ospite dello *Stift* di Tubinga, scrive all'amico Hegel già scappato dalla gabbia, nella famosa lettera dell'Epifania 1795:

„Von meinen theologischen Arbeiten kann ich Dir nicht viel Nachricht geben. Seit einem Jahre beinahe sind sie nur Nebensache geworden. Das einzige, was mich bisher interessierte, waren historische Untersuchungen über das Alte und Neue Testament und den Geist des ersten christlichen Jahrhunderts – hier ist noch am meisten zu tun – seit einiger Zeit aber ist auch dies abgebrochen. Wer mag sich im Staube des Altertums begraben, wenn ihn der Gang *seiner* Zeit alle Augenblicke wieder auf – und mit sich fortreisst. Ich lebe und webe gegenwärtig in der Philosophie.“

„Dei miei lavori teologici non ho molto da dirti. Quasi da un anno sono diventati per me secondari. L'unica cosa che finora mi interessava, erano le ricerche storiche sul Vecchio e sul Nuovo Testamento e lo spirito dei primi secoli cristiani: lì c'è ancora molto da fare, ma anche questo l'ho interrotto da qualche tempo. Chi si vuole sotterrare nella polvere dell'antichità, quando il corso del suo tempo ad ogni istante lo avvolge e con sé lo trascina? Vivo e mi muovo al presente nella filosofia.“¹

Tale sfogo d'impazienza, di febbre giovanile, attizzato dal fuoco della Rivoluzione, non è durato a lungo. Schelling si è presto assennato, disciplinato in un mutamento palese di mentalità e di comportamento. Lo ritroviamo quindici anni più tardi a Monaco di Baviera, accademico dignitoso e dotto. Egli si rivolge al buon Schubert chiedendo se questi gli può procu-

¹ Aus Schellings *Leben. In Briefen*. Hg. v. G. L. Plitt. Leipzig 1869/70 [= Plitt]. Vol. I, 73.

IN: DAS ANTIKE DENKEN
IN DER PHILOSOPHIE
SCHELLINGS

rare una vecchia edizione di Taulero, specialmente il libro (apocrifo) dell'imitazione della vita povera di Cristo:

„es existirt eine so viel ich weiß vollständige (Ausgabe der Schriften) aber im Ausdruck zu viel modernisierte Ausgabe von Spener; ich suche besonders von letzter Schrift eine alte (je älter desto lieber), die noch alle Eigenheiten des Verfassers treulich bewahrt hat. Denn diese Schriften sind für das Studium unserer Sprache fast eben so wichtig wie für das der Mystik, und für Kräftigung des Ausdrucks so mächtig wie für die Erhebung des Geistes“. „esiste per quanto sappia una completa ma nell'espressione troppo modernizzata edizione (degli scritti di Taulero) fatta da Spener; cerco specialmente dell'ultimo scritto menzionato una edizione antica (tanto più è antica meglio) che abbia mantenuto fedelmente tutte le singolarità dell'autore. Questi scritti sono quasi altrettanto importanti sia per lo studio della nostra lingua sia per la mistica, tanto efficaci per il rinvigorismento dell'espressione quanto per l'elevazione dello spirito".²

Qui spunta il filologo, ma anzitutto l'antiquario, che condivide la predilezione romantica per il passato, la memoria, l'originario, l'arcaico, la patina del tempo, la saggezza dei secoli, ecc.. Tanto che *alt* come predicato significa vero, certo, garantito; e gli Antichi, *die Alten*, d'altronde pure un riferimento kantiano, sono circondati da un'aura di nobiltà e di grandezza, come se fossero già avvolti nell'eternità. A parte il breve preambolo giovanile a cui abbiamo accennato c'è soltanto un'altro periodo della vita di Schelling, nel quale sembra avere il sopravvento l'attualità.

Ed è precisamente attorno alla data in cui Schelling ordina a Schubert la vecchia edizione di Taulero: un momento di risveglio patriottico e di preferenza per tutto ciò che è tedesco e genuino, *urdeutsch*. Allora fa salpare l'*Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche*. Prima ci fu la recensione del libro di Niethammer sull'educazione (1809), nel quale

2 Plitt II, 252.

critica morbidamente l'atteggiamento filologico dell'autore e il modello dell'Antichità classica, contrapponendolo al genio di Shakespeare e ai prodotti *urdeutsch*. Già prima – però il testo del *Nachlass* è stato postdatato – in una lettera a Jacobi aveva preso il partito della „scienza tedesca“, Kepler, Jacob Boehme, Leibniz, a onta degli Antichi. Ma l'entusiasmo moderno, generato dalla resistenza a Napoleone, perde quota molto presto, e Schelling ritorna al „culto degli Antichi“, sulla scia del detto evangelico che „nessuno bevendo del vino vecchio, vuole il nuovo, poiché dice: il vecchio è migliore“ (Luca, 5,39). Ancora di più quando diventò unanimemente per gli allievi e gli amici *der Alte*.

Ora *die Alten* è un'espressione prestigiosa, e *alt* quasi un epiteto di qualità. Non designa soltanto l'Antichità propriamente detta, i Greci e i Latini, con i monumenti orientali, bensì i rappresentanti di ogni tradizione venerabile e perciò senza età, per esempio la tradizione protestante luterana, i teosofi e gli alchimisti, i „Padri svevi“, i mistici e platonici di tutti i colori, ecc.. Raccogliamo qualche campione, un poco alla rinfusa. L'Anima del mondo e la Natura delle Cose (*Natura Rerum*) sono riferite senz'altro all'Antichità (SW II, 187–589), lo stesso il privilegio dell'opera nell'arte (SW V, 725) e anche l'encomio della Bellezza artistica „strumento degli dei“ palesemente collegato a Platone (SW V, 345), ma il *pati Deum* (SW III, 617) dei mistici vale per Leibniz, Herder e Shaftesbury come per Platone, Orazio e la Pizia. Invece il „Deus est anima brutorum“ dei cosiddetti *Alten* può risalire soltanto all'articolo *Rorarius* di Bayle e, grazie ad esso, a un oscuro teologo Bernard del Seicento (SW VII, 456). Quanto alla celebre sentenza attribuita pure agli Antichi „la corporeità è la fine delle vie del Signore“, „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“, proviene, come si sa, da Oetinger (SW VIII,

325), autore peraltro di una *Philosophie der Alten*, che contiene la propria teosofia, un libro per il quale il buon Pregizer prova ad innescare Schelling (Plitt II, 179).

Agli *Alten* scagliati sulla memoria Schelling chiede semplicemente la verità o le verità che assomigliano le montagne stagliate sull'orizzonte – che non sono di oggi, né di ieri, ma di sempre, e sussisteranno ben aldilà di qualsiasi sistema filosofico. Infatti già dalla Filosofia dell'Identità si fa l'avvocato e il portavoce di una *filosofia perenne*, che annovera e raduna i grandi nomi sotto l'unzione dell'Identità, una filosofia ecumenica alla stregua di Leibniz.

La filosofia ulteriore, detta della Storia, attinge continuamente al retaggio e al tesoro dei tempi. Novità è sinonimia di precarietà. A dire il vero, questa tendenza a rintracciare l'eterno nell'antico, alimentata dagli studi classici e dall'amicizia con Hölderlin, è molto precoce, si manifesta nei primi scritti, in particolare nell'avvio della *Weltseele*,³ che è apparso come un augurio e un presagio. Ha colpito Baader, Novalis con reticenze, Goethe con qualche ritardo, e soprattutto Friedrich Schlegel nell'ultimo quaderno dell'*Athenäum*, ove ravviva gli accenti di Marsilio Ficino:

„Vom trüben Schlaf erwacht zu lichtem Denken,
Hat sich der Mensch zum Himmel aufgerichtet,
Kann nun, wo träge Furcht ihn sonst vernichtet,
Die Wunder des Bewußtseins schaffend denken.

Zum ersten Lohn, den ihm die Götter schenken,
Daß innre Kraft den innern Streit geschlichtet,
Vernimmt er, was vom Aether sie gedichtet,
Und will mit Liebe sich ins Lichtmeer senken.

3 F. W. J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. Stuttgart/Augsburg 1856/61 [= SW], Vol. II, 569.

Wie dennoch Eins die Kraft in allen Schranken,
Und leichter Aether mächt'ger als die Masse,
Das lebt und brennt in solchem kühnen Streben!

Es sinnt der Geist, wie er das Ew'ge fasse;
In todter Bildung sieht er Täuschung schwanken
Das innre Wesen blitzt im freien Leben.“⁴

„Svegliato dal confuso sonno al pensiero lucido
L'uomo si è alzato verso il cielo;
Ora può, laddove la paura pigra l'avrebbe annientato,
Pensare creando le meraviglie della coscienza.

Come primo premio dagli dei regalato,
Per il conflitto interno sciolto dalla forza interna,
Percepisce ciò che essa disse dell'etere,
E vuole immergersi con amore nel mare di luce.

Come pure la Forza è una in tutte le barriere
E l'Etere leggero più potente della massa,
Esso vive e arde in tale ardito sforzo!

Lo spirito medita, come afferrare l'Eterno,
Nella formazione morta vede l'inganno vacillare
L'essere interno lampeggia in libera vita.“

A passi contati siamo approdati a temi pitagorici che, ricavati dal dialogo di Schelling con gli *Alten*, sono l'oggetto centrale di questa comunicazione, la quale rientra così nel ricco ventaglio delle relazioni del Convegno – questa in rapporto con la filosofia meridiana di Schelling.

*

4 Friedrich von Schlegels *sämmtliche Werke*. 15 Bände. Zweite Originalausgabe. Wien 1846. Vol. X, 17 (1800).

Prima di accingermi al compito, vorrei se me lo consentite, aprire una parentesi. Poiché anche noi abbiamo *unsere Alten*, noi membri della fiorente *Schelling-Gesellschaft*, ospiti di Milano oggi, testimoni della ennesima Schelling-Rinascita al tramonto di questo secolo. Abbiamo quindi *unsere Alten*. E siccome io raggiungo l'età di consegnare la fiaccola, avendo l'onore della prolusione inaugurale, mi preme rivolgere loro un breve omaggio, a coloro che conobbi con tanta stima e deferente amicizia. All'allora Nestore degli Studi Schellinghiani, a Manfred Schröter, piccolo, vivace, entusiasta, sorridente, benevolo; al nonagenario si doveva il salvataggio degli abbozzi dei *Weltalter*, benché d'altra parte avesse ingenuamente sconsigliato il trasferimento della famosa *Truhe* (baule) del *Nachlass*, desiderando sfruttarlo ancora; poi poteva pian-gere la sua elegia sui fogli smarriti! Alois Dempf invece, alto, credente, bavarese, mai ostile a un bicchiere di birra, ma così incoraggiante e generoso; sapeva poco di Schelling, ma imparava dai suoi allievi e colleghi. Ernst Benz, erudito marburg-hese senza pari, instancabile ricercatore, scopritore di fonti; sembrava robusto e pacato, eppure la malinconia, malattia schellinghiana, doveva rovinarlo, come d'altronde Horst Fuhrmans. Indimenticabile Fuhrmans! Teologo incuriosito, era partito già all'alba per combattere Hegel, e incontrò Schelling che non lo lasciò più, oppure fu lui. Tutta una vita percorsa e spenta con Schelling, in un lavoro continuo, appassionato e disordinato. Fuhrmans, non lo posso rammentare senza internermi, il buon prete renano di Röttgen, un poco in odore di zolfo, devoto, giulivo, ospitaliere e fantasioso. Era l'accoglienza stessa. Quanto ha raccolto ed edito deve essere rastrellato e filtrato, ma rimane una mole imparagonabile. Difendeva con il suo estro una concezione di Schelling che ebbe la sua ora di gloria. Gli ultimi anni dovette correre dietro la sua

ombra oppure diventò ahimè! l'ombra di se stesso. Poi Hermann Zeltner, l'uomo di chiesa (luterana), bonario, sfortunato, un poco scialbo, sprovvisto completamente della boria di cui parla Vico, che trovò in Erlangen all'ombra di Schelling un riparo di pace; poté contribuire efficacemente al varo dell'edizione completa, era pronto a cedere il suo posto ai più giovani e a dare le dimissioni, ma il maestro dei destini l'anticipò ... Non oserei annoverare fra questi pionieri né Tillich né Jaspers, il quale oscillava fra odio e amore nei confronti di Schelling, e finiva per rigettarlo.

Mi sia pure consentito di salutare i miei maestri francesi scomparsi, Jean Wahl, Vladimir Jankélévitch, Eugène Susini: tutti e tre affascinati da Schelling, e pronti a perdonare le sue audacie. E stando in Italia come potrei omettere la sagoma troppo presto svanita di Susanna Drago del Boca, il ricordo insistente di Arturo Massolo, e soprattutto la cara memoria di Luigi Pareyson, qui a Milano presente nei suoi allievi a cui ha rivelato Schelling, „felice scoperta della sua età matura“; Pareyson è stato il grande promotore della ripresa e dell'estensione degli studi schellinghiani in Italia, e il suo pensiero personale si iscrive nella scia del filosofo di Leonberg.

So sind unsere Alten! tra cui tuttavia mi piace annoverare un vivente, un solo vivente (dato che l'indefessa attività di Hermann Krings smentisce la sua età), cioè il rinnovatore dell'interpretazione, Walter Schulz, la cui geniale *Habilitationschrift* ha dato lo scatto a tutti gli studi successivi, ed è ancora oggi, come sicuramente vedremo, un polo di riferimento quasi obbligatorio. *Ja, das sind unsere Alten*. E ormai, dopo il grato dovere, torno al mio compito, pitagorismo e Identità.

L'eccellente ellenizzante del secolo scorso Louis Chaignet, la cui opera *Pythagore et la philosophie pythagoricienne* non ha perso nulla del suo valore, innalza nella conclusione Schelling come il „grande e vero pitagorico moderno“,⁵ soprattutto nel „bello ma oscuro dialogo intitolato *Bruno*“. Conferma poco dopo: „Più giustamente ancora del *Timaio* di Platone, il *Bruno* di Schelling può essere chiamato un inno pitagorico“. Allude alla parabasi degli astri nel mezzo del dialogo, però già il grande esordio, fremente di entusiasmo, addita la fonte del pitagorismo schellinghiano, l'unità del finito e dell'infinito, del reale e dell'ideale. Siccome Platone ha ricavato molto dai Pitagorici, la trasmissione di tale scoperta dell'Idea passa per il *Filebo*:

„Questa forma di pensiero è eterna, come l'essenza di ciò che esprime, non ha cominciato adesso e non finirà mai, essa è, come dice Socrate sulla scorta di Platone, la caratteristica immortale e che non invecchierà mai di ogni ricerca. Il giovane che l'ha assaggiata per la prima volta si rallegra come se avesse rintracciato un tesoro di sapienza, si entusiasma di gioia. Questa forma è un dono degli dei agli uomini che Prometeo recò sulla terra allo stesso tempo del più puro fuoco del cielo. Conforme a questa disposizione delle cose, poiché tutto ciò che è considerato come eterno è composto di finito e infinito, e tutto ciò che discerniamo veramente deve essere l'uno o l'altro, è necessario che di tutto ci sia un'idea unica e così a sua volta tutto sia in una sola idea.“⁶

L'idea è l'Uno e Tutto. Il brano del *Filebo*,⁷ di cui il testo di Schelling costituisce una sorta di parafrasi, si riferisce lui

5 Louis Chaignet: *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*. 1873. Tome II, S. 347-348.

6 SW IV, 242-243.

7 *Filebo* 15 e-16 c

stesso a una tradizione antica, ribadita dalla solennità dello stile. Sulla scorta di tale tradizione, il Tutto è composto dell'Uno e del Molteplice, e contiene la concrescenza, *συμφυτον*, del limite e dell'illimitato. Dunque non c'è da un lato l'Uno e dall'altro l'Infinito, ma bisogna considerare l'intervallo, *μεταξυ*, dell'Uno e dell'Infinito, cioè il molteplice. L'universo è *εν και πολλα και απειρα*.⁸ La consegna socratica sconsiglia di scagliarsi sull'Uno e neppure di rivolgersi all'Illimitato.⁹ Del resto l'Illimitato, l'Infinito equivale alla fossa, al baratro, *εις το απειρον χαιρειν εαν*¹⁰ vuol dire mandare a spasso nel vuoto.

Il dotto canonico Augusto Diès, editore del *Filebo* nella collana Guillaume Budè, giudica molto improbabile l'ispirazione dei frammenti di Filolao, di cui peraltro contesta l'autenticità.¹¹ Non suggerisce un altro riferimento pitagorico. Schelling ovviamente non poteva allora conoscere i lavori di Augusto Boeckh,¹² il grande filologo; e il testo del *Filebo* basta alla sua istruzione. Però altre mediazioni sono plausibili, come Aristotele e Stobeo, la continuazione del dialogo lo dimostra.¹³ Soltanto dopo la lettura del *Filolao* di Boeckh innalzerà la diade infinita, *αοριστος δυας*, elemento losco, fattore dell'instabilità del divenire, *natura anceps*, la natura ibrida.

8 *Filebo* 16 c-d

9 *Filebo* 18 a-b

10 *Filebo* 16 e

11 Platon: *Œuvres complètes*. Tome IX/2. Paris 1941 (Les Belles Lettres), XXII-XXIV.

12 August Boeckh: *Philolaos des Pythagoreers Lehren*. 1819 (Voss).

13 Le allusioni all'*Hestia* del Tutto o focolare del Mondo, alla casa di Zeus, all'alito dell'*apeiron* (Stobeo), alla custodia di Zeus, agli dei intellegibili (Aristotele).

Se la dichiarazione preliminare del suo portavoce Bruno suona come un *eureka*, è perché forniva a Schelling la soluzione o una chiave del problema in sospeso dagli inizi della sua carriera filosofica, cioè del problema, innescato dallo *Spinoza* di Jacobi, dell'Assoluto e del mondo, dell'infinito e del finito. L'assioma dell'intransitività „Dall'infinito al finito non c'è passaggio“, „*Vom Unendlichen zum Endlichen kein Übergang*“, scarica tutto il suo peso sul punto di partenza del giovane filosofo. Si può seguire, nei suoi primi scritti, come un filo rosso del suo svolgimento, il tentativo di aggirare o di superare l'assioma che proibisce tutte le cause transitive.¹⁴

L'opposizione che segna la dissertazione *Vom Ich*,¹⁵ vero lancio di razzo nel cielo dell'idealismo critico, opposizione che allo stesso tempo lo rovina segretamente riguarda l'Io infinito e l'Io finito. Essa è irriducibile, insuperabile. L'Io infinito o assoluto è l'Uno e Tutto, *εν και παν*, la libertà senza confini. Di modo che l'Io finito ha una realtà condizionata, esiste in virtù di un *avatar* incomprensibile, di una restrizione inspiegabile dell'Io assoluto intercettato e refratto dagli oggetti. E' l'interposizione o lo schermo dell'oggettività, del Non-Io, del mondo, che impedisce per sempre all'Io finito di raggiungere l'infinito per sciogliervisi. L'oggetto, ripeto, è sinonimo di Non-Io. Senza il Non-Io non ci sarebbe la finitezza. Ma dato che l'Io assoluto è tutta realtà e tutta la realtà, il Non-Io, mondo e oggetti, ha solamente una esistenza per difetto, vuota, tutta negativa. Come può l'assoluto uscire da se stesso e opporsi un Non-Io? Come può l'assoluto uscire da se e opporsi un mondo? La domanda è il dardo o la scheggia

14 Fr. H. Jacobi: *Briefe über die Lehre des Spinoza*. Werke IV/I, S. 56; SW I, 313.

15 SW I, 149-242.

dell'infinito. L'oggettività, che arreca la finitezza, è incomprensibile e intollerabile. Eppure è necessaria, poiché senza il Non-Io l'incondizionato non condizionerebbe nulla.

L'aporia è provvisoriamente risolta tagliando il nodo gordiano: l'infinito esclude ogni finitezza, l'Io limitato (dagli oggetti) è un inganno, però quest'inganno è una fatticità irremovibile. E' significativo che la consapevolezza di sé, costitutiva dell'Io fichtiano, sia sciolta dalla libertà: in effetti essa è „uno sforzo costretto dell'Io finito e mutevole per preservare nella successione delle rappresentazioni la sua pura identità e assolutezza.“¹⁶ Ma anche questo è ambiguo e si rifa a un'oscillazione nella mente di Schelling: la coscienza di sé è allo stesso tempo costrizione, necessità delle rappresentazioni in opposizione alla libertà – e contrassegno, effigie, surrogato dell'Io puro e libero. Gioverebbe qui disaminare ciò che Schelling ha imparato o meglio indovinato da Fichte: la successione delle azioni necessarie, incatenate, della coscienza, una serie fenomenologica, storiografica – e l'atto di libertà originaria (l'Io puro) che innesca le rappresentazioni e ne riflette poi in sede filosofica il percorso. Comunque la coazione, la costrizione di sé su di sé, la necessità dello sforzo dell'ipseità che accompagna le rappresentazioni – l'*Ich denke* messo in attività – indica che Schelling allora non aveva ancora capito la libertà dello *Streben* fichtiano. La coscienza di sé è il vestigio e il difetto – la mancanza – dell'assolutezza.

Tuttavia verso la fine, una proposizione – ove forse giace occulto un sofisma – ispirata da Schiller e da Wilhelm von Humboldt, addita un inizio di soluzione:

„L'essere finito ... può allargare sempre più le barriere della sua finitezza; ma siccome questo progresso ha l'infinità dinanzi a sé, un allargamento

16 SW I, 180-181.

crescente senza sosta di queste barriere è possibile, poiché se potesse fermarsi ovunque, l'infinito dovrebbe avere delle barriere."¹⁷

Lasciamo perdere il sofisma oppure la metabasi che fa slittare dall'infinito assoluto a ciò che Hegel chiamerà cattivo infinito ... La barriera (*Schranke*), la finitezza è la leva o la palanca di un progresso infinito indefinito. Poter respingere senza tregua il limite, è l'impronta dell'infinito sul finito (si vede come questo radica nel contrasto autocoscienza – Io puro). Che non possa fermare il proprio sforzo e riposare nell'Assoluto dove tutto è puro, tutto è intellettuale, sembrava essere lo stigma della finitezza, adesso è il sigillo dell'infinito.

L'infinito è congiunto con il finito perché la fine o il fine sia asintotico e le barriere vadano indietro senza sosta, sfuggano come un miraggio deludente e rinascente. Ma stiamo ormai nella famosa problematica delle *Lettere su dogmatismo e criticismo*, il conflitto dei sistemi. L'assioma regge tuttora: dall'infinito al finito non c'è transizione. Invece dal finito all'infinito c'è un passaggio, c'è la reversibilità; il finito non è chiuso sulla sua finitezza, un lievito di desiderio e d'immortalità solleva la sua brama dell'infinito. Soltanto due sistemi antagonisti condividono lo sforzo, lo slancio dell'Io finito – e la loro dualità è già un segno irrimediabile di finitezza. Il dogmatismo spinozista crede possibile l'assorbimento nella sfera infinita, al prezzo della perdita mistica dell'Io, invece il criticismo mira al termine – l'Assoluto – come mai raggiungibile, asintotico, e se ne serve come di un bersaglio mobile, sempre da inseguire; così si distingue definitivamente dal suo rivale e avversario dogmatico, pur partendo dalla stessa premessa. Il dibattito teorico tra l'illusione dogmatica e la libertà

¹⁷ SW I, 241.

criticista è reciso arbitrariamente da una decisione di principio, contro la tentazione mistica il volere sceglie l'umanità.

Benché abbiano destato qualche diffidenza da parte di Fichte, le *Lettere* attestano un ravvicinamento persino una prossimità allo spirito della *Dottrina della Scienza*. Poiché il conflitto dei sistemi o dei comportamenti appartiene al circolo inevitabile della ragione finita, e Fichte non avrebbe nulla da obiettare alla decisione etica che chiude il dibattito, se la scelta dello spinozismo non conservasse per Schelling un'apparenza di legittimità (del resto poteva riallacciarsi a un enunciato anteriore di Fichte). Ma l'avvenimento della filosofia della Natura va presto a destabilizzare la finitezza rigorosamente mantenuta da Fichte, e scava a poco a poco uno scarto tra entrambi i filosofi. Questa volta è meno la seduzione spinozista che agisce, che la grandiosa filosofia dell'umanità di Herder, sostituita dalla teoria della natura di Goethe. La nave di Schelling tira su l'ancora, ed è pronta a lanciarsi, con le vele gonfie, sull' „oceano dell'Assoluto“.¹⁸

Ora la reversibilità della formula „dal finito all'infinito c'è la transizione“ non poteva a lungo essere negata, e il divieto jacobiano sarà sciolto quasi di nascosto. Ma non accede tuttora nella brillante serie di puntate titolata prima *Allgemeine Übersicht*,¹⁹ cioè *Rassegna generale*; sarà il compito della filosofia della Natura. Tuttavia dalla sentenza irreversibile, a senso unico (dall'infinito al finito non c'è transito), si può ricavare una conclusione diversa dell'insuperabile diaspora tra infinito e finito. Se non c'è transizione, è perché non possono essere separati, l'intransitività è inscindibilità. La loro simultaneità o coalescenza addita la coscienza di sé. L'anima, *Seele*,

¹⁸ SW IV, 293.

¹⁹ SW I, 348–473.

una parola che emerge nell'opera di Schelling per risplendervi un giorno allo zenit, è un'attività incessante di produzione del finito a partire dall'infinito. Le operazioni della mente puntano a rappresentare l'infinito nel finito, vi riesce in definitiva nella coscienza di se. Ma che nessuno sbagli! Schelling non ha ancora desertato il luogo trascendentale assegnato da Fichte. L'infinità di cui si tratta è quella dello *Streben*, del *Sehnen*, la nostra irrequietezza. Essa suggerisce che la finitezza non è il nostro stato primitivo, siamo diventati finiti.²⁰ La finitezza è di origine morale, essa fa del mondo esteriore, teatro della nostra azione, un soggiorno familiare. Però man mano la brama cresce, il mondo si allarga, s'infinitizza.

La filosofia della Natura, di fatto, che affiora nelle dissertazioni, conferma di primo acchito, rimanendo nell'ambiente del trascendentale, la *co-noscenza* dell'infinito e del finito, nascono in noi, esistono assieme originariamente, e da questa unione originaria derivano la natura del nostro spirito e la nostra esistenza intellettuale. Non c'è passaggio dall'infinito al finito, sono uno in una natura individuale. Il sistema della Natura stabilito sulla scorta di questo modello realizza le leggi dello spirito. Ma presto, anche prima delle discussioni e della rottura con Fichte nel 1801, la filosofia della Natura, prematuramente abbozzata senza essere fortemente attaccata alla *Dottrina della Scienza*, si libera dalla presa del trascendentale. La Natura è considerata alla stregua dell'analogia del trascendentale, però in se stessa e nell'indipendenza. Questo non reca con se automaticamente una dissociazione dell'attività infinita e dei prodotti finiti, ma perlomeno uno scarto, una distesa. I prodotti naturali non sono inerenti all'attività come tracce ed effigie, però sono i rottami e i relitti del prodotto assoluto a

20 SW I, 440.

cui mira la produttività assoluta. Essi sono altrettanti grumi e strozzature dell'evoluzione, gli indizi di un'attività inceppata. Così l'infinito si finitizza irrimediabilmente, mentre viceversa il finito s'infinitizza nella permanenza del dinamismo naturale e la perpetuità della specie.²¹

Questi appunti frettolosi, ancora segnati da trascendentalismo, ne dicono abbastanza per spiegare l'inclinazione verso la filosofia dell'Identità (che è in gran parte una filosofia naturale, una cosmologia) e l'adozione dello schematismo pitagorico. Ma prima bisogna far posto alle circostanze. L'evento in questo caso è la rottura o il dissidio con Fichte, una vertenza che lascia delle ferite aperte; inoltre il valoroso aiuto e spalleggio del commilitone e compagno Hegel. Finora Schelling aveva camminato o creduto di camminare, forse non senza un sordo e crescente malessere, sulle orme di Fichte, e Fichte stesso, con qualche diffidenza, aveva osservato a distanza la salita della cometa amica. Ora senza complimenti il nuovo venuto, l'intruso, Hegel, si affaccia e mette il dito sulla loro „differenza“²² e quindi libera di colpo Schelling da un'inutile ubbidienza. Soprattutto *Fede e sapere* riunisce nell'obbrobrio le „filosofie della soggettività e della riflessione“, Kant, Jacobi, Fichte e in una misura minore Schleiermacher, per fissarle a una finitezza insuperabile ed esasperata. E lo strale polemico proprio di Hegel, illuminante per Schelling senza dubbio, di stigmatizzare nello *Streben* – aspirazione, brama, nostalgia, asintote ... – gli aspetti di una finitezza senza fine, cioè camuffata e distesa indefinitamente – ciò che Hegel

21 SW III, 14-69.

22 *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. G. W. Fr. Hegel: *Erste Druckschriften*. Hg. v. G. Lasson. Leipzig 1928, 1-113.

chiama il cattivo infinito, una moltiplicazione del finito, sebbene Schelling non critica apertamente questo *apeiron* della filosofia moderna.

Dal punto di vista della sintesi problematica finito-infinito – il divenire infinito del finito dando il cambio al divenire finito dell'infinito – il magnifico *Sistema dell'Idealismo trascendentale* costituisce soltanto un episodio.²³ Invece ciò che Schelling più tardi chiamerà la „luce del 1801“ inaugura una lunga tappa o fase di pensiero relativamente omogeneo, conosciuta sotto il nome di Filosofia dell'Identità, vale a dire l'identità prima e ultima di tutti i contrari. L'illuminazione non è, per dire il vero, una scoperta, poiché le premesse dell'Identità erano latenti negli scritti anteriori, e prima di tutto nella proclamazione dell'Io assoluto. Però la luce, cioè l'illuminazione, riguardava la somiglianza intima soggiacente alla filosofia della Natura e alla filosofia dell'Io, il cui parallelismo era stato arditamente bandito. La filosofia detta dell'Identità è il loro superamento e il loro completo rifacimento. Il dissenso o la vertenza con Fichte, il dibattito con Eschenmayer, l'arrivo di Hegel; hanno contribuito ad accelerare e a precisare una filosofia i cui lineamenti si inscrivono nel *Sistema* del 1801. Schelling non ha neanche trovato poco aiuto nella convinzione, rinforzata da una pagina di Jacobi,²⁴ che stava recuperando la filosofia *κατ' ἐξοχήν*, la filosofia da sempre, la grande *philosophia perennis*, presente in tutti i sistemi.²⁵ Filosofia non è inventare, è reperire, ritrovare ciò che è il deposito della tradizione – un disegno di cui si conosce la

23 SW III, 327–634.

24 *Über die Lehre des Spinoza, Werke* IV/2, 7–9; cf. IV/1, 10. Estratti di Bruno: IV/2, 5–46.

25 SW IV, 401.

straordinaria fortuna lungo l'Ottocento. Il pericolo, da Schelling schivato tutto sommato, è che tutte le sorgenti non corrono nella stessa direzione e che il fiume immobile dell'Identità si frantuma al suo estuario in acque stagnanti e laghetti morti.

Per questo motivo la citazione del *Filebo*, nella quale si intravede a monte una tradizione pitagorica è stata ben accolta e apprezzata, tanto più che conferma il filosofema dell'Identità, sesamo di questa epoca di pensiero. Ciò vuol dire che la mentalità greca sia stata trasferita con il lessico? E' lecito esprimere un dubbio. Louis Chaignet, fedele interprete di Filolao, crede di poter elencare qui l'unità della dualità finito-infinito (limitato-illimitato):

„Dall'aspirazione (brama) il finito entra in relazione con l'infinito che lui assorbe, che s'introduce in lui, ma, introducendosi in lui per svilupparvi le ragioni seminali, si trasforma, s'assimila a lui o piuttosto all'elemento superiore che contiene: cioè l'infinito si trasforma in finito introducendosi in lui, prende la forma e il numero penetrando nell'essere che ha già il numero.“²⁶

La frase è abbastanza imbarazzata, poiché è assai difficile concepire che il finito possa assorbire l'infinito, anche come semplice *apeiron*. Ma il punto chiave è che il finito sia il termine di riferimento: esso è sotto la regia dell'Uno, è grido del numero e della misura, con il numero possibile soggiorga l'infinito, che non è altro che materia informe. Il risultato è il molteplice, la molteplicità. E' il finito che genera e crea. Il limite, l'orizzonte, il contorno ... è l'appannaggio del mondo greco. L'*apeiron* è l'immensità vuota, il mare infecondo, sinonimo di sterilità e vacuità; suscita soltanto lo spavento o il disinteresse. Non è lo stesso per l'era cristiana, quando l'infinito si avvolge di nuovi valori, di modo che il riferimen-

26 *Op. cit.*, II, 27.

to pitagorico e platonico perde quota. Il cristianesimo, come poi il romanticismo che ne procede, è passato per di qua, scavando nel cuore umano degli abissi che l'Antichità non aveva sospettato. Perfino la brama di Iperione a sciogliersi e smarrirsi con la Natura „nel Tutto infinito“, il presentimento di una „pace infinita“²⁷ di cui la Bellezza è la premonizione – nonostante il colorito platonico e l'invocazione a Platone – sono di origine cristiana e re-impantati in una Ellade di sogno.

E' anche la pura vena del platonismo cristiano, quello di Marsilio Ficino, che si sparge sul dialogo *Bruno*, già tradotto in italiano con tanto entusiasmo dalla Marchesa Marianna Florenzi Waddington, l'amante vivace del re Luigi Primo di Baviera. Qui non posso fare a meno di rinviare agli studi accuratissimi di Werner Beierwaltes. In questa prospettiva del *Plato christianus*, la parola chiave del *sumfuton*, del finito e dell'infinito ha tutta la sua rilevanza e risonanza, non significa una semplice composizione o un amalgama, significa che in se e nell'assoluto non ci sia finito che come tale non sia associato o collegato con l'infinito: ivi sono inseparabili e addirittura indissolubili. In conseguenza non c'è un infinito in se o una finitezza in se fuori dell'assoluto.²⁸ Allorché c'è l'infinito in se, il finito presso l'infinito, strettamente legato a lui, non ha realtà per se stesso. La questione dell'origine – a posteriori, empirica – del finito s'insinua come la minaccia di un'incrinatura nella perfetta legatura. Solo alla stregua di una prolessi si potrebbe parlare del finito nell'infinito, anticipando uno stato inspiegabile di separazione. Il pungiglione di questa conseguenza disturberà talmente Schelling negli anni successivi che gli farà abbandonare l'Empireo del *Bruno* e le fiaccole

27 *Hyperion*, prefazione della prima versione V. Vol. I, libro I, 2ª lettera.

28 SW IV, 251.

viventi del cielo stellato. Tuttavia non sembra che ci sia nella previsione della caduta – tematizzata più tardi nell'opuscolo *Filosofia e Religione* – che Schelling mantenga il finito aderente all'infinito nell'inseparazione. In effetti si ispira allo schematismo cristiano o gnostico della Trinità: il Padre eterno che comprende il finito e l'infinito, lo Spirito che è l'infinito, e il Figlio, „dio sofferente“ che è il finito „in se uguale all'infinito“.²⁹

Bruno alla fine del suo discorso d'oracolo, si vanta di aver dimostrato la connessione del finito come tale, fuori del tempo con l'infinito. Si è servito delle analogie del tempo (dimostrazione negativa) e dell'organismo (argomentazione positiva). Bisogna ritenere che non c'è un finito in se fuori dell'Assoluto, che questo finito lo è per essenza e dunque infinitamente, e che non esiste come finito singolare – finito finito – se non per se, *für sich*.³⁰ Questo non ci dice ancora ciò che fa finito il finito, il „puro finito“.³¹ Ma le astrazioni vengono chiarite con gli esempi. Tuttavia non si può giurare che le spiegazioni di Bruno, circondate da un'aura iniziatica, accedono a una perfetta chiarezza. Poiché l'enigma del finito ha qualcosa d'impenetrabile, una opacità che sfida lo sguardo. Il perno e punto saldo dell'esposizione è il finito-infinito mutuato al genio greco, ma ovviamente intriso di reminiscenze cristiane, infinitamente finito, in se uguale all'infinito, finito in se (e per se) nell'assoluto e che non lo è fuori dell'assoluto. Schelling d'altronde è sempre sedotto dai „concetti mediani“ e dagli ossimori – e quale ossimoro è più abbagliante del finito-infinito? – Schelling dunque è preoccupato innanzi

29 SW IV, 252.

30 SW IV, 251.

31 SW IV, 263-268.

zitutto di inserire l'infinito in questa lega perfetta o associazione indifettibile del finito e dell'infinito. Di quel tipo sono gli astri e le sfere celesti, entità gloriose, dei immortali.³² Sono le copie e i calchi dell'eterno. Con l'eloquenza del *Sogno di Scipione* o della *Giovane Parca* (P. Valéry), Bruno saluta gli „onnipotenti forestieri“, il firmamento, il cielo astronomico, il cui quadrante luminoso regola la marcia del tempo. Le costellazioni, „viventi sensibili e intelligenti“,³³ esibiscono nella sua purezza l'immagine mobile dell'eternità immobile. „Il loro tempo è nato con loro“, innestato e impiantato alla radice. L'infinito del o nel finito, è dunque la misura, la densità di tempo che i „viventi“ del *Timeo* portano in se. Essi vivono di una vita „assoluta e divina“ e comunicano a esseri innumerevoli l' „alito di sopra“. ³⁴ E' il respiro cosmico dei Pitagorici, sistole-diastole dell'Anima del Mondo, il soffio dell'*apeiron* che anche il tempo diffonde. Il tempo „impiantato“ nelle sfere celesti le muove armoniosamente secondo leggi immutabili: è l' „armonia delle sfere“ che riecheggia in musica misteriosa. E' il tempo „che non invecchia“, *χρόνος ἀγήραος*, immarcescibile. Bruno non si stanca di celebrare i „viventi celesti“, la loro „arte divina“ che si manifesta nel movimento dei pianeti.³⁵

Le belle pagine di filosofia astrale si prolungano in un elogio del sole „focolare del mondo“, „guardia sacra di Giove“³⁶ preparando il matrimonio della terra e del cielo e la transizione a un altro schematismo, quello del corpo (essere

32 SW IV, 262 (*Timaios* 30 d - 31 a, 40 b-d).

33 SW IV, 267 (*Timaios* 30 b-c).

34 Ibid.

35 SW IV, 271.

36 SW IV, 276.

infinitamente finito) e dell'anima (infinita). Lì Schelling esplicita un notevole spunto precedente sul tempo „che è in noi la coscienza di se“³⁷ (poiché Hegel non ha inventato tutto!). In effetti „l'essere temporale delle cose e il mondo intero dei fenomeni“ sono posti soltanto per la coscienza. La coscienza (consapevolezza) o per-se o l'Io implica l'*Absonderung*, cioè la separazione, poiché l'Io non è altro che il per-se, l'atto di separazione. Questo lo fa finito. Eppure non è nemmeno infinito, perché l'atto stesso di separazione lo fa entrare „in comunità immediata con l'infinito“, attraverso l'oggettività. E' vero che a questo punto la complessità dei rapporti – noetici e ontologici – diventa tale che Bruno teme gli slittamenti e si mette al riparo da una sentenza faticosa: „Sciogliere completamente quell'intreccio di finito e d'infinito è possibile soltanto a colui che capisce che tutto è contenuto in tutto“.³⁸ E reciprocamente! Cosa che non gli impedisce di ripartire vieppiù.

Il dialogo pitagorico – e ancora una volta rimando ai commenti di Werner Beierwaltes – è certamente un'opera affascinante e meglio riuscita che le *Fernere Darstellungen* (*Esposizioni ulteriori*).³⁹ Essa ribadisce energicamente il catenaccio del finito e dell'infinito significato dal motto non reversibile „dall'infinito al finito non c'è passaggio“ – poiché sono originariamente uniti e inseparati, come Schelling si sforza di dimostrare sulla scorta del tempo, dell'organismo, degli astri, del composto anima-corpo, e della coscienza. Dobbiamo concluderne che l'enigma del finito, scheggia nel fianco dell'Identità, è stata elucidata? Il dialogo ci lascia

37 SW IV, 265.

38 SW IV, 291.

39 SW IV, 333-508.

davanti a un triplice stato o statuto del finito (spesso se ne annoverano soltanto due): 1) prima di tutto, ed è il punto sul quale ha svolto più ingegno e forza, il finito unito all'infinito, oppure finito-infinito, di per se uguale all'infinito, il finito sul modo infinito. 2) Poi il finito ideale, il „puro finito“, „puramente e semplicemente finito“, il „semplice finito“, che Bruno chiama ancora „finito nelle cose“ o „finito per se“: appartiene anche alla „replica“ del paradigma assoluto. 3) Infine il finito fenomenale o finito separato, disgiunto, che fa parte del mondo del „riflesso“ e non più dell'immagine o della replica. Su questo finito misteriosamente guastato, staccato, separato dall'infinito e dalla sua intimità vivificante, Schelling non spende molte parole. Attraverso „gli specchi appannati e flebili“ del mondo fenomenale non smette di reperire le immagini delle Idee o degli Dei, che sono gli archetipi e modelli del finito infinito. Ma non ha potuto evitare lo sbilanciamento di quel finito che è finitezza in se pena di essere volatilizzato nell'assoluto o assorto nell'infinito, e che è finitazza per se in vista di una separazione ipotetica.

La separazione reale e l'uscita fuori dell'Assoluto sono soltanto prospettate; e tuttavia predisegnate nell'evocazione del mondo fenomenico e della coscienza di se, o dell'Io che ne è l'autore. Però questo mondo fenomenale o mondo del riflesso – *abbildliche Welt* –, nei riguardi dell'Universo o del Mondo archetipico, non è niente: quel niente emana dall'atto dell'Io, il Nulla è la sua opera! La peripezia è descritta nell'abbozzo intitolato *Filosofia e Religione*,⁴⁰ il quale secondo tutti gli interpreti avvia una nuova svolta del pensiero del filosofo. Il mondo intellettuale, il mondo delle essenze, permane intatto, „ingenerato, indigeno, immarcescibile“, e „il

40 SW IV, 11-70.

vero mondo è il cielo di fuoco immutabile e armonioso, che aleggia sopra tutti e li circonda tutti“.⁴¹ Ma il mondo del riflesso è un mondo confuso, sfasciato, le immagini dell'intelligibile vi sono deformate. Ormai lo sforzo di Schelling consisterà nel dare pieno diritto a quel „finito-finito“, non soltanto distaccabile idealmente per segnare l'individualità e la molteplicità, bensì esiliato di fatto e gettato tra gli strumenti del tempo. Ma parimenti nel mantenere l'anteriorità e la priorità di un mondo ove „tutto è ordine e bellezza“. Alla visione tragica di una natura e di una storia *out of joint*, scardinate (parola di Shakespeare, che piace a Franz Baader), non cesserà di giustapporre, come lo fece nel mirabile dialogo *Clara*, la visione magica di una rinascita, di una redenzione. La filosofia assoluta, impavida, cede il passo e il posto a un divenire patetico, ove tuttavia le grandi linee dell'Uno e Tutto non sono completamente cancellate, poiché si ritrovano nell'articolazione e nel movimento delle Potenze. L'immagine armoniosa del tempo ciclico è soppiantata da una temporalità estatica, ma questa finalmente rientra nella curvatura dell'eternità, che raccoglie in se gli eoni.

Il leitmotiv jacobiano „dall'infinito al finito non c'è transizione“ non è davvero troncato – in *Filosofia e Religione* – dal tema o filosofema della caduta (*Abfall*), poiché questa enuncia precisamente che non c'è transizione, non c'è transito, bensì trasgressione, una catastrofe, qualcosa d'inspiegabile che lascia soltanto spalancato lo iato tra il finito-infinito, e il puro finito „caduto dalla mano di Dio“. Però l'*Abfall* non è altro che un momento, una opacità indecifrabile destinata ad essere aggirata, assunta, superata – un presagio scuro dell'immemorabile,

41 SW IV, 298 (*Timaios* 31 b-40 a; e soprattutto Filolao sulla scorta di Stobeo, il *πυρ αἰθεριον*, il *περιεχων*. S. August Boeckh, *op. cit.*, 94).

Unvordenkliches, dell'ultima filosofia, la cui figura più refrattaria è l' „esistente necessario“. Schelling impiegherà tutto il tempo richiesto per ristabilire le transizioni dall'infinito al finito, addirittura con la creazione *ex nihilo*, e dal finito all'infinito, con l'Incarnazione e la fretta escatologica (già si esercita nelle considerazioni storiche delle *Lezioni Universitarie*),⁴² infliggendo quindi una smentita alla sentenza – e per gettare delle passerelle sempre più salde sugli abissi che la sua gnosi ha scavato.

Il cenno alla gnosi ci rammenta la grande gnostica del Novecento, cioè Simone Weil, peraltro una delle fisionomie più commoventi della filosofia contemporanea. Morta a 34 anni, ha lasciato un mucchio di carte e di appunti, assieme ad alcuni dei testi più belli del repertorio francese. Un comune amore per Spinoza potrebbe ravvicinarla a Schelling, allo Schelling vibrante dei primi anni, meno allo Schelling raffermo della vecchiaia. Ma soprattutto ella condivideva la passione del Nostro per l'Antichità greca e la mitologia. Come lui ha attinto alla „sorgente greca“ (*La Source grecque* è il titolo di una raccolta di saggi)⁴³ e come lui, con più arditezza, ha ricavato le „intuizioni precristiane“ (*Intuitions préchrétiennes* intesta un'altra raccolta)⁴⁴ sparse nella mitologia e nella letteratura dell'Ellade. Alla stregua di Schelling la Weil è affascinata da Platone e dalle origini pitagoriche del suo pensiero, dall'Anima del Mondo, dall'armonia universale e dal „bel vincolo“ del *Timeo*, dal dramma di Prometeo e dalla sorte di Giove, nonché dai simboli pregnanti di Demètra e di Persefone. Con estrapolazioni straordinarie scorge dappertutto i semi

42 SW V, 286–295 (305).

43 *La Source grecque*. Paris 1953 (Gallimard).

44 *Intuitions préchrétiennes*. Edit. de la Colombe. Paris 1951.

e le cagioni del Logos Cristo. Inoltre conviene segnalare che ella cita e traduce gli stessi brani di Filolao, „testo oscuro ma meraviglioso“⁴⁵ che hanno stimolato Schelling. Insiste per tradurre „ciò che limita“, *πέρας*, piuttosto che „il limitato“⁴⁶ e si sofferma sullo splendido passaggio del *Filebo*⁴⁷ sul quale Bruno si sfoga con sobria ebrezza. Giova dunque associare all'omaggio reso a Schelling e tramite lui all'Antichità, al coro degli *Alten*, il ricordo sempre vivo della vestale martire che li amava tanto quanto Hölderlin – tutti e tre „*das Land der Griechen mit der Seele suchend*“.

45 *La Source grecque*, 161, cf. 154–162 (*Intuitions préchrétiennes*, 181–182).

46 *Id.*, 162; *Intuitions préchrétiennes*, 35, 111–113.

47 *Intuitions préchrétiennes*, 113–115.