

Filosofia della storia e svolta sistematica nella *Filosofia della Rivelazione*

La "svolta" sistematica nel pensiero schellinghiano

Sistematizza e riforma tutto, con eleganza, Schelling nella fase berlinese, sulla cattedra che non per nulla era stata di Giorgio Hegel, nato nel '70 e venuto improvvisamente a mancare di colera il 1831, precisamente a partire dal 1841. Sulla bontà della "svolta sistematica" la critica non concorda. Se per primo Benedetto Croce (1866-1952) in "Saggio sullo Hegel" aveva svolto alcune considerazioni a proposito del rapporto tra il "primo" e il "secondo" Schelling (considerazioni su cui dovrò tornare), Xavier Tilliette ripropone per "tutto" Schelling "Una filosofia in divenire" (Vrin, Paris 1972, 2 voll.). Mentre il De Ruggiero (*Storia della filosofia*. IV Parte. *La filosofia moderna*. IV. *L'età del Romanticismo*, Bari 1943, pp. 380-385) e l'Antiseri – per tacer d'altri – ritengono una "virata" ingiustificabile la di lui dimostrazione di una "filosofia positiva", o "metafisica", in contrasto netto con la "filosofia dell'identità", ispirata all'idealismo estetico (Reale-Antiseri, *Storia del pensiero occidentale*, La Scuola, Brescia 1980,, vol. 3).

Stimo equo non in-seguire la "alternativa", quanto approfondire (come già a proposito del primo Croce sistematico in *Estetica*) l'intreccio di "correnti profonde", sotto la superficie della radicale revisione, tipica del filosofo sempre entusiasta di libertà e verità (v. la Conclusione della "Prima lezione" berlinese, in calce ai due tomi a cura di Adriano Bausola della *Filosofia della Rivelazione*, corredata di una chiara partizione per paragrafi, nei tipi Zanichelli, Bologna 1972). Procuro una rapida sinossi dei *Leite-motive* di *Filosofia della rivelazione*. In particolare affascinano, nel rettorico splendore della "nuova" sintesi, le focalizzazioni della figura dell' *Ur-mensch*, "uomo originario", "come realtà che è proprio come Dio, tranne l'esser divenuto" e come "realtà che è come Dio e vorrebbe sapersi come Dio"; l' Adam- Kamon (poi ripreso da Jung in *Filosofia e Religione* e altrove); la interpretazione della figura del Cristo; l'analisi innovata della funzione di Satana, visto non più solo come potenza del male ma come elemento necessario per la creazione: e, con Satana, degli Angeli maligni e degli Angeli buoni.

Ermeneuticamente, si può dire (ma la questione, come si vedrà, è assai più complessa) che l'arco prospettico della rilettura si articola sui due poli dell' *Ur-mensch* e del male nella storia (la cui scaturigine era stata intravista già in Dio, nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà e gli oggetti a essa connessi*, del 1809), da un lato; e sul "balsamo della vita", al polo opposto, momento di armonizzazione tra le varie lotte e conquiste del "filosofare", rammentate dallo Schelling. Il quale, nella "Prima lezione" (ed. it. cit., I, pp. 104-105), scrive: " E se anche i principi e le dottrine mantenuti a lungo hanno inevitabilmente già perduto la loro *vivacità*, anzi, fundamentalmente, hanno perso la loro *forza originaria*, questo viene trattato come un mistero. (..) Chi sa guardare lontano, però, riconoscerà in tutto questo soltanto una esigenza effettiva, l'esigenza, cioè, di *divenire consapevoli in un nuovo modo dei principi che tengono insieme la vita dell'uomo*". "Forza originaria", "Nuovo modo" di acquisire la consapevolezza dei principi: ecco il giro iniziale del progetto schellinghiano di "filosofia positiva". In forma letteraria smagliante, come presagendo l'ufficio della "letteratura" mediatrice delle varie forme d'espressione per la dottrina del Croce 1936, Schelling aggiunge : " Bisogna perciò, certamente, aspettarsi anche un punto ove lo sforzo verso il sapere raggiunga il suo fine a lungo cercato, ove l'inquietudine plurimillenaria dello spirito umano giunga alla sua pace, ove finalmente l'uomo si renda padrone dell'organismo determinato della sua conoscenza e del suo sapere, ove sopra tutte le parti del sapere umano, fino ad oggi scisse, escludentisi le une le altre, *lo spirito di universale mediazione si spande come un balsamo che sana tutte le ferite che lo spirito umano si è inferto nella accesa lotta verso la luce e la verità, e per le quali in parte il nostro tempo ancora sanguina*".

Un poco “olimpicamente”, lo Schelling precisa che la “poesia è per i felici”; mentre la filosofia conosce risvolti angosciosi, come “*un lato oscuro e scoraggiante*”, non solo “*elevante*”. “Partire da Kant”, allora. “Tornare a Kant” (“Seconda Lezione”, pp. 125-126). “Ormai, dopo il movimento introdotto da Kant, si ha a che fare costantemente non con questa o con quella filosofia, ma con la *filosofia stessa* nel modo in cui nella “Critica” di Kant ci si occupò di essa. *De capite dimicatur*, si va al problema base, cioè alla filosofia stessa”. Dunque, ancor oggi: Apriori gnoseologico; Apriori etico; Apriori estetico-finalistico. E “il sentimento di piacere e dispiacere” costituisce il *mittelglied*, “termine medio tra la facoltà del conoscere e quella del desiderare”, “ponte” dichiarato nella prima *Einleitung* alla *Critica del Giudizio*. Per ciò stesso: “Una filosofia che sia colta appunto *nel suo divenire*, sia pure nell’ultimo stadio del suo divenire, nella elaborazione del suo ultimo risultato, *non può essere esposta*, almeno per il suo lato istruttivo, formativo ed universalmente persuasivo, *senza ritornare a Kant*”. E nella “Ventiquattresima Lezione (II, pp. 124-126), il filosofo fa appello alla fede. Facendo ricorso alle scritture e all’umanesimo italiano, il filosofo puntualizza: “*Cercate e troverete*” (Mt, VII, 7; Lc, XI, 9). “La fede non supera la ricerca, ma la esige, appunto perché essa è la conclusione della ricerca. (..) In una vita di Marsilio Ficino (1433-1499), dalla quale cita quanto segue anche Giovanni Mueller, si racconta che Marsilio avesse concordato con il suo amico Angelo Politico (Poliziano), (uno degli uomini che alla corte di Cosimo dei Medici la venerazione comune per Platone legava nella più intima amicizia), che chi per primo fosse morto dovesse dare all’altro un segno della sua sopravvivenza: ora, sarebbe morto per primo proprio Angelo Politico (1494)e sarebbe realmente apparso al sopravvissuto, e gli avrebbe gridato: *Credi solo, credi solo, è certo*”. “ Egli presuppone dunque (accettata per vera la storia) che il suo amico *avesse bisogno della fede*, sebbene questi lo vedesse e lo sentisse. In *questo* senso dunque la fede non è cosa di tutti. In *questo* senso la stessa rivelazione grida all’uomo: credi soltanto, credi soltanto, abbi l’ardire di considerare ciò vero: in *questo* senso la stessa scienza, in quanto mette piede nel più alto dominio, esige la fede, cioè il coraggio e anche la capacità di poter tenere per vero anche lo straordinario, se esso si presenta”. Appena più tardi (1841-1843/44), il suo ascoltatore a Berlino (ma anche “stanco”- come confessava - di ascoltarlo), Soren Kierkegaard (1813-1855), riprende, per parte sua, il punto, parlando del “*Salto nella fede*”.

Altro aspetto ricorrente, dal primo all’ultimo Schelling, è costituito dal “nucleo originario di pensiero”, cui i veri filosofi ritornano. I filosofi tornano sempre ad esso, stabilisce il Nostro, allegando i motivi e l’ordine dei libri stessi su cui visse, trepidò e si formò il proprio animo giovanile. Così, nella “Quarta lezione” (ed. cit., I, pp. 151 sgg.): “ Il *vero* pensiero di un filosofo è appunto il suo pensiero fondamentale, quello dal quale egli parte”. E nella “Seconda lezione” (p. 126 con Nota 1 del Bausola):” Schelling ripropone ai suoi ascoltatori l’*iter* di letture che egli stesso aveva compiuto in gioventù” (*i. e.*; *Critica della ragion pura*, con il “valido compendio approvato da Kant stesso, steso da Giovanni Schulze (1761-1833), il quale ha poi anche scritto dei *Chiarimenti* ad esso”: Schelling), e la cui lettura era già completa il 23 marzo 1791, secondo Kuno Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1923, 4^a ed., p. 12). “Diventa ciò che sei !”, dirà poi Nietzsche. Intanto, Schelling cita l’ “infelice” Don Carlos di Schiller: “Ditegli che deve fare attenzione ai sogni della sua giovinezza, e diverrà uomo” (p. 122).

Essenza, esistenza, potenza di essere

La filosofia è *dialettica*: dunque, catarsi di una catarsi; dramma del dramma vitale. Ed è in *questo* senso che serba un “lato oscuro e scoraggiante”, non puramente “elevante”. Mémore delle lotte e delle conquiste effettuate, la filosofia è, però, a questo punto, anche mémore della dialettica di “amarezza” e “dolcezza”, che è stata il cuor del cuore nella storia del passato in *Die Weltalter*: ma allora, aristotelicamente, anche della poesia, che rivela e ritrae il dramma intiero del reale (integriamo ,“ancor oggi”, noi).

La differenza tra “essenza” ed “esistenza” contraddistingue, sul piano ontologico, la opposizione di filosofia “negativa”, basata solo sulla ragione e suoi procedimenti logici, quindi sulla domanda: “Che cos’è una cosa?”, e filosofia “positiva”, basata sulla religione e la rivelazione, che guarda alla effettività del divenire, dunque rispondendo alla domanda: “Come una cosa si attua?” Nella sua “Quarta lezione” (pp. 152-153), Schelling scrive: “ Dato che ciò che la scienza della ragione coglie *apriori* o costruisce è appunto l’esistente, deve ad essa premere di avere un controllo attraverso il quale provare che ciò che essa trova *a priori* non è una chimera” (ecco perché si chiama: “filosofia negativa”; oggi diremmo anche: “fallibilista” ?). Ancora: essa è la “infinita potenza del conoscere”. Come negli etimi, “ *Potenza* è il latino *potentia*, *Macht*: la potenza viene opposta all’atto. Nel linguaggio abituale si dice, ad es.: la pianta nel *seme* è la pianta in semplice potenza, *in pura potentia*, la pianta realmente cresciuta o sviluppata è la pianta *in actu*”. A questo punto, lo Schelling elabora anche la categoria di “potenza d’essere” (*Seyenkoennende*, in ed. cit., p. 217). E nella “Settima Lezione”: “La filosofia positiva entra nell’esperienza stessa e cresce con essa. Anch’essa è scienza *a priori*, ma il *Prius* da cui essa parte non è semplicemente *prima* di ogni esperienza, in modo che esso *necessariamente* continui in questa: esso è *sopra* ogni esperienza, e non c’è di conseguenza per questo *Prius* alcun passaggio necessario nell’esperienza. A partire da questo *Prius*, la filosofia positiva coglie in un libero pensare, in autentica successione, l’ *a posteriori* o ciò che è presente nell’esperienza non come il possibile – come fa la filosofia negativa -, ma come il reale: lo deriva come il reale, poiché soltanto come tale esso ha il significato e la forza di qualcosa che prova. Perciò affermo in 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”. La dimostrazione della esistenza di Dio non è, dunque, *a posteriori*, nel senso tradizionale dell’espressione, come desunta dall’esperienza, ma *per posterius*, cioè attraverso l’effettività storica, come maturata nel corso degli accadimenti. Ed è così che il *Prius*, l’esistenza, si manifesta e rivela come Dio.

Fattasi così attualmente raccolta e ordinata la compagine teoretica e ontologica dell’ultimo Schelling, possiamo interrogarci: - Ma quale il ruolo della “potenza d’essere”, insediandosi come tra la “essenza” e la “esistenza” ? Per rispondere alla domanda, occorre re-inquadrarla nella totalità delle sue relazioni e nelle implicazioni della più consolidata fortuna. Torniamo al saggio crociano del 1908; alla “logica dell’irrazionale” nella modernità; alla funzione “pre-categoriale” del “vivente” (poi, “vitale”); cioè, alla rielaborazione della “filosofia positiva”, come (Leibniz direbbe) “*carica di passato e gravida di avvenire*”. Kant dice, a proposito della interpretazione, che bisognerebbe parlare di “prosecuzione”, piuttosto che di “eredità”. Ora, accogliendo tale lucida lezione (che, magari, fosse più seguita nel corso della ermeneutica filosofica attuale), possiamo inoltrarci a rivedere la “filosofia della storia”, e più precisamente “*come*” il “vivente” o il “vitale” si qualifichi, volta a volta, in “forme”, riscoprendo la sottintesa esigenza tetradica nella “filosofia dello spirito”.

Croce interprete di Schelling: forme e modi categoriali in filosofia dello spirito e filosofia della natura

Nell’importante saggio del 1908, *Da primo al secondo Schelling* (in *Saggio sullo Hegel*, Bari 1967, 4^a ed., pp. 329-338), il Croce dà, dunque, respiro ad una chiara comparazione del pensiero schellinghiano rispetto a quello di Hegel, alla fine inclinando a favore di una superiorità tematica e dialettica del filosofo del “panlogismo” rispetto alle prorompenti proposte dell’amico negli anni giovanili: amico di cui Croce coglie “due” fasi, quella dell’idealismo estetico e della filosofia della natura, e quello della inesausta riflessione sul male, su Dio e la filosofia “positiva”. Tutto ciò è dedotto e argomentato (si dice qui di passata) a differenza di scoliasti e storiografi posteriori, che diligentemente particolarizzano lo stesso pensiero in sei periodi: 1) periodo giovanile e fichtiano; 2) periodo jenense, di filosofia della natura (1798-1802); 3) periodo

dell'idealismo trascendentale (1802); 4) periodo dell'identità o idealismo estetico (*Filosofia dell'arte*, del 1802; il *Bruno o sul principio naturale e divino delle cose*, dello stesso anno); 5) periodo di Filosofia della religione e della mitologia, a Wurzburg (1803-1807: *Filosofia e Religione*, del 1804); 6) periodo della filosofia del male e della *Filosofia della Rivelazione* (1808-1841). Evidentemente, però, "primo" e "secondo" periodo vengono dal Croce definiti in rapporto all'indicatore della "svolta" vera e propria. Ancora più evidentemente, il filosofo italiano all'altezza del 1908, non è già, o ancora pienamente, lo stesso del 1938-1952, e cioè della ricerca sul "vitale" e le "origini della dialettica" (che avrebbe, di poi, implicato la "prosecuzione", appunto, nella ricerca dei "modi categoriali"). Ora, invece, Croce critica il concetto schellinghiano della "volontà come qualcosa d'irrazionale e d'illogico", ritrovandolo esteso nello Schopenhauer e nello Hartmann. "Ma la volontà non è logicità né illogicità: è volontà: *essa si congiunge molto bene con la logica, e perciò non è illogica; ripugna all'antilogico, eppure non è logica; volontà e conoscenza sono insieme distinte e unite, ed entrambe elementi del reale*".

Questo aspetto è simultaneamente ripreso da Henri Bergson: la esigenza di una intersezione, come di unità e distinzione, ma anche – e per ciò stesso – di compenetrazione, tra "logico" e "illogico". "Ce que je pretende, c'est que ce travail de l'esprit qui transcende la logique ne doit pas d'etre illogique, et doit pouvoir toujours réduire la plus grande partie de nous-mêmes en termes logiques" (1902). Schelling aveva pensato alla conoscenza per via della "intuizione intellettuale"– obiettava sempre il Croce –, come di un "sapere cui non si perviene per via di prove, argomenti e idee intermedie, epperò non intuito in generale, il cui obbietto non è indipendente da esso" (con riferimento al *Sistema dell'idealismo trascendentale*, ed. Losacco, Bari 1908, p. 38: poi riveduta da Giuseppe Semerari). Croce critica, altresì, la evidente oscillazione ermeneutica di Schelling a proposito della relazione arte-filosofia. "La filosofia, per lui, è ora un analogo dell'arte, ora l'arte stessa, ora la filosofia dell'arte" (*Sistema*, ed. cit., pp. 12 e 19). Il Croce critica, quindi, proprio la tematizzazione tanto cara, dopo di lui, a Luigi Pareyson e Rosario Assunto (cfr., sul punto, i nostri *Il vivente e i modi categoriali nella Parte storica della prima Estetica di Croce; "Il paesaggio è uno stato dell'anima". Estetica e sentimento vitale; e, originariamente, "Non fu sì forte il padre". Letture e interpreti di Croce*, Galatina 1978). Ma ciò che piace ora segnare è un altro aspetto. Pur confutando la pretesa di istituire una "filosofia della natura", di cui Schelling è indubbio "autore" (*Urheber*), allorché tratta come categorie elettricità, magnetismo, calore e altre forze della natura, il filosofo della "Filosofia dello Spirito" riconosce: "Infatti, la serie spirituale e la serie naturale erano, per lo Schelling, parallele: non propriamente al modo spinoziano, perché in lui la natura rappresentava un grado inferiore a quello dello Spirito, ma in questo senso che, *nelle due serie, si ripetevano le stesse forme, una volta in modo inconsapevole ed esterno, l'altra in modo consapevole ed interno*".

Ecco il punto: le "forme", allora, delle "due serie", come "modi categoriali", "principi regolativi", "modalità del conoscere". Il "ritorno a Schelling" si conferma fruttuoso nella prospettiva, consegnata alla modernità, di una ricerca dello "spirituale" che "trascende la logica senza confinarsi nell'illogico"; dello "slancio vitale" (integrando Henri Bergson: 1859-1941) che postula la propria "trascrizione in termini logici"; del valore del sentimento "cosmo intermedio" (Raffaello Franchini: 1920-1990), che però non involge automaticamente la "Distruzione della ragione" (Georgy Lukàcs: 1885-1971). Il recupero, precisamente, permette di tematizzare *modi e funzioni* della traduzione dell'elemento passionale, che non si appiattisca sull'irrazionale, in *termini logici*: in definitiva, termini ideal-tipici, trascendentali: modi categoriali o regolativi che sono, *prius* (direbbe Schelling), memoria – sentimento – tempo; e in cui il tempo è, a sua volta, successione – simultaneità – permanenza; e *posterius*, storicamente o fenomenologicamente, la *simultaneità* dispiegata come "catarsi tragica", "momento culminante", "climax", "intermittenza del cuore", "epifania", "clic" e via Tale trascrizione del sentimento in termini logici rispondeva alla esigenza difensiva del sentimento rispetto alle pretese razionalistiche e cosmopolitiche dell'età dei lumi (una volta

superato l'entusiasmo giovanile, con l'innalzamento dell'albero della Libertà, a Tubinga). Era il momento della "lotta contro la ragione", pur senza "distruggerla" (Carlo Antoni: 1896-1959). Teoreticamente, i "termini logici" appartengono alla "dottrina delle categorie", alla unità/distinzione delle forme. Questa, se come *intensio* realizza le forme ideali del tempo (Analitica trascendentale), come *extensio* si struttura nella concreta articolazione dei momenti di attività spirituale, circolando armoniosamente per l'intero giro degli interessi (Quaternità delle forme). Il "quadrifoglio" (se può esser consentita una immagine desunta dall'ambito naturale, che sarebbe piaciuta a Schelling) resta "vivo" mercé la "linfa" del suo gambo; senza riaddursi, o restringersi, a "trifoglio" (in cui, fuor di metafora, l'utile o l'economico dileguano da "forme" distinte a "funzione" motrice del bello, del vero e del bene).

Ora, la esigenza vitalistica (non: irrazionalistica) e finalistica (né deterministica) di Schelling, soddisfatta variamente presso Bergson, Croce, Jung, Ortega y Gasset, sembra ignorare lo stampo circolare e tetradico degli approdi, l'adempimento "solido" (Dilthey) dei distinti. Pure, proverò a rintracciare incunaboli della tetradice, sul fondamento del *dialeghesthai* o travaglio interiore, nelle *Età del mondo*; o, su basi gnoseologiche, in *Filosofia della Rivelazione*.

Kant Schelling Kierkegaard: la quarta modalità spirituale e categoriale

Senza abusare (mi auguro) della lezione ermeneutica kantiana, ma neanche obliterandola, mi riferisco al noto passo di *Dialettica trascendentale*. Libro primo. Sezione prima. *Delle idee in generale*, dove sta scritto: " Secondo il suo pensiero (*id est.*: di Aristotele), esse (*i.e.*: le categorie) emanarono dalla regione suprema, donde vennero partecipate alla ragione umana, la quale, per altro, non si trova più nel suo stato originario, ma deve a fatica richiamare le antiche idee, ora molto oscurate, per mezzo della *reminiscenza* (cioè la filosofia). Non entrerà qui in una indagine letteraria, per stabilire il nesso che il sublime filosofo annetteva a quella espressione. Noto soltanto, che non è niente insolito, tanto nella conversazione comune quanto negli scritti, *mediante il confronto dei pensieri* che un autore espone sul suo oggetto, *intenderlo*, magari, *meglio* che egli non intendesse se medesimo, in quanto *egli non determinava abbastanza il suo concetto*, e però talvolta parlava, o anche pensava, contrariamente alla sua propria intenzione" (*Critica della ragion pura*, ed. Gentile – Lombardo Radice, riveduta da Vittorio Mathieu, Bari 1963, 8^a ed., pp. 304-305). Da parte la considerazione che tutti citano questo passo a partire dal periodo che inizia "Noto soltanto", facendo cadere il raffronto ermeneutico con Aristotele, oso volgermi a Kant chiedendo scusa se, mediante il "confronto dei pensieri" e la "determinazione ulteriore del concetto", in questo caso di schellinghiana ripresa posso intuire la "dialettica delle passioni" (dipanata in quattro momenti) nella compenetrazione di "amarezza" e "dolcezza", di cui è intrisa una pagina decisiva delle *Età del mondo*. Ma è la stessa compenetrazione, che "meglio determina il concetto " schellinghiano, adottata dal "prosecutore" Kierkegaard, allorché tematizza momenti e passaggi preparatori al *Sacrificio d' Isacco* (v. *Teoria della tetradice*, Andria 2002, pp. 101-102 e 103-109: Capo IX, *Schopenhauer e Kierkegaard* e X. *La dialettica delle passioni, quarta modalità spirituale in Kierkegaard*).

Da *Timore e tremore*, del 1843, ho raccolto: " Nessuno è stato grande come Abramo, e chi è in grado di comprenderlo ?" Quindi: " Di tutto questo al mondo non si è fatto mai parola". Dove l'analisi si riferisce alla rappresentazione dei quattro momenti introspettivi, cioè: I. Accettazione da parte di Abramo dell'ordine divino, ma nella finzione. II. Accettazione dell'ordine, senza travestimento. III. Scoperta della alternativa paradossale delle fede, in bilico tra il possibile senso del peccato connesso alla violazione della legge morale dell'amore e IV. Perdita della fede, dipendente dalla violazione dell'ordine divino (Cfr. *le Opere*, ed. Fabro, Firenze 1972, pp. 43-45). Kierkegaard adotta in proposito una forma mirabile di "rallentatore psicologico", di "temporeggiamento", che dovrò anche riprendere. In effetti, egli denomina *cunctator*, temporeggiatore,

il "cavaliere della fede". Mentre le "segrete riflessioni" di Abramo, che il genio filosofico coglie, e il genio artistico di Ghiberti e Donatello a Firenze intuiscono con la sospensione del braccio di Abramo a mezz'aria, rispondono (scrive sempre Kierkegaard), al trauma dello "svezzamento" nel bambino: I. Stato d'animo. II. Pudore della madre che nasconde il proprio seno. III. Breve dolore del distacco e IV. Conseguente fortificazione del bambino con altro cibo. Anche ne *Il concetto dell'angoscia*, del 1844, le "modalità" del passaggio tra i tre stadi (stadio estetico, etico, religioso) sono concepite come "angoscia" (già: "timore e tremore"), "dialettica delle passioni" nella concretezza del vissuto esperienziale, tanto da coinvolgere, nella materia, la trama stessa del loro connettersi. Nella identica linea di giudizio psicologico-esistenziale, lo stesso accade (scrive sempre Kierkegaard, ancora allievo, in questo, dello Schelling) per il personaggio di "Antigone moderna", la inquietudine della sua "tristezza", la ambiguità del suo dolore, collegate a un tipo di introspezione ignota al mondo antico (riflessa nella domanda: " Il Padre l'ha o non l'ha saputo ?"). Sì che, sintetizzando tutta questa parte, siamo legittimati a dire che – in Kierkegaard – balza evidente una quarta forma di attività spirituale, come la prelazione affettiva o dialettica delle passioni, vuoi allorché si notomizza il "rallentamento del tempo" nel dibattito interiore di Abramo, vuoi allorché si indagano le modalità concrete del prodursi, superarsi o alternarsi dei tre stadi della esistenza. Tutto ciò adempiendo, si può ritenere anche che l'uditore e prosecutore (pur se critico) di Schelling, come "padre dell'esistenzialismo", corrobora una forma di enucleazione tetradica dello spirito, insita nelle *Età del mondo*. Senza alcun dubbio, Schelling stesso, debitore verso gli studi di cristologia e teologia e verso la teosofia di Jacob Boehme, è l'assertore del principio trinitario (Padre Figlio Spirito Santo; Età del mondo; passato presente futuro; Descrizione Rappresentazione e Profezia).

Pure, nella densa pagina in cui il filosofo lumeggia il duplice rispetto di implicazione e quasi immanenza reciproca di "dolcezza" e "amarezza", ritrovo: " E' qui la *prima fonte* di quell'amarezza che è, ed anzi deve essere, l'elemento interno di ogni vita, e che subito erompe, se non viene continuamente mitigata, poiché l'amore stesso è *costretto ad essere odio*, e lo spirito calmo e sereno non può agire, ma è *soffocato dalla ostilità* in cui tutte le forze sono poste dalla necessità della vita. *Da qui deriva la profonda depressione, insidente in ogni vita*, e senza la quale non c'è alcuna realtà: questo veleno della vita, che richiede di essere vinto, ma senza il quale la vita cadrebbe in un sonno profondo" (cfr. *Le età del mondo*, ed. Tasciòre, cit., p. 155). Per ciò, si hanno: I. La prima fonte dell'amarezza; II. L'amore è costretto a essere odio; III. Lo spirito calmo e sereno non può agire ma è soffocato dalla ostilità; IV. Donde deriva la profonda depressione, come il veleno della vita, che chiede d'esser vinta ma senza di cui la vita stessa cadrebbe nell'accidia. Si dipana, come a sgranare, la identica filigrana dell'esistenza che poco appresso il Kierkegaard intravede nella pagina lievitante e angosciata del sacrificio d'Isacco, e dei processi interiori del padre Abramo. La "quaternità" è, allora, non esplicita e sovrapposta, ma *implicita ed intrinseca* in tutta la "profondità" e "velatezza" della esistenza (come la chiama Schelling), a proposito del piano psicologico.

In seguito, Pavel Florenskij (1882-1937) si chiederà: "In che cosa consiste la contrapposizione tra la concupiscenza e l'amore ? la cosa è caratterizzata dall'unità *esteriore*, cioè dalla somma delle sue caratteristiche, mentre la *persona* ha per caratteristical'unità *interiore*, cioè l'unità di auto edificazione dell'io, come dice Fichte (*Lettera quarta. La luce della verità*, in *La colonna e il fondamento della verità*, ed. it., Rusconi, Milano 1998, p. 119). E con *Lettera settima. Il peccato* (ivi, pp. 236-239 e 241-143) rinverrà proprio a Schelling della *Introduzione alla filosofia della mitologia* ("S.W.", I, 469-477), per penetrare la etimologia di makaros, makaria, "assenza di trafittura, di desiderio", e la compagine di "dolcezza e tristezza" tipicamente schellinghiana, predefinita in Giovanni Monaco.

D'altro canto, sul piano gnoseologico si enuclea anche, e almeno una volta, la struttura analitica quaternaria. E' nella "lezione dodicesima" di *Filosofia della Rivelazione*, dedicata "Principi dell'Essere e

Spirito perfetto". Allorché l'autore spiega i movimenti dello spirito *che compie se stesso*, e non si possiede come "ancora ciò che è l'inizio", aggiunge *quattro* delucidazioni (vol. I, ed. Bausola, pp. 340-341). La *prima* è che, essendo lo Spirito perfetto inizio e fine, il *vero* senso dell'affermazione dei teologi che tra le massime affermazioni di Dio vi è di essere "senza inizio e senza fine" non va inteso "come una assoluta negazione", bensì "soltanto questo: che Dio è *senza inizio del suo inizio e senza fine della sua fine*, che il suo inizio non è iniziato e la sua fine non finisce, cioè non cessa di essere fine, che quello è un eterno inizio e questa una terna fine".

Seconda delucidazione. Avendo posto nello Spirito perfetto inizio e fine, "dobbiamo però notare che ciò non va inteso come se in lui qualcosa venisse prima e qualcosa venisse dopo; dobbiamo piuttosto dire che in lui non v'è *nil prius, nil posterius*, che cioè l'inizio è posto *con* la fine e la fine *con* l'inizio". In altri termini, le forme di inizio, mezzo e fine (infatti, aggiunge Schelling, dove c'è inizio e fine, c'è anche il mezzo) non sono l'una senza l'altra, ma si implicano "come in un tocco magico, in un attimo o lampo". *Terza* delucidazione. Lo Spirito Perfetto non può essere pensato come un quarto essere, esistente *di per sé* fuori degli altri tre. *Quarta delucidazione. La implicazione delle tre forme (inizio, mezzo, fine)* dello Spirito perfetto richiama la categoria della *totalità* (dunque: in guisa squisitamente teoretico-trascendentale). Così: " Non è che esso, essendo le tre forme, sia lo Spirito perfetto; al contrario, solo perché è lo Spirito perfetto in sé o per sua natura, esso è le tre forme (..) Non è una necessità *materiale* questa che lo spirito sia le tre forme; la *totalità* non sorge da un accostamento materiale di una forma all'altra, bensì è una necessità spirituale, o, se vogliamo intenderla meglio ancora, una necessità *concettuale*. (..) La *totalità* è necessaria in guisa tale che, se io volessi eliminare o trascurare una o due forme, per es. la prima e la seconda, la terza di per sé sarebbe ugualmente, solo che la si definisca peraltro come spirito, ancora il tutto. (..) Vero spirito è quello che deve essere *sempre tutto*" (p. 342). Conclusione, sempre della *Quarta* delucidazione, è: lo "Spirito perfetto è necessariamente tutt'unico, tutt'unico perché non è il semplice uno (*unum quid*), né l'astratto uno, bensì è una *vera, viva totalità*". Sul piano teologico ed ontologico, quindi, resta il modulo trinitario. Sul piano della qualificazione di tipo teoretico, l'argomentazione è "quadruplica", dal momento che si struttura in forma trascendentale. Addirittura, nel merito, la terza delucidazione è determinata nella evidenza che lo Spirito perfetto "non può essere un quarto essere". Epperò, noi sappiamo che, nella logica *ideal-realistica* (*Idealrealismus* per Nikolai Hartmann: 1882-1950) e nella dottrina della "unicità della dialettica" (Raffaello Franchini), la "quarta forma" è costituita dal postulato della "totalità", necessaria alla pensabilità della "implicazione" delle altre tre forme (in specie, inizio – mezzo e fine, per i luoghi schellinghiani di cui ci occupiamo).

Già Kant (1724-1804), nella Parte seconda della *Critica della Ragion pura, Logica trascendentale* (1781) , che risponde alla *Analitica dei principi*, aveva distinto "Quantità dei giudizi", "Qualità", "Relazione" e "Modalità" (ed. Gentile – Lombardo Radice, riveduta da V. Mathieu, cit., p. 111); e nella *Tavola delle categorie*, "Della quantità", "Della qualità", "Della relazione", "Della modalità" (pp. 118-119); ancora tetradicamente, in *Analitica dei principi*. Sezione terza: "Assiomi dell'intuizione"; "Anticipazioni della percezione"; "Analogie dell'esperienza" e "Postulati del pensiero empirico in generale" (pp. 182-184). A siffatta esigenza del tipo teoretico-trascendentale va incontro, per implicito o per esplicito, la stessa analisi schellinghiana, dal momento che, ficcando il viso ben a fondo nel paragrafo 11 della *Analitica dei concetti*, disegna la "totalità di una scienza" che determina e precisa la "natura della totalità", la quale "non è altro che la molteplicità considerata come unità" (pp. 121-122), così riguadagnando allo Spirito perfetto "non il semplice uno, né l'astratto uno", ma "una vera, viva totalità" (*Quarta delucidazione*). La differenza tra Kant e Schelling risiede nel fatto che, mentre in Kant si tratta di una pura deduzione trascendentale, in Schelling la medesima esigenza palpita e si colora dei tratti del "vivente": "*vera e viva totalità*". Che non si tratti – per la dimostrazione della quaternità nei processi psicologici e nella struttura stessa del ragionamento, di un

mero ghiribizzo mentale e nemmeno di un paradigma di ricerca, balza ancor meglio alla vista in prospettiva. In effetti, proprio affinché il vivente non cada a mero irrazionale, esso vivente si qualifica e distingue in "forme solide"; e perché non resti confinato a volontà cieca, si traduce in etica (bene), logica (vero), attività estetica (bello). Ma, d'altra parte, non potendo nemmeno appiattirsi sull' *idea* (panlogismo di Hegel, con cui Schelling apertamente polemizza), il "vivente" non può sopprimere se stesso, come grado originario e individuale dell' "utile" o dell' "economico". E', quindi, il ritmo intrinseco alla esigenza teoretica ed etico-estetica schellinghiana a indirizzare verso una visione organica della vita spirituale come "totalità" e armoniosa "interezza" di momenti-forme. Anche codesta esigenza, Schelling la trovava agevolmente in Kant. Come in *Antropologia pragmatica*: " Le forze dell'animo (*Die Gemuthskräfte*) devono per mezzo dell'immaginazione essere eccitate in *modo armonico* (*harmonisch*), ché altrimenti esse non vivificherebbero (*beleben wurden*) ma si guasterebbero a vicenda e questo deve essere compiuto dalla natura del soggetto; onde il genio si può chiamare il talento per cui la natura dà la regola all'arte" (ed. Vidari-Guerra, Bari 1969, 2^a ed.; p. 114). E nel paragrafo 49 della *Critica del Giudizio*: lo "spirito è il principio vivificante dell'animo (*das belebende Prinzip in Gemüthe*) cui dà uno slancio armonico". "Delle facoltà dell'animo che costituiscono il genio", esattamente: "Anima nel significato estetico è il principio vivificante dell'animo. Ma ciò con cui questo giudizio vivifica l'anima, la materia di cui si serve, è *uno slancio armonico alle facoltà dell'animo, e le pone in un giuoco che si alimenta da sé e fortifica le facoltà stesse da cui risulta*" (ed. Gargiulo-Verra, UL, Bari 1971, p. 173).

Tutto ciò risulta ancora nell'amico Schiller (1759-1805), con la sua estetica del "gioco": "La mera necessità naturale cede il luogo alla libera determinazione delle forze; lo spirito vi appare spontaneamente conciliato con la natura, la forma con la materia. Il bello è la vita, la *forma vivente* (*Lebende Gestalt*, nelle *Lettere sull'educazione estetica*, ai nn. 15-23, risalenti agli anni condivisi giovanili, del 1795). E in Jean Paul Richter (1763-1825): "Tutte le facoltà fioriscono insieme, e l'immaginazione non è un fine isolato, ma è la stessa dea Flora, la quale, per produrre nuove mescolanze, *avvicina i calici di congiungimento fecondo*, ed è, per così dire, *una facoltà piena di facoltà*" (*Vorschule der Aesthetik*, del 1804: cfr. il sopra citato Croce, Parte storica della *Estetica* del 1902, nella edizione Adelphi, 1990, pp. 363-364 e 369-370). Mentre, presso Schelling, *Sulle relazioni tra le arti figurative e la natura*, del 1807, si sofferma lo stesso filosofo italiano, alla p. 372 del suo disegno. Ma, ancora più tardi, ravviso l'esigenza armonica del rapporto tra le "virtù", nessuna delle quali deve essere "gelosa" delle altre, se pur in un contesto e quadro categoriale assai diverso, nel filosofo della "tra svalutazione dei valori" Federico Nietzsche (1844-1900), schellinghiano "virtuale", allorché aforisticamente ma potentemente suggerisce: " Guarda come ognuna delle tue virtù brama la *vetta suprema: vuole tutto il tuo spirito perché sia il suo araldo, vuole tutta quanta la tua forza nell'ira, nell'amore e nell'odio. Ogni virtù è gelosa dell'altra, e la gelosia è una cosa terribile*" (cfr. *I discorsi di Zarathustra* in *Così parlò Zarathustra*, trad. Montinari, Adelphi, Milano 1986, p. 38).

Dioniso e Demetra: la "triplicità nella unità" e il principio del "ricominciamento"

Principalmente, Schelling esalta in tutta la sua profondità il senso della "triplicità nella unità" (Ventitreesima lezione, ed. cit., p. 73 – "Gli dei causanti – Dioniso", giusta epigrafe del Bausola), riguardante Zagreo, Bacco, Iaccho e Demetra, Persefone, Core). Ma con quante intensità e finezza ! Intanto, riprende la analisi di Demetra, protettrice dell' agricoltura, come *potenza* mitica, nella Diciannovesima lezione – "I misteri greci". Quindi ne sviscera gli aspetti. Se la triade dionisiaca dei misteri era contrassegnata da Zagreo, Bacco e Iaccho, quella di Demetra lo è con i nomi di Demetra, Persefone e Core (o, in una variante, Core "superiore" e Persefone "inferiore"). " Il processo teogonico riposa sui tre momenti, a) il principio non spirituale, b) quello che nega il principio non spirituale ed è quindi relativamente spirituale, c) quello spirituale posto attraverso la negazione del non spirituale. Affinché il

processo venga avvertito come processo *teogonico* nel senso più alto, i *tre* momenti devono essere avvertiti non soltanto come indissolubilmente concatenati, ma anche come momenti di uno stesso *dio*. (..) “Dioniso” è il nome comune di quelle tre forme passando attraverso le quali il dio sorge e *si genera* per la coscienza”. Pure, in Demetra, s’avverte la velata sfumatura di quattro momenti-forme, mercé il “ricominciamento”, che sopraggiunge e interviene a coronare le tre persone, nel loro concreto dispiegarsi evolversi e rivelarsi. “Che cos’ è Demetra ? Come loro già sanno, è la coscienza che sta nel mezzo tra il dio reale e quello liberatore, incerta, attaccata ad ambedue “ (cfr. vol. II, ed. cit., 19^a lezione, p. 4).” Ma alla fine essa deve rinunciare al suo legame con il dio reale. La parte del suo essere che è attaccata a questo deve seguirlo nell’occulto. Comincia così la *tristezza della dea* (mia sottolineatura a designare la fase I^a), che è la coscienza rimasta per così dire vuota e insoddisfatta. Essa cerca la figlia, *cerca* cioè quel *dio* che solo è l’uno, l’esclusivo, quello che soddisfa del tutto la coscienza; ma al posto di questo è subentrata quella pluralità di dei dalla quale essa si sente ora ferita, per il fatto che vi vede soltanto ciò che resta del dio perduto, che essa vorrebbe riunificare e ricollegare di nuovo facendone una unità. Anche il dio liberatore (il secondo Dioniso) non la può guarire; proprio egli, infatti, è la causa dell’essere ora suddiviso tra *molte*. (..) Essa però non può riconoscere come Dio né Ade né il dio liberatore, prima che ambedue siano di nuovo legati a lei in un terzo nel quale essa abbia ora realizzato il primo (divenuto per lei spirituale ma non *esistente*) come evidente, come reale; e *Demetra non si acquieta* (mia evidenziatura a mo’ d’indizio per la II^a fase), non rinuncia al suo rapporto esclusivo col dio reale, prima di essere divenuta, nello stesso atto, ciò che pone, cioè potenza generante, madre del terzo, che in quanto tale è spirito esistente e sollevato al di sopra di ogni pluralità, nel quale la pluralità ridiventa spiritualmente unità che ha sotto di sé e comprende la pluralità stessa soltanto come *momento* (traccia “velata” di una III^a fase). Affinché però l’acquietamento e la conciliazione siano completi, tutto ciò deve accadere con la coscienza che questo *spiritualmente* uno, di cui essa diventa la madre, sia *identico* a quell’uno reale o sostanziale, o che solo *questo* appunto, al quale essa era dapprima esclusivamente obbligata e attaccata, *che questo appunto che è scomparso riviva e risorga nello spiritualmente uno* (vol. II, cit., pp. 66-68: la nostra sottolineatura, anche qui intenzionalmente ermeneutica, vi ribadisce il IV^a momento “idealeterno”, o del “ricominciamento” di quanto era precedentemente “scomparso” nella coscienza, da parte di Demetra, dello “spiritualmente uno”). In maniera archetipale, ma modernissima al tempo stesso, è questo il momento del “*Rising*”, del “*ricorso*”, tipico ad esempio del IV^a Libro di *Finnegans Wake* presso James Joyce (il IV^a che completa il ciclo, e lo reinterpreta non come mera “ripetizione” di accadimenti e fatti, giusta una triviale lettura della teoria dei corsi e ricorsi storici nel “maestro” Giambattista Vico; bensì per la “idealità” o “spiritualità” del “ricominciare”). Del resto, non aveva detto lo stesso Schelling, nelle *Età del mondo*, che “lo spirito ringiovanisce sempre” ? (cfr. i miei *Joyce dopo Joyce, Tra Vico e Joyce, Del vitale* e, sopra, il saggio sulle “Età del mondo”). La medesima profondità di pensiero si svela nella analisi di Dioniso o Iacco. Nel “momento esterno, marginale”, cioè, esso “è unito a una *certa gioiosa allegria*, esprime l’interiore sicurezza e certezza del sentimento religioso” (come la I^a fase). (..) Ma una simile serenità e sicurezza era procurata appunto dall’ *ultimo chiarimento* che l’apparizione di Iacco portava al senso religioso. Il famoso canto di Iacco è soltanto l’erompere dell’animo che si sente liberato per sempre, e non soltanto momentaneamente, dal dominio opprimente del dio reale” (ed. cit., p. 69 : II^a momento).

Schelling cita, in proposito, gli etimi greci, ebraici e poi germanici, del “giubilo” di Iacco. E così facendo ne deduce, idealmente, la III^a fase evolutiva del rivelarsi del dio Dioniso. “Come il pieno gioire dell’animo liberato si svela soltanto con Iacco (si possono ricordare anche espressioni cristiane simili: per esempio la gioia dello Spirito Santo, terza potenza), così *anche l’idea di Dioniso solo con l’idea del terzo Dioniso raggiungeva la sua perfetta determinazione e il suo totale sviluppo* (alla p. 70: mie le sottolineature). Alla fine: “ Solo in quanto esiste il terzo Dioniso, quello ora esistente come spirito, *anche il primo ritorna nel suo*

in sé, e diventa *Diònosos xthònios*, Dioniso invisibile, nascosto". Dove Schelling, anche se non ha letto Vico, attinge il principio del "ritorno in sé", come momento ideale dello spirito, vero senso del "ricorso" (anticipando, "virtualmente", Croce o Joyce). "In seguito alla relazione già esposta, per la quale Core è soltanto la Persefone superiore, celeste, trasfigurata, e Persefone al contrario soltanto la Core inferiore (ma forse si dovrebbe dire il reciproco), non c'è da meravigliarsi che Core e Persefone siano state scambiate proprio come Zagreo e Iacco" (p. 72). A differenza della tesi di Creuzer (dalla quale Schelling invita i suoi uditori a guardarsi): "La fiaccola di Iacco può essere indicazione della fiaccola nuziale, o essere simbolo generale della nuova età che inizia con lui". Lo provano, tra l'altro, i nomi latini *Liber* e *Libera*. "Iacco è *Liber*, il figlio maschio, *Core Libera*, cioè la figlia femmina di Demetra. Cicerone dice in particolare: *quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in libero servant, in libera non item* (*De natura deorum*, III, 24). Il senso evidente è: per il fatto che noi chiamiamo quelli che sono nati da noi *liberos* (bambini), così i nati da Cerere vengono chiamati *Liber et Libera*". Né va dimenticato che la "Kore classica", "oscura", interviene a costituire l'archetipo della Micòl bassaniana nel celebre e fortunato libro del *Giardino dei Finzi Contini* (1962), giusta la eco ravvisata in seno alla ermeneutica letteraria e filosofico-estetica (cfr. ad es. Claudio Cazzola, *Kore l'oscura*, "Convegno Ferrarese" del 2-4 marzo 2012 su cui: *Tempo e anima nel pensiero poetante di Giorgio Bassani*, sito Liceo "Troja", 14 marzo 2012 ed "Andrialive.it", "La Provincia e l'umanità", 6 aprile 2012).

Schelling e James Joyce: il "ricorso" idealeterno, principio di "ricominciamento" vitale

Questo punto è ripreso, forse, da James Joyce (1882-1941) nella sua opera cosmico-storica, dedicata a morte e vita dell'umanità, con la "Veglia di Finnegan": "Liberò, divinità romana della fertilità, corrispettivo di Bacco" (*Finnegans Wake*, nella "traduzione" Schenoni, Libro secondo.III-IV, Milano 2011, p. 634 nota a proposito di Libro secondo, pp. 365-365 bis alle linee 6-10 in: 3-13). "I like to think, by their sacreligion of daimond cap daimond, confessedly in my baron gentilhomme to the manhor bourne till ladiest day as *pantoposopher*, to have splet for groont a peer of bellows like *Bacchulus shakes* a rousing guttural at only old cerpaintime by peaching (allsole *we are not amusical*) the worry warst against myself in the defile as a *lieberretter* sebaiscopal of these mispeschytes of the first virginial water who, without an auction of biasement from my part, with gladyst tone ahquickyessed in it, overhowe and underwhere, the totty lolly poppy flossy conny dollymankius". Schenoni, più che una impossibile "traduzione", effettua una "trasposizione" che cerca di mantenere in lingua italiana il complesso gioco di assonanze, echi, analogie e rimandi presenti nell'originale. Spiace soltanto che l'inciso "(allsole we are not amusical)", reso come "non ci siamo addivertiti", non abbia mantenuto, oltre l'idea del "divertimento", la compresenza della dimensione della "musicalità", che rimane tutto un programma. Così: "Mi piace pensare, per la loro sacreligione di daimondi cappano daimondi, convessamente nel mio baron gentilhomme fino al manhor bourne fino al giorno più ladioso *comepantoposopopo*, avere spletato per groonto un peerio di bei mantici come *Baccolo scuote* una gutturale rossa in qualsiasi vecchio cerpentime pescando (adognisuola *non ci siamo addivertiti*) la veramente veggioire vuerra contro me stesso nella sfilata come *lieberretter* sabaiscopale di questi mispescatori della prima acqua virginiale i quali, senza una astazione di biasimento da parte mia, con il tono più gladyslice ahprestoprovò in esso superhowellina e guiperdove le tottyose poppyose flossyose connyose dollymankins".

Modi d'essere di Satana, Angeli buoni e Angeli cattivi: potenza profetica di Schelling

Non seguiremo lo Schelling in tutte le deduzioni didascaliche o metafisiche delle sue dense trentasette lezioni, se non per focalizzare la funzione tra "potenza e atto", "essenza ed esistenza" (con la mediazione della terza categoria, "potenza d'essere"), nella potenza figurale di Satana e dell'Angelo, e anzi di Angeli

buoni e Angeli cattivi, concepiti “pure potenze”, cui si riconnette la profetica lettura dello scatenamento totale della “forza del male” (nella Trentatreesima, Trentaquattresima e Trentacinquesima lezione). Se è “nella creazione che è stato concreato Satana”, pura potenza dell’Angelo decaduto, “la creazione è anche un presupposto degli Angeli; *senza* la creazione, cioè, non ci sarebbe nessun Angelo. Ma da questo non segue – precisa bene Schelling – che essi stessi siano stati *oggetto* della creazione, e *creatura* si deve propriamente chiamare solo ciò che è *oggetto* di una produzione libera e intenzionale. Ma gli Angeli non possono essere detti creati in questo senso, già per il fatto che essi sono appunto pure Potenze, pure possibilità. (...) Esse sono ammesse come possibilità che possono venir fuori in un secondo momento, *post factum*, dunque *dopo* la creazione” (cfr. Paolo, *Ebr.*, II,7.8: “Tu lo hai posto sopra l’opera delle tue mani, hai messo tutto sotto i suoi piedi”).

Il dilemma della possibilità determina la alternativa Angeli buoni – Angeli malvagi, a seconda che governino o meno la potenza in loro insita. “Proprio come fino a che lo eghemonikòn, il dominatore dell’organismo, mantiene la sua forza, lo stato di quello, dell’organismo, è puro, buono e sano, *ma se il primo è divenuto vacillante, allora si fanno avanti gli spiriti della malattia*, che prima non si sentivano e dei quali non si può dire che siano stati *creati*, proprio per il fatto che essi si fanno avanti solo ora” (cfr. vol. II, pp. 365-368). Ed ecco la pagina, o meglio il destino dell’universo in una pagina, strabiliante per la potenza profetica anticipatrice in direzione della patologia del male assoluto o del totalitarismo. E nasce la intuizione del male assoluto, mercé la comparazione di male fisico e male morale, che tornerà nel Croce (a proposito del fascismo, ritenuto “malattia morale” epperò “parentesi”) o in Thomas Mann (1875-1955: per il nazionalsocialismo di “Nostro fratello Hitler” e numerosi altri luoghi: cfr. *Croce e il mondo*, Napoli 2003; *Il sogno di Castorp e il progetto di Pico*, Bari 2006).

“Ma se, del resto, ci si è rifiutati di riconoscere Potenze morali e intelligibili di tale specie, che sono venute fuori solo dopo la creazione, anzi nel corso di essa, si è stati viceversa tanto più costretti a riconoscere tali Potenze per il mondo fisico, per il regno della natura; in particolare, *in quelle malattie in precedenza sconosciute che sorgono repentinamente come dal nulla, si diffondono sulla terra e suscitano una spaventosa devastazione del genere umano*, e delle quali si può dire che esse sono tanto poco spiegabili con carne e sangue, quanto che si possano combattere e neutralizzare con mezzi meramente materiali. E’ un Angelo, un Angelo di distruzione quello che nella grande peste del tempio di Davide flagella il popolo di Gerusalemme (II *Sam.* XXIV, 16), ed un ispirato poeta dell’Antico Testamento (*Salmo* 91) esalta colui che rimane sotto lo scudo ed all’ombra dell’ Onnipotente; poiché, egli dice, Egli ti salva dal laccio del cacciatore (del nemico in agguato) e della esiziale pestilenza – che tu *non debba spaventarti dinanzi all’orrore della notte, alle frecce che volano di giorno, alla pestilenza che si avvicina silenziosa nelle tenebre, all’epidemia che distrugge a mezzogiorno*, che è cioè tanto invisibile, che essa non viene vista anche nei giorni luminosi, ed alla quale non si può sfuggire. Epidemia ha la stessa etimologia di bramosia (*Seuche* e *Sucht*) che in molte combinazioni significa proprio anche malattia , come etisia (*Schwindsucht*) ecc. *Ogni malattia universale, cosmica è una bramosia, è una potenza scatenata, che cerca di realizzarsi a spese dell’attuale stato delle cose e del genere umano, e come spinta dalla fame di realtà attuale, cerca se le riesca di appropriarsene*. Proprio come queste Potenze, ora, che dovevano essere bloccate entro la creazione come in un eterno passato, vengono fuori in conseguenza della liberazione od elevazione della Potenza originaria, che sta alla base di *tutte*, della quale dunque tutte quelle Potenze particolari sono per così dire come figlie e discendenti, così è ben comprensibile che i singoli spiriti maligni vengano rappresentati come figli e come Angeli, cioè come servitori di Satana” (pp. 368-369).

“Questo per gli Angeli maligni”. Gli Angeli buoni, invece, “sono buoni per loro *natura* e pertanto *senza volontà*”. Sono spiriti “ordinati a servire”, “delegati a servire a coloro che devono ereditare la felicità”. “La

differenza tra la rivelazione vetero-testamentaria e la manifestazione di Cristo consiste proprio nel fatto che Dio là prevalentemente ha parlato attraverso gli Angeli; qui viceversa attraverso Cristo, il Figlio stesso che doveva essere elevato sopra ogni Angelo, ed al quale essi già durante la sua manifestazione servivano come al loro Signore” (p. 371). L’esercito degli Angeli, in Luca (II, 16), intona: “Lode a Dio in atto”. E “pichianamente” (cfr. la *Oratio*), Cristo dice subito al primo che lo riconosce come il Messia (*Giov.* I, 52) : “D’ora innanzi vedrete il Cielo aperto, e gli Angeli *salire e scendere* sopra il Figlio dell’uomo, vedrete cioè tra lui e Dio una ininterrotta ed incessante *comunanza*” (ed è l’equivalente della Scala di Giacobbe, citata in Pico). Così, piace segnare, a proposito della “Wirkung” ermeneutica, quanto lo stesso Schelling dice (a p. 376) dell’orientalista e biblista Johann Gottfried Heichorn (1752-1852), perché “merita un ricordo colui che *indica* una via, anche se egli non è stato capace di percorrerla” (p. 376). Lezione metodologica sempre attuale, e in parte estensibile – per questo come per altri punti degni di nota – a Schelling medesimo.

Sguardi storici e compendi critici. Schelling e Pavel Florenskij

Appare ben strana, invero, la esclusione di Schelling da parte del dotto Victor Hoesle, *I filosofi e la interpretazione della Bibbia* (trad. it. in “Itinerari”, Pescara-Lanciano, 3/2008, pp. 3 sgg. dal testo originale nello “Jahrbuch fur Philosophie”, 2001, pp. 83-114). Quando ne toccano W. Kaspers (*L’assoluto nella storia nell’ultima filosofia di Schelling*, trad. it., Jaca Book, Milano 1986); Adriano Bausola (*Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Vita e Pensiero, Milano 1969 e *F. W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze 1975). Sul piano generale, sia detto qui di passata, hanno lavorato su Schelling Luigi Pareyson (*L’estetica di Schelling*, Giappichelli, Torino 1964; *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1994) e la sua “scuola” (F. Moiso, *Vita, natura, libertà. Schelling 1795-1809*, Mursia 1990; Giuseppe Riconda, *Schelling storico della filosofia (1791-1820)*, Mursia 1990; Lidia Procesi, *La genesi della coscienza nella ‘Filosofia della mitologia’ di Schelling*, Mursia 1990); e Rosario Assunto (*Teoremi e problemi di estetica contemporanea*, Università di Urbino, Feltrinelli 1960; *Filosofia dell’identità*, Urbino 1960; *Pariteticità e no in Libertà e fondazione estetica. Quattro studi filosofici*, Roma 1975, pp. 39-108) e nella sua scia chi scrive questa Nota (“Non fu sì forte il padre”. *Lecture e interpreti di Croce*, Galatina 1978; *Questioni dello storicismo. II. Il tempo e le forme*, ivi 1981, *passim*).

In questo quadro, va ripreso il dialogo *Bruno. Sul principio naturale e divino delle cose* (del 1802 in una prima traduzione italiana di Aldo Valori, Bocca, Torino 1905 e a cura del Guglielminetti, Esi, Napoli 1994). Dove il “dialogo” tra quattro interlocutori (Alessandro, Anselmo, Luciano e Bruno) echeggia linguaggio pichiano (“Siamo venuti ultimogeniti, o Ermolao, per investigare non i figli di Niobe o la progenie di Andromaca ma i principi delle cose naturali e divine”) e pronuncia una sintesi paradossale di apoteosi e condanna del mondo. L’universo appare a Schelling originarsi dalla eternità per un “rallentamento”, che, riducendo la velocità con cui l’assoluto unisce da sempre elementi eterogenei, lascia emergere questi ultimi nella loro speciale “separatezza”. Donde la ambiguità del mondo, che per un verso è l’assoluto, per l’altro il non voluto, l’accidentale negativo dell’intiero processo, scaturito come da una “battuta d’arresto”. Ma il “rallentamento del tempo” è anche il battito della creazione (in termini epistemologici: la “simultaneità”, kantianamente la “maggior conseguenza del tempo”).

Pavel Florenskij, ancora nella *Lettera quarta. La luce della verità de La colonna*, cit., p. 119, farà propria la critica di Schelling a Spinoza: “L’errore del sistema di Spinoza non sta nel fatto che collochi le cose in Dio, ma nel parlare di *cose*, cioè nella sua comprensione astratta degli esseri mondani, nel suo concetto della stessa sostanza infinita, *che per lui è anch’essa cosa* (..) Da ciò l’inanità del suo sistema di forme senz’anima, la povertà dei concetti e delle espressioni, la durezza implacabile delle definizioni, perfettamente in

armonia con l'astrattezza del suo modo di pensare; di qui.., anche la sua concezione meccanicistica della natura" (con riferimento alle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà e gli oggetti ad essa connessi*, del 1809, ed. it. recente, Milano 1996, pp. 90-93: di cui Florenskij conosce la traduzione russa, Pietroburgo 1809 alla p. 19.)

Prosecuzione della lezione ermeneutica kantiana: esigenza di "sinfonia", tra "ordine logico" e "rapsodia", nelle dottrine delle forme del tempo

Kant insegna a tutti noi: "Poiché vi sono conoscenza numerose e diverse, sarà bene tracciarsi un piano (*einen Plan zu machen*) secondo il quale si ordineranno le scienze secondo il loro accordo più appropriato al fine che ci proponiamo e all'incremento che esse devono avere. *Se non segue un ordine simile nell'estensione che si cerca di dare alle nostre conoscenze, la pluralità delle conoscenze non è che una pura rapsodia*" (*Logik.Einleitung*, "G.W.", IX, 48: anche in *Antropologia pragmatica*, ed. Vidari-Guerra, Bari 1969, 2^a ed., p. 6). Si richiede, a tal fine, il "tempo della riflessione" (cfr. *Critica della ragion pura*; e *Carteggio*, in "G.W.", X, 122).

Ti chiedo scusa, Kant, maestro dei maestri, "punto centrale" nella storia del filosofare, simpaticamente "orologio di Koenigsberg", se oso comparare "ordine logico" con "rapsodia", intuendone la possibile mediazione nella prova di "sinfonia", dove l'accordo delle variazioni musicali combacia con l'ordinamento consequenziale! Proprio io, ultimo e continuo "ruminante" di pensieri, uno dei "tardi nipotini" tesi a raccogliere, "dopo qualche secolo", la "quantità" di fatti e idee tramandati sino a noi: "ruminante" consapevole e paziente, tuttavia, a differenza del lucido folle filosofo dello *Zaratustra*, che "rimurgina" – per così dire – il "rimurginare" ! ("Il filosofo deve continuamente ruminare dentro di sé i suoi pensieri, per trovare, con molteplici tentativi, a quali principi deve sistematicamente collegarli, e le idee, non essendo intuizioni, quasi gli ondeggiavano nell'aria davanti": I. Kant, *Antropologia pragmatica*, ed. Vidari-Guerra, cit., p. 171; "D'altra parte, la cura dei particolari, peraltro lodevole, con cui si vive ora la storia del proprio tempo, deve portare ognuno naturalmente a chiedersi come i nostri tardi nipoti potranno abbracciare la quantità di fatti che noi tra qualche secolo avremo tramandato loro": *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* del 1784 negli *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965, pp. 123-139)

Ora, l'ordinamento "logico" consequenziale, che non sia "pura rapsodia" o raccolta di motivi sparsi, conosce la compresenza di queste serie. "Passato" – "presente" – "avvenire" (*Età del mondo*). "Descrizione" – "Rappresentazione" – "Profezia o Anticipazione" (Schelling preceduto, per certi aspetti da Kant, il quale in *Antropologia pragmatica*, cit., p. 73 si era occupato anche di teoria della previsione, distinguendo tra la forma del "presentimento" o "sentore" e quella della "anticipazione" del futuro). E cioè: " Quando però la sorte che su di noi pende, non entra nel dominio della nostra libera volontà, allora la visione (*Aussicht*) del futuro è o sentore, cioè presentimento (*praesensio*) o anticipazione (*praesagatio*). Il primo termine esprime un arcano senso di ciò che non è ancora presente; il secondo una coscienza del futuro prodotta dalla riflessione sulla legge della concatenazione degli avvenimenti fra di loro (legge della causalità)". Così, Schelling sembra echeggiare questo punto, sostituendo, però, al mero "sentore" la più audace "profezia". "Il passato viene saputo, il presente viene conosciuto, il futuro viene presagito. – Il saputo viene narrato, il conosciuto viene esposto, il presagito viene profetizzato. (...) *Wissen, Erkennen, Ahnen*: 'saputo', 'conosciuto', 'presagito'. (..) *Erzählung, Darstellung, Weissagung*: narrazione, rappresentazione e profezia o anticipazione" (come le tre forme del tempo, intrinseche alle tre forme della coscienza, nelle *Età del mondo*, cit., ed. Stuttgart della "Opere complete", 1861, pp. 195-344).

L'altisonante e dottorale Pantaleo Carabellese (1877-1948), "venuto al tempo" dalla antica e a noi vicina *Melficta* (per il cui centro storico fantasticava vagando 'Saro' Assunto negli anni Settanta) elaborò il modulo di una compagine simile nella altra "serie" che riordino con la via da Schelling indicata: "La

conoscenza è coscienza dell'essere che fu, è coscienza del passato; la bellezza è intuizione, coscienza dell'essere che è, coscienza del presente; la volontà è azione, coscienza dell'essere che sarà, coscienza del futuro. Noi conosciamo ciò che fu, intuiamo ciò che è, vogliamo ciò che sarà. Fu, è, sarà; sempre essere. Intelletto, sentire, volontà; sempre coscienza. Il concreto è il 'fu', conosciuto; l' 'è', intuito; il 'sarà', voluto" (*Critica del concreto*, 1921-1948: *Il vivente originario nelle forme del tempo* e, prima, *Questioni dello storicismo*. II. *Il tempo e le forme*, 1981).

Schelling rapporta, per il primo, le forme ideali del "tempo" con le forme della loro "rappresentazione" o "estrinsecazione". Carabellese, le forme ideali del "tempo", con i "momenti-forme" (così li denominava galileianamente) della "coscienza": strutturati, a loro volta, per le forme di "attività spirituale" (procedendo, in parte, nello stesso senso della sistemazione della "Filosofia dello spirito" procurata dal Croce, tutt'insieme a lui vicino ed avverso).

Ed in effetto le forme ideali del tempo, per via "ermeneutica", sono ben presenti nella dottrina crociana di sistema, allorché vi si mediano o ricompaginano in altra "serie" (come ha dimostrato 'Lello' Franchini), la *Filosofia della pratica* del '09 con la *Storia come pensiero e come azione* del '38. E si hanno: "Storia come pensiero" (conoscenza del passato); "colpo d'occhio" o giudizio percettivo (intersezione nel presente di conoscenza del passato e volizione-azione creatrice dell' avvenire, in cap. IX della *Pratica*); "Storia come azione" (cangiamento del mondo, creazione del futuro, di cui la "Storia come pensiero" o conoscenza del passato costituisce un momento solo "preparatorio" e illuminante ma non necessitato e "determinante", e proprio perché c'è la terza forma di conoscenza che è il "giudizio di previsione" dell'arciere prudente o del principe , in definitiva fondamento della libertà).

Altra serie monotriadica della filosofia "positiva" schellinghiana viene innanzi alla nostra attenzione, come: "essenza" – "potenza d'essere" – "esistenza". "Potenza d'essere" è per Schelling "saggezza" non "sagacia"; qualche cosa di più della "avvedutezza", o "grande esperienza", e "prudenza del serpente". "Saggezza" è ben più che capacità di scegliere ed applicare i mezzi ai fini, con rapidità e decisione. La "saggezza" punta al "vero fine", non al transeunte ma al permanente. Ed è conoscenza procedente da inizio a fine (nel "flusso dell'esistenza" in cui l'uomo è "gettato", scrive l'autore aprendo la via a Heidegger). E saggezza ha da essere non solo nel "fine", ma nel "movimento tra ordinamento della vita e fine". Ancora: "saggezza" implica il classico aforisma "tale il conoscente, tale il conosciuto", e viceversa. La tensione e lo sforzo verso la saggezza presuppongono che anche "nel mondo" sia saggezza: cioè, "nell'oggetto", o "nell'essere". E allora, dire: "lo desidero la saggezza significa dire: io desidero *saggezza, preveggenza, libertà*" (altra stupenda anticipazione dell'orizzonte esistenziale "preveggenza" messo afòco da Heidegger in *Sein und Zeit* del 1927 e nella *Teoria della previsione* del Franchini, del 1972). Ma dire tutto ciò, "saggezza preveggenza libertà", significa indicare l'andare oltre lo *status quo*, ossia l'essere "già divenuto, l'effettuale, l'accidentale", "per comprenderlo" invece: Questo è l'inizio del filosofare: - ragiona sempre Schelling – questo è il "rivolgersi al totalmente futuro", non a ciò che è ma a ciò che *sarà*. *E questo impegna il rapporto tra essere e tempo*, nella "potenza di essere". "Ciò che sarà, non può essere null'altro che ciò che immediatamente *può essere*". E ciò che può essere "non esige null'altro che di *volere*, per il quale tra l'essere e il non essere non sta *nel mezzo* null'altro che, appunto, *questo volere*". Perciò, la potenza di essere – dice Schelling – è il "volere" o, in un punto, il *semplice volere*, tale da innescare il "passaggio" da potenza ad atto, *a potentia ad actum*. Completa la deduzione la citazione dello scolaro nel *Faust* di Goethe: "Io voglio, e volentieri, attaccarmi a questa fonte, / ma dite: Qual è la via per arrivarvi ?" (cfr. la Decima Lezione, vol. I, pp. 288-292).

Si riconnette a tale conclusione circa la "modalità" o la "via" della "potenza d'essere". la dottrina della conoscenza: "successione" – "simultaneità" – "permanenza" (*Analitica dei principi* kantiana). Ma ancora: la domanda "che cosa è una cosa ?" interpola il "rallentamento del tempo", come battito della creazione, per sporgere sull'altra domanda "come si attua una cosa ?" (il *Bruno* ricordato con la *Filosofia della Rivelazione*). Dove, per noi, sempre rimurginando, le categorie della simultaneità come "rallentamento del tempo", e simultaneità "maggior conseguenza del tempo", si animano della pienezza umana, "dialettica degli affetti". Codesta fitta serie di raffronti consente di lumeggiare di bel nuovo – in tutto il suo dispiegarsi fenomenologico ed evolversi storico – la esperienza estetica della "cicatrice di Ulisse" (*Odissea* XIX); il

concetto di “catarsi” tragica presso Aristotele (*Poetica*); l’adozione del *climax* nel dramma moderno (Shakespeare); il rallentamento del tempo nella lettura kierkegaardiana del “Sacrificio d’Isacco”; la “epifania” in Joyce o la “intermittenza del cuore” in Proust; il “momento culminante” nell’addio tra Leopold Bloom e Telemaco alla penultima stazione sul cancelletto dell’ *Ulysses*, o nell’abbraccio tra il padre e l’io narrante nel *Giardino* di Bassani come anche per la carezza della madre a Domenico nel romanzo storico e autobiografico *Noi credevamo* di Anna Banti; la dimensione della “a-letheia” secondo Martin Heidegger (1889-1976) e dell’attimo rivelativo dell’essere in Eugenio Montale; infine la consapevolezza ermeneutica del concetto di “aura” per Walter Benjamin (1892-1940), o del “clic” che fa scattare la originalità della interpretazione nel metodo critico di Mario Fubini.

Allora, si può dire che il ‘cuor del cuore’ del tempo nel vivente originario è: il presente / rappresentazione (Schelling); il presente/ bellezza-intuizione (Carabellese); il presente / “colpo d’occhio”-percezione (Croce); il presente come virtuale “potenza d’essere” (Schelling); il presente come il platonico attimo, l’ “istante” assiso tra mobilità e quiete; meglio ancora, il presente in quanto simultaneità “ maggior conseguenza del tempo”(Kant); l’eterno presente del “rallentamento” nella creazione (Schelling) e nei processi della bio-chimica, a “tutela” della creazione (es. in *DNA Waves and Water* di Luc Montaignier); il presente disteso nella “dialettica delle passioni” ed esplicantesi nella fenomenologia della esperienza artistica e del suo “giudizio” (Climax, Momento culminante, Aura, Clic). Altro indiretto erede di Schelling, Federico Nietzsche, dirà: “ Tutte le sorgenti profonde vivono con *lentezza* la loro esperienza: esse debbono attendere a lungo prima di sapere *che cosa* è accaduto nella loro profondità. Tutto quanto è grande si ritira in disparte dal mercato e dalla fama: gli *inventori di valori nuovi* hanno sempre abitato lontano dal mercato e dalla fama” (nei *Discorsi di Zaratustra*, di *Così parlò Zaratustra*, ed. it. di M. Montinari, Adelphi, p. 59).

In funzione mediana, i due momenti-forme interpolati (“colpo d’occhio” di Croce; “potenza d’essere” di Schelling) costituiscono compagine e danno o rendono la “forma” del giudizio percettivo (teoria della previsione) corrispondente alla “virtualità” dell’essere (potenza d’essere); “adempimento” e “prefigurazione”; oggetto di ritensioni e protensioni (Husserl): come dire, la “categoria” e la sua “*Ursprung*”.

Modulo trinitario e modulo quaternario. Immanenza delle tre persone; Maria quarta ipostasi della verità

Modulo trinitario e modulo quaternario non si escludono, ma inglobano a vicenda, Schelling in effetti si richiama a Gioacchino da Fiore, l’abate calabrese di spirito profetico dotato (1221-1274: *Filosofia della Rivelazione*, II, pp. 171 sgg.). L’autore della *Expositio super Apocalypsim*, Cap. V, e della *Concordia vetri set novi Testamenti*, Libro V – Cap. LXXXIV (“Vangelo Eterno”) aveva distinto Età del Padre, o della generazione; Età del Figlio, o dei chierici; Età dello Spirito Santo, degli “spirituali” o “Vangelo Eterno”. Pure, le età gioachimite non si possono certo tagliar a fette o per comparti, come se non vi operasse una forma di *compenetrazione o implicazione intensiva* dei momenti, del tipo della *Tautousia*, *Eterousia* ed *Omousia*, dedotte con sapienza dal filosofo tedesco (vol. II, cit, pp. 169-171). E già in Gioacchino, talvolta, ciascuno dei tre momenti “immane” nell’altro. “Come il Padre non sta senza il Figlio né il Figlio senza il Padre, così nessuno può concordare il vecchio Testamento senza il Nuovo, né il Nuovo senza il Vecchio, e tuttavia il Nuovo Testamento è sorto dal Vecchio come il Figlio dal Padre” (cfr. *Enchiridion*, o *Sull’ Apocalisse*, trad. it, UE, Milano 2008, pp. 224-225). Inoltre: “La legge dello Spirito di vita è in Gesù Cristo” (da S. Paolo).

Peraltro, Schelling non registra, né discute, la serrata critica di Tommaso a Gioacchino da Fiore (come non cita il *De Trinitate* di Severino Boezio). Non v’ è motivo di credere che non le conoscesse. Ma ora ri-assumiamo tali critiche nell’orizzonte della comprensione, pregiandole perché probanti nella linea e agli stessi fini del ritmo speculativo più profondo del “filosofo della Rivelazione”: per dimostrare, cioè, la “pluralità nella unità” delle persone trinitarie. Epperò la deduzione tomistica importa anche allo scopo di includere, in seno alla Trinità e alla metafisica dei valori del bello del bene e del vero, il “quadrifoglio” della

struttura dell'essere (prove dell'esistenza di Dio, riconducibili da 5 a 4, mercé l'assimilazione della 3^a e 4^a; duplice forma dell' intelletto e della volontà; "geometrismo" degli elementi naturali, o giacenti *in basso* o posizionati e tendenti *in alto*). Il carattere "progressivo" di questa intuizione, nella storia della rivelazione, sarà messo bene in luce, ancora una volta, dal Florenskij. Ma procediamo con ordine.

"Perciò non si deve attendere un'altra legge (o "era") dello Spirito Santo (o "Età del Vangelo Eterno"): *Summa Teologica*, II, 1^a qu. 106, art. 4, in ed. it., Bologna 1958, pp. 32 sgg. Come insegna l'Apostolo Paolo: "Non sta a voi di sapere i tempi e i momenti che il Padre ha serbato in suo potere". "Adesso noi vediamo mediante uno specchio come in enigma: Allora vedremo faccia a faccia" (*Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem*). La esigenza di San Tommaso rimane in qualche modo viva nella dottrina schellinghiana della deduzione olistica di Tautousia, Eterousia, Omousia (Vol. II, cit., pp. 169-171).

D'altra parte, per le modalità del pensare storico, Tommaso (1221-1274) – pur legato alla triade assiologia di bello bene vero e al dogma trinitario – vedeva due forme di intelletto, l'*agente* e il *possibile*, l'astrattivo e il conoscitivo-universale (in polemica con Averroè e Sigieri di Brabante); e due forme di legislazione morale (legge naturale e legge divina : cfr. *De unitate intellectus contra Averroistas*, del 1270 e la mia *Teoria della Tetrade con Ritmo ternario o ritmo quaternario ? Tommaso e Gioacchino da Fiore. Maria quarta "ipostasi" della verità* in *Del vitale*, Laterza, Bari 2010, pp. 62-72). Ancora, in *De coelo*, organizzava un sistema naturale di corpi pesanti *al basso* (terra – acqua) e corpi leggeri (aria – fuoco) *in alto e verso l'alto* (così compendiando in sintesi la cosmogonia pitagorica ed empedoclea, il geometrismo aristotelico, la teologia o metafisica gerarchizzata in Dio).

Infine, in Florenskij, la Sofia è la "quarta ipostasi della verità". Maria, la Verginità, la Chiesa è il "tetramorfo", il "quaternarium" che *compie* la Trinità (Maria "Vergine graziosa, ripiena di grazia", da Luca, 1, 28 alla *Colonna e il fondamento della verità*, p. 417). O per dire meglio, più che "compie", "corona" nella *pietas*, momento di mediazione e intercessione spirituale tra le persone trinitarie e l'uomo, conferendo protezione e assistenza alla stessa Chiesa, "sancta picatrix", per lei riscoprentesi verginalmente immacolata e pura. Sul piano iconico, oltre quanto illustra nella sua propria tradizione russa il Florenskij, rende bene la funzione di Maria in rapporto al segno di benedizione trinitaria, l'affresco dipinto nella cupola del Battistero di Padova da Giusto dei Menabuoi (1375-1376), là dove al vertice de Paradiso ordinatamente abitato dai Santi sta il Cristo Pantocratore con la destra levata " in nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo"; mentre nel secondo anello accomunante tutti i gironi di Santi Angeli Cherubini e Serafini splende la Vergine Maria, il cui manto celeste su sfondo dorato richiama lo stesso manto del Cristo, e le cui palme aperte in entrambe le direzioni ostentano la "universalità" della intercessione, qui peraltro oramai appagata.

Ora, Schelling non assegna credito alle critiche di Tommaso a proposito della profezia delle tre età, preconizzata dall'abate Gioacchino, anche se molte note del ritmo critico tomistico si sarebbero attagliate alla deduzione della implicazione di tautousia, eterousia ed omousia, forme di compresenza trinitaria, sì da escludere il presagio di una Terza Età, detta "degli Spirituali", oramai scevra di ordine gerarchico e poteri temporali. Nella *Ventiseiesima lezione* (vol. II, pp. 176-177) cita, però, Angelo Silesio, del XVII^a secolo: "Il Padre *era* prima; il Figlio è ancora attualmente; lo Spirito *sarà* infine il giorno del Signore". E commenta: "Io sono colui che è, che era e che viene" (come in *Apocalisse*, I, 17; XXI, 6 e XXII, 13, per l'Alfa e l'Omega).

Per noi, qui ancora, la *tri-unità* delle forme del tempo postula la non-geometrizzazione o non-spazializzazione di esso. Il carabellesiano "In quanto pensanti, fummo; in quanto senzienti, siamo; in quanto volenti, saremo", nel suo nucleo centrale va tradotto come: "in quanto senzienti, siamo, ricordiamo di essere stati e stiamo per essere" pel momento archimedèo della categoria del tempo, il presente intenso e compatto, forma della simultaneità e – dunque – maggior conseguenza del tempo (in opposizione al *Verstand*, principio di intellettualistica astrazione, rispetto alla *Vernunft*, principio della ragione pensante).

Visto nella *longue durée*, Schelling stesso non valuta le virtù "sofianiche" di Maria, la di lei pietosa proprietà di intercessione, la mediazione intrisa di dolcezza e cura, benevolenza e salvazione: né, tanto meno, la estende alla Chiesa (di cui dipinge le epoche ideali nella *Trentasettesima lezione*, II, pp. 377 sgg.). Ma si limita a citare i Vangeli dell'Annunciazione (vol. I, p. 69; Vol. II, pp. 196, 271, 276 da Luca I, 35 e Mt. I,20),

alludendo in un punto alla tesi dei Valentiniani per cui Cristo “sarebbe passato attraverso Maria come *attraverso un canale*”. La lettura scritturistica lo conduce, piuttosto, a insistere sulla sacralità del linguaggio, sull’identità Dio – nome, basata sulla lingua ebraica. Fino a toccare il senso originario del “tetragrammo”, *lavhé*, Dio, strutturato – nel nome stesso – come compresenza di *Adonai* e *Asasel*, o in definitiva “bene” e “male” (anche se di immediata evidenza). Vediamo meglio. Secondo III Mosé (*Levitico* 16), due capre uguali sarebbero state portate dinanzi a *lehovah*, nei pressi del tabernacolo: per estrazione a sorte, una andava sacrificata a *lehovah*, l’altra mandata libera per il deserto onde trasferirvi i misfatti dei figli di Israele. *Asasel* vuol dire appunto “deserto” ? si chiede Schelling. No, è la risposta. *Asasel* è una *persona* come *lehovah*, o *Adonai*, “Il Signore”. “Ma se si stabilisce questo, si deve concludere che *Asasel* è una personalità che si oppone a *Jehovah* – non voglio dire in verità, con Spencer, il *diavolo* – ma pure un dio rivale, un demone, la cui abitazione è il deserto. Spencer spiega il termine con *fortem abeuntem..*, che però propriamente significa sparire, scomparire, e dunque può venir usato per una precedente forza o potenza che, a causa di una successiva, è, per così dire, scomparsa, retrocessa nel passato. La parola viene esplicitamente usata per una potenza che si dilegua, che si estingue (V Mosé: *Deut.* XXXII, 36; *Giobbe*, XIV, 11). Il deserto è, per gli Orientali non primitivi, convertitisi alla vita civile, il luogo di ogni paura. Con la rappresentazione della situazione primitiva in cui *tutto* era deserto, si legava, per l’età posteriore, *l’idea del male* (...). Questo ricorda l’eremita nella selva di S. Antonio” (vol. II, pp. 235-237 di *Filosofia della Rivelazione*).

Mémore della *Tentazione di Sant’Antonio* di Jeronimus Bosch, Schelling lega in questi luoghi la tesi del deserto come luogo della “fuga” e della “dimora” del male, con la dottrina della dialettica intrinseca a Dio, entificazione del *principium luctae*, comprensivo di bene e male, *Adonai* e *Asasel*, sulla stessa linea del già citate *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà* del 1809, che lasciarono sgomenti – tra gli altri – Kierkegaard e Heidegger. Ma la radice della dialettica degli opposti è già nel nome IAVE’, il “tetragrammo” formato, in ebraico, da quattro consonanti JHWH (). “Quando più tardi il testo ebraico dell’Antico Testamento – spiega Bausola – fu vocalizzato con l’aggiunta di puntini e lineette (l’alfabeto ebraico, infatti, come tutti gli alfabeti semitici, era composto da sole consonanti), al tetragrammo si apposero le vocali di ‘adonaj.. Nacque così la forma ibrida *lehowa* (puramente grafica, e nella lettura costantemente sostituita da *Adonaj*) che si trova in tutte le bibbie ebraiche ed è usata anche dallo Schelling” (cfr. vol. II, cit., p.235 n. 1). Sicché, quanto a struttura dell’essere, è per l’appunto il “tetragrammo” a esprimere nome e potenza di Dio: ed è il “tetragrammo” a celare, e insieme svelare, la diade dialettica di bene e male, già *originariamente* com-presa in Dio. Più che a Maria (salvo a intendere la funzione di “canale” accreditata dai Valentiniani come principio di mediazione o intercessione: ma in quel contesto “canale” voleva soltanto dire “canale al passaggio di Gesù Cristo” cui gli eretici negavano appartenere la “carne simile alla nostra”); più che a Maria, quindi, presso lo Schelling, il “quarternarium “ sembra etimologicamente ed originariamente costituirsi presso Dio, radicarsi anzi letteralmente in Dio stesso.

Dove non pare condivisibile una conclusione schellinghiana, in Trentasettesima lezione (*Cristo e il paganesimo – Il Logos*), è il punto che afferma: “Ma appunto perché la tensione è superata solo esternamente (*actu*), non internamente, la terza Potenza (*i. e.*: lo Spirito) non entra *nel presente*” (vol. II, pp. 190-191). In effetti, il carattere evolutivo della rivelazione non andrebbe, ancora qui ed ora, “parcellizzato” ma visto e proiettato “intensivamente”. Ora: “ Nella Redenzione, però, il Figlio è colui che agisce autonomamente , esistendo *fuori* del Padre, sebbene egli in un altro rapporto sia lo stesso Padre che è posto fuori di sé, in una seconda Personalità (“Chi vede me, vede il Padre”: *Giov.* XIV, 9), e sebbene sia solo la volontà del Padre che si compie attraverso il Figlio, la volontà del Padre che ama tanto il mondo da *dargli* il suo Figlio unigenito (*Giov.*, III, 6) – lo ha *abbandonato*, per così dire – affinché esso non sia perduto. Per questo l’Apostolo poté dire: *Dio* (era in Cristo) *je riconciliò il mondo con lui* (con sé) *stesso*” (*II Cor.*, V, 19). Ma nel momento in cui la “riconciliazione” *si attua*, e non rimane in pura *potenza*, ecco intervenire lo Spirito, il “Paraclito”, che vuol dire il “Consolatore”. E’ bensì vero che *Giov.* VII, 39 dice: “Lo Spirito non c’era ancora, non era ancora arrivato, perché Cristo non era ancora glorificato, trasfigurato”.

Ma è anche ferma la parola di Cristo (*Giov.*, XVI, 7): “E’ per voi utile che io vada. Se infatti io non vado, il Consolatore, quel più alto e utile Maestro non può venire a voi; ma se io vado lo manderò” (cfr. sempre

Schelling, vol. II, cit., pp. 188-189). Tutto ciò è concepito in maniera non “analitica” di tipo intellettualistico, bensì nella forma “speculativa” sintetica della unità/distinzione. La successione è proiettata nella simultaneità, e la simultaneità nella successione. Entrambe sono viste nella permanenza. Sì che, quanto Cristo dice nella parola giovannea: “Se io *non vado*, lo Spirito *non può venire*”, si traduca come: “Se io non vado, ma io *sto per andare*, lo Spirito non viene (alla stessa guisa che, teoreticamente, nel “presente” che è “l’eterno presente”, l’ “In quanto senzienti siamo” si traduce come “In quanto senzienti, siamo ricordiamo di essere stati e stiamo per essere”). Cristo, in un altro punto, ancora non dice “lo Spirito non *verrà*, come futuro, o *ex post* previsto effettivamente; ma “*non può venire*”, *non ha la possibilità di* , come per una potenza negativa, virtualmente avvertita nel presente.

Dunque, modulo trinitario e modulo quaternario si involgono e implicano: il primo come dogma e come asserto delle tre forme assiologiche dello spirito umano; il secondo come analisi strutturale trascendentale delle modalità dell’essere, in quanto esperito e vissuto nel concreto della coscienza. Come per altri grandi “snodi modali” nella storia del filosofare, tutto ciò implica il “Wegdenken”, il “pensare la via” o il “cammino”: il “tempo” o meglio la “temporalità/temporalizzazione”: la “potenza dell’essere” in senso fondante ed originario. Ma questa “via” è, dunque, la via della vera “saggezza”; dedizione a fini “permanenti” non “transeunti”; capacità previsionale-prospettica; “colpo d’occhio” o giudizio percettivo; “saggezza preveggenza e libertà”; proiezione verso il “mondo” e il “futuro”; autentico “movimento” per l’essere e la saggezza mondana; “volere” o, addirittura, “ *semplice volere*”; quindi, passaggio da potenza ad atto (luoghi citati della Decima lezione schellingiana di *Filosofia della rivelazione*).

Ci soccorre del continuo il *Fortleben*, la fortuna e riaffermazione – a un tempo – della “effettività storica” del pensiero schellingiano, alla luce delle “categorie” ri-comprese presso Husserl, Heidegger, Carabellese o Croce. La categoria mediale tra potenza e atto, pensiero e azione, teoresi e prassi, passato e avvenire, “fu” e “sarà”, conosciuto e voluto, descrizione e profezia è – propriamente – il “colpo d’occhio” o “giudizio di previsione” (da Kant al Franchini, anche se quest’ultimo lo dipinge più volte come “sagacia” e “avvedutezza” pratica, in *Teoria della previsione*): in Schelling, e per Schelling, il fondamento stesso della “potenza di essere”. Ma perché poi (sommessamente dico), l’orizzonte prospettico sul futuro, l’apertura del “sarà”, il colpo d’occhio che inside nella potenza di essere; per ché poi la “volizione”, insomma, si dimostra come il “ *semplice volere*” ? Il “volere” umano è in realtà composto, iridato, intriso di passioni, timore e tremore, audacia e umiltà, cautela e ardimento, “parto” o “creazione di ogni istante”, Aut Aut, o trepidanza dell’anima. Ecco il punto, il tenue e pur robusto, nostro punto di riconversione tra modalità e potenza di essere (tempo) e quadro categoriale (forme della coscienza).