

Articoli/5

## ***La Filosofia della Mitologia di Schelling alla prova dei concetti di 'realismo', 'emergenza' e 'documentalità'\****

Matteo Vincenzo d'Alfonso

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 29/01/2020. Accettato il 03/11/2020.

### **SCHELLING'S PHILOSOPHY OF MYTHOLOGY. IN LIGHT OF THE CONCEPTS OF 'REALISM', 'EMERGENCE', AND 'DOCUMENTALITY'**

With reference to Schelling's *Philosophy of Mythology (PoM)* in my paper, I will address three points, namely: To what extent Schelling's *PoM* provides us with arguments in favor of 1. Realism, 2. Emergentism and 3. Documentality. Accordingly, in the first section, *Reality*, I will present Schelling's *PoM* as realism, arguing that in mythology Schelling finds the traces of the developing of consciousness, regarded as a real fact. But, as this latter can only be real if having a history, i.e. if emerging from a previous natural status, which is devoid of any consciousness, *PoM* should be regarded as strongly related to a sort of *emergentism*. This will thus be the object of the second section, where I will investigate the genetic interpretation of Schelling's *Weltalter* proposed by Wolfram Högrefe (Högrefe 1989) and suggests that precisely this analysis of the *Weltalter* explains also why Schelling's project couldn't but fail. In fact, against its intention, the *Weltalter*, as it was trying to explain the rise of semantics together with it the true genesis of our acknowledgment of the world, still remains affected by an idealistic stance and hence couldn't succeed in becoming positive philosophy. Eventually, in the third section of this paper, *Documentality*, I argue, that a solution to the problems left open by Schelling's *Weltalter* and positively addressed in the *PoM* is offered by the interpretation of this latter as a contribution to Documentality, a concept which indeed would provide us with an important theoretical framework to understand the hidden presuppositions of Schelling's *PoM* and to relate this latter to its realistic and emergentistic character.

\*\*\*

### **Introduzione**

Con riferimento alla *Filosofia della Mitologia* di Schelling (*FdM*) in questo contributo mi soffermerò su tre punti: in che misura essa ci fornisce argomentazioni a favore di 1. realismo, 2. emergentismo e 3. documentalità<sup>1</sup>.

\* Questo saggio è un'elaborazione del mio studio *The Consciousness of the Real and the Reality of Consciousness*, pubblicato sulla «Rivista di Estetica», numero monografico intitolato *Rethinking Schelling. Nature, Myth, Realism*, a cura di C. E. Corriero, I. H. Grant, LXXIV, 2020, 2, pp. 91-105.

<sup>1</sup> M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari 2009.

Di conseguenza, nella prima sezione, *Realtà*, presenterò la *FdM* di Schelling come una forma di realismo, sostenendo che nella mitologia Schelling individua le tracce dello sviluppo della coscienza considerata come alcunché di reale, la cui realtà si istituisce proprio in tali antichissime narrazioni. Poiché tuttavia tale realtà può dirsi davvero tale solo se possiede una storia, cioè se emerge da uno precedente stato naturale in cui tale coscienza ancora non si manifesta, la *FdM* viene ad essere fortemente correlata con una sorta di emergentismo. Questo sarà quindi l'oggetto della seconda sezione, *Emergenza*, dove indagherò l'interpretazione genetica dei *Weltalter* (*WA*) di Schelling proposta da Wolfram Högbe<sup>2</sup>, suggerendo che proprio tale interpretazione spiega anche perché quel progetto schellinghiano non poteva che fallire. Nonostante le loro intenzioni, infatti, i *WA*, cercando di spiegare la nascita della semantica come contestuale all'originaria genesi del mondo, rimangono ancora condizionati da una posizione idealistica e quindi non potevano mettere capo a quella filosofia positiva che Schelling già tentava di fondare. E così che, nella terza sezione di questo lavoro, *Documentalità*, sostengo che la soluzione dei problemi lasciati aperti dai *WA* può essere ritrovata nell'interpretazione del successivo progetto schellinghiano, la *FdM*, alla luce della documentalità e del necessario rapporto che questo concetto intesse con la scrittura. Benché infatti l'invenzione dei miti sia senz'altro antecedente alla sua registrazione scritta, una mitologia nel senso proprio del termine – capace cioè di fungere da saldo riferimento per una tradizione religiosa – si basa sulla possibilità di registrare i propri racconti fondativi e quindi risulta necessariamente compendiarsi in un corpus scritto. Cosa che avrà delle importanti ripercussioni sul valore della proposta schellinghiana.

## 1. Realtà

Le mie riflessioni intorno alla *Filosofia della Mitologia* di Schelling prendono le mosse da due domande fondamentali: questa operazione schellinghiana è comprensibile sotto la categoria del realismo? E se sì, di quale realtà sta parlando, qual è l'entità reale cui questa indagine filosofica si rivolge?

Sebbene infatti alla radice la filosofia di Schelling sia idealistica, la sua filosofia della mitologia manifesta una posizione apertamente realistica per quanto riguarda il rapporto che essa intesse con il suo contenuto<sup>3</sup>, a patto, naturalmente, di intendere correttamente quale sia tale contenuto. A tutta prima si potrebbe infatti credere che esso coincida con il mito stesso, perché è di questo

---

<sup>2</sup> W. Högbe, *Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Die Weltalter"*, Frankfurt am Main 1989; trad. it., *Predicazione e genesi. La metafisica come euristica fondamentale a partire dai Weltalter di Schelling*, in W. Högbe, M. Gabriel, *Predicazione e genesi. L'assoluto e il mondo*, a cura di S. L. Maestrone, Torino 2012.

<sup>3</sup> Analoga valutazione, da un altro punto di vista, è proposta da M. Ferraris, *Sum ergo Cogito. Schelling and the Positive Realism*, in *Nature and Realism in Schelling's Philosophy*, a cura di E. C. Corriero, A. Dezi, Torino 2013, pp. 187-203.

oggetto che la mitologia tratta. Tuttavia, benché per Schelling i miti siano un tema di fondamentale importanza fin dai tempi dello *Stift*<sup>4</sup>, e nonostante essi, come racconti, siano da considerarsi reali, ciò che Schelling considera essere il loro autentico contenuto non coincide con gli argomenti di cui essi parlano, ad esempio le vicende di dei ed eroi. Presupponendo allora che la mitologia sia veridica in forza dell'esistenza un oggetto reale a cui si riferisce e di cui dà conto, va allora subito riconosciuto che tale riferimento non è diretto, giacché la mitologia non si sofferma esplicitamente a riflettere sulla natura dei suoi contenuti. Del resto, proprio per il fatto che non troviamo nei miti, in quanto tali, l'oggetto reale di cui la mitologia dà conto è necessaria per Schelling una filosofia della mitologia che si sia storicamente presentata come un'ermeneutica filosofica dei racconti mitici. Ma allora di che cosa parla la mitologia? Nell'*Introduzione Storico-Critica*<sup>5</sup> Schelling si chiede proprio quale tipo di 'genitivo' sia quello adottato nella formulazione *Philosophie 'der' Mythologie*, suggerendo che si possa parlare di filosofia della mitologia nello stesso senso in cui si parla di una *filosofia della natura*:

[L]a mitologia è un prodotto naturale e necessario [...] non è affatto, in quanto tale, il risultato di qualche corruzione, bensì il prodotto originario attraverso il quale la coscienza aspira a ripristinarsi. [...] [I]l processo mitologico segue un decorso non meno regolare di quello seguito, nel mondo fisico, dalla malattia, la quale tende in maniera regolare e naturale, ossia conformemente a necessità, a esaurirsi, e a ristabilire così una condizione di salute. Si tratta di un movimento che, avviato in un punto preciso, tende a sfociare in una meta altrettanto precisa, non prima di aver attraversato delle fasi intermedie non meno definite. [...] La mitologia è, infatti, qualcosa di essenzialmente mobile, anzi qualcosa che si muove in virtù della sua legge interna; è la *suprema* coscienza umana a vivere nella mitologia, e a manifestarsi come qualcosa di *reale*, di vero e di necessario, in virtù della contraddizione stessa in cui si trova coinvolta, e che supera<sup>6</sup>.

Apprendiamo qui che la realtà di cui Schelling si interessa nello studio della mitologia, ciò di cui egli ritiene che la mitologia dia realmente conto è «la *suprema* coscienza (*Bewußtsein*) umana». E inoltre sostiene che il modo che la mitologia adotta per parlare adeguatamente di questo peculiare oggetto è quello di raccontarne la storia, dando conto dell'emergere della coscienza e del suo progressivo raffinamento. È evidente infatti che la mitologia non affronta l'argomento della coscienza esplicitamente, giacché sulla scena dei racconti mitologici noi non troviamo 'la coscienza' – come in un trattato di psicologia – ma dei, eroi ed esseri umani che interagiscono tra loro. Sicché la mitologia, facendo riferimento a tale ambito sensibile, esprime in forma fantastica qualcosa di reale, ossia le potenze che sono all'opera durante il processo del venire alla luce e progressivo rischiararsi della coscienza. Seppur però quest'ultima non agisca

---

<sup>4</sup> Cfr. F. Forlin, *Il mito moderno: racconto, arte e filosofia nel primo Schelling*, Roma 2012.

<sup>5</sup> F. W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, a cura di T. Griffero, Milano 1998.

<sup>6</sup> Ivi, p. 346-347.

sulla scena della mitologia, essa vi compare come agente, come sua nascosta creatrice, si mostra e si osserva all'opera nei suoi prodotti, di cui son parte le narrative mitologiche stesse. L'esistere fattuale della mitologia dimostra per Schelling la realtà della coscienza che in essa manifesta la sua storia. Nel narrare i miti infatti la coscienza è costantemente all'opera, da un lato producendo spontaneamente rappresentazioni fantastiche, ma al tempo stesso inscenando in queste rappresentazioni il suo stesso sorgere e la sua evoluzione storica. La verità che la mitologia offre coincide pertanto con la sua funzione rivelatrice volta ad attestare l'emergere della coscienza come potenza attiva e a manifestare il suo evolvere al trascorrere della storia dell'essere umano.

È così che possiamo anche comprendere il significato del termine 'tautegoria', che Schelling prende a prestito da Coleridge per descrivere il modo in cui la mitologia produce significato<sup>7</sup>: la mitologia non si riferisce a qualcosa di diverso da ciò che essa con il suo stesso darsi manifesta. Con la mitologia ci troviamo insomma di fronte a uno dei più lampanti esempi di ideal-realismo, o real-idealismo: da un lato, possedendo una forma narrativa, è idealistica perché strettamente dipendente dal nostro potere di rappresentazione; ma, dall'altro, tale forma nel darsi fattuale della narrazione stessa presenta quella stessa realtà di cui rende conto. Che non sarebbe altro che il valore che i diversi dei hanno per la coscienza, allorché questa vi risulta, insieme, soggiogata, ma già parzialmente emancipantesi proprio in forza di questo stesso movimento di critico distanziamento da loro, operato tramite la loro oggettivazione in forma narrativa. E, per converso, quest'assunzione di consapevolezza della propria libertà è da considerarsi idealistica, se valutata come mero contenuto della coscienza all'atto di acquisire tale consapevolezza, ma possiede un contenuto realistico nella misura in cui tale consapevolezza comporta effetti reali<sup>8</sup>.

Sicché, in conclusione, il realismo di Schelling non è mai del tutto privo di una componente idealistica, giacché tiene sempre in considerazione le condizioni rappresentazionali attraverso le quali la realtà si può esprimere, potendosi, in

---

<sup>7</sup> «La mitologia non è *allegorica*, è *tautegorica*», ivi, p. 309. In una nota a piè pagina Schelling aggiunge: «Mutuo questa espressione dal celebre Coleridge, che è stato il primo inglese a servirsi in maniera intelligente della poesia, della scienza e soprattutto della filosofia tedesche. [...] Coleridge del resto usa il termine 'tautegorico' come sinonimo di *Philosophem*, il che non corrisponde affatto al senso che io gli attribuisco. Ma con questo termine egli probabilmente vuol solo dire che la mitologia deve essere presa in senso letterale, ossia nella stessa maniera in cui si intende un filosofema: una conclusione che egli assai giustamente si è sentito di poter trarre dal mio saggio sopra citato [cioè dalle *Transactions of the Royal Society of Literature, Nda*]», ivi p. 310.

<sup>8</sup> Precisamente su questo aspetto si concentra la critica che Cassirer muoveva a Schelling, sebbene ne apprezzasse il tentativo di garantire alla mitologia il suo valore: «Il pregio caratteristico e i limiti del procedimento esplicativo dell'idealismo schellinghiano si manifestano chiaramente in questo passo. Il concetto unitario dell'assoluto è ciò che assicura anche la coscienza umana, in modo vero e definitivo, della sua assoluta unità, in quanto fa derivare da una comune origine prima tutto ciò che in essa fa derivare come direzione determinata dell'attività spirituale. Certo però che al tempo stesso questo concetto di unità ha in sé il pericolo che tutto il complesso delle particolari distinzioni concrete venga alla fine assorbito da essa e reso irricognoscibile», E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche. Volume II. Il pensiero mitico*, Firenze 1964, p. 15.

conclusione, definire come realismo critico. Quella posizione, cioè, che senza cadere nel mero rappresentazionalismo mira a considerare il positivo contributo che la rappresentazione fornisce all'emergere della coscienza come fatto reale. Il realismo di Schelling, così come viene presentato nella *FdM*, è pertanto una forma di emergenzialismo poiché la sua pretesa realistica è resa vera proprio dall'emergere *della* coscienza ed è solo in questo senso che la filosofia della mitologia è da ritenersi avere un oggetto reale. E così arriviamo al secondo punto di questo lavoro, cioè alla trattazione del rapporto tra la *FdM* e l'emergenzialismo.

## 2. Emergenza

Veniamo quindi alla seconda domanda che guida queste riflessioni, che suona: la filosofia di Schelling è una forma di emergenzialismo? Anche in questo caso possiamo dare una prima risposta piuttosto banale: sì certo, e così facendo essa condivide l'idea fondamentale che Schelling sta difendendo fin dai tempi della filosofia della natura (*FdN*) se non da prima ancora. Un filo rosso che attraversa la filosofia di Schelling, dall'inizio della sua riflessione allo *Stift* fino alla tarda Filosofia della Religione, consiste nell'idea che la ragione umana sia in qualche modo sorta da un precedente stato irrazionale e a questa origine rimanga imprescindibilmente connessa. Si tratta di una posizione profondamente radicata nella tradizione di Rousseau, la cui pessimistica diagnosi dello *status* dell'umanità Schelling vuole correggere, alla luce della filosofia della storia proposta da Kant. Grazie alla civiltà, la libertà si muove verso il suo accrescimento e non verso la sua imprescindibile obliterazione, pertanto il raggiungimento della ragione – qualcosa che non è proprio agli esseri umani dall'inizio dei tempi, ma che viene acquisito nel corso della storia – è da considerarsi essa stessa parte della conquista della libertà, non della sua perdita<sup>9</sup>. La mitologia ci parla allora di quello stato della coscienza umana, allorché il cammino verso la sua liberazione è già in atto, ma nel quale tali forze razionali non si sono ancora dispiegate, mancando, per esempio, una compiuta capacità di fare astrazione.

Possiamo pertanto considerare la *FdM* correlata alla *FdN* nel senso che la mitologia è a sua volta in un certo modo parte della storia della natura, testimoniando di quella fase sorgiva della coscienza in cui essa 'naturalmente' si separa dalla natura per inaugurare la cultura come 'seconda natura'. L'insorgenza della cultura intesa come quella *natura seconda* che possa essere vista in contrapposizione alla prima è infatti da considerarsi nient'altro che una naturale conquista operata dalla natura stessa. Così la mitologia si trova proprio su quell'impalpabile linea di confine, unione e demarcazione di natura e cultura e, in senso stretto, a un tempo rivela e stabilisce questa delimitazione istituendo i due campi, come contrapposti, ma anche ognuno per se stesso. E, per richiamare

---

<sup>9</sup> Per l'importanza della Filosofia della storia di Rousseau e Kant per Schelling si veda F. Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi alla Introduzione storico-critica*, Milano 2014, pp. 191-229.

l'ascendenza fichtiana di questa concezione, analogamente all'immaginazione produttiva teorizzata da Fichte nel *Fondamento della dottrina della scienza* essa dà corpo e propriamente dilata tale confine privo di dimensioni. D'altra parte, essa può venir riguardata come un fenomeno naturale che si esprime in forma culturale e, contestualmente, come un prodotto culturale disvelante un naturale passaggio dell'umanità. E questa è precisamente quella proprietà che condivide con la coscienza: solo da quando la mitologia entra in scena nel mondo si può propriamente parlare di *vitalità della storia* e non solo di un *morto flusso temporale*, tanto che, secondo Schelling, dovremmo considerare la *storia* (e con essa anche la storiografia) come alcunché di emergente al di sopra del tempo. Fu peraltro proprio questo emergere storico della coscienza dal puro dinamismo della natura il motivo fondamentale per cui nel 1801 Fichte rifiutò la filosofia della natura schellinghiana espressa nel suo *Sistema di filosofia trascendentale*. Il senso delle riflessioni di Schelling sulla struttura della natura doveva infatti dimostrare che l'emergentismo ne è la caratteristica fondamentale. Ma questo dovrebbe significare che Schelling è emergentista nel vero senso della parola?

In realtà l'emergenzialismo di Schelling è problematico in quanto si inserisce in un processo che appare progressivo e guidato da una forza estranea, una sorta di mano occulta e possente. Nella *Wissenschaftslehre* del 1811 Fichte ricorda l'ultimo litigio con Schelling avvenuto una decina d'anni prima, e si riferisce al Sistema del 1801 di quest'ultimo chiamandolo '*Materialismus*'. Sostiene che sia proprio questo il nome da attribuire al suo sistema, non solo realismo, ma materialismo! Credo che Fichte non avesse ragione su questo punto, o almeno non l'avesse in considerazione del modo in cui parleremmo oggi di emergenzialismo materialista. Come sostiene Ferraris<sup>10</sup>, è l'abbondanza di tempo (e di spazio) che non rende più necessario, e nemmeno più interessante, né un Dio creatore e ordinatore – responsabile di tutte le cose buone presenti nel mondo – né una teodicea, né una giustificazione del male:

L'evoluzione, ossia il corrispettivo biologico dell'emergentismo metafisico che difendo in questo libro, ha potuto farsi avanti solo nel momento in cui si è presa coscienza dell'immensità temporale che si sedimenta nella storia del mondo. [...] Questa sublime sovrabbondanza di tempo e spazio ha permesso al mondo ogni sorta di disordini, insensatezze e dispersioni [...] Diamo tempo al tempo, e spazio allo spazio, e dalle interazioni tra individui verrà fuori di tutto. [...] C'è ancora bisogno di postulare l'intervento di un *logos* (o più modestamente di un senso qualsiasi) per rendere conto di un mondo che deve la contingentissima emergenza solo a un patrimonio incalcolabile di tempo, materia ed energia<sup>11</sup>?

In realtà non credo che Schelling avrebbe potuto condividere questa visione delle cose. Era ben consapevole del fatto che il mondo esistesse da tempo immemore così come lo era anche del fatto che il tempo fosse anche *soggetto-indipendente*. Anche questo aspetto rientra nei motivi della rottura con

---

<sup>10</sup> Si veda M. Ferraris, *Emergenza*, Torino 2016.

<sup>11</sup> Ivi, p. 10-11.

Fichte. Uno dei loro ultimi scambi epistolari era specificamente incentrato sulla deduzione dello spazio (e del tempo), in particolare sulla possibilità di considerarlo alla stregua di una funzione dell'Io nell'ambito del suo scambio relazionale con il Non-Io, oppure come parte dell'evoluzione dinamica della natura, che nell'Io è solo consapevolmente vissuta di nuovo. Nel suo *Profilo delle particolarità della Dottrina della Scienza riguardo alla facoltà teoretica*,<sup>12</sup> Fichte spiega chiaramente la sua posizione nei confronti di Kant:

Kant nella Critica della ragion pura parte dal punto di vista della riflessione, nel quale sono dati spazio, tempo e un molteplice dell'intuizione già presenti nell'Io e per l'Io. Noi li abbiamo dedotti a priori e ora sono presenti nell'Io. Lo specifico della Dottrina della scienza riguardo alla teoresi è perciò esposto e da questo momento noi collochiamo il lettore esattamente in quel punto dove lo raccoglie Kant<sup>13</sup>.

Al contrario, Schelling intende il tempo come già presente nello sviluppo della natura in modo indipendente rispetto all'esistenza di un io, o di un soggetto, che possieda un qualsiasi potere cognitivo. La sua risposta a Fichte è la seguente:

Questo il filosofo stesso non lo vede, solo perché egli con il primo atto riceve il suo oggetto già alla potenza più elevata – come *Io*, come qualcosa dotato di coscienza –, e solo il fisico scopre quell'inganno. Avremmo perciò voglia di gridare a tutti gli uomini che ora sono incerti nella filosofia e non guardano al fondamento: venite alla fisica e conoscete il vero! A buon diritto l'idealista fa della ragione l'autonomo creatore di tutto, perché ciò è fondato nella natura stessa; egli ha dalla sua la genuina intenzione della natura nei riguardi dell'uomo, ma proprio perché questa è l'intenzione della natura (ah, se solo si potesse dire, perché in realtà la natura *sa* che l'uomo in tal modo si strappa via da lei!), quell'idealismo stesso diviene di nuovo parvenza; diviene esso stesso qualcosa di spiegabile; e con ciò crolla la realtà teoretica dell'idealismo<sup>14</sup>.

Perciò Schelling aveva potuto concludere: «Il dinamico è per la fisica proprio ciò che il trascendentale è per la filosofia, e spiegare in modo dinamico ha in fisica proprio lo stesso significato che in filosofia ha lo spiegare in modo trascendentale»<sup>15</sup>. È qui che ritroviamo gli inizi della lotta che Schelling muoverà contro la filosofia negativa, anche se, come vedremo, la strada verso la sua filosofia positiva deve ancora essere spianata<sup>16</sup>. Ma se ci fidiamo del suo presupposto, che il tempo, o meglio, la temporalità, è in quanto tale un

<sup>12</sup> J. G. Fichte, *Grundriß der Eigenthümlichkeiten der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*, Jena 1795, in *GA* I,3, pp. 129-208.

<sup>13</sup> Ivi, p. 208.

<sup>14</sup> F. W. J. Schelling, *Deduzione generale del processo dinamico*, a cura di M. Marchetto e M. V. d'Alfonso, Pisa 2012 p. 117.

<sup>15</sup> Ivi, p. 116.

<sup>16</sup> Lasciamo qui da parte la questione, piuttosto problematica, se questo punto di vista che mira ad escludere l'io da qualsiasi coinvolgimento nella definizione del tempo non sia nuovamente frutto della reintroduzione nella Natura di una sorta di soggettivismo – secondo l'accusa di Fichte che giudicava Schelling avere, forse inavvertitamente, proiettato sulla natura dei tratti che possiamo rilevare solo in un soggetto. Su questo aspetto della polemica rimando al mio: *Genesi dello spazio e spazio della genesi*, Postfazione a: F. W. J. Schelling, *Deduzione generale del processo dinamico*, cit., pp. 121-233.

ingrediente immanente allo sviluppo della natura – uno sviluppo che alla fine si concluderà con l'emergere della coscienza, soprattutto della coscienza della propria temporalità, e quindi con l'emergere della storia dal tempo – possiamo anche definire questa prospettiva 'emergentista' nel medesimo senso in cui Ferraris usa questo termine? Temo di no. Perché di certo Schelling non crede che il tempo (più lo spazio e la materia) bastino da soli a far emergere la coscienza soltanto per caso. Non importa quanti di questi ingredienti si considerino, il divario *qualitativo* non sarà mai colmato da un mero accumulo *quantitativo*. Cosa che Schelling afferma molto chiaramente nelle ultime pagine dell'*Introduzione storico-critica*:

Delle opere come monumenti indù ed egiziani non sorgono, diversamente dalle grotte a stalagmite, col semplice passare del tempo. Dev'esser stata quella medesima potenza che ha dato vita, interiormente, alle rappresentazioni relativamente colossali della mitologia a produrre, esternamente, delle ardite realizzazioni artistiche che eccedono qualsiasi criterio delle epoche successive. Questa potenza, che con le rappresentazioni mitologiche ha innalzato la coscienza umana al di là dei confini della realtà [...], ha inoltre guidato l'umanità, *come una mano divina*, a saltare al di là di quelle tappe inferiori<sup>17</sup>.

Quindi in realtà, anche se in forma di un '*come se*', Schelling postula come condizione dell'emergere, insieme al tempo, anche la cooperazione di una potenza che miri ad esprimere se stessa. Un potere che, in quanto tale, è indipendente dalla coscienza, ma che, essendo costantemente alla ricerca di modi per manifestarsi, finirà necessariamente per generare: 1. una struttura auto-epistemica, quale la coscienza; e 2. una struttura semantica, come naturale dispiegamento della sua epistemologia. Questo aspetto in particolare – la riflessione di Schelling sull'emergere della semantica – è stato approfonditamente indagato da Wolfram Högbe nel suo *Prädikation und Genesis*. Un'analisi che, considerata nella prospettiva della più tarda *FdM*, può forse permetterci di comprendere perché il grandioso progetto schellinghiano dei *Weltalter* (*WA*) dovette infine fallire. Anticipando le conclusioni vedremo infatti che, se la tesi principale sostenuta da Högbe regge, il processo genetico presentato nei *WA* finiva per spiegare troppo in un sol colpo, restando perciò ancora confinato all'interno della 'filosofia negativa'.

Ricapitoliamo qui brevemente l'argomentazione del suo studio per poi vedere in che modo essa ci sia utilissima a comprendere il progredire della posizione schellinghiana oltre i *WA* verso una *FdM*. Al loro fondo i *WA*, secondo Högbe, articolano la logica stessa dell'emergere della semantica – ossia, nei fatti, la logica stessa dell'emergentismo –, che si fonda su ciò che egli chiama «rotazione predicativa e suo felice collasso» che per lui dovrebbe rispondere alla

---

<sup>17</sup> F. W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, cit., p. 368 (enfasi mia).



seguinte fondamentale domanda formulata da Schelling: «Il mondo intero è intrappolato nella rete della ragione. Ora la vera domanda è: come ci è finito?»<sup>18</sup>.

Per Hoguebe dobbiamo partire dalla considerazione che Schelling, contro la tradizionale idea dell'inerenza degli attributi al soggetto di cui essi sono predicati, difende invece una teoria dell'identità della predicazione. Questa afferma che *ciò che si applica all'espressione del soggetto è un tutt'uno con ciò che si applica all'espressione dei predicati*. Con le parole di Schelling: «Il significato autentico di ogni giudizio, ad. es. di quello che afferma che 'A è B' non può che essere il seguente: *ciò che è A, è che ciò che è B, sono la medesima cosa*»<sup>19</sup>, ossia: Fa g (x) (x = a Fx). La genesi di un giudizio elementare del tipo 'Fa', quello che comporta l'unità minima del significato, sarebbe quindi ricostruita da Schelling nella forma della successiva comparsa di tre potenze: la prima è il puro *qualcosa*, la 'x' senza alcuna specificazione che Hoguebe chiama «l'essere pronominale»; La seconda è 'F', l'«essere predicativo», quella qualificazione che x potrebbe essere, la sua qualità potenziale. Ognuno di questi inizi aspira infatti di regnare da solo sulla scena finché non fa la sua comparsa anche una terza potenza: l'«essere proposizionale», ossia 'Fa'. Sono tutti possibili e potenziali inizi del mondo, e, come tali, ognuno di essi impedisce che ogni altro cada nell'essere reale, così che il processo si blocca. Hoguebe chiama questo arrestarsi alla fase di mera potenzialità *rotazione predicativa*. Essa non permette che *qualcosa* diventi un 'così e così'. Perché ciò avvenga si deve infatti estrarre l'essere pronominale, il predicativo e il proposizionale da tale perpetuo alternarsi di mere potenze, assegnando a ciascuno di essi un posto fisso all'interno della proposizione, ossia conferendo una collocazione stabile al pronome e una al predicato, col fine di farli cooperare per costruire una proposizione dotata di significato.

Questa successione di potenze, anteriore e prodromica al realizzarsi originario del significato, corrisponde al momento in cui nascono tempo e spazio, permettendo con ciò l'emergere della coscienza. Hoguebe conclude quindi:

[L]a genesi dell'universo è *sub specie praedicationis*, processo attraverso il quale si creano strutture, in modo tale che esse possano "afferrare" termini singolari e predicati, cioè individui che possiedono proprietà e stanno in relazioni. Non abbiamo nessun concetto di queste entità, né sulle regole di applicazione dei nostri termini, ma queste regole presuppongono un universo compatibile con esse. Tuttavia, un tale universo non è caduto dal cielo, bensì è *sub specie existentiae* la realizzazione di una possibilità che possiamo rendere accessibile, guidati dalla struttura formale del predicato incompleto Fx<sup>20</sup>.

Ora, se, come credo, questa interpretazione dei WA regge, essa sortisce l'effetto di ricondurre di nuovo tutto il preteso realismo schellingiano a una forma

<sup>18</sup> F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung (WS 1832/33 e SS 1833)*, Torino 1972, p. 222, citata in W. Hoguebe, *Predicazione e genesi*, cit., p. 54.

<sup>19</sup> Ivi, p. 85.

<sup>20</sup> Ivi, p. 77.

di idealismo. Che altro significato sarebbe infatti attribuibile all'affermazione: «La genesi dell'universo avviene *sub specie praedicationis*»?

Ma soprattutto, nella ricostruzione che ne offre Hogrebe alla fine i *WA* non lasciano più alcuno spazio allo svolgersi della storia. Mondo, coscienza e semantica sorgono infatti tutti insieme in un solo e unico momento, ma tutta la temporalità relativa alla rotazione predicativa, un'epoca quasi eterna, rimane vuota perché non c'è una vera evoluzione nella rotazione predicativa, visto che in quella fase atemporale ed immemore possiamo al più rilevare il contrapporsi di inizi potenziali che non riescono a diventare reali; e, analogamente, anche tutta la storia che scorre dopo la risoluzione della rotazione predicativa rimane in qualche modo vuota, poiché tutto ciò che conta davvero, l'espressione reale dei poteri reali, è già accaduto. Si potranno realizzare solo piccoli aggiustamenti contingenti. Pertanto, l'idea guida del progetto dei *WA*, inaugurare un nuovo modo positivo e realistico di fare filosofia in opposizione al vecchio negativo e idealistico, al loro interno non può esser portato a termine per la loro patente incapacità di dare conto di una genesi storicamente intesa. La distinzione fondamentale della filosofia positiva da quella negativa doveva consistere infatti nel considerare la realtà a partire dal suo resoconto entro una ricostruzione genetica che fosse storica e non solo logica. Mentre i *WA*, vincolati come sono al piano della semantica, rimangono infine ancora squisitamente logici, cosa che proprio l'interpretazione di Hogrebe ha il merito di avere messo chiaramente in luce. Insomma, la debolezza del progetto pare risiedere, paradossalmente, nell'eccesso di forza della sua capacità di spiegazione: essi spiegano troppo e, soprattutto, tutto insieme: un nuovo colpo di pistola!

È quindi solo muovendosi verso la *FdM* e affrontando la realtà della mitologia nella sua concreta storicità che Schelling riuscirà davvero a compiere il suo primo passo verso una filosofia positiva – cosa di cui peraltro avrebbe mostrato chiara consapevolezza, dal momento che l'unico testo che decise di pubblicare sull'ampio progetto dei *WA* fu *Le Divinità di Samotraccia*, ossia un testo di filosofia della mitologia che va ben oltre il suo apparentemente esclusivo interesse erudito. Una volta allora entrati nell'ambito dell'indagine storica e sulla storicità investito dalla filosofia della mitologia in senso proprio possiamo passare ora all'ultimo punto: la documentalità.

### 3. Documentalità.

L'ultima tesi che intendo difendere è infatti che la *FdM*, come filosofia positiva, dipende strettamente dall'esistenza di documenti giacché il suo oggetto non può che offrirsi grazie a e in forma di raccolta di documenti scritti. Se infatti la mitologia si colloca al confine tra natura e cultura, allora il suo prodotto non rappresenta esclusivamente una conquista naturale, una sorta di *oggetto fisico*, ma dev'essere allo stesso tempo un *oggetto sociale*, e come tale deve dipendere

strettamente, non solo dall'essere 'iscrizione', ma dalla scrittura vera e propria<sup>21</sup>. Non sorprende insomma che la mitologia nel suo processo di canonizzazione e iscrizione si traduca in poesia e che questa metta capo a poemi fermati per iscritto. Questa posizione, per quanto estrema possa sembrare – soprattutto se si considera quanto prende a prestito dalla teorizzazione di Maurizio Ferraris – ha in realtà un forte sapore schellinghiano.

Va infatti ricordato che l'inizio delle riflessioni di Schelling sulla mitologia è improntato al concetto di *Urkunde*, che notoriamente significa 'documento', 'attestato', 'certificato'<sup>22</sup>. Nei due scritti schellinghiani dei tempi dello *Stift, Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gens. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* del 1792<sup>23</sup> e *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* del 1793,<sup>24</sup> Schelling espone una prima considerazione della storia dell'umanità sviluppata proprio a partire da quei particolari documenti che sono i miti, e che mostra di considerare come le primigenie documentazioni della storia umana a cui possiamo accedere. Già Herder del resto nel suo *Documento più antico dell'umanità* del 1774<sup>25</sup> parlava del *Genesi* come di un materiale utile per la riflessione sull'origine della storia umana e sulla sua scia, alcuni anni dopo, Kant nelle sue *Congetture sull'origine della storia* (1786)<sup>26</sup> affermava:

Proprio perciò, e dato che qui intraprendo un puro viaggio di piacere, posso ben chiedere licenza che mi sia concesso di servirmi a tal fine, come mappa, di un documento sacro, e di figurarmi al tempo stesso che l'itinerario che io compio sulle ali dell'immaginazione, sebbene non senza un filo conduttore legato all'esperienza per mezzo della ragione, non ritrovi proprio quella medesima linea che quel documento contiene, lì tratteggiata in forma di racconto. Il lettore aprirà le pagine di quel documento (*Genesi*, dal cap. II al VI) e passo dopo passo controllerà se la strada che la filosofia prende secondo concetti non s'accordi con quella che fornisce la storia<sup>27</sup>.

Schelling non abbandonerà mai questa interpretazione della mitologia come avente lo statuto di documento, ragione per la quale essa possiede infatti un così alto valore per la storia dell'umanità. Ed è precisamente questo aspetto che va messo in relazione con la sua successiva ricerca di un fondamento della filosofia positiva. Non accontentandosi infatti, come già detto, di ricostruire la

<sup>21</sup> La differenza tra iscrizione e testo scritto è ripresa dal testo di M. Ferraris, *Sum ergo Cogito. Schelling and the Positive Realism*, cit., pp. 263-269.

<sup>22</sup> Se ne veda la ricostruzione in: F. Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, cit., p. 155.

<sup>23</sup> F. W. J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gens. III explicandi tentamen criticum et philosophicum*, in *Schellings Werke. Fünfter Ergänzungsband*, a cura di M. Schröter, München 1993, pp. 1-40.

<sup>24</sup> F. W. J. Schelling, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, in *Schellings Werke. Erster Hauptband*, a cura di M. Schröter, München 1979, pp. 1-44.

<sup>25</sup> J. G. Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, Riga 1774-1776.

<sup>26</sup> I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, «Berlinische Monatschrift», I, 1786, pp. 1-27, tr. it., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma 2005.

<sup>27</sup> Ivi, p. 207.

mera logica di un fatto – utile solo per indagare ciò che è morto e non il divenire del vivente – essa deve dotarsi dei mezzi per ripercorrerne l'evoluzione storica. Tale possibilità dipende però strettamente dalla disponibilità di documenti che rendano conto di tale divenire e che, nel caso della storia umana, sono documenti scritti, ovvero non solo informazioni ricostruibili in base a iscrizioni o tracce, ma veri e propri testi. In questo modo la nascita della mitologia in qualità di 'più antico documento' deve andare anche di pari passo con la nascita della scrittura, ossia non tanto dell'avvento del semplice significato, ma della possibilità per l'umanità di manifestarsi a se stessa *come un alcunché di significativo*; insomma assistiamo all'avvento di un essere umano la cui coscienza lascia esplicitamente tracce del suo essere nel mondo, nonché del valore che questo essere e tali tracce codificate nella scrittura hanno per se stesso nel mondo. Quindi, se i miti possono essere considerati documenti, al contempo originaria espressione dei nostri sentimenti religiosi e strettamente legati alla scrittura, allora anche la religione – almeno nella tradizione occidentale – deve essere osservata nella sua relazione con la scrittura. È una tesi che trova conferma anche nella tradizionale ricostruzione dell'etimologia della parola 'religione'. Storicamente assistiamo alla formulazione di tre ipotesi, proposte rispettivamente da Cicerone, Lattanzio e Agostino,<sup>28</sup> tra loro divergenti, ma che finiscono, relativamente alla nostra ipotesi, per allinearsi.

Cicerone afferma che *religio* derivi da *relegere*, *re* + *legere*<sup>29</sup>, che significherebbe «passare o ripassare nella lettura, nella parola o nel pensiero»<sup>30</sup>. Lattanzio al seguito del grammatico romano Servius, sostiene invece che *religio* derivi da *re-ligare*, *re* + *ligare*, 'legare fortemente'<sup>31</sup>. Agostino, che inizialmente scelse di adottare l'etimologia di Lattanzio<sup>32</sup>, in seguito elaborò una terza proposta, derivando *religio* da *religere*, *re* + *eligere*, 'scegliere di nuovo'<sup>33</sup>. In tempi molto più prossimi a quelli di Schelling troviamo che Fichte nel *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, riprende l'etimologia lattanziano-agostiniana, asserendo che «la

<sup>28</sup> Si veda S. F. Hoyt, *The Etymology of 'Religion'*, «Journal of the American Oriental Society», XXXII, 1912, 2, pp. 126-129.

<sup>29</sup> «Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso.», Cicerone, *De natura deorum*, II, 72.

<sup>30</sup> S. F. Hoyt, *The Etymology of 'Religion'*, cit., p. 127.

<sup>31</sup> «[D]iximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod omnem sibi Deus religaverit et pietate constrinxerit. [...] melius ergo (quam Cicero) id nomen Lucretius interpretatus est, qui ait religionum se nodos exsolvere.», Lattanzio, *Divinae institutiones*, 4, 28: B

<sup>32</sup> «Ad unum Deum tendentes, et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus?», Agostino, *De vera religione liber unus*, 55. 111.

<sup>33</sup> «Hunc eligentes vel potius religentes (amiseramus enim neglegentes) – hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur», Agostino, *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, X, 3, 2. Più tardi nella *Retractionum libri duo* I, 13, 9. Agostino rifletterà in seguito su queste due etimologie spiegando il passaggio dalla prima alla seconda: «Item alio loco: 'Ad unum Deum tendentes', inquam, 'et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus'. [...] Nam non me fugit aliam nominis huius originem exposuisse latini sermonis auctores, quod inde sit appellata religio, quod religitur», (enfasi mia).

religione (*religio*) seguendo il significato della parola, dovrebbe essere qualcosa che ci lega e ci lega più forte di come lo saremmo senza di essa»<sup>34</sup>. Ed è infine lo stesso Schelling a riferirsi all'etimologia di 'religione' nella *FdM* allorché afferma che «[o]riginalmente la parola *religio* significa quell'obbligo al quale è legato un certo concetto di santità o un simile sentimento di inviolabilità. Questo è già chiaramente affermato nell'uso latino delle parole: *hoc mihi religio est, hoc mihi religioni duco*»<sup>35</sup>.

Ebbene, a fronte di tutte le loro differenze, tutte queste etimologie mettono in luce l'imprescindibilità della scrittura per la religione. Questo fatto è particolarmente evidente in Cicerone, dove l'atto della 'lettura', almeno quella che avviene nella nostra testa, è esplicitamente citato nella definizione, ma emerge anche in Lattanzio e Agostino. Infatti, possiamo facilmente dedurre che quanto *ci lega in modo più forte* di prima è la promessa di onorare la divinità, che è per lo più l'espressione di un impegno a obbedire e servire il dio. Secondo quanto evidenzia Ferraris, la sola formulazione di una promessa è già in quanto tale una primitiva forma di iscrizione<sup>36</sup>; ma possiamo anche aggiungere che, storicamente, è difficile ipotizzare una religione positiva priva di un *corpus* scritto, cosa che non vale soltanto per il monoteismo, ma anche per i culti politeisti, così come attestato dall'esistenza della mitologia. Possiamo così concludere che la scrittura è non solo una condizione per la comprensione del senso della religione, ma rappresenta anche la possibilità della religione stessa, che in tal modo appare strettamente legata alla documentalità.

Se ora ritorniamo alla *FdM* di Schelling, vi troviamo un sostegno ancora più solido per questa lettura, e cioè proprio là dove l'interpretazione schellinghiana della mitologia mostra la sua massima originalità. Schelling parla infatti del vero e proprio monoteismo come consapevole distaccarsi da un precedente stato di monoteismo inconscio, un passaggio che per lui è imputabile proprio alla contestuale nascita del politeismo.

Vediamo come Schelling illustra questo momento nell'*Introduzione storico-critica* alla *FdM*, allorché egli affronta la questione della priorità tra politeismo e monoteismo. La sua soluzione è di distinguere due tipi di monoteismo, un *monoteismo relativo*, definito *monoteolatria*, che caratterizza la vita più antica degli uomini sulla Terra e un secondo monoteismo, *assoluto*, conseguente alla Rivelazione. Questa distinzione gli permette di parlare di un'evoluzione della storia del Dio unico come contestuale a quella dell'umanità e a questa intimamente legata. Nel passaggio dal primo monoteismo inconsapevole al secondo cosciente e

<sup>34</sup> J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in *J.G. Fichte Gesamtausgabe*, I, 1, Stuttgart – Bad Cannstatt 1964, p. 23.

<sup>35</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie. 1842*, in *Schellings Werke. Fünfter Ergänzungsband*, a cura di M. Schröter, München 1984, p. 390.

<sup>36</sup> «There is an inscription [...] not only when an individual registration is written somewhere, [...] but also when in a society, which usually involves at least two persons, words are pronounced or rituals are performed, that result in a social object: a promise, a bet, an oath, the affiliation to a secret society etc.», M. Ferraris, *Sum ergo Cogito. Schelling and the Positive Realism*, cit., p. 266.

consapevolmente abbracciato è l'umana coscienza stessa a evolvere, maturando il distacco necessario a poter riconoscere quella Divinità nella quale era fino a quel momento assorbita *come* Dio unico e unitario. Tuttavia, la necessità di questo riconoscimento poté essere avvertita solo grazie alla sollecitazione del politeismo, che nel suo manifestarsi è indice proprio dell'indebolimento di quell'originario legame che legava l'uomo a Dio. Il politeismo viene insomma illustrato come sintomo di una 'malattia' che colpisce l'umanità nel suo complesso portandola a disgregarsi in diverse popolazioni, dotate di differenti lingue, religioni e, appunto, mitologie. Un racconto che nelle scritture ritroviamo, oltre che nel racconto della storia di Babele, anche nella narrazione della storia di Noè. Al manifestarsi del politeismo solo pochi rimasero devoti all'unico Dio che proprio per questa ragione inviò il diluvio. L'oscillazione della lingua ebraica tra due nomi per indicare Dio, Elohim, un nome plurale, e Geova, singolare, dimostra che anche la nazione ebraica è stata incline a cedere al politeismo. Schelling ricorda infatti come il nome di Geova, quello che appartiene all'Unico Dio assoluto, sia stato usato solo a partire da una certa generazione di ebrei. Prima di allora essi si riferivano a Dio solo con il nome di Elohim. Schelling ci porta insomma a ipotizzare che il politeismo, e quindi la mitologia, sia sorta in concomitanza con il monoteismo assoluto formulato nei Libri Mosaici, che narrano della colpa dell'umanità e della conseguente punizione da parte di Dio.

Giungiamo allora al termine di questa trattazione ritornando sulla domanda da cui siamo partiti per darvi finalmente risposta: la mitologia che cosa documenta?

### *3.1 Mitologia e documentalità*

La ricostruzione schellinghiana ci permette di individuare quale primo grado di libertà raggiunto dall'umanità la possibilità di registrare, e con ciò fissare, una relazione stabile tra l'essere umano e Dio: tanto quella giusta, quanto quella scorretta. Questo passo nell'evoluzione della coscienza sarebbe al tempo stesso documentato da un lato nei racconti mitologici dei popoli politeisti, dall'altro nei libri della nazione ebraica. Questi documenti sono a tutti gli effetti *tautegorici*, in quanto ripercorrono le condizioni di possibilità della documentalità stessa, presentando questa condizione in un documento, visto che per se stessi rappresentano una documentazione. Il divenire l'umanità cosciente di sé stessa coincide quindi con la capacità dell'essere umano di fissare in un documento la differenza tra sé e Dio. Tale documento, inoltre, concretizza la possibilità per l'uomo di legarsi liberamente alla divinità, sia essa molteplice, nel caso del politeismo, o singola nel monoteismo autentico – e in ciò consisterebbe infine il vero senso della religione. Pertanto, la mitologia, quale luogo in cui la coscienza si manifesta originariamente e insieme fa originaria esperienza di se stessa, attesta proprio la registrazione e l'esibizione di questo nuovo interesse che l'uomo mostra per se stesso e per il suo rapporto con ciò che è altro da sé. La mitologia è il documento che attesta il nostro distacco dal primo Dio relativamente unico,

testimoniando un distanziamento che conferisce all'umanità un primo grado di libertà, ma insieme la macchia del peccato originale, di una colpa consistente nell'aver voluto fissare una distanza tra noi esseri umani e Dio. Un'idea già espressa nella *Freiheitsschrift* allorché Schelling diceva:

Quell'unità che in Dio è inseparabile deve quindi essere separabile nell'uomo – e questa è la possibilità del bene e del male. [...] Così dunque, nella volontà dell'uomo, emerge una separazione dell'ipseità diventata spirituale [...] cioè di una scomposizione dei principi che in Dio sono indissolubili. Se, al contrario, la volontà propria dell'uomo rimane nel fondamento come volontà centrale [...] e se, invece dello spirito della discordia, che vuole separare il principio particolare da quello generale, domina in essi lo spirito dell'amore, allora la volontà è nel modo e nell'ordine divino. [...] Ma non appena si è allontanata dal centro che è il suo posto, così anche il legame delle forze si scioglie; in suo luogo domina una mera volontà particolare, che non può più riunire sotto di sé le forze, come la volontà originaria, e che perciò deve cercare di formare o di mettere insieme una vita propria e singolare a partire dalle forze allontanatesi le une dalle altre<sup>37</sup>.

Qui dobbiamo fare però un chiarimento molto importante, che ci riporta al primo e al secondo punto di questo articolo e forse ci permette di superare alcuni limiti della filosofia schellinghiana. Parlando di mitologia ci siamo costantemente riferiti alla *coscienza* come oggetto e, in particolare, alla sua capacità di dare e rendere conto del suo sorgere. Ma, grazie alla ricostruzione di Högrefe dell'argomentazione dei *WA*, dovremmo ora più correttamente ammettere che non può esser questo il punto cruciale, non può cioè essere l'emergere della *coscienza* – intesa come *Bewußtsein* – che ci viene fornita dai miti; perché in questo caso ci ritroveremmo di nuovo prigionieri della posizione idealistica in base alla quale coscienza, essere e semantica emergono tutti insieme in una volta sola, finendo per sostenere che l'essere dipende dalla coscienza perché sorge in quell'unico e medesimo atto con cui anche essa si manifesta esplicitamente in una forma proposizionale: ma questa era appunto la posizione della filosofia negativa! Quindi, se Schelling desidera davvero superarla deve darsi 'coscienza' ben prima della semantica e indipendentemente da essa. E credo che si possa senz'altro ammettere che l'essere umano sia cosciente del mondo ben prima di saper dare un significato a tale consapevolezza, e che questa seconda capacità, che potremmo chiamare competenza semantica, si costruisca a partire e sulle spalle della prima. Si noti che qui il centro della questione non è la domanda intorno alla possibilità di risolvere il problematico rapporto tra le cose e le rappresentazioni, o il fatto che da un certo momento in poi siamo stati in grado di dissociare la nostra rappresentazione da quella delle cose. Qui si vuole solo sottolineare che, data l'esistenza della coscienza e della sua storicità, e ammettendo con Schelling che la mitologia rappresenti un corpus documentale che ci aiuta a ricostruire il momento sorgivo di quest'ultima, allora i miti non possono essere essi stessi un

---

<sup>37</sup> F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Milano 2007, pp. 158-161-227.

resoconto dell'insorgere della mera 'coscienza di' qualcosa: perché non è questa la caratteristica determinante dell'essere umano. Viceversa, la coscienza di cui la mitologia ci dà conto dev'essere quella che per la prima volta è in grado di far l'uomo oggetto a se stesso e con ciò la coscienza stessa oggetto a se stessa, evento che appunto si deposita all'interno di una narrazione mitologica: non è insomma la semplice possibilità di riconoscere qualcosa, ma la possibilità di legare la nostra intenzionalità a una legge liberamente formulata, ossia la nascita della coscienza sulla coscienza. Ed è in questo che consiste peraltro il vero senso della religione. I miti parlano infatti con certezza di qualcosa che è legato alla coscienza e che si basa su di essa, ma si tratta di quanto è connesso alla storia dell'emergere della nostra coscienza, non nella sua espressione *teoretica*, ma nella sua espressione *pratica* e di indirizzo morale – di quanto cioè in tedesco prende il nome, non di *Bewußtsein*, ma di *Gewissen*. Da questo punto di vista il concetto di *documentalità* ci fornisce un importante quadro teorico per comprendere il presupposto nascosto della *FdM* di Schelling, da quest'ultimo mai espresso, e metterlo in relazione con il suo autentico carattere realistico ed emergentista. I miti non parlano cioè dell'insorgenza del 'significato' – che qui intendo come la mera capacità di stabilire 'riferimenti' stabili – ma dell'emergere del 'senso', che sarebbe invece la consapevole posizione e la valutazione di scopi, un mondo di significati di secondo livello esistente solo per noi esseri umani. Questo è presente nei documenti perché viene da essi stessi istituito, trattandosi di quel processo che mette capo alla creazione di cultura e leggi.

Matteo V. d'Alfonso  
Università di Ferrara  
✉ dalfonso@unife.it