



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA CALABRIA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di laurea in
FILOSOFIA E STORIA

Elaborato finale:

*Simbolo e mito
tra Creuzer e Schelling*

Relatore

Prof. Pio Colonnello

Candidato

Mauro Fazzari
matr. 131506

Anno accademico 2011/2012

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO PRIMO	5
LA QUESTIONE DEL SIMBOLO TRA CREUZER E IL GIOVANE SCHELLING	5
1.1 IL DIBATTITO MITOLOGICO NELL'OTTOCENTO	5
1.2 LA <i>SIMBOLICA</i> DI CREUZER: LA "RIVOLUZIONE" CREUZERIANA	9
1.3 I PRIMI PASSI DI SCHELLING ALL'INTERNO DEL DIBATTITO MITOLOGICO	20
CAPITOLO SECONDO	28
IL MISTERO DEI CABIRI E LA CHIAVE ERMENEUTICA DELLA FILOSOFIA SCHELLINGHIANA	28
2.1 MISTERI DI SAMOTRACIA: UN PRETESTO TEORETICO	28
CAPITOLO TERZO	39
FILOSOFIA DELLA MITOLOGIA: UN'INDAGINE SULLA GENESI DELLA COSCIENZA	39
3.1 FILOLOGIA DELLA MITOLOGIA O <i>FILOSOFIA DELLA MITOLOGIA?</i>	39
3.2 LA GENESI DELLA COSCIENZA NELLA FILOSOFIA DELLA MITOLOGIA DI SCHELLING	51
3.3 CREUZER <i>VERSUS</i> SCHELLING	66
BIBLIOGRAFIA	71

Introduzione

La mitologia è da sempre fonte inesauribile di ispirazione poetica, artistica e letteraria. Nonostante nel periodo romantico permanga la tendenza ad utilizzare la mitologia come “strumento” finalizzato ad altro, occorre evidenziare come nell'Ottocento, in particolare in quello tedesco, si ridesti l'attenzione allo studio dei simboli e dei miti, indagati attraverso una prospettiva nuova.

Tra le diverse possibilità di approfondire gli studi ottocenteschi sul mito, ho deciso di privilegiare l'analisi di due tra le più autorevoli voci del *milieu* culturale tedesco: Creuzer e Schelling. Entrambi gli autori seppur da una prospettiva diversa, squisitamente filologica quella di Creuzer e storico-filosofica quella di Schelling, hanno dedicato le loro ricerche alla complessa dialettica che si origina dal confronto tra simbolo e mito. Tenendo ferma la complementarità degli studi classici presenti in entrambi gli autori, occorre tuttavia evidenziare la diversa impostazione metodologica come diretta conseguenza di diversi intenti.

Nonostante la “rivoluzione” del simbolo effettuata da Creuzer, è grazie a Schelling che il mito non è più visto come una forma che si presta ad essere riempita – più o meno facilmente – dai contenuti più disparati. Per Schelling la mitologia non si identifica solo ed esclusivamente con il suo valore simbolico ma, proprio grazie al suo approccio filosofico, emerge una nuova prospettiva mitologica. La grande impresa schellinghiana conferisce alle tappe mitologiche un valore evolutivo: capace di dettare il *dirsi* e, allo stesso tempo, il *darsi* della coscienza umana in uno stadio prerazionale, ma non per questo irrazionale.

Articolando in tre parti il presente elaborato, ho cercato di ricostruire, sia pure sinteticamente, il complesso, e proprio per questo vivace, confronto tra due intellettuali. Confronto capace di suscitare spunti di riflessione validi anche ai nostri giorni.

Da una parte, ho cercato di evidenziare gli esiti maturi delle ricerche creuzeriane intorno al simbolo; dall'altra, ho messo in luce la progressiva evoluzione delle idee schellinghiane intorno al mito. Tuttavia nonostante l'evoluzione teoretica maturata negli anni, partendo dagli scritti tubinghesi sino alle più mature filosofie di Monaco e di Berlino, è possibile scorgere un *continuum* nell'intera produzione filosofica di Schelling. A tal riguardo Xavier Tilliette scrive: «le Protée de jadis s'est métamorphosé en Phénix – un symbole qu'il aimait».¹

¹ Xavier Tilliette, *Le retour de Schelling* in *Schelling*, Archivio filosofico a cura di Enrico Castelli, Milani, Padova 1976, p. 11.

CAPITOLO PRIMO

LA QUESTIONE DEL SIMBOLO TRA CREUZER E IL GIOVANE SCHELLING

1.1 Il dibattito mitologico nell'Ottocento

Particolarmente interessante è il dibattito che si sviluppò, tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo in Germania, intorno allo studio sul mito; come sostiene Julien Ries, infatti, «i romantici presero il mito sul serio».² A tale disputa presero parte un cospicuo gruppo di studiosi che, sentendosi orfani di un'identità nazionale, videro in queste ricerche un modo per esprimere il loro dissenso nei confronti dell'aristocrazia dominante e fortemente francofila. Come scrive Hugh Honour in riferimento alla questione summenzionata:

Qui il nazionalismo culturale di Herder e dei romantici e l'esigenza di liberarsi dal dominio straniero che aveva ispirato il *Freiheitskrieg* hanno già assunto implicazioni che negli anni successivi si sarebbero dimostrate sempre più funeste.³

Non è mia intenzione porre in essere, un'accurata ricostruzione di carattere storico, del tema, né una rassegna dei principali esponenti che animarono tale dibattito.

² Julien Ries, *Le Mythe et sa signification*, Centre d'Historie des Religions, Louvain-La-Neuve 1978; tr. it. a cura di G. Mongini, Jaca Book, Milano 2005, p. 114.

³ Hugh Honour, *Romanticism*, Fleming Honour, London 1979; tr. it. a cura di C. Zanon, Einaudi, Torino 2007, p. 238.

Pertanto, senza alcuna pretesa di esaustività, mi propongo semplicemente di indagare le motivazioni teoretiche che spinsero nella direzione di una messa in discussione dei tradizionali approcci di indagine sul mito; e, soprattutto, la forte esigenza in questi pensatori di definire la mitologia, il suo oggetto, nonché le metodologie scientificamente più consone.⁴ L'interesse e il rigore verso il mito furono decisamente condizionati dall'eredità kantiana. L'influsso del criticismo pervase qualsiasi ambito del sapere che aspirasse a dignità scientifica. Come scrive Francesco Moiso, la mitologia:

ha a che fare, come è ormai chiaro, con il problema dell'Illuminismo, persino con i suoi risvolti "libertini" e rivoluzionari. Lo studio della mitologia è legato strettamente a quanto Kant ha sintetizzato in uno dei suoi scritti cosiddetti "minori", la Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo? (1784).⁵

Il rinnovato interesse verso il mito è rintracciabile già a partire dall'illuminismo e, come evidenzia Francesco Moiso, da alcuni scritti "minori" kantiani nonché dalla riflessione herderiana.⁶ L'approccio di Herder, particolarmente, risente di un clima saturo di un illuminismo caratterizzato da un esacerbato scetticismo e dell'esaltazione della ragione. Ciò non vuol dire, tuttavia, che gli studi romantici siano in aperta polemica con il criticismo kantiano ma, mirano ad integrare tale riflessione con esigenze differenti. Come sostiene Marco Ravera:

⁴ Cfr. Furio Jesi, *Mito*, Arnoldo Mondadori, Milano 1989. (in particolare, il capitolo terzo pp. 39-44).

⁵ Francesco Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, CUEM, Milano 2001, p. 127.

⁶ Cfr. *Idee per una filosofia della storia dell'umanità (1784-1791), Metacritica alla critica della ragion pura (1799)*.

Gli argini elevati da Kant sono infranti: da lui è accolto il rifiuto dell'angustia intellettualistica del concetto illuministico di ragione, ma proprio per questo, e anche sulla scorta dei nuovi bisogni spirituali di un'epoca sazia di empirismo e di scetticismo e anelante a una totalità la cui prensione metta in gioco tutte le forze e le facoltà dell'uomo, tutto gioca a favore di un recupero integrale della dimensione religiosa e della sua centralità e specificità di contro al riduzionismo illuministico. [...] improntata a una vigorosa reazione antintellettualistica in nome dell'intuizione e del sentimento.⁷

È evidente che una parte dell'élite culturale del tempo assimilò la metodologia critica kantiana e la riflessione storica herderiana caricandola di una forte valenza politico-sociale che, non a caso, si orientò prevalentemente verso la riscoperta delle proprie origini. Tale riscoperta si diramò in diversi orientamenti, in vere e proprie correnti di metodo e carattere differenti. Seguendo l'analisi proposta da Julien Ries se ne possono distinguere almeno tre.⁸

Il primo indirizzo è la cosiddetta "corrente romantico-allegorica". Il maggior rappresentante è Arnold Kanne, che pubblicò nel 1808 l'opera: *Erste Urkunde der Geschichte oder allgemeine Mythologie*. In quest'opera il mito è concepito come linguaggio allegorico mediante il quale Dio si rivela nella natura.

Il secondo orientamento è la cosiddetta "corrente poetica". Tra i suoi rappresentanti si annovera la figura di K.P. Moritz che divenne presto punto di riferimento per gli intellettuali coevi. Moritz nella *Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten (1791)* considerò il mito come qualcosa di

⁷ Marco Ravera, *Introduzione alla filosofia della religione*, UTET, Novara 2008, pp. 93-94.

⁸ Cfr. Julien Ries, *Il Mito e il suo significato*, cit. (in particolare il capitolo sesto: "Gli inizi della mitografia moderna. La ricerca del XIX secolo"; pp. 111-120).

conchiuso in sé e altro rispetto all'erudizione e all'interpretazione allegorizzante: ciò attribuisce al linguaggio poetico una valenza auto-significante.

Accanto a questi due indirizzi vi è una terza corrente; la "romantica simbolista". Si tratta dell'orientamento più importante e, al suo interno, più eterogeneo: dal simbolismo indiano di F. Schlegel al simbolismo mistico di Görres e Grimm. Tuttavia il più importante contributo all'interno di questa corrente è stato offerto sicuramente dal dinamico allievo di Schiller: Friederich Creuzer. La sua *Symbolik und Mythologie der alten Völker* è secondo Ries alla base di «un pensiero nuovo e audace».⁹

⁹ Julien Ries, *Il Mito e il suo significato*, cit., p. 116.

1.2 La *Simbolica* di Creuzer: la “rivoluzione” creuzeriana

Creuzer manifesta in modo esemplare l'eclittismo culturale dei pensatori del tempo. Il filologo marburgese, a soli vent'anni,¹⁰ seguì a Jena i corsi sulla filosofia kantiana tenuti dal Professor Schiller. Unendo le suggestioni jenesi alla sua formazione classica ideò l'opera che, Bertrand Hemmerdinger, ha definito un *poncif* di genio: *Erodoto e Tucidide* (1798).¹¹

Creuzer con quest'opera compie il suo « tirocinio storico »¹² spinto dall'esigenza di rivalutare filosoficamente la storia. L'autore tracciò, così, il trapasso dell'epica nella storiografia o meglio, il viaggio che lo spirito greco persegue, pur nella sua unità, partendo da Omero fino a Tucidide passando per Erodoto.

L'opera rappresentò, con la riflessione sugli oracoli erodotei, lo spunto iniziale alle successive ricerche intorno al linguaggio cifrato del simbolo. Non a caso è stato evidenziato che:

L'importanza di questa breve 'opera prima', la cui lettura diventa indispensabile per delineare il tirocinio storico di Friederich Creuzer, prelude dimenticato – come ha fatto notare Arnaldo Momigliano – alla sterminata impresa della *Symbolik*.¹³

È proprio con quest'opera che, l'autore, presentandosi al mondo accademico, intraprese la via che lo condusse ai vertici del circolo romantico di Heidelberg.

¹⁰ Friederich Creuzer nacque il 10 marzo del 1771 a Marburgo.

¹¹ Cfr. Bertrend Hemmerdinger nota in: Friederich Creuzer, *Erodoto e Tucidide*, tr. it. a cura di S. Fornaro, Sillerio, Palermo 1994, p. 11.

¹² Ibidem, p.17.

¹³ Ibidem, p. 38.

Uno studioso di queste tematiche, Giuseppe Moretti, a questo riguardo sostiene che:

La *Simbolica* si mostra dunque come un frutto non isolato nella temperie spirituale dell'epoca e sembra anzi di aver di fronte il risultato di un lavoro comune compiuto da alcune fra le migliori menti di quel periodo che, usando un'espressione di Alfred Baeumler, possiamo chiamare il Romanticismo di Heidelberg.¹⁴

Con il circolo di Heidelberg viene identificata la seconda fase del romanticismo tedesco. Attorno a questo cenacolo di orientamento eterogeneo, alcuni autori, come Brentano e i fratelli Grimm, «cominciano a scoprire gli abissi, le zone oscure dell'anima».¹⁵ E, infatti, sulla base di quanto è stato dimostrato, è dalle suggestioni di questa élite culturale che va rintracciata la genesi dell'enorme lavoro di Görres, la *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (1810), e della *Symbolik* di Creuzer.

L'edizione completa dell'opera di Creuzer, divisa in quattro parti, giunse al suo compimento nel 1823. La seconda edizione fu ampliata, nel 1819, per rispondere alle critiche avanzate dal mondo accademico in vista dell'"irriverenza" dello scritto pubblicato nel 1810.

L'attenzione rivolta verso il simbolo manifesta, già dalle prime battute, l'intento di descrivere un «periodo ed una condizione priva di risorse della nostra stirpe».¹⁶ Lo studio filologico verte subito sulle origini spirituali dei Greci, dunque indaga le popolazioni antiche del Peloponneso: i Pelasgi. Queste

¹⁴ Introduzione di Giampiero Moretti in: Friederich Creuzer, *Simbolo e mito*, tr. it. a cura di G. Moretti (tr. della seconda edizione 1819), PGreco, Milano 2010, p. 8.

¹⁵ Francesco Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, cit., p. 267.

¹⁶ Friederich. Creuzer, *Simbolo e mito*, cit., p. 23.

popolazioni pre-greche appresero dai barbari i nomi divini e «gli Elleni li ricevettero poi successivamente dai Pelasgi»,¹⁷ così grazie a Erodoto e Omero, conclude Creuzer, i greci ebbero le loro teogonie.

Alla luce di queste tesi filologiche, continuamente supportate nel testo da fonti precise e dettagliate, Creuzer sviluppa uno dei suoi temi chiave: il «periodo intermedio del sacerdozio».¹⁸

È a questo punto che la perizia filologica incontra l'audacia filosofica metabolizzata nel periodo dell'apprendistato jenesi.

Poiché la Grecia del tempo, sostiene Creuzer, era povera di linguaggio e non adatta alla ricezione dei suddetti insegnamenti per la sua «ottusità semi-animalesca», la classe sacerdotale si servì dell'immagine per la rappresentazione dello «spirituale», cosicché:

Lo spirituale, concentrato nell'istante di uno sguardo e nel punto focale dell'immediato e del manifesto, stimola gli animi incolti più di un'istruzione accuratissima.¹⁹

La classe sacerdotale plasma un'essenza in un'immagine folgorante capace di impossessarsi dell'individuo in maniera alienante. Infatti, l'esame del simbolo coincide con un'istruzione indicativa e dimostrativa: «un *modellare* per il *sensò*»,²⁰ un'unità in cui non è possibile distinguere la manifestazione simbolica in fonetica e visiva; difatti, sottolinea Creuzer: «una simile distinzione sarebbe *qui* una sottigliezza imposta alla preistoria».²¹ L'immagine e la parola non

¹⁷ Ivi, p. 24.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ivi, p. 25.

²⁰ Ivi, p. 31.

²¹ Ibidem.

possono essere distinte in questa cultura, esse si compenetrano a vicenda, si “confondono” (*cum-fundere*).

Nella seconda parte del testo, l'autore sente il dovere di esporre una fondazione grammaticale del simbolo per rispondere alle accuse ricevute in seguito alla prima edizione. È proprio dalle prime battute di questa seconda parte che si nota la prevalenza del suo impianto metodologico di matrice filologica. La preoccupazione di questa seconda parte è subito chiara: definire le tre accezioni del verbo *sumballēin*: unire, collegare e riunire ciò che è diviso, ai fini di far luce sulla distinzione tra l'immagine *chiriologica* e l'immagine di senso, difatti riprendendo un lessicografo di greco sostiene:

si dice *immagine e rappresentazione* (ειέκwέν καί οέμοιέwμα) ciò che per natura (φύσει) e per tutti è quel che è, come l'immagine di un leone, e così via, e invece si chiama *sumballōn* e *shmeiōn*, simbolo e segno, ciò che è quel che solo attraverso un *accordo* (qesei), ad es. il segnale di guerra e di pace, che presso i Romani e i Persiani era in voga in un certo modo, ma in altri popoli diversamente, etc., egli ha detto qualcosa di vero, precisamente l'opposizione che ha luogo fra *immagine chiriologica* e *immagine di senso*.²²

Il simbolo è un evento straordinario che parla alle profondità nascoste della natura umana, consentendo di vedere: «in una sola volta, con uno sguardo, l'intero».²³

Il simbolo creuzeriano è, come riprende dal *Simposio*, un uno composto da due, capace di congiungere ciò che è finito con ciò che è infinito. Difatti, prosegue l'autore, il destino del simbolo è il voler portare a vivere in una forma

²² Ivi, p. 41.

²³ Ivi, p. 43.

finita un'essenza infinita, ma questa essenza mal si adatta ai limiti di questa sagoma. L'azione simbolica, dunque, è una «brama dolorosa»²⁴ che cerca di generare l'infinito nel finito. Per illustrare questa tensione Creuzer usa il verbo tedesco *schweben*, che indica al meglio l'amara inquietudine che la nostra anima percepisce nel vivere sospesi tra due mondi:

E come il gioco di colori dell'arcobaleno risulta dall'immagine del sole rifratta sulle nuvole oscure, così l'elementare luce delle idee nel simbolo vien scomposta in un raggio cromatico di significatività.²⁵

Il simbolo assume così la sua significatività grazie al particolare rapporto esistente tra essenza e forma, nonché alla sovrabbondanza del contenuto rispetto all'espressione. La sorpresa che fa seguito alla percezione del simbolo, è accentuata da un'altra caratteristica fondamentale: la brevità. Tale laconicità irrompe improvvisamente destando lo spirito, come:

una saetta che di colpo illumina la notte buia. È un attimo che coinvolge l'intera nostra natura, uno sguardo in una lontananza sconfinata dalla quale il nostro spirito ritorna arricchito.²⁶

Creuzer, con una prosa elegante e scorrevole, continua la sua disamina della brevità del simbolo, ammonendo chi cerca di esprimere un pensiero banale con la concisione del simbolo:

Celare ogni pensiero insignificante dietro il manto del simbolo sarebbe come nascondere la povertà con un abito di lusso; e

²⁴ Ivi, p. 53.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ivi, p. 54.

l'ingegno in cerca di ammaestramento proverebbe soltanto
l'avversione di un'attesa delusa che si vendica col riso.²⁷

Il simbolo per Creuzer, quindi, deve essere chiaro e, anche se deve comunicare l'infinito, «deve parlare al senso con semplicità».²⁸ Inoltre il simbolo può perseguire due strade: quella sua tendenza propria che lo spinge a voler dire tutto, tendenza verso l'infinito che finisce spesso per divenire «un recipiente troppo debole per la potenza infinita della sua essenza»²⁹ e questo è il campo della mistica; oppure può, in modo più moderato e umile, riuscire a mediare fra spirito e natura dove:

Qui l'essenza non ha di mira lo sconfinato, ma, obbedendo alla natura, si dispone nelle sue forme, le penetra e dà loro vita. Quel dissidio fra finito e infinito è dunque risolto grazie al fatto che il primo, dandosi dei confini è divenuto umano.³⁰

È così che nasce la simbolica divina, capace di riunire la sconfinata profondità dell'essenza con la bellezza della forma: questo è il campo della scultura greca, ovvero il mondo plastico.

Queste massime espressioni della capacità rappresentativa, come definisce il simbolo nel §33, sono messe a confronto con l'allegoria (**allegoriéa**) che già nella sua radice indica il dire altro: **αλλοῦν**. Difatti nell'allegoria, ci suggerisce la perizia filologica di Creuzer, avviene una sostituzione. L'immagine dice qualcos'altro. E la sostanziale differenza risiede nell'istantaneità di cui è priva l'allegoria, poiché l'allegoria ci costringe a rivolgere lo sguardo altrove, seguendo il movimento che dall'immagine approda ad un pensiero esterno: «là è

²⁷ Ivi, p. 55.

²⁸ Ivi, p. 59.

²⁹ Ivi, p. 56.

³⁰ Ivi, p. 57.

totalità istantanea; qui è un progresso in una serie di istanti».³¹ In queste pagine risiede la novità “rivoluzionaria” di Creuzer che riesce a strappare al dispotismo dell’allegoria l’indirizzo privilegiato per interpretare il mito, ponendo le giuste distinzioni tra il simbolo e l’allegoria, fino a quel tempo spesso identificati:

il simbolo rassomiglia di più alla gemma semichiusa del fiore, che racchiude nel proprio calice, non sviluppata, la parte più bella; l’allegoria invece, ai rami di una pianta in rigogliosa crescita che si arrampicano nello spazio.³²

L’altro tema “rivoluzionario” affrontato nella *Simbolica* è la decadenza del simbolo per fare posto alla genesi del mito. È proprio in Grecia che, secondo Creuzer, con l’oblio dell’antica potenza del simbolo fisico, si originò il mito atto a coniare, più che manifestazioni dell’infinito, articolate leggende storiche. In questo cambiamento verso il mito ebbero origine le saghe e i racconti pervenuti dalla tradizione, le cosiddette *teomitie*. In origine il mito volle assomigliare per rappresentatività in immagine, brevità, peso e profondità del suo contenuto al simbolo. Il mito, in seguito, incantato dall’arte figurativa e dalla nascita di migliori e articolate prose, si scostò dalla pietra per avvicinarsi al bello. E familiarizzando con il bello perse tutta la sua significatività, diventando un semplice mezzo di diletto. Avvicinandosi a questo nuovo terreno del bello, passò dalla rigidità della scultura per approdare all’eleganza del teatro:

Il mito, nel suo volo più libero, potrebbe venir paragonato alla farfalla, che con ali leggere gioca ora alla luce del sole con i suoi

³¹ Ivi, p. 61.

³² Ivi, p. 62.

colori; il simbolo, alla crisalide che sotto una dura crosta tiene nascoste la lieve creatura e le sue ali non ancora dispiegate.³³

Creuzer si dimostra esperto anche d'arte quando adduce prove della degenerazione del simbolo in Grecia a favore del mito. L'arte indiana, considerata originaria e simbolica, si presenta noncurante del bello quando raffigura le sue divinità in modo sfarzoso e poco equilibrato, a differenza dell'arte greca già tendente verso la mitizzazione. L'ostacolo, che bloccò i popoli nel favorire l'estetizzazione del mito, va rintracciato nella mancanza di misura. Il sacro asiatico, ricco di significatività velata, fu dimenticato dal Greco per lo:

splendore acceso del suo Olimpo. [...]. Un Dedalo aveva destato le antiche immagini egizie dalla loro lunga quiete. [...]. Al posto dell'antica quiete e dell'asiatica meditazione, l'*azione*, pensata e sentita in modo umano, era adesso divenuta il punto centrale della religione, e la *saga* si impossessò del raccoglimento, divenuto esteriore.³⁴

La profondità dell'antica simbolica viene barattata per la bellezza e la misura greca. Questa concezione ci permette di vedere Creuzer, ancora una volta, distante da alcune figure del suo tempo, ad esempio Hegel. Il filosofo idealista, nelle sue lezioni di *Estetica*,³⁵ sosteneva che l'Oriente dovette tramontare proprio per far posto alla profondità artistica dell'Occidente; passando dal

³³ Ivi, p. 80.

³⁴ Ivi, p.132.

³⁵ Cfr. Georg W. F. Hegel, *Estetica*, tr. it. a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1976. (parte seconda: "Sviluppo dell'ideale nelle forme particolari del bello artistico". In particolare il capitolo terzo: "Il simbolismo cosciente della forma d'arte del paragone". Paragrafo C: "Lo sparire della forma dell'arte simbolica", pp. 474-476).

simbolismo incosciente ad una forma d'arte più perfetta: il simbolo classico o cosciente.³⁶

Questo mutamento influì, secondo Creuzer, perfino sulla comunità. Le esigenze religiose coincidono con le necessità dello Stato e tutto ciò che prima era salvaguardato con estremo rispetto nel sacro finì per riguardare il dovere civico, tanto che: «perfino la tragedia, originariamente derivante da un antico culto della natura, e la commedia, tradiscono questo spirito».³⁷

Sotera Fornaro, studiosa di queste tematiche, evidenzia così la grande intuizione che ebbe Creuzer; precorrendo di sicuro il suo tempo: «Creuzer prima di Nietzsche enfatizza il ruolo del dionisismo e del lato “oscuro”, irrazionale, nella greicità».³⁸

Risulta dunque evidente l'impatto rivoluzionario che la *Symbolik* provocò nella cultura del tempo tanto da suscitare, come sostiene Furio Jesi, un vero e proprio “*Kampf*”. Il sospetto, che il mondo accademico nutrì nei confronti della *Symbolik*, derivava dalla paura dei fantasmi svelati da Creuzer, e, posti in polemica contro le certezze illuministiche alla base dell'accademia filologica del tempo. Il territorio rischioso, che era stato svelato, fu aspramente condannato da:

Filologi come il Voss e il Lobeck, erano ben poco disposti ad ammettere che lo studio dell'antichità dovesse innanzitutto procedere dalla percezione di “raggi che giungono dalle profondità dell'essere e del pensiero”, contestarono quasi subito l'esattezza filologica e la documentabilità delle asserzioni del Creuzer.³⁹

³⁶ Cfr. Paolo D'Angelo, *Simbolo e arte in Hegel*, Laterza, Bari 1989. (In particolare il capitolo terzo: “Il Simbolo” paragrafo 3.5 Hegel e Creuzer, p. 114).

³⁷ Friederich Creuzer, *Simbolo e Mito*, p. 133.

³⁸ Introduzione di Sotera Fornaro in: Friedrich Creuzer e Gottfried Hermann; *Lettere sulla mitologia*, tr. it. a cura di S. Fornaro, ed. ETS, Pisa 2009, p. 9.

³⁹ Furio Jesi, *Il Mito*, cit., p. 50.

Voß rappresentò, con la sua *Antisymbolik* (1826), la parte intransigente all'interno dell'accademia filologica. Il colpo di grazia, come ricorda Giampiero Moretti,⁴⁰ fu sferrato da Lobeck con lo scritto ironico *Aglaophamus* (1829). anni prima, infatti, Creuzer ebbe un carteggio proprio con il maestro di Lobeck: Hermann.

Nel 1827 Hermann, allievo di Heyne,⁴¹ scrisse *De Mythologie graecorum antiquissima dissertatio*, con una rigorosa perizia linguistico-filologica. In quest'opera propone una lettura filosofica del mito; filosofema capace di compiere personalizzazioni su ciò che di religioso la penuria linguistica dei primordi non poteva esprimere. La teoria simbolica del filologo marburgese fu attaccata dall'intento antiteologico di Hermann; egli contestava a Creuzer la visione secondo la quale la mitologia e la religione fossero un'unica cosa, allontanandosi sempre più dall'idea che il simbolico fosse inafferrabile per la ragione.⁴²

A tal riguardo Francesco Moiso sostiene:

In tal modo nel dialogo tra Hermann e Creuzer si realizza un'opposizione di principio tra *storia* e *simbolo* che nemmeno la

⁴⁰ Cfr. Giampiero Moretti in introduzione a: Friederich Creuzer, *Simbolo e Mito*, cit., p. 16.

⁴¹ Christian G. Heyne (1729-1812) era un filologo tedesco che ottenne la cattedra di eloquenza all'Università *Georg-August* di *Gottingen* nel 1763. Si interessò al mito a partire dagli interrogativi suscitati dalla poesia antica e di cui scrisse: *De origine et causis fabularum homericarum commentatio* nel 1777, nel quale, egli, sostiene che i poeti antichi non potevano avere inventato con la loro immaginazione i contenuti mitologici, ma avevano piuttosto rielaborato in modo poetico teorie naturalistiche precedenti. Il filologo di *Chemnitz* offrì del mito la seguente ermeneutica: il mito rappresenta l'espressione sensibile della natura in un periodo povero di linguaggio che, proprio per questa penuria linguistica, dovette essere espresso attraverso filosofemi. Heyne considera il mito un'epifania del pensiero, il preludio della storia dell'umanità ancora ingabbiata in una cultura prescientifica. Heyne, proprio per questa concezione pre-epistemica del mito, non è d'accordo con la visione creuzeriana che vede la mitologia come un grande inganno estetico-teologico. La scuola heyniana diede avvio, sulla scorta delle intuizioni di Blackwell, ad un'interpretazione allegorica del mito fondata su una solida base filologica. Base filologica che differenziò il pensiero di Heyne da quello di Hermann volto, invece, a scorgere nella filologia più che un semplice strumento argomentativo la vera e propria chiave di lettura.

⁴²Cfr. Introduzione di Sotera Fornaro in : Friedrich Creuzer e Gottfried Hermann, *Lettere sulla mitologia*; cit., p. 26.

comune utilizzazione del «metodo grammaticale» per risalire al contenuto filosofico-mitico poteva mettere da parte.⁴³

Come molti autori dell'epoca Schelling risente dell'influenza della *Symbolik*, cogliendone la portata rivoluzionaria, tanto da attribuirle il merito di una vincente intuizione universale capace di rivelare una totalità originaria:

Dopo la pubblicazione di quest'opera non è più possibile ritornare alle spiegazioni precedenti, che si limitavano a fornire atomisticamente il contenuto della mitologia.⁴⁴

Schelling premia l'opera creuzeriana in quanto: unica capace di aver suonato una melodia a regola d'arte, rivelandone la sua armonia, la sua coerenza e il suo senso originario.

⁴³Francesco Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, cit., p. 279.

⁴⁴ Friederich W. J. Schelling, *Filosofia della Mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, tr. it. a cura di T. Griffero, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 180.

1.3 I primi passi di Schelling all'interno del dibattito mitologico

Nell'ultimo decennio del Settecento tedesco la filosofia democratica di Rousseau e della corrente illuminista cominciò a diffondersi persino negli ambienti più reazionari della Germania; un esempio fu lo *Stift* di Tubinga, che rappresentò la fortezza culturale del tradizionalismo ecclesiastico fondata sui solidi pilastri feudali del tempo. Gli studenti, dall'interno del collegio, affascinati da queste idee filo-rivoluzionarie, portarono avanti il progetto di un rinnovamento intellettuale.

Schelling entrò quindicenne,⁴⁵ con tre anni di anticipo rispetto alla norma, nello *Stift* e «aderì subito e con entusiasmo ai nuovi movimenti culturali non evitando di sfidare i rigori della disciplina di Tubinga».⁴⁶ Le influenze, però, non vennero solo dall'esterno difatti, come evidenzia Wilhelm G. Jacobs,⁴⁷ fu Christian F. Schnurrer, esegeta tubinghese, a far conoscere le teorie allegoriche di Heyne ai suoi studenti. La teoria allegorica dei miti proposta da Heyne, unita alle suggestioni offerte da Kant nella *Critica del Giudizio* (1790), orientarono l'interesse degli studenti tubinghesi verso l'indagine del mito. Nel §59 della terza Critica, Kant analizzò la conoscenza simbolica suddividendo le rappresentazioni sensibili in schemi e simboli. Il fondatore del criticismo offrì la via per «sensibilizzare la ragione»⁴⁸ e riportarla alle origini, cioè a quella unità indivisa di intelletto e senso. Schelling dunque, sulla scia di Kant e Heyne, partì

⁴⁵ Friederich Wilhelm Joseph Schelling nasce il 27 gennaio del 1775 a Leonberg, piccola cittadina sveva nei pressi di Stoccarda.

⁴⁶ Giuseppe Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Bari 1996, p. 23.

⁴⁷ Wilhelm G. Jacobs, *Schelling Lesen*, Fromman-Holzboog Verlag e. K.-Eckhart Holzboog, 2004; tr. it. a cura di C. Tatasciore, *Leggere Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2008, p. 61.

⁴⁸ Francesco Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, cit., p. 79.

proprio da questo “luogo” per interpretare il mito. Infatti, come sostiene Francesco Moiso, gli autori che scrissero dopo il 1790:

non sono comprensibili senza Kant ed è gravemente errato e lacunoso cercare di ricondurli a posizioni non kantiane, o semplicemente prekantiane, senza comprendere che tutto quanto nei loro discorsi è ascrivibile a eredità precedenti è comunque, direttamente o indirettamente, passato al vaglio del filtro kantiano.⁴⁹

Risulta evidente fin dai primi scritti lo sforzo che Schelling compie nell'integrare le lezioni su Heyne con i risultati speculativi di Kant.

Il primo scritto schellinghiano risale al 1792, quando l'autore aveva diciassette anni, e fu elaborato per conseguire il titolo di *Magister* in filosofia. Si tratta di una dissertazione scritta in latino: nota come *De malorum origine*.⁵⁰ In quest'opera l'apparato filologico è guidato dall'intento, filosofico, di rintracciare un filosofema nel terzo capitolo della Genesi. Tali filosofemi sono l'espressione non della volontà ma della necessità più intima dell'uomo: così Schelling accosta i miti omerici ed esiodici ai miti della Bibbia come forme del dire originario della ragione. In questo scritto il giovane filosofo, «adducendo prove filologiche praticamente inoppugnabili»,⁵¹ sostiene che il monoteismo derivò dal politeismo, tema molto caro a gran parte degli studiosi del tempo. Inoltre, sulla scia di Kant e Rousseau, affermò che questi miti raccontano l'uscita dallo stato di natura dell'uomo e, proprio per il loro stile sensibile, esprimono quel

⁴⁹ Ivi, p. 84.

⁵⁰ Titolo originale: *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III. Explicandi tentamen criticum et philosophicum* in: Friedrich W. J. Schelling, *Elegie (1790); De malorum origine (1792); Uber Mythen (1793); Form der Philosophie (1794); Erklarung (1795)*, hrsg. Von W. G. Jacobs, J. Jantzen und W. Schieche; unter Mitwirkung von G. Kuebart, R. Mokrosch und A. Pieper, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1976.

⁵¹ Francesco Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, cit., p. 88.

tortuoso passaggio che la ragione dovette affrontare per uscire dal “cerchio magico” della natura. A questo proposito Francesco Moiso scrive:

Il mito originario, quindi, non ha niente a che vedere con il desiderio di raccontare qualcosa di bello, di piacevole, di grazioso, di interessante, ma è il risultato di una *necessità*, uno *stato di costrizione* in cui la ragione stessa si trova.⁵²

L’influenza, che le tesi di Heyne ebbero in questo primo scritto accademico di Schelling, si mantenne anche nel secondo scritto tubinghese: *Sui miti le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo* (1793). In questo scritto l’attenzione schellinghiana fu rivolta alle *Urkunden* dei popoli antichi e «i più antichi documenti di tutti i popoli iniziano con la mitologia».⁵³ Infatti, l’autore, presenta una chiara e concisa classificazione dei più antichi documenti di tutti i popoli; distinti in saghe storiche o in filosofemi. Egli vide la facoltà dell’immaginazione (*Einbildungskraft*), insita nel mito, come il momento aurorale in cui l’uomo poté uscire dall’innocenza dominante all’interno dello stato di natura. Francesco Forlin, studioso di questi temi, così riassume l’indagine del giovane pensatore di Leonberg: «Immaginazione ed innocenza (*Einfalt*) sono dunque le caratteristiche centrali dello spirito della fanciullezza, che fa da sfondo alla nascita di ogni mitologia».⁵⁴ In Schelling, come sostiene Tonino Griffiero, questa antica sapienza concentrata nelle saghe non è un prodotto artistico, ma il risultato dell’ingenuità di questi popoli residenti in uno

⁵² Ivi, p. 93.

⁵³ Friedrich W.J. Schelling, *Sui miti le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*; tr. it. a cura di F. Forlin, Mimesis, Milano 2009, p. 33.

⁵⁴ Introduzione di Francesco Forlin in: F. W. J. Schelling, *Sui miti le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*, cit., p. 20.

stato coscienziale ancora infantile.⁵⁵ Francesco Moiso così sintetizza questo primo tentativo di Schelling nel definire la mitologia:

Ecco, la mitologia è proprio questo! Essa è una fase, in cui lo spirito umano è essenzialmente produttivo, ma solo lontanamente, albalmente riflessivo: in essa quindi si trova sì la ragione, ma in una forma che non è quella propria della ragione stessa.⁵⁶

Infatti, la mitologia, è l'espressione dell'interiorità dell'uomo mitologico; espressione del legame profondo che lega la mitologia alla natura. Risulta evidente il legame dall'attenzione che prestò in seguito il giovane Schelling alla natura e, soprattutto, evidenzia Francesco Forlin che con questo scritto giovanile: – spesso arbitrariamente trascurato - «In qualche modo si potrebbe dire che la Filosofia della Mitologia sia già qui, presente *in nuce*».⁵⁷

La mitologia assurgerà, oltre che a generatrice della ragione, anche ad altri ruoli per i giovani pensatori dello *Stift*; è il caso di una delle opere più dibattute e controverse del romanticismo tedesco. Lo scritto in questione è *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco* o più comunemente *Systemprogramm* (1795) - il nome fu attribuito da Franz Rosenzweig nel 1917. - L'opera è di dubbia appartenenza, difatti, diverse sono state le ricerche tese a rintracciarne la paternità. Secondo Tonino Griffero, nonostante la grafia sia attribuibile ad Hegel, lo scritto è il frutto di un colloquio tra Schelling e Hölderlin, compagni di stanza allo *Stift* del futuro autore della *Fenomenologia*

⁵⁵ Cfr. Tonino Griffero, *L'estetica di Schelling*, Laterza, Bari 1996, p. 20.

⁵⁶ Francesco Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, cit., p. 107.

⁵⁷ Introduzione di Francesco Forlin in: F. W. J. Schelling, *Sui miti le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*, cit., p. 28.

dello spirito.⁵⁸ Al di là del dibattito intorno alla paternità del *Systemprogramm*, il mio intento è evidenziare quanto la mitologia, in questo scritto, si elevi all'oneroso compito di *medium* tra la libertà e la natura.

In quest'opera si fondono insieme attività teoretica e attività pratica attraverso un atto estetico che risulta essere l'atto supremo della ragione umana. Questa "nuova mitologia", o "mitologia della ragione", ricerca l'unità metafisica e la sua applicazione pratica in vista di quella lacerazione moderna che, come scrisse Hölderlin nell'*Iperione*, costrinse gli dei alla fuga.⁵⁹ Quindi la mitologia cesserà di essere indagata, storicamente, come uno stadio prefilosofico per diventare strumento di sensibilizzazione dell'intera umanità. Schelling, inoltre, si apprestò a «considerare nel destino della mitologia il destino dell'intera comunità etico-storica cui essa appartiene».⁶⁰

Il filosofo di Leonberg seguirà una progressiva evoluzione di pensiero che lo guiderà dai primi scritti accademici, fortemente influenzati da Heyne, alla tarda riflessione delle lezioni sulla mitologia tenute a Monaco. Il momento decisivo che favorì, in Schelling, la "maturità mitologica" fu segnato, senz'altro, dall'opera di K.P. Moritz: *Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten* (1791).⁶¹ Moritz ebbe sicuramente un posto di rilievo tra gli studiosi di estetica del suo tempo, tanto da rapire l'attenzione del giovane filosofo e aiutarlo a condurre le sue riflessioni, intorno al mito, decisamente oltre Heyne. Schelling abbracciò subito le tesi esposte nella *Göttlehre* intravedendo nel mito una sua propria auto significazione, tanto da considerare che la mitologia è intesa

⁵⁸Cfr. Tonino Griffero, *L'estetica di Schelling*, cit., (capitolo primo "In cerca di una estetica (1792-1798)", paragrafo 1.5: "L'utopia estetica di un comunismo degli spiriti", pp. 30-36).

⁵⁹ Cfr. Friederich Hölderlin, *Iperione*, tr. it. a cura di Giovanni V. Amoretti, Feltrinelli, Milano 2007, p. 175.

⁶⁰ Tonino Griffero, *L'estetica di Schelling*, cit., p. 36.

⁶¹ Cfr. Francesco Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, cit., (diciassettesima lezione: "La Dottrina degli dei di Karl Philipp Moritz", pp. 187-203).

poeticamente e risiede nel mondo conchiuso della fantasia. Tuttavia, essa non può essere ridotta a pura invenzione poetica come voleva Voß, tantomeno ad una metafisica travestita come suggeriva Heyne.

Questa svolta ermeneutica, nei confronti del mito, è comprensibile a partire dalle lezioni sulla *Filosofia dell'arte* tenute a Jena nel semestre invernale 1802-1803. Il professore Schelling, all'interno di queste lezioni, si interroga sul materiale proprio dell'arte. Egli nel corso della trattazione sostiene che l'arte sia orientata a rappresentare l'archetipo della bellezza; questa espressione avviene mediante la raffigurazione di idee contemplate come reali. Schelling così espone il secondo compito da lui proposto all'interno della trattazione:

Queste idee *reali*, viventi ed esistenti, sono gli dei. Il simbolismo universale, ovvero la *raffigurazione universale delle idee* come reali, è pertanto contenuto nella mitologia.⁶²

L'importanza della mitologia per una trattazione scientifica dell'arte era espressamente dichiarata da Schelling nella seconda sezione del testo:

L'idea degli dei è necessaria per l'arte. La sua costruzione scientifica ci riconduce precisamente là dove l'istinto ha già condotto la poesia ai suoi primi inizi. Ciò che per la filosofia sono idee, per l'arte sono dei, e viceversa.⁶³

Schelling, rifacendosi alle tesi di Moritz, sostiene che gli dei non sono oggetto né della ragione né dell'intelletto, ma si possono cogliere solamente con la fantasia. La mitologia esaurisce al suo interno la totalità delle idee nel mondo greco e, per Schelling, diviene la materia prima di ogni arte. L'arte esprime

⁶² Friederich W. J. Schelling, *Filosofia dell'arte*, tr. it. a cura di A. Klein, Primi, Napoli 1997, p. 75.

⁶³ Ivi, p. 93.

simbolicamente la rappresentazione dell'assoluto nella sua totale indifferenza di particolare e universale: «l'arte è simbolica».⁶⁴ L'esigenza della rappresentazione artistica può essere, inoltre, risolta soltanto nella mitologia. L'in sé della mitologia non è, pertanto, né allegorico né schematico bensì la fusione di entrambi: esso è simbolico, tanto che Schelling rintraccia nel termine tedesco *Sinnbild* la migliore espressione linguistica per rappresentare la coincidenza tra immagine e significato. Proprio Moritz, ricorda Schelling, si guadagnò la benemerita per «aver presentato la mitologia in questa sua assolutezza poetica».⁶⁵

Egli attaccò duramente le tesi di Heyne; definendole una «totale insensatezza»⁶⁶ su cui non valutò la pena soffermarsi. Per questo motivo, tali tesi furono: «il modo più grossolano di distruggere l'elemento poetico di Omero».⁶⁷

Alessandro Klein, studioso di estetica schellinghiana, sostiene che Schelling con la *Filosofia dell'arte* condivide l'interpretazione puramente “estetica” proposta dal neoclassicismo tedesco, e soprattutto da Moritz.⁶⁸ Inoltre si potrebbe aggiungere, come ricorda Moiso, che «lo Schelling del periodo dell'identità vede il simbolico con gli occhi di Goethe»,⁶⁹ ai fini di testimoniare l'influenza teoretica che il romanticismo tedesco ebbe sulle ricerche mitologiche del filosofo.

Questa influenza romantica condusse l'autore della *Filosofia dell'arte* ad una speculazione sempre più orientata all'indagine del fondamento mitologico e infatti l'intento dell'intera ricerca di Schelling è ben espresso in *Filosofia e*

⁶⁴ Ivi, p.109.

⁶⁵ Ivi, p.110.

⁶⁶ Ivi, p.108.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Cfr. presentazione di Alessandro Klein in: Friederich W. J. Schelling, *Filosofia dell'arte*, cit., p.28.

⁶⁹ Francesco Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, cit., p. 216.

religione, scritto del 1804 redatto per rispondere alle critiche del teologo Eschenmayer:

I veri misteri della filosofia hanno come contenuto supremo, anzi unico, oltre alla dottrina dell'Assoluto, quella della nascita eterna delle cose e del loro rapporto con Dio.⁷⁰

⁷⁰ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia e religione* (1804), tr. it. a cura di V. Verra; in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1990, p. 38.

CAPITOLO SECONDO

IL MISTERO DEI CABIRI E LA CHIAVE ERMENEUTICA DELLA FILOSOFIA SCHELLINGHIANA

2.1 Misteri di Samotracia: un pretesto teoretico

L'influsso della massoneria all'interno della cultura settecentesca spinse gli studiosi europei a fare luce sui Misteri più antichi, pertanto i Misteri di Samotracia rappresentarono e rappresentano un vero e proprio rebus per gli studiosi del mito. Tali difficoltà sono rintracciabili anche ai nostri giorni per studiosi come Károly Kerényi, che dinnanzi allo studio di questi misteri ammettono i rischi che si possono incontrare nel fare *arretologia*:

Il *mysticon*, se noi non lo intendiamo in modo improprio, bensì nel suo senso più originario, quale elemento determinante dei *Mysteria* attici, è una forma particolare dell'*arreton*. Parlare di esso significa già fare dell'*arretologia*. Dobbiamo quindi guardarci dal cadere nella chiacchiera divulgatrice – peccato contro l'atmosfera sacra e modo di farsarla involontariamente.⁷¹

Tuttavia bisogna fare l'impossibile e continuare la ricerca anche laddove l'enigma ci scoraggia, continua nel passaggio successivo lo studioso ungherese.

Pertanto fu proprio l'audacia dell'indagine di Giovanni Antonio Astorio, erudito veneziano del Settecento, che diede avvio ad una singolare inchiesta sui

⁷¹ Károly Kerényi, *Miti e misteri*, tr. it. a cura di F. Jesi, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 12.

Misteri di Samotraccia, tanto che la sua *Dissertatio de djs Cabiri* (1703) sollevò grandi problemi ermeneutici. Quesiti che non lasciarono in silenzio la mitografia romantica di Heidelberg, coinvolta in aspri dibattiti intenti a distruggere la centralità ellenica intorno allo studio del mito.

Schelling non esitò ad entrare nel cuore del dibattito, e, con un'eleganza consona al suo spirito, trovò come pretesto la prolusione tenuta pubblicamente all'Accademia delle Scienze di Monaco in onore dell'onomastico del re Max Joseph il 12 ottobre 1815. Questo breve trattato venne presentato anche come appendice all'opera incompiuta *Le età del mondo*, sebbene in seguito il breve testo fu pubblicato a parte con il titolo: *Le divinità di Samotraccia*.

Schelling iniziò la trattazione con un'analisi geografica dell'isola di Samo, identificata con l'isola della Tracia situata nella parte settentrionale del Mar Egeo. Per l'autore, il culto dei Cabiri è: «il più antico di tutta la Grecia»,⁷² tanto che «il significato delle singole divinità è ancora immerso nel buio».⁷³ Pertanto, fin dalle prime battute, la ricerca di Schelling, nei meandri oscuri di questo *arretton*, volge verso una perigliosa ricerca linguistica dei nomi:

Ci incamminiamo dunque lungo la perigliosa via della ricerca linguistica, volta all'origine e alla radice di nomi e termini, non dimenticando ciò che specialisti prudenti usano dire sulla difficoltà e sulla sterilità di questa, né ignorando la generica condanna pronunciata da studiosi meno attenti. Ma ogni ricerca è lodevole in sé, la differenza sta solo nelle modalità e nelle procedure.⁷⁴

⁷²Friedrich W. J. Schelling, *Le divinità di Samotraccia*, tr. it. a cura di F. Sciacca, il Melangolo, Genova 2009, p. 22.

⁷³ Ivi, p. 23.

⁷⁴ Ivi, p. 26.

Schelling, memore degli studi conseguiti in gioventù, potette effettuare su solide basi filologiche un'accurata ricerca linguistica delle quattro divinità prese in considerazione. Si potrebbe definire questa ricerca l'impresa di un cervello da filologo con gli occhi da filosofo; difatti come sostiene Fabrizio Sciacca, nell'introduzione all'edizione italiana da lui curata, l'opera è:

un'erudizione non priva di significato filosofico. E il significato di Schelling è qui filosofico, proprio perché la mitologia non è intesa come interesse per il mito in quanto narrazione storico-documentale, ma come scienza filosofica.⁷⁵

La prima divinità presa in considerazione è *Axieros*, che in lingua fenicia, attesta l'autore, significa avere fame, essere povero, spasimare, bramare. La lunga digressione filologica porta il filosofo ad esaminare vari miti affini alla povertà, come il mito platonico di Penia o allo spasimante vagare di Demetra in cerca di sua figlia; si pensi, a questo riguardo, al fondamentale tema della ricerca nel mito egizio di Iside. Proprio il tema della ricerca, la figura della madre Demetra che cerca disperatamente la figlia Persefone rapita da Ade, rappresenta per Schelling l'indizio chiave per interpretare tale mito.

Axieros rappresenta Demetra poiché: « tutto quello che sta in profondità, sotto cui non c'è più nulla, può essere solo brama, essere che in tanto non esiste, in quanto mira all'esistenza».⁷⁶ Quindi la ricerca di Demetra/*Axieros* rappresenta l'inizio dell'esistenza, il passaggio dal non essere all'essere, il fondamento mitologico espresso in questi misteri ancestrali. Infatti Schelling sostiene che:

⁷⁵ Fabrizio Sciacca introduzione in: Friedrich W. J. Schelling, *Le divinità di Samotraccia*, cit., p. 11.

⁷⁶ Friedrich W. J. Schelling, *Le divinità di Samotraccia*, cit., p. 28.

«Cerere è la forza motrice che incessantemente tutto attrae a sé, portandolo come per magia dall'indeterminatezza originaria alla forma».⁷⁷

La seconda divinità cabirica è *Axiokersa* che rappresenta la figlia perduta di Demetra: Persefone; mentre la terza figura è *Axiokersos* espressione di Ade, l'artefice del ratto di Persefone. A queste tre divinità segue la quarta, la più emblematica di tutte, il suo nome è *Casmillo* o *Cadmillo*. Le autorità filologiche del tempo identificarono *Cadmillo* con il dio servente etrusco Camillo, ma per Schelling la quarta divinità non rappresenta solo Ermes nei panni di messaggero asservito degli dei; per il pensatore tedesco Cadmillo:

non è servo delle divinità antecedenti a lui, ma di un dio futuro, ancora da venire. [...]. Casmillo non significa solamente “interprete della divinità”, come è spesso sostenuto, ma sicuramente anche “colui che preannuncia l'avvento della divinità”.⁷⁸

Difatti per Schelling la successione divina non è ascendente ma discendente:

Lungi dall'alternarsi in successione discendente, gli dèi si alternano in modo ascendente: Axieros è sì il primo essere, ma non quello superiore; Cadmillo è tra i quattro l'ultimo ma il più elevato.⁷⁹

Questa tesi è anticipata da Schelling qualche pagina prima quando afferma che «è una distorsione considerare questo essere primo allo stesso tempo come essere sommo».⁸⁰ *Cadmillo* è colui che da inizio ad una serie di rivelazioni; come Efesto, il più grande artista di tutte le cose, prepara il trono per gli dèi di lui più elevati; così tali divinità preordinano l'epifania delle divinità superiori:

⁷⁷ Ivi, p. 30.

⁷⁸ Ivi, p. 34.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ivi, p. 27.

I primi Cabiri nature o forze magiche, o più precisamente, teurgiche, che muovevano all'azione gli dèi superiori. Essi praticano quella magia per cui il sovranaturale viene portato alla realtà: e non singolarmente, ma sempre secondo l'ordine e l'inestricabile concatenazione loro propria. Dunque anche gli dèi, portati dai Cabiri verso la rivelazione, hanno di nuovo con questi un nesso magico. Tutta la successione cabirica forma quindi una catena magica che lega il più basso al più alto.⁸¹

Nonostante «nelle *Gottheiten* Schelling non lavora da storico, ma scrive da filologo e pensa da filosofo»⁸² non sempre risulta evidente la finezza teoretica celata dal solido impianto filologico; così Xavier Tilliette, uno dei maggiori esperti della filosofia schellinghiana, afferma che: «ci vuole un occhio acuto per capire ch'essa [la filosofia] resta la sua preoccupazione profonda, in questo contributo erudito».⁸³

Un occhio acuto come quello di Goethe che, satiricamente, condannò le teorie cabiriche di Schelling nella *Notte di Valpurga classica*:

Se n'è portati fin qui tre.

Il quarto non voleva.

Lui, diceva, era quello vero che

per tutti provvedeva.⁸⁴

L'estro satirico di Goethe è palesemente rivolto alla tesi schellinghiana che attribuisce più importanza alla quarta divinità, *Cadmillo*.

⁸¹ Ivi, pp. 43-44.

⁸² Fabrizio Sciacca introduzione in: Friedrich W. J. Schelling, *Le divinità di Samotraccia*, cit., p. 12.

⁸³ Xavier Tilliette, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974, p. 83, [parentesi quadre mie].

⁸⁴ Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, tr. it. a cura di F. Fortini, Mondadori, Milano 2008, p. 723.

Proprio la critica goethiana fa comprendere la maturazione teoretica dello Schelling delle *Divinità di Samotracia*, che non guarda più il simbolico con gli occhi romantici.

La fine dell'interesse goethiano per Schelling risulta più evidente con il capovolgimento della teoria emanazionistica di Creuzer; infatti «il rapporto tra Creuzer e Schelling era di reciproca stima con alcune divergenze di fondo che proprio nella questione dei Cabiri vengono alla luce».⁸⁵

I riferimenti a Creuzer sono spesso celati, ma la teoria ascendente è palesemente opposta alla visione discendente esposta da Creuzer nella *Simbolica*. A riguardo Francesco Moiso sostiene:

Così l'interpretazione creuzeriana si capovolge. Che Schelling scelga questa via ascendente è chiaro: egli non crede che l'umanità sia da ricondurre ai suoi primi, oscuri inizi, ma che, al contrario, essa debba culminare in uno stato *luminoso* del convivere razionale.⁸⁶

Nonostante le divergenze, è bene notare come Schelling condivida con Creuzer la visione di una mitologia che obbedisce ad una funzione simbolica: una storia della coscienza. Pertanto fa bene Fabrizio Sciacca quando nella sua introduzione ricorda l'importanza che *Le divinità di Samotracia* ebbero per Karoly Kerényi: «anticipando l'idea del mito come modalità epistemologica e cognitiva»⁸⁷.

⁸⁵ Francesco Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, cit., p. 250.

⁸⁶ Ivi, pp. 259-260.

⁸⁷ Fabrizio Sciacca introduzione in: Friedrich W. J. Schelling, *Le divinità di Samotracia*, cit., p. 13.

2.2 Il mistero dei Cabiri come chiave ermeneutica della filosofia schellinghiana

Le Divinità di Samotracia rappresentano il fulcro della filosofia della mitologia di Schelling nonché il raccordo teoretico tra la filosofia della natura e la filosofia della mitologia. Questo raccordo teoretico è visibile in un ciclo di lezioni private tenute, in seguito alla morte della moglie Caroline, a Stoccarda nel 1810: *Le Lezioni di Stoccarda*. In questo scritto “transitorio” Schelling compendia il suo intero sistema, ma alla luce di questo intento riassuntivo è possibile scorgere una decisa evoluzione teoretica.

L'intento primario di queste lezioni è volto a ricercare l'*Urwesen*, o essenza originaria, e, ciò spinse l'autore a fare chiarezza sulla problematica filosofia dell'identità. Identità assoluta di reale e ideale:

Col che s'intende non che il reale e l'ideale siano numericamente o logicamente identici, ma ch'essi hanno un unità *essenziale*: in entrambe le forme è bensì posta una *sola e medesima cosa*, ma in ciascuna di queste forme essa è un'essenza propria, e non la medesima.⁸⁸

Quindi non una notte in cui: «*alle Kühe schwarz sind*»,⁸⁹ come erroneamente fu apostrofata nella *Vorrede alla Fenomenologia dello spirito* da Hegel, ma un'unità sostanziale. Unità essenziale dell'Assoluto che deve presupporre,

⁸⁸ Friedrich W. J. Schelling, *Lezioni di Stoccarda* (1810), tr. it. a cura di L. Pareyson, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 144.

⁸⁹ Georg W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. a cura di V. Cicero (tedesco a fronte), Bompiani, Milano 2004, pp. 66-67.

necessariamente, una differenza per pervenire dall'essenza all'esistenza effettiva, infatti:

l'essenza originaria come assoluta identità del reale e dell'ideale è a sua volta posta solo soggettivamente, ma noi dobbiamo lo stesso intenderla oggettivamente: essa deve essere non solo *in sé*, ma anche *fuori di sé* assoluta identità del reale e dell'ideale, cioè deve manifestarsi, deve attuarsi: deve insomma anche nell'esistenza mostrarsi come un qualcosa che per essenza è identità del reale e dell'ideale. Ma ogni cosa può rivelarsi solo nel suo opposto: quindi l'identità nella non-identità, nella differenza, nella distinguibilità dei principi.⁹⁰

Il passaggio dall'identità alla differenza non è un'abolizione dell'identità, ma un accrescimento dell'unità medesima, Schelling chiarisce questa affermazione con un'analogia sull'uomo; la coscienza sorge dalla divisione di due principi che prima sono impliciti nell'uomo: razionale e irrazionale, e proprio nella distinzione di essi - distinzione che non è soppressione - si può avvertire la conciliazione di entrambi i principi in noi stessi che ne rappresentiamo l'unità, difatti: «noi non perdiamo nulla della nostra essenza, ma soltanto ci possediamo in una doppia figura, e cioè una volta nell'unità e un'altra nella scissione. Così Dio».⁹¹

Questa duplicazione dell'essenza è espressa da Schelling con la teoria delle potenze, che come ha fatto notare Xavier Tilliette: «le *Potenzen* non sono i principi ma la chiave di tutto il sistema».⁹² Le *Potenzen* rappresentano le tappe

⁹⁰ Friedrich W. J. Schelling, *Lezioni di Stoccarda* (1810), tr. it. a cura di L. Pareyson, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 145.

⁹¹ Ivi, p. 146.

⁹² Xavier Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., p. 70.

della creazione del reale e dell'ideale dall'identità assoluta.⁹³ *Le Divinità di Samotracia*, assumendo la forma delle potenze, manifesteranno il farsi di questa creazione all'interno della coscienza umana. Difatti il rituale misterico dell'isola di Samo altro non fu che la trasmissione del sapere di quella reminiscenza ancestrale. L'isola di Samo pertanto si prestò molto bene a giocare un ruolo speculativo del genere; un luogo geografico decisamente instabile e di conseguenza Francesco Moiso rintraccia nell'instabilità del luogo la volontà di Schelling:

Schelling sceglie questo tema apparentemente così confuso e ingarbugliato per il motivo che il culto dei Cabiri rappresenta qualcosa che non è mai eguale a se stesso, ma si muove; qualcosa che in qualche modo *diviene insieme con tutta la mitologia*, e va dal basso all'alto, dall'oscurità del culto della Madre Terra alla luce dei Celesti, gli Olimpici identificati con i Pianeti.⁹⁴

La filosofia positiva sarà una ricerca razionale di questo fondamento; *eine Urkundliche Folge*, e proprio questa ricerca delle origini tramite le fonti presente nello scritto del 1815, dedicato al re bavarese, coniugherà in modo esemplare l'intento filosofico della filosofia della natura con quello della filosofia positiva.

La filosofia positiva ha come luogo d'indagine la storia della manifestazione divina. Con questa filosofia si superano i limiti teoretici della filosofia dell'identità che con la pura ragione arriva alle soglie di questa manifestazione divina, ma senza coglierne le radici immerse nelle profondità del terreno. Manifestazione che non è afferrabile negativamente come universale del

⁹³ Cfr. Luigi Pareyson, Schelling, Marietti (II ed.), Milano 1975, pp. 82-83.

⁹⁴ Francesco Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, cit., p. 238.

concetto, ma positivamente come universale che si manifesta vivente e individuale; indagine della coscienza storica.

Alla luce di questa nuova prospettiva teoretica bisogna comprendere lo sforzo che l'autore compie ne *Le Divinità di Samotracia*, impegno che congiunge l'intento filosofico ad un metodo filologico:

Schelling si serve dunque della speculazione filosofica come di un filo d'Arianna per uscire dal labirinto delle quasi infinite versioni del mito e trarne un *sensò*.⁹⁵

Proprio per questo la figura di *Axieros* identificata con Demetra, esprime non solo etimologicamente, ma anche concettualmente fame, infinita bramosia di divenire, il passaggio dall'identità assoluta di essere e non-essere all'esistenza, il passaggio da Demetra: la madre che in sé ha infinita ricchezza di possibilità e infinita bramosia di realizzazione, alla figlia *Axiokersa* o Persefone: espressione di manifestazione del divino che esce fuori di sé, tanto da poter affermare che: «Dio ha deciso di essere, ha deciso di rivelarsi, ha deciso di uscire da sé».⁹⁶

L'uomo attraverso la mitologia scrive la storia e: «la storia della coscienza è un progressivo elevarsi del principio inconscio alla coscienza. La coscienza è un divenuto».⁹⁷

I misteri dei Cabiri rappresentano l'inizio mitologico proprio perché ricordano l'inizio di questo divenuto coscienziale, pertanto, la loro centralità non è solo all'interno della struttura mitologica ma soprattutto all'interno del sistema filosofico schellinghiano, tanto da permettere a Tonino Griffèro di sostenere che:

⁹⁵ Francesco Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, cit., p. 255.

⁹⁶ Ivi, p. 247.

⁹⁷ Ibidem.

è soprattutto il già ricordato opuscolo del 1815, volto a un'analisi (apparentemente solo filologica) delle *Gottheiten von Samothrace*, a rivelarsi di grande portata in relazione ai lavori filosofico mitologici successivi, a fornire addirittura la chiave ermeneutica generale (il sistema triadico delle potenze) della posteriore *Philosophie der Mythologie*.⁹⁸

⁹⁸ Tonino Griffero introduzione in: Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., pp. 20-21.

CAPITOLO TERZO

FILOSOFIA DELLA MITOLOGIA: UN'INDAGINE SULLA GENESI DELLA COSCIENZA

3.1 Filologia della mitologia o *Filosofia della Mitologia*?

Il periodo che seguì al trattato sui misteri di Samotraccia fu, per Schelling, di assoluta quiete speculativa; tuttavia il lungo periodo di assenza dalla scena filosofica si concluse quando Schelling venne incaricato di ricoprire la cattedra di Monaco nel 1826. La speculazione filosofica degli anni bavaresi (1826-1840) rappresentò per Schelling un'occasione per rielaborare, come sostiene Tonino Griffero, l'intera filosofia dei *Weltalter*.⁹⁹

Gli anni bavaresi consentirono a Schelling, grazie alla notorietà raggiunta, di occupare la cattedra di Berlino nel 1840, vacante dopo la morte di Hegel. Ottenere la prestigiosa cattedra della *Humboldt-Universität* segnò per Schelling l'apice della carriera accademica; ciò gli permise una grande libertà speculativa, tale da esprimere il suo definitivo sistema filosofico. Infatti l'indipendenza accademica condusse l'autore a tenere il primo corso sulla filosofia della mitologia nel 1842, tema che, fino a quel momento, non fu mai ritenuto un oggetto degno di speculazione filosofica. Proprio per questo, in apertura delle

⁹⁹ Cfr. Tonino Griffero introduzione in: Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., p. 12.

lezioni, Schelling espresse un elogio alla libertà vigente nelle università tedesche ricordando:

l'encomiabile libertà che regna nelle nostre università, grazie alla quale gli insegnanti non sono vincolati a quell'insieme di insegnamenti fondamentali che, una volta ammessi, sono poi tramandati con antiche denominazioni. È viceversa loro consentito di estendere la scienza entro cui operano anche a nuovi campi, di prendere in considerazione al suo interno e trattare, in lezioni apposite e prive di vincoli formali, temi che erano finora rimasti loro estranei.¹⁰⁰

Questo ciclo di lezioni venne in seguito pubblicato con il nome di *Filosofia della Mitologia. Introduzione storico-critica*. L'intento primario di Schelling, all'interno dell'opera, fu quello di elevare l'oggetto mitologico al vaglio critico di un'indagine filosofica: cioè rivalutare la mitologia attraverso una prospettiva filosofica. Tale obiettivo fu raggiunto dal filosofo grazie all'esposizione di un nuovo metodo:

cercheremo di capire, cioè, se essa [la mitologia] non consenta una concezione più semplice rispetto a quella che pare implicita nella denominazione «filosofia della mitologia». Infatti, prima che ci sia concesso di considerare fondata la concezione filosofica, è necessario dimostrare l'impossibilità di qualsiasi altra concezione più accessibile, e con ciò che quella filosofica è rimasta l'*unica possibile*.¹⁰¹

¹⁰⁰ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., p. 73.

¹⁰¹ Ivi, p. 75.

L'obiettivo di realizzare un nuovo metodo fu il diretto risultato di una nuova concezione della filosofia, perché tale ricerca è un'esperienza intellettuale del divino che resta pur sempre radicata nella realtà storica considerato che:

una filosofia della mitologia implica, in quanto tale, una spiegazione che si trasformi in una teoria nel vero senso della parola. La teoria di ogni oggetto naturale o storico non è, a sua volta, altro che una considerazione *filosofica* di quello stesso oggetto; il suo esclusivo interesse è quello di scoprire, all'interno dell'oggetto, il germe vivente che dà impulso allo sviluppo, o, più in generale, la sua vera e specifica *natura*.¹⁰²

Pertanto l'obiettivo di Schelling fu dimostrare non dogmaticamente ma nella sua genesi l'impulso dello sviluppo mitologico e, per tale ragione, espose la sua teoria attraverso un metodo ascendente:

Non abbiamo perciò stabilito il nostro concetto dall'alto, imponendolo in modo dittatoriale, ma dandone ragione dal basso, secondo *il solo metodo che riteniamo universalmente persuasivo*.¹⁰³

Siffatto metodo universalmente riconosciuto fu elaborato sulla scia di un grande pensatore del passato: Francis Bacon che, nella decima lezione, venne ricordato da Schelling come colui che dimostrò la validità di tale metodo in filosofia:

Siamo così giunti al nostro risultato in maniera graduale, e sulla scorta di un'esposizione puramente storica che fosse a tutti accessibile, nel presupposto che valesse, anche per questo

¹⁰² Ivi, p. 343.

¹⁰³ Ivi, p. 342.

argomento, il metodo di cui Bacone dimostrò la validità in filosofia: mediante la progressiva esclusione di quanto si rivela errato, e la depurazione del fondamento di verità dalle false determinazioni che lo accompagnano, si circoscrive la verità, sino a che non ci si senta quasi costretti a riconoscerla e a esprimerla.¹⁰⁴

Il seguente procedimento, sostiene Bacone, è come la famosa similitudine che:

Chi beve vino, come disse scherzosamente quel tale, non può avere la stessa opinione di chi beve acqua. Tutti costoro si accontentano di una rozza bevanda che sgorga dal loro intelletto spontaneamente o che viene da esso ricavata mediante una qualche arte; Bacone, invece, preferisce una bevanda preparata con innumerevoli uve maturate e raccolte al momento giusto, spiccate dai tralci e, dopo una scelta, pressate nel torchio, infine purgate e chiarificate nel tino. E si tratta di una bevanda il cui potere di suscitare ebbrezza è stato rettificato perché essa non dà né concede nulla ai fiumi della fantasia.¹⁰⁵

Proprio la vitalità critica di questo metodo baconiano rappresenta il cuore dell'argomentazione schellinghiana, il punto di vista storico critico o dialettico, com'è definito dallo stesso autore,¹⁰⁶ analizza ogni tema sotto molteplici aspetti: un processo che parte dal sistema venoso (la storia) alla perizia del sistema arterioso (la filologia) congiunti attraverso fitti capillari (manoscritti antropologici e testi sacri); il tutto per portare ossigeno alla sistematicità del

¹⁰⁴ Ivi, p. 385.

¹⁰⁵ Francesco Bacone, *Sull'interpretazione della natura* in F. Bacone, *Scritti filosofici*, tr. it a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1975, pp. 385-386.

¹⁰⁶ Cfr. Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia*. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842), cit., p. 343.

cuore filosofico, proprio perché «non è mai stato più uniformemente e universalmente diffuso il vivo sentimento dell'intima unità e parentela di tutte le scienze»¹⁰⁷ sostiene Schelling nella prima lezione; quasi fossero, le scienze, parti dello stesso organismo. Questo metodo, difatti:

consiste nello “sviscerare tutte le possibilità” di una questione, è in effetti profondamente *empiristico*, e comporta il procedere per successiva esclusione, fino all'isolamento di una sola possibilità, di cui poi la filosofia si dovrà occupare. La *filosofia*, come si vede, viene al termine della dialettica storica, come suo compimento su basi criticamente e storicamente sicure, e non funge da strumento astrattamente indicante la via.¹⁰⁸

Infatti l'idealismo di Schelling non rimase ingabbiato in un astrattismo slegato dalla realtà, dal momento che già nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, scritto del 1809, il filosofo di Leonberg espose le sue perplessità nei confronti di quei sistemi idealisti che non mantengono una base di realismo e finiscono per diventare dei dogmatismi senza mai giungere a determinare il fondamento:

Tutta la filosofia neo-europea, dal suo principio (attraverso Cartesio), ha questo comune difetto: che essa non tiene conto della natura, e che le mancano fondamenti viventi. Perciò il realismo di Spinoza è tanto astratto quanto l'idealismo di Leibniz. L'idealismo è l'anima della filosofia; il realismo ne è il corpo; e solo tutt'e due insieme formano un tutto vivente. Quest'ultimo non potrà mai offrire

¹⁰⁷ Ivi, p. 74.

¹⁰⁸ Francesco Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, cit., p. 289.

il principio, ma deve essere il fondamento e il mezzo nel quale quello si realizza, prende carne e sangue.¹⁰⁹

La filosofia di conseguenza non deve fare a meno di questo fondamento vivente, se non vuole perdersi in quei sistemi tronfi di artificiosi concetti che, peraltro, non giungono mai alla pienezza della realtà. Infatti Schelling per evitare questo errore, prima di fondare la filosofia della mitologia, scrive un'introduzione storico critica; e solo gradualmente dimostra l'oggetto indagato da questa nuova scienza. Ecco perché fin dalla prima lezione Schelling analizza, attraverso un processo negativo, le altre teorie mitologiche; compie una decostruzione dei luoghi comuni poiché:

Quanti hanno tentato di fissare la forma fuggevole della mitologia e, come Issione nella favola, anziché abbracciare Giunone, si sono ridotti ad abbracciare una nuvola! Escludendo che la mitologia abbia un significato intenzionale, si esclude automaticamente che abbia un significato *particolare*.¹¹⁰

Il procedimento negativo utilizzato da Schelling in questo ciclo di lezioni ha il compito di dimostrare l'inefficacia di quelle interpretazioni mitologiche che negano un significato intenzionale al mito stesso. La prima interpretazione affrontata dal filosofo è quella poetica: essa afferma che il mito è il prodotto fantasioso di una singola mente poetica. L'autore non vuole escludere la possibilità che la mitologia abbia un senso poetico, ma intende escludere con forza che essa sia stata generata dal potere *poietico* di un versificatore. Dunque

¹⁰⁹ Friedrich W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi (1809)*, tr. it. a cura di S. Drago del Boca, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 95.

¹¹⁰ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., p. 84.

Schelling combatte in un primo momento la tesi secondo la quale la mitologia sia un puro sfogo artistico privo di contenuti e di senso dottrinale. Escludere il senso dottrinale dalla mitologia implicherebbe l'imposizione della fantasia di un singolo su un popolo. Ciò risulterebbe assurdo dal momento che qualsiasi invenzione non troverebbe riscontro se non supponesse un terreno reale da cui scaturire. Come evidenzia l'autore infatti: «nulla può essere puramente escogitato, cioè inventato di sana pianta».¹¹¹ Inoltre Schelling, attraverso un'indagine interdisciplinare, confronta la mitologia pelasgica con quella greca notando come la mitologia pre-greca non fu affatto poetica. Pertanto deduce che il *poien* artistico non fu simultaneo all'origine della mitologia ma, addirittura, ne rappresentò la sua dissoluzione dottrinale. Il risultato che scaturisce alla fine dell'argomentazione è che la mitologia non è una creazione *ex nihilo* ma è il prodotto necessario di un *Grund* originario, non poetico.

La teoria schellinghiana risulta palesemente opposta a quanto afferma egli stesso nella *Philosophie der Kunst* considerato che la mitologia non nasce poetica ma lo diviene. Inoltre l'ermeneutica poetica risulta insufficiente a spiegare l'inesauribile gamma di sensi che la mitologia stessa offre:

Ogni senso è presente nella mitologia, ma solo potenzialmente, come in un caos, senza cioè lasciarsi delimitare e particolarizzare. Non appena si tenta di precisarlo il fenomeno si deforma, o si distrugge persino. Quando invece si lascia il senso così come vi si presenta, e ci si compiace dell'infinità delle sue possibili relazioni, si è già sulla buona strada per comprendere la mitologia.¹¹²

¹¹¹ Ivi, p. 82.

¹¹² Ivi, p. 85.

La genesi poetica della mitologia risulta inconcludente perché essa, infatti, ci costringe a vedere la mitologia in un unico senso: quello letterale. Tale tesi per giunta diviene ingenua agli occhi dell'esperienza filosofica di Schelling maturata negli anni che lo separano dalla *Philosophie der Kunst*, tanto che non esita a definirla una: «concezione naturale o ingenua, perché, così come nasce dalla prima impressione, neppure la oltrepassa, non arriva cioè a sollevare i molti e complessi problemi implicati da ogni spiegazione della mitologia».¹¹³

Un'altra tesi che non rintraccia alcuna verità nella mitologia è la tesi di Voß; egli ravvisa nella mitologia una summa di rappresentazioni prive di senso, che seppur rielaborata artisticamente dai poeti esprime la valenza di una rozza lettera morta imposta da una teocrazia clericale al volgo ignorante. Schelling ravvisa in questa interpretazione una tipica manifestazione di anticlericalismo francese, tuttavia non presta molta attenzione a questa tesi per il semplice fatto che «la mitologia non è certamente stata inventata da singoli individui, dato che ha avuto origine dal *popolo in quanto tale*».¹¹⁴ Difatti l'ordine logico e genetico rintraccia un'origine comune in ogni mitologia e sottolinea come essa esprima l'interiorità di quel popolo e non una causa imposta dall'esterno.

Le interpretazioni diventano più sofisticate, e quindi più difficili da invalidare, quando esprimono la tesi allegorica; teoria che riconosce una verità nella mitologia ma solo come travestimento di altro che non è se stessa. La più importante tra queste è la teoria di Hermann che propone la tesi, supportata da valide basi filologiche, secondo cui alla base della mitologia ci sia un malinteso linguistico; tale da far divenire un *nomen*, originariamente espresso per designare una causa scientifica o un oggetto, un *numen*. Questo disguido

¹¹³ Ivi, p. 81.

¹¹⁴ Ivi, p. 143.

linguistico è spiegato da Hermann con la penuria lessicale e con l'ignoranza del tempo.

Schelling invalida la tesi di Hermann dimostrando come la mitologia generi il linguaggio e non viceversa, e qualora fosse avvenuto il contrario sarebbe stato inverosimile che un disguido linguistico, guidato da una *elite* di sapienti, abbia potuto sottomettere popoli interi costringendoli, per giunta, a compiere sacrifici:

L'origine della mitologia di ogni popolo risale a un'epoca in cui non c'era posto né per l'invenzione (che sia ascrivibile a singoli individui o al popolo in quanto tale), né per il rivestimento artificiale e il fraintendimento. Non c'è quindi nessuna epoca per la quale possano valere le condizioni supposte da Heyne, Hermann e altri.¹¹⁵

Tesi assai più solide delle precedenti volte a mantenere un significato religioso all'interno della mitologia, nonostante la tendenza predominante dell'epoca volta a desacralizzare la mitologia, furono quelle formulate da William Jones e Friedrich Creuzer. Schelling riconosce i meriti di queste tesi soprattutto sul piano del rigore espositivo:

Però, se le comparazione e le conclusioni di William Jones erano di rado sostenute da solide motivazioni e da una disamina rigorosa, il significato *originariamente* religioso della mitologia è invece stato messo in evidenza in maniera storicamente inconfutabile da Friedrich Creuzer grazie alla forza vincente di un'induzione universale.¹¹⁶

Ho avuto modo di esporre la valenza straordinaria delle tesi di Creuzer in precedenza, ma «non per questo si debbono necessariamente accettare le tesi

¹¹⁵ Ivi, p. 150.

¹¹⁶ Ivi, p. 179.

creuzeriane, viziate metodologicamente da presupposti teologizzanti e volti a fini di apologetica religiosa».¹¹⁷ Constatato ciò, nonostante la grande ammirazione per l'autore della *Simbolica*, Schelling prende le distanze dalla concezione creuzeriana del simbolo che mira a esprimere il rinvio alla sovrabbondanza del significato attraverso l'inadeguatezza della forma. Schelling considera, in modo totalmente opposto a Creuzer, la verità mitologica come la perfetta coincidenza di significato e forma. Il significato della mitologia esprime esattamente ciò che essa è. Gli dei significano solo ed esclusivamente ciò che essi sono, rappresentano cioè l'unione di un senso reale che è allo stesso tempo dottrinale; un assoluta unità del senso, dato che nella mitologia «ogni cosa significa esattamente ciò che dice, né bisogna immaginarsi che voglia dire e significare qualcosa di diverso da ciò che dice. La mitologia non è *allegorica*, ma *tautegerica*».¹¹⁸

La tautegeria è un'espressione che, come scrisse Schelling in una nota dell'ottava lezione, fu espressa dal primo inglese capace di comprendere e di servirsi in maniera intelligente della poesia: S.T. Coleridge (1772-1834).¹¹⁹ Pertanto il filosofo tedesco espresse immenso piacere per aver trovato qualcuno capace di cogliere la portata rivoluzionaria del suo saggio *Gottheiten von Samothrake*.

Dunque per Schelling il terreno mitologico diventa un processo reale e: «noi ora ci troviamo sul terreno di una filosofia che non ha a che fare semplicemente

¹¹⁷ Lidia Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, Mursia, Milano 1990, p. 20.

¹¹⁸ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., p. 309.

¹¹⁹ Cfr. Nota 38 in: Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., pp. 309-310.

con concetti, bensì con vere realtà, vere entità». ¹²⁰ Le divinità sono i passaggi con cui la coscienza genera se stessa e, tali rappresentazioni mitologiche, provenendo dall'interno si impongono con una necessità che non lascia dubbi sulla verità di tale processo. La mitologia diviene così, agli occhi del filosofo, un processo necessario per la genesi della coscienza e soprattutto un processo osservabile sotto un profilo oggettivo e quindi universale. Quindi:

Sotto il profilo oggettivo, la mitologia è appunto quale si manifesta, ossia una *teogonia reale*, una storia degli dèi. Ma siccome sono reali gli dèi che hanno Dio per fondamento, il contenuto ultimo della storia degli dèi è allora rappresentato dalla generazione *di Dio* nella coscienza, cioè dal suo divenire reale all'interno dello sviluppo coscienziale di cui *gli dèi* non sono che singoli momenti predisposti a tale generazione. ¹²¹

Illustrare questo processo è stato possibile solo grazie ad uno spirito critico che, gradualmente, ha saputo elevare l'oggetto mitologico al vaglio critico della filosofia. La filosofia, dunque, gioca un ruolo predominante all'interno di questa indagine che non ha come ultimo scopo l'erudizione, ma ha un intento propriamente filosofico. Nonostante la constatazione dei «fatti mitologici spetta prima di tutto allo storico dell'antichità», ¹²² al filosofo spetta la valutazione definitiva attraverso il metodo sopra delineato. Dunque in base a quanto dimostrato «illustrare questo processo è cosa che spetta alla filosofia» ¹²³ e quindi non resta da riconoscere che; la vera scienza della mitologia è la filosofia della

¹²⁰ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia*, tr. it. a cura di L. Procesi, Mursia, Milano 1999, p. 26.

¹²¹ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., p. 312.

¹²² Ivi, p. 339.

¹²³ Ivi, p. 338.

mitologia e non una semplice filologia della mitologia. Impresa filologica che, da sola, soccomberebbe inevitabilmente sotto il peso di una vasta erudizione senza tuttavia dimostrare nulla, se non una vana impresa paragonabile: al tesoro di un mendicante «il quale, nonostante il suo gran peso, risulta alla fine composto soprattutto da monetine e da centesimi».¹²⁴

¹²⁴ Ivi, p. 350.

3.2 La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling

L' *Introduzione storico-critica* rappresenta la *pars destruens* della *Filosofia della Mitologia*, in quanto attraverso il suo metodo negativo asserisce verità al mito spogliandolo, peraltro, di qualsiasi pretesa ermeneutica intenta a travestirne il significato profondo con qualsivoglia fantasticheria. Proprio per tale ragione la mitologia diviene oggetto d'indagine della filosofia e la studiosa schellinghiana Lidia Procesi può asserire che:

Fondare la filosofia della mitologia significa innanzitutto dimostrare l'inadeguatezza di ogni altro tipo di ricerca e giungere a constatare non solo la verità ma la necessità di sottoporre la mitologia all'indagine filosofica: un'indagine che procede dove la ricerca storica abbia esaurito il suo compito, la constatazione dei fatti – qui i fatti mitologici – per interrogarsi sulla loro essenza.¹²⁵

Infatti dopo aver constatato la tautegoricità della mitologia non resta che delineare il luogo entro cui tale processo ebbe origine, proprio perché «non è possibile passare direttamente alla storia della coscienza senza aver seguito preliminarmente il processo che ne mette in luce la genesi, pena di confondere genesi e storia».¹²⁶

Il processo teogonico è interno alla coscienza in quanto tali rappresentazioni mitiche rappresentano la genesi con cui la coscienza stessa attraverso un processo necessario raggiunge la consapevolezza di se stessa. Schelling rintraccia come significato ultimo della mitologia questo processo di libertà:

¹²⁵ Lidia Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, cit., p. 30.

¹²⁶ Ibidem, p. 39.

Le rappresentazioni mitologiche non sono state il frutto né di un'invenzione né di una libera volontà. In quanto risultato di un processo indipendente dal pensiero e dalla volontà, esse furono per la coscienza, che subì tale processo, qualcosa di inconfutabilmente e imperiosamente reale. Tanto i popoli quanto gli individui non sono che degli strumenti di questo processo, che oltrepassa il loro orizzonte, e al quale essi si assoggettano, senza poterlo comprendere. Non è loro possibile sottrarsi a queste rappresentazioni, accettarle o respingerle, perché esse non *giungono* loro dall'esterno, ma *risiedono* in loro stessi, senza peraltro che essi siano mai in grado di spiegarsi come ciò possa accadere. Queste rappresentazioni provengono dall'interno della coscienza stessa, alla quale si impongono con una necessità che non lascia alcun dubbio sulla loro verità.¹²⁷

Lidia Procesi rintraccia quale grande merito di Schelling l'aver individuato nella coscienza il *subjectum agens* della mitologia: «*subjectum* in senso aristotelico, come ciò che sostiene ed insieme soggiace ad un processo».¹²⁸ La coscienza di conseguenza sarà ciò che precede e sostiene la genesi di se stessa, nonché storia della propria evoluzione e come vedremo in seguito anche processo di liberazione.

Siccome la genesi della coscienza precede la sua storia, la *Filosofia della Mitologia* dovrà affondare le sue radici investigative in un tempo sovra storico. Infatti la filosofia indaga la mitologia in quanto essa è l'unica testimonianza che

¹²⁷ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., p. 307.

¹²⁸ Lidia Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, cit., p. 40.

la coscienza umana ha tramandato a se stessa durante il passaggio da quell'epoca arcaica al periodo noto come storico.

Il verbo “comprendere”, da un punto di vista fenomenologico, attraverso una disamina etimologica del termine significa: *cum prendo* ossia prendo con la forza della mente, verbo che anche in tedesco: *begriff* significa afferrare e indica il gesto di prendere, appunto, con la mente un concetto. Pertanto comprendere la coscienza potrebbe risultare una tautologia inefficace a qualsiasi disamina che di scientifico voglia tacciarsi, coscienza appunto deriva dal latino *cum scientia*. L'indagine schellinghiana pertanto si presenta più ardua del previsto agli occhi dei critici più severi, ma proprio per questa sua difficoltà di partenza risulta alla fine più inconfutabile e solida. Per comprendere la genesi della coscienza Schelling usa la teoria delle potenze, già in precedenza accennata. Ancora le tesi espresse da Lidia Procesi risultano particolarmente utili:

Una volta iniziatosi il processo del porre-Dio, che avviene con l'uscir fuori di sé della coscienza, la sua estroversione dall'unità con le potenze divine nell'essere ciecamente necessario, la coscienza cade preda delle potenze stesse, l'una dopo l'altra: preda di dèi tirannici, li scaccerà drammaticamente da sé sottomettendosi ora all'uno ora all'altro e facendosi strumento della loro stessa lotta.¹²⁹

La coscienza cade preda delle potenze stesse che essa produce per svincolarsi dalla monarchia di quel Dio che:

non lasciava spazio a nessun altro nella coscienza, né tollerava qualcos'altro accanto a sé, non poteva essere che un principio

¹²⁹ Ibidem, p. 41.

infinito, un *dio*, e nella fattispecie un dio che occupava *pienamente* la coscienza.¹³⁰

Solo un dio monarca poteva assoggettare la coscienza e relegarla nell'incoscienza, impedendole qualsiasi movimento. Il processo mitologico nasce per l'uomo, indipendentemente dalla sua volontà, e proprio grazie a questo processo che si attua il risveglio dell'uomo e quindi il destarsi della coscienza. Le potenze che si agitarono per dare vita alla genesi della coscienza finirono per dare inizio ad un processo teogonico interno alla coscienza stessa, proprio come nei racconti omerici dopo l'Iliade avvenne una Odissea scandita attraverso la successione di queste potenze, che a turno assoggettarono colei che le aveva generate:

Ad andare distrutto nel corso del processo teogonico dovrebbe dunque essere, quanto meno, questo monoteismo potenziale; si potrebbe quindi affermare che le medesime potenze che, nella loro cooperazione e nella loro *unità*, fanno in modo che sia la coscienza a porre Dio, diventano invece, nella loro *disgregazione*, la causa del processo che pone i vari dèi, attraverso cui cioè nasce la mitologia.¹³¹

La disgregazione delle potenze portò secondo Schelling alla distruzione dell'unità originaria, tuttavia l'idea di un monoteismo originario e autentico, che solo in seguito fu desacralizzato e condotto a vagare inerme attraverso le innumerevoli viscere del politeismo, è un'idea, come già riscontrato, di Creuzer. Schelling distingue attentamente il monoteismo relativo dal monoteismo assoluto. Infatti quando il primo dio A si presenta, in maniera opprimente, alla

¹³⁰ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., pp. 196-197.

¹³¹ *Ibidem*, pp. 327-328.

coscienza non presagisce affatto che ne seguirà un secondo dio che, inizialmente affiancatosi, in seguito lo scaccerà:

Il dio B è stato preceduto dalla coscienza dal dio A, per cui, quando C, e cioè il terzo dio, fa la sua comparsa (dato che bisogna per forza di cose ammettere che il secondo, mentre scaccia il primo, non fa altro che aprire la strada al terzo), è perché A e B l'hanno già preceduto nella coscienza. ma il dio A è quello che non è stato *preceduto* da nessun altro, e al quale, per quel che ne sa la coscienza, non ne seguiranno altri; è dunque per la coscienza il dio che è unico non per ragioni accidentali, ma che in realtà è *unico in maniera incondizionata e assoluta*.¹³²

Se il monoteismo originario fosse assoluto, come sostiene Creuzer, l'unità primordiale non avrebbe subito alcuna alterazione e il politeismo sarebbe stato una scelta deliberata. Ciò risulta in contraddizione con l'involontarietà del processo supposta in precedenza; peraltro quel monoteismo originario che teneva bloccata l'umanità impedendole qualsiasi movimento risulterebbe più consono all'ignoranza, piuttosto che alla libertà della conoscenza e quindi alla coscienza. Inoltre considerare valide le tesi di Creuzer implicherebbe la nascita simultanea dei popoli e delle loro mitologie che, sempre simultaneamente osservarono, il nefasto passaggio dal puro monoteismo al politeismo. Una tesi del genere risulta palesemente confutabile dato che la nascita delle mitologie, come quella dei popoli, fu frutto di un processo lento e faticoso e non un improvviso cambiamento sincronico dettato dall'arbitrio di una casta sacerdotale primordiale. Proprio per tale ragione la coscienza umana «fu condannata al

¹³² Ibidem, p. 223.

politeismo, perché andasse distrutto non ciò che è veramente unico, bensì ciò che è parzialmente unico, il monoteismo soltanto relativo».¹³³

Pertanto bisogna stare attenti a non cadere nel grossolano rischio di attribuire del falso a delle fasi, apparentemente contraddittorie, della mitologia. Il processo mitologico non è un processo di separazione bensì di ripristino dell'unità, perciò:

Il falso, che produce la tensione e suscita il processo, è dunque *anteriore* al processo, così che all'*interno* del processo come tale (che è poi quello che conta) non esiste niente che sia falso, ma tutto è *verità*. Si tratta del processo che ristabilisce, e così realizza, la verità.¹³⁴

Certo che la verità non risiede nei singoli momenti ma solo nel processo completo, poiché «nessun singolo momento della mitologia è dunque la verità, ma soltanto il suo processo globale».¹³⁵

Con questa considerazione risulta ancora evidente l'errore di quelli che, prima della “rivoluzione” creuzeriana, studiarono la mitologia in blocchi separati; suddividendola in compartimenti stagni senza farla dialogare in un unico processo:

In quest'intero discorso ogni affezione della coscienza ha senso solo al suo posto; non appena questo posto, questo momento della coscienza è oltrepassato si fa senza senso (così come si fa senza senso la pietra che a suo tempo aveva un significato per il momento, ed ora non ci dice più nulla, ci è indifferente).¹³⁶

¹³³ Ibidem, p. 238.

¹³⁴ Ibidem, p. 329.

¹³⁵ Ibidem, p. 332.

¹³⁶ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia*, cit., p. 153.

L'intimo filo d'Arianna che lega l'intero processo mitologico ai fini di realizzare la genesi di una coscienza capace liberamente di porre il Dio rappresenta il significato ultimo del processo: «il significato della *mitologia* non può che essere quello del *processo* attraverso cui essa sorge». ¹³⁷

Il sorgere della mitologia coincide con la fase di transizione, durante la quale i popoli non esistono ancora ma sono sul punto di separarsi per diventare realtà autonome. La *Genesi* ravvisa questa separazione dei popoli simultaneamente alla confusione cui andò incontro la lingua, fino a quel momento comune all'intero e unico popolo vigente sulla terra. Il racconto biblico riscontra, come causa diretta della separazione in diversi popoli, una crisi spirituale interna:

A spingere i popoli a errare non fu qualcosa di *esteriore*, ma il pungolo dell'inquietudine interiore, fu la sensazione di non esprimere più l'intera umanità ma solo una parte, di non essere più destinati a un dio *assolutamente* unico, bensì a un dio particolare o a più dei particolari. ¹³⁸

Il passo della *Genesi* ¹³⁹ preso in esame è quello che narra una reminiscenza comune a più popoli: la confusione delle lingue in seguito alla separazione dell'unità originaria che costituì l'intera umanità sotto un unico focolare. Babele è il luogo in cui gli uomini decisero di separarsi per costruirsi una propria identità: «Venite, costruiamoci una città e un torre, la cui cima tocchi il cielo, e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra». ¹⁴⁰ L'identità coeva alla creazione del popolo separatosi dall'unità originaria è rintracciabile nel

¹³⁷ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., p. 308.

¹³⁸ Ibidem, p. 205.

¹³⁹ *Genesi*, 11.

¹⁴⁰ *Genesi*, 11,4.

monumento; esempio di un nome specifico che non indica più l'intero genere umano ma solo una parte. Il Signore, prosegue il racconto biblico, confuse la lingua: «per questo la si chiama Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra».¹⁴¹

Il nome Babele, sostiene Schelling, è la contrazione di *Balbel* che ha palesemente un rimando onomatopeico con il balbettare una lingua, o ancora con il barbarov finora fatto derivare dal caldaico *bar* (fuori, *extra*) o *barja* (straniero, *extraneus*). Il termine *barbaros* greco sembra essere coniato dal vocabolo orientale *balbal*; infatti la sostituzione della consonante L con la R greca è molto frequente. Inoltre nella lingua orientale *balbal* rappresenta il parlare confuso e l'assonanza onomatopeica non varia nel latino *balbus* e nel tedesco *babbeln*. Per Schelling, che studia il mito biblico sempre con uno sguardo filosofico: «a Babilonia sarebbe avvenuto il passaggio al politeismo propriamente detto»,¹⁴² proprio perché quel luogo ha sempre simboleggiato tutto ciò che è pagano.

Il politeismo rappresenta l'anima della mitologia, esso permette alla coscienza di raggiungere una maggiore consapevolezza:

Comunque si concepisca il politeismo, esso doveva rappresentare in un modo o nell'altro il momento di passaggio verso una conoscenza superiore, il punto di transizione verso una maggiore emancipazione della coscienza umana.¹⁴³

Ancora una volta Schelling interroga la sapienza biblica per osservare la condanna del genere umano al politeismo, la crisi dell'unità originaria si rivela

¹⁴¹ Ibidem, 11,9.

¹⁴² Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., p. 198.

¹⁴³ Ibidem, p. 237.

una sentenza divina necessaria per la dissoluzione del monoteismo relativo. Nella *Genesi* Dio disse in seguito al peccato commesso da Adamo: «Ecco l'uomo è diventato come uno di noi»,¹⁴⁴ infatti, supportato dalla conoscenza dell'ebraico, il filosofo suppose che nel racconto biblico l'uomo non fu più uguale alla divinità tutta ma solo ad una sua parte: *Elhoim* è il vocabolo usato per indicare dio in questo momento:

Comunemente, si traduce *El olam* con il dio eterno, ma sarebbe un errore pensare con questa espressione all'eternità metafisica. Il termine *olam* significa propriamente il tempo prima del quale l'umanità non conosceva nessun tempo, il tempo in cui l'umanità si trova così come essa è, il tempo che non è per essa *divenuto* e che quindi, in tal senso, rappresenta certamente un'eternità.¹⁴⁵

Questo dio rappresenta il monarca relativamente sovrano della coscienza in un'epoca sovrastorica, in cui è possibile giungervi solamente con il ricordo mitico. *Elhoim* rappresenta il contenuto immediato della coscienza è un dio indistinto, solo in seguito sopraggiunge YAHWEH il dio distinto come vero. Molto significativo, per Schelling, è analizzare il punto di partenza in cui la divinità viene distinta come YAHWEH; solo con Enos si inizia a nominare dio con questo nome.¹⁴⁶ Enos è figlio di Seth il figlio di Adamo, quindi si fa capo alla terza generazione degli uomini. Seth fu generato a immagine del primo uomo a differenza di Enos, questo particolare, apparentemente superfluo, permette a Schelling di individuare il cambiamento generazionale

¹⁴⁴ *Genesi*, 3, 22.

¹⁴⁵ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., p. 270.

¹⁴⁶ Cfr. *Genesi*, 4,26.

dell'umanità.¹⁴⁷ Enos inoltre non significa solamente uomo, come il nome Adamo, ma il verbo *anas* comunemente al greco *noésov* vuol appunto dire essere malati. Con la generazione di Enos per giunta ha inizio una nuova generazione del genere umano che, non esprimendo più l'intero genere umano, si indebolisce dinanzi la forza di questa nuova potenza:

Questa potenza estranea non può che essere il nostro secondo dio (B), del quale abbiamo già fatto la conoscenza, ravvisandovi la prima causa effettiva del politeismo. Si dimostrerebbe così, nello stesso tempo, che il monoteismo propriamente detto nasce dinanzi al pericolo del politeismo, e che il dio solo relativamente unico, di cui ci siamo occupati, è il presupposto della nascita tanto del monoteismo quanto del politeismo.¹⁴⁸

Da questo punto in poi il politeismo risulta inevitabile per la liberazione della coscienza, infatti Dio punì con il diluvio universale l'umanità per la malvagità prodotta dai pensieri; ossia l'inclinazione all'idolatria tipica del politeismo. Proprio in seguito al diluvio Noè diventa un agricoltore e pianta la prima vigna; nasce il sedentarismo e non si ha a che fare più con l'intera umanità ma con un solo popolo: «ora Noè, coltivatore della terra, cominciò a piantare una vigna».¹⁴⁹

La coscienza a questo punto cade vittima di questo processo politeistico, movimento che non lascia scampo alla coscienza senza poter nemmeno *comprendere* in che modo ciò accada. Inoltre il filosofo con molta scrupolosità distingue, nel corso delle lezioni, il politeismo:

¹⁴⁷ Ibidem, 5,1.

¹⁴⁸ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., p. 250.

¹⁴⁹ *Genesi*, 9,20.

A nessuno, che sia stato messo al corrente dell'esistenza di una distinzione interna al politeismo, può infatti sfuggire che ne esistono due forme molto diverse: da un lato, abbiamo il politeismo che nasce dal pensare a un numero più o meno grande di dèi, ma *subordinati a un unico e medesimo dio*, che è il loro dio supremo e sovrano, dall'altro quello che nasce dall'ammettere *più dèi*, che possono però regnare solo *successivamente*, essendo ciascuno di essi, in una certa fase, quello *supremo e sovrano*.¹⁵⁰

Il politeismo simultaneo implica, come nella stirpe di Zeus, divinità adorate simultaneamente e quindi divinità coesistenti facilmente riconducibili ad un'unità originaria (nel caso della mitologia greca Zeus); invece il politeismo successivo rappresenta il vero politeismo: in quanto, la divinità regnante e assolutamente unica, solo in seguito a delle successioni perde il trono in favore di un'altra divinità, come nel sistema triadico dei greci Urano, Crono e Zeus:

perché si abbia davvero un politeismo successivo; quel dio deve avere dominato la coscienza, fin quasi a occuparla completamente, e la sua sparizione non può essere avvenuta senza resistenza e lotta, perché in caso contrario il suo ricordo non si sarebbe *conservato*.¹⁵¹

È il caso di Crono che per la mitologia greca non ha alcun significato se non quello di una divinità passata che un tempo occupò la coscienza. La stessa divinità che per i fenici è il dio vigente e incontrastato; Crono per i fenici è un dio attuale, a differenza i greci si rivolgono a tale divinità senza alcun timore addirittura deridendola:

¹⁵⁰ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., p. 216.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 220.

Questo sentimento della libertà immediata dell'uomo, che non si terrorizza più di fronte ad alcun potere, si mostra in questo modo più o meno in tutte le religioni. Come l'Egiziano irrideva Tifone, il Greco irrideva Crono, come è evidente anche in molti modi di dire, ad esempio quando il Greco dice: «Oh tu Crono!», invece di dire «che sempliciotto», o in senso simile in Aristofane «sa di cronico» significa «sa di cose stravecchie, antichate»; oppure quando gli anziani deboli di mente sono chiamati con termini variamente formati in unione col nome Crono.¹⁵²

Con Crono si concluse il passaggio ab *actu ad potentiam*,¹⁵³ ora ha inizio la *catabole* mitologica attraverso la scansione delle potenze; le potenze come più volte ribadito sono le cause del principio mitologico, infatti, come sostiene nel ciclo di lezioni dedicate alla Rivelazione: «l'intero processo mitologico si muove soltanto intorno alle tre potenze. Esse sono l'essenziale nel processo, ogni altra cosa è il più o meno accidentale».¹⁵⁴

Infatti la potenza B rappresentò il motore che diede avvio al processo intero, questa potenza è sempre espressa al femminile poiché è la potenza che scaccia l'unità originaria A e quindi si materializza, cade dal cielo alla terra esprimendo la prima *catabole* del processo. Schelling sostiene che la crisi provocata dal principio femminile ai danni del despota principio spirituale venga rappresentata all'interno della coscienza come un adulterio:

Ora, cosa fu dunque Militta? Risposta: essa fu la prima divinità femminile che, per così dire, guidò la coscienza ad essere infedele al

¹⁵² Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia*, cit., pp. 235-236.

¹⁵³ Cfr. Lidia Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, cit., p. 215.

¹⁵⁴ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, (secondo l'edizione postuma del 1858 curata da Karl F. A. Schelling), tr. it. a cura di A. Bausola, Bombiani, Milano 2002, p. 663.

primo dio, al dio esclusivo, cui solo essa prima apparteneva, come se fosse sposata con lui, e ad offrirsi al secondo, al nuovo dio. Per onorare Militta, la coscienza dovette dunque rompere la fedeltà che aveva riservato al primo dio: fu un *adulterio*, ciò che la coscienza commise contro il primo dio.¹⁵⁵

Per questo motivo le donne a Babilonia, almeno una volta nella vita dovettero, durante la festa dedicata a Militta, entrare nel suo tempio e prostituirsi non al migliore ma al primo offerente; la profondità di tale gesto risiede nel requisito fondamentale che le donne dovevano possedere: la caratteristica principale di questo mito è che le donne erano sposate e non vergini. La particolarità di tale gesto era un onore, come risulta evidente, tributato a quell'adulterio primordiale che la prima divinità femminile compì in onore del processo teogonico ai danni del suo sposo. Inizialmente la coscienza mantiene sia il principio A che quello femminile B e si potrebbe sostenere, con le parole di Schelling, che in origine: «la coscienza stessa, vale a dire, è di natura androgina»¹⁵⁶ e, solo in seguito, perde il trono puramente spirituale per sprofondare nella materialità:

Il primo passaggio oltre l'androgino è dunque rappresentato da una figura femminile, un codice fondamentale della genesi della coscienza: ogni differenziazione è annunciata dal femminilizzarsi della figura precedente, in questo caso dall'androgino, figura caotica dell'identità.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia*, cit., p. 104.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 27.

¹⁵⁷ Lidia Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, cit., p. 135.

In conclusione il principio femminile è alla base del cambiamento teogonico prodotto all'interno della coscienza, basti pensare a Cibele; divinità antichissima che esprime il lato femminile di Crono, questa divinità è onorata da sacerdoti detti *Galli* che, nella frenesia dell'estasi, replicavano la castrazione del dio originario su di loro. Anche la mitologia greca mantiene il concetto della castrazione poiché: come Urano fu castrato da Crono, così quest'ultimo fu castrato da Zeus. L'intero mito di Crono all'interno della mitologia greca apporta ragione alle tesi di Schelling: il titano è il dio sospettoso che mangia i propri figli per paura di essere castrato, e quindi detronizzato. L'inganno protratto da Rea ai danni dello sposo-sovrano comporta il passaggio al politeismo totale e all'avvento della teogonia degli olimpici. Crono mangiò una pietra al posto del figlio-Zeus, la pietra rappresenta agli occhi di Schelling la *catabole* del processo teogonico, allora spirituale, verso la materialità e l'effettiva genesi della coscienza.

L'unico principio femminile non propenso al processo fu la sposa di Zeus: Era che, timorosa del processo e dell'eventuale caduta dell'Olimpo, condannò sempre i tradimenti del coniuge, perseguendo addirittura i frutti amorosi conseguiti all'infuori del matrimonio, è il caso di Ercole: «infatti la morte di Eracle è un'anticipazione dei tempi futuri».¹⁵⁸ L'aspetto tragico della mitologia greca è condensato nel Prometeo incatenato di Eschilo; Il re degli dèi olimpici, inerme dinnanzi al vaticinio del tramonto del suo trono, incatena Prometeo che solo conosce il segreto per evitare il crollo del cronide.

Le mitologie che rappresentano il processo effettivo di tale genesi sono: quella egiziana con cui la materialità esprime l'inizio del processo mitologico,

¹⁵⁸ Ibidem, p. 200.

quella indiana che rappresenta il momento della disgregazione della materialità nella mitologia è quella greca che rappresenta la palingenesi dell'intero processo.¹⁵⁹ La mitologia greca:

Perciò oltrepassa la singolarità del suo momento, si fa mitologia universale, mentre nessuna delle precedenti mitologie lo era, si fa una di quelle mitologie che per prima contiene autenticamente la delucidazione e la spiegazione completa di tutte le altre.¹⁶⁰

Al termine di questa odissea della coscienza,¹⁶¹ come la definisce Xavier Tilliette, Schelling trova conferma non solo della validità delle *Potenzenlehre*, quindi del suo sistema filosofico, ma delinea la sua filosofia positiva quale ricostruzione a posteriori della genesi e dell'esperienza della coscienza, proprio perché il dispiegarsi inconsapevole della coscienza:

Diversamente dalla fenomenologia hegeliana, ove la storia dell'esperienza della coscienza è seguita passo passo nell'universo dell'esteriorità, da cui essa deve riprendersi, Schelling si immerge nel magma rappresentativo che precede e condiziona ogni relazione con l'esteriorità, per dar luogo alla coscienza quale possibilità della relazione.¹⁶²

¹⁵⁹ Cfr. Friedrich W.J. Schelling, *La filosofia della mitologia*, cit., p. 408.

¹⁶⁰ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia*, cit., p. 423.

¹⁶¹ Xavier Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., p. 86.

¹⁶² Lidia Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, cit., p. 266.

3.3 Creuzer *versus* Schelling

Giunti al paragrafo conclusivo di questa tesi è necessario tirare le somme del percorso, ma, prima credo sia opportuno dare maggiori delucidazioni sul titolo di questo paragrafo, che richiama il filo conduttore dell'intera tesi: il confronto tra Creuzer e Schelling.

I due autori sono separati dal sostantivo *versus* che non lascia dubbi sull'origine latina del suo etimo, ma desta più perplessità quando si intende darne una definizione delimitante. L'ambiguità di questo termine, d'altro canto, ci permette di cogliere la varietà che il rapporto di scontro/incontro tra questi due autori esprime. Pertanto *versus* può significare: una preposizione che indica un'opposizione, uno scontro, oppure può significare un avverbio che designa una direzione o un orientamento e quindi un incontro. Quindi, Creuzer *versus* Schelling, può essere inteso sia come un rapporto indirizzato *verso* un comune obiettivo, che come un rapporto destinato ad andare *verso* un conflitto.

L'incontro tra questi due autori risulta evidente; infatti entrambi volgono i propri sforzi alla ricerca della verità espressa nel mito, e, come già osservato, Schelling individua in Creuzer uno dei punti focali per la svolta ermeneutica della mitologia:

Grazie ad un'esposizione di una bellezza classica, e a una reale non meno che vasta erudizione sorretta da una profonda intuizione centrale, egli ha diffuso, e consolidato in un numero sempre

crescente di persone, la convinzione che la mitologia debba essere concepita ed esaminata da un punto di vista più elevato.¹⁶³

La stima espressa da Schelling, nei confronti della grande rivoluzione operata da Creuzer, permette di evidenziare l'*incontro* che funge da base all'ermeneutica schellinghiana del mito. Ma il confronto (*cum fròntem*) è indirizzato prima ad un incontro e poi ad uno scontro, proprio perché confrontare in latino significa mettere a riscontro una cosa con un'altra, e in questo caso i due autori non solo mettono a confronto tesi diverse ma raffrontano due metodi diversi. Infatti per Schelling, nonostante i grandi meriti attribuibili a Creuzer, ammonisce chi incapace di rintracciarne i limiti metodologici:

Sarebbe allora costretto, insieme a Creuzer, che si lascia ingannare da questa apparenza del concetto dei più antichi dèi, ad assumerne anche la teoria dell'emanazione o incarnazione, [...]. Ma ognuno sente quanto sia innaturale un siffatto discorso, una tale caduta progressiva e un tal continuo sprofondare dal superiore all'inferiore.¹⁶⁴

La teoria dell'emanazione di Creuzer rappresentò, per Schelling, il limite metodologico più evidente all'interno della *Simbolica*; tanto che:

Si comprende chiaramente la fondatezza delle obiezioni che Hermann muove a Creuzer, la cui simbolica è tacciata di totale

¹⁶³ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, cit., p. 351.

¹⁶⁴ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia*, cit., p. 256.

mancanza di scientificità e le cui tesi sulla mitologia sono accusate di non andare oltre una confusa intuizione misticheggiante.¹⁶⁵

L'importanza innegabile che ebbero le tesi di Creuzer per Schelling risultano ovvie, ma il superamento schellinghiano espresso nella tautologia ai danni del simbolo creuzeriano evidenzia come uno stesso oggetto possa essere indagato, seppur con rigore, da metodologie differenti. Lo sguardo filosofico di Schelling risulta illuminante nel buio che la confusione mitologica presenta:

Ogni dio appartiene ad un preciso stato di coscienza e compito del filosofo non è confondere ma distinguere gli stadi e mettere in evidenza il costituirsi delle figure divine, stadio dopo stadio, in vista delle più complesse organizzazioni coscienziali di cui sono rappresentazione.¹⁶⁶

Attraverso il confronto tra questi due autori si scorge un confronto più ancestrale: il metodo distintivo e riunificatore, allo stesso tempo, della filosofia giunge a profondità inaspettate rispetto allo sguardo filologico troppo intento a soffermarsi sull'analisi letterale:

Ma non ci si deve immaginare che concetti di questo genere si possano prendere così senz'altro dagli Antichi; se si potessero semplicemente derivare da essi, tutti li capirebbero; invece l'esperienza ci mostra come siano stati poco chiariti da coloro che non sono essi stessi filosofi, ma sono, per esempio, dei semplici filologi [...]. Nessun buon libro - dice Goethe - e particolarmente

¹⁶⁵ Lidia Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, cit., p. 27.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 182.

gli Antichi, può essere compreso e gustato da chi non è in grado di completarlo.¹⁶⁷

Con questa affermazione risulta ancora più chiaro il motivo per la quale Schelling abbia, così tanto, insistito per rivalutare e promuovere la mitologia come oggetto di interesse filosofico. Tuttavia la filosofia non può escludere l'ausilio di saperi quali la filologia e la storia. Infatti, è scienza solo il metodo capace di integrare e armonizzare i differenti saperi e le differenti cause in un unico sapere:

tutte le singole conoscenze, ed anzi, tanto più quanto più siano estese, conseguono il loro vero valore innanzitutto dalla forza di uno spirito superiore, che sappia connetterle in un tutto scientifico, che sappia adoperarsi per una grande vittoria dello spirito sulla massa, per la realizzazione di pensieri veramente universali, onnicomprensivi.¹⁶⁸

L'invito conclusivo espresso nella lezione conclusiva da Schelling durante il corso sulla filosofia della mitologia è un'esortazione che in tempi oscuri, oggi più che ieri, ci permette di riflettere sul ruolo e sull'importanza della filosofia. Obiettivo della presente ricerca è il rilievo dell'importanza del metodo filosofico come strumento critico capace di armonizzare e connettere i tuba visione d'insieme tutte le scienze. Di qui il riferimento al confronto tra due grandi autori del passato, che ieri come oggi possono indicare, come suggerisce Luigi Pareyson, una significativa pista per superare, dopo la crisi delle ideologie delle

¹⁶⁷ Friedrich W.J. Schelling, *Esposizione dell'empirismo filosofico*, in: *L'empirismo filosofico e altri scritti*, tr. it. a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 171.

¹⁶⁸ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia*, cit., p. 494.

grandi narrazioni storiche e filosofiche, le difficoltà e le ambiguità che caratterizzano talune direzioni della riflessione filosofica contemporanea:

In tempi come i nostri, in cui l'ottimismo storicistico non dice più nulla, ma è acuto il senso della drammaticità dell'esistenza e assillante il bisogno della speranza, non può non destare grande attenzione la filosofia di Schelling, che coraggiosamente lancia sulla tragicità del presente uno sguardo capace di trarne da un passato immemorabile e da un futuro nuovissimo imprevedute prospettive di salvezza. È in tempi come i nostri, in cui ciò che interessa è il concreto, il positivo, lo storico, da indagarsi non solo fenomenologicamente ma anche strutturalmente, e in cui acquistano vistosa importanza le zone prerazionali – ma non per questo irrazionali – dell'uomo, quali l'inconscio e il mito, un pensiero come quello di Schelling potrebbe essere la via attraverso cui l'età nostra riprenda contatto con la pura speculazione, di cui sembra aver perso non solo il senso e il gusto, ma anche il concetto e il bisogno.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Luigi Pareyson, *Schelling*, cit., pp. 6-7.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia principale

Creuzer Friedrich, *Erodoto e Tucidide*, tr. it. a cura di Sotera Fornaro, Sillerio, Palermo 1994.

Creuzer Friedrich e Gottfried Hermann, *Lettere sulla mitologia*, tr. it. a cura di Sotera Fornaro, ed. ETS, Pisa 2009.

Creuzer Friedrich, *Simbolo e mito*, tr. it. a cura di Giampiero Moretti (tr. della seconda edizione 1819), PGreco, Milano 2010.

Schelling Friedrich W.J., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, tr. it. a cura di Giulio Preti, La Nuova Italia, Firenze 1970.

Schelling Friedrich W.J., *Clara ovvero sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, tr. it. a cura di Piercardo Necchi e Markus Ophälders, Guerini e Associati, Milano 1987.

Schelling Friedrich W.J., *Filosofia e religione* (1804), tr. it. a cura di Valerio Verra; in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di Luigi Pareyson, Mursia, Milano 1990.

Schelling Friedrich W.J., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (1809), tr. it. a cura di Susanna Drago

del Boca; in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di Luigi Pareyson, Mursia, Milano 1990.

Schelling Friedrich W.J., *Lezioni di Stoccarda* (1810), tr. it. a cura di Luigi Pareyson, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di Luigi Pareyson, Mursia, Milano 1990.

Schelling Friedrich W.J., *Conferenze di Erlangen* (1821), tr. it. a cura di Luigi Pareyson; in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di Luigi Pareyson, Mursia, Milano 1990.

Schelling Friederich W.J., *Filosofia dell'arte*, tr. it. a cura di Alessandro Klein, Prismi, Napoli 1997.

Schelling Friederich W.J., *Filosofia della Mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni* (1842), tr. it. a cura di Tonino Griffero, Guerini e Associati, Milano 1998.

Schelling Friedrich W.J., *Filosofia della mitologia*, tr. it. a cura di Lidia Procesi, Mursia, Milano 1999.

Schelling Friedrich W.J., *Filosofia della Rivelazione*, (secondo l'edizione postuma del 1858 curata da Karl F.A. Schelling), tr. it. a cura di Adriano Bausola, Bombiani, Milano 2002.

Schelling Friedrich W.J., *Sui miti le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*; tr. it. a cura di Francesco Forlin, Mimesis, Milano 2009.

Schelling Friedrich W.J., *Le divinità di Samotracia*, tr. it. a cura di Fabrizio Sciacca, il Melangolo, Genova 2009.

Classici consultati

Bacone Francesco, *Sull'interpretazione della natura*; in Francesco Bacone, *Scritti filosofici* tr. it. a cura di Paolo Rossi, UTET, Torino 1975.

Goethe Johann W., *Faust*, tr. it. a cura di Franco Fortini, Mondadori, Milano 2008.

Hegel Georg W.F., *Estetica*, tr. it. a cura di Nicolao Merker, Einaudi, Torino 1976.

Hegel Georg W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. a cura di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2004.

Hölderlin Friederich, *Iperione*, tr. it. a cura di Giovanni Vincenzo Amoretti, Feltrinelli, Milano 2007.

Letteratura secondaria

Assunto Rosario, *Natura – Arte – Mito. Alcune postille schellinghiane* in *Schelling*, Archivio di filosofia a cura di Enrico Castelli, Milani, Padova 1976.

D'Angelo Paolo, *Simbolo e arte in Hegel*, Laterza, Bari 1989.

Griffero Tonino, *L'estetica di Schelling*, Laterza, Bari 1996.

Honour Hugh, *Romanticism*, Fleming Honour, London 1979; tr. it. a cura di Clara Zanon, Einaudi, Torino 2007.

Jacobs Wilhelm G., *Schelling Lesen*, Fromman-Holzboog Verlag e. K.-Eckhart Holzboog, 2004; tr. it. a cura di Carlo Tatasciore, *Leggere Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2008.

Jesi Furio, *Mito*, Arnoldo Mondadori, Milano 1989.

Kerényi Károly, *Die Mythologie der Griechen*, Rhein, Zürich 1964; tr. it. a cura di Vanda Tedeschi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Saggiatore, Milano 2009.

Kerényi Károly, *Miti e misteri*, tr. it. a cura di Furio Jesi, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

Moiso Francesco, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*. Dagli inizi all'introduzione storico-critica, CUEM, Milano 2001.

Pareyson Luigi, *Schelling*, Marietti, Milano 1975.

Procesi Lidia, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, Mursia, Milano 1990.

Ravera Marco, *Introduzione alla filosofia della religione*, UTET, Novara 2008.

Ries Julien, *Le Mythe et sa signification*, Centre d'Historie des Religions, Louvain-La-Neuve 1978; tr. it. a cura di Giovanni Mongini, Jaca Book, Milano 2005.

Semerari Giuseppe, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Bari 1996.

Tilliette Xavier, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974.

Tilliette Xavier, *Le retour de Schelling in Schelling*, Archivio di filosofia a cura di Enrico Castelli, Milani, Padova 1976.

Tomatis Francesco, *Friedrich Schelling*, San Paolo, Milano 2004.