

Esercizi Filosofici (2020), Vol. 15, N. 2

CONTENTS / SOMMARIO

SPECIAL ISSUE ON “ON BECOMING IMMATERIAL”
NUMERO SPECIALE “SUL DIVENIRE IMMATERIALE”

Emilia Marra, Marco Pavanini

Introduzione

Andrea Sain

Das Seiende als Seiendes. Materiale, immateriale e formale nell’ontologia di Nicolai Hartmann

Pier Francesco Corvino

Una fonte per il naturalismo dialettico: l’immaterialismo della seconda *Naturphilosophie*

Francesco Pisano

Reducing and Apriorizing. Dematerialization and Immaterialization as Philosophical Strategies

Paolo Vignola

L’iper-materiale di Bernard Stiegler in dialogo – virtuale e interrotto – con l’incorporeo deleuziano

Paulo Fernando Lévano

On Being Invincible

Ludovico Rella

Sul divenire immateriale del denaro: digitalizzazione, (im)materialità, infrastrutture

Cristiano Vidali

La potenza dell’astratto. Hegel, la scrittura e la pratica monetaria

Federica Piangerelli

Effetti im-materiali delle narrazioni mediatiche del fenomeno migratorio. Criticità e sguardi alternativi sui discorsi d’odio

Gabriele Gambaro

Matter of Immaterials. Una prospettiva ecologica per l'estetica degli ambienti mediali

Anna Chiara Sabatino

In materia di autoritratto amatoriale

Fabrizia Bandi

L'architettura e la scomparsa della realtà: immaterialità e virtualità nella percezione degli edifici

UNA FONTE PER IL NATURALISMO DIALETTICO: L'IMMATERIALISMO DELLA SECONDA *NATURPHILOSOPHIE*

Pier Francesco Corvino
Università degli Studi di Trieste
pierfrancesco.corvino@phd.units.it

Abstract: In this contribution I intend to demonstrate how romantic *Naturphilosophie* can today be an effective tool in the ecological debate, especially as an indirect source of Murray Bookchin's Social Ecology. This usefulness becomes clear if we look at the last phase of *Naturphilosophie*, the one that follows the “immaterialist turn” impressed by Schelling and his pupil Steffens. This turning point depends on both Schelling's break with Fichtean and Hegelian idealism and on Schelling's reading of theosophical and sapiential sources. Although Bookchin has elevated Hegelian logic to the main source of his philosophy of social ecology, my aim is to show how the second *Naturphilosophie* of Schelling and especially of Steffens seems capable of making up for some shortcomings of Hegelian thought on the anthropological side.

Keywords: *Geisterwelt*; anthropology; ecology; eco-anthropology; dialectics.

1. *La Social Ecology di Murray Bookchin*

Internamente al movimento ecologista statunitense, già nelle prime fasi del suo sviluppo, si sono delineati due fronti. Da una parte troviamo i sostenitori dell'“ecologia profonda” (*Deep Ecology*), dall'altra i sostenitori dell'“ecologia sociale” (*Social Ecology*). La *Deep Ecology* privilegia un approccio “biocentrista”, dalle sfumature primitivistiche, mentre la *Social Ecology* ha assunto una postura fortemente “umanistica” e post-tecnologica. Aldilà della prospettiva politica cui queste due posizioni alludono, ci concentreremo qui in particolare sulla dimensione filosofica del discorso. La *Social Ecology* infatti si basa su dei presupposti prettamente speculativi, mentre la controparte adotta un approccio più interdisciplinare. Proposto inizialmente da A. Næss (1973: 95-100), tale approccio è stato adottato da nomi illustri e ha ottenuto un certo successo (Passmore 1986; Næss 1994).

Il teorico della *Social Ecology*, Murray Bookchin, si rifà invece alla tradizione filosofica continentale, specie alla *Kritische Theorie* di Adorno e Horkheimer (1966). Bookchin condivide con i francofortesi sia il progetto di un “nuovo illuminismo”, sia la lettura dell'“illuminismo borghese” quale progetto di

razionalizzazione e controllo del mondo. Tale progetto, di “dominio dell’uomo sulla natura”, è tuttavia andato perduto quando a esso è stato indebitamente sovrapposto il dominio dell’umano sull’umano. La razionalità illuminista è divenuta arte della misurazione della natura, in tutti i suoi livelli, dalla standardizzazione della ricerca empirica alla burocratizzazione dello stato. Gli stessi aderenti della teoria critica, secondo Bookchin, hanno contribuito a quest’involuzione, veicolando l’idea che il dominio dell’uomo sulla natura dovesse passare necessariamente attraverso il dominio dell’umano sull’umano, almeno nella forma della civilizzazione.

Soltanto una presa di distanza può ancora riportarci alla radice del progetto illuminista e scongiurare il suo definitivo fallimento, negando, allo stesso tempo, l’opzione “antilluministica” avanzata dalla *Deep Ecology*. Tale teoria sembra infatti respingerci «verso un “passato” a quattro zampe, oscuro, mistificato e sinistro, oppure catapultarci come missili in un “futuro” radioso, ma altrettanto mistificante e sinistro» (Bookchin 1982: 12). Sarà necessario allora separare “ciò che è vivo e ciò che è morto” della lezione francofortese:

il cupo pessimismo di Theodor Adorno e Max Horkheimer circa la condizione umana derivava in gran parte dalla loro incapacità di fondare un’etica emancipativa sulle sabbie mobili della filosofia della natura che imperava all’epoca [...]. Nella concezione dei due pensatori, infatti, la ragione umana era irrimediabilmente segnata dalla sua origine (quali essi la concepivano) come strumento di dominio della natura: un’impresa vasta e con presunti intenti civilizzatori, che richiedeva altresì il dominio degli uomini sugli altri uomini, considerati meri strumenti di produzione (Bookchin 1996: 54).

Da un lato, Bookchin intende fronteggiare il biocentrismo “logicamente ambiguo” e antiumanistico della *Deep Ecology*; dall’altro, tenta di superare l’ideale francofortese di cultura e di uomo, pensati a partire da una natura altrettanto astratta. L’umano appare cioè come naturalmente dedito al conflitto, abitante di uno spazio indeterminato, senza rapporto alcuno con la natura: la “seconda natura”, quella culturale, che nasce e cresce con l’essere umano, diviene uno spazio avulso e irreali, contrapposto o giustapposto alla natura “prima”.

Bookchin propone allora di contrapporre alla razionalità degenerata della società post-illuministica un rinnovato pensare dialettico. A partire dal confronto critico operato con la *Dialektik der Aufklärung*, Bookchin apre a un programma di “riconversione ecologica” della dialettica filosofica. Nel pensiero filosofico occidentale, cioè, Bookchin intende recuperare una tradizione organicistica, dialettica e soprattutto “naturalistica”, che va da Aristotele a Hegel. Tale tradizione si presta a una rilettura radicalmente ecologica, atta a comprendere il rapporto che intercorre tra la natura e l’uomo, nonché il processo evolutivo che dalla prima conduce al secondo, che cioè porta dalle comunità alla società.

Pur rimanendo all'interno di un quadro il più possibile "illuminista", Bookchin intende contrapporre alla logica "puramente deduttiva" della pianificazione quotidiana, "dei bilanci e delle opere pubbliche", una "logica dialettica" adatta ad afferrare lo sviluppo finemente articolato o mediato, che unisce e differenzia al tempo stesso la prima e la seconda natura. Piuttosto che recuperare un "cuore orientale" da contrapporre a un "intelletto occidentale", Bookchin si concentra sul *fil rouge* che lega l'*Organon* aristotelico alla *Logik* hegeliana: la loro natura processuale, la loro predisposizione a costituire un "metodo" per affrontare la realtà. L'opera hegeliana, in particolare, è il fulcro del naturalismo dialettico, poiché la logica è qui anche ontologia: la ragione dialettica diventa così ancora più che un metodo, diventa "oggettiva e pertanto naturalistica". La dialettica hegeliana valuta cioè i fattori "immanenti", vagamente definiti, che producono l'auto-disvelamento di uno sviluppo. Essa definisce le modalità per cui accadono i processi nel mondo naturale e nel mondo sociale. Ovviamente il "naturalismo dialettico" non è una puntuale riproposizione di questa dialettica, in quanto non può accettare l'orizzonte di perfettibilità che pertiene sia all'Uno aristotelico sia all'Assoluto hegeliano. Il "naturalismo dialettico", di contro, concepisce la contraddizione come un elemento naturale e distinto, nel senso dell'incompletezza e della irrealizzazione di oggetti ed eventi rispetto allo sviluppo. La seconda natura umana è così una *Realität* nella sua totalità non finita, anzi insufficiente.

Guardiamo ora però con occhio critico a questo programma di riconversione ecologica. Il meno che si possa dire di questa posizione, pur così affascinante, è che essa porta con sé sordità tipiche di una certa tradizione di pensiero. Il passaggio così agile da Aristotele a Hegel e l'immediata elevazione di Hegel a *exploit* dell'idealismo ben evidenzia il debito francofortese che Bookchin ha contratto. Allo stesso modo sul pensiero schellinghiano pesa l'idea di uno schietto misticismo, insito nella sua teoria dell'Assoluto, l'arcinota "notte in cui tutte le vacche sono nere", agilmente paragonata al biocentrismo misticheggiante della *Deep Ecology* similmente a quanto fatto da György Lukács nella *Zerstörung der Vernunft* (1959). Sarà dunque nostro compito andare oltre questo retaggio francofortese, ripartendo da quei tratti della filosofia schellinghiana che possono essere estremamente fecondi per la *Social Ecology*. Specie per quanto riguarda la *Naturphilosophie*, è necessario un esame più attento, atto a dividere interpretazioni non convincenti da effettivi *impasse* schellinghiani, poi presi in carico da alcuni *Naturphilosophen*, come vedremo nel caso di Steffens. Poggiando su alcune interpretazioni che ricontestualizzano la *Naturphilosophie* (Zimmermann 1998; Wirth 2003; 2015a; Grant 2017), intendiamo individuare una formulazione ontologica che recuperi la dimensione dell'immateriale nel mondo e superi la vacua accusa di misticismo. Questa opzione inedita, che rappresenta la chiave di volta dell'ultima filosofia della natura schellinghiana, può

divenire una fonte preziosa per il “Naturalismo dialettico” teorizzato da Murray Bookchin.

2. Schelling e la “seconda” Naturphilosophie

Per restituire la complessità e la ricchezza delle opzioni presenti nella *Naturphilosophie* schellinghiana, è importante offrire una lettura della stessa il più possibile autonoma dalla cornice idealistica in cui nasce. A nostro modo di vedere cioè, la capacità euristica e speculativa della *Naturphilosophie* si mostra compiutamente proprio quando Schelling si sottrae dall’influsso di Fichte e di Hegel. Per questo motivo, sarà necessario fare alcuni cenni riguardo al rapporto fra Fichte e Schelling, specie per quanto concerne il culmine della loro relazione speculativa. Il dialogo fra i due, infatti, terminò in un’aspra polemica, che non cessò nemmeno con l’interruzione dei loro rapporti. Al di là di determinare come e quanto questo reciproco rapporto ha influenzato reciprocamente il pensiero di entrambi, ci interessa maggiormente mostrare come l’adesione di Schelling alla filosofia di Fichte fosse sempre stata un’adesione condizionata. Per farlo intendiamo avvalerci dello scritto che segnò l’ultima rottura fra Fichte e Schelling, la *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806).

La *Darlegung*, pur riconoscendo il debito verso il pensiero di Fichte, segna la definitiva separazione dell’*Identitätssystem* dall’eredità fichtiana, definendola una mera “propedeutica” della filosofia, a cavallo fra filosofia autentica e la disprezzata *Popularphilosophie*. Oltre che una violenta requisitoria contro Fichte, però, la *Darlegung* è anche un’apologia della *Naturphilosophie*. Tutt’altro che incomprensibile, la *Naturphilosophie* è l’unica vera filosofia. Soltanto essa è capace di cogliere lo spirito dei tempi, «che si leva contro la rivelazione dei misteri» (Schelling 1974: 40) e la reclama. L’accusa di incomprensibilità e fanatismo è dunque respinta al mittente, come completamente infondata; Schelling, per altro, sospetta che sia stato proprio Fichte, più di altri, a diffondere questa calunnia.

Tuttavia, la connotazione della *Naturphilosophie* quale coacervo di “fantasticherie”, per altro già sentita da Schelling, non basta a motivare la voluminosa *Darlegung*. Per comprenderne la genesi, allora, dobbiamo prima comprenderne il sottotitolo, che riporta “esposizione della dottrina fichtiana migliorata”. Se la dottrina migliorata di Fichte fosse la stessa *Naturphilosophie*, potremmo supporre una continuità fra il pensiero dello Schelling del 1806 e quello dell’ultimo Fichte. Schelling, tuttavia, con la locuzione “dottrina fichtiana migliorata” si riferisce all’“eclettismo” con cui Fichte tenta di celare un’ennesima riproposizione della *Wissenschaftlehre* nell’*Anweisung zum seligen Leben* (1806). Nella *Darlegung* Schelling accusa addirittura l’altro di plagio, attraverso una tabella che mostra alcune consonanze tra l’opera di Fichte e il suo testo del

1804, *Philosophie und Religion* (Schelling 1996: 323); il sottotitolo di quest'ultimo, per altro, è proprio *Anweisung zum seligen Leben*. Il testo fichtiano del 1806 viene giudicato da Schelling come una giustapposizione di elementi monistici e schietta *Dottrina della scienza*. Schelling interpreta, cioè, l'ultima produzione fichtiana come un ravvedimento da parte di Fichte sull'importanza della *Naturphilosophie*; egli rimane tuttavia ancora incapace di innalzarsi al "punto di vista dell'Assoluto".

Schelling è così costretto a tornare a tematizzare le differenze fra una filosofia della natura in generale, tentata anche da Fichte nell'*Anweisung zum seligen Leben*, e la sua *Naturphilosophie*. La *Naturphilosophie* è presentata come la dottrina capace di restituire il sistema della filosofia alla vita, e per questo motivo Schelling precisa ora che essa deve essere intesa come fondamento dell'intera filosofia. Sebbene l'*Identitätsphilosophie* rimanga scienza del divino, delle sue manifestazioni e del suo fondamento, Schelling è costretto ad aggiungere ora una precisazione: indagare la natura equivale a indagare il divino. La variazione è appena percettibile, eppure tale affermazione rappresenta un vero e proprio approfondimento dell'*Identitätssystem*. Schelling ha sempre sostenuto, infatti, che indagare il divino significasse trovare il divino nelle cose, la loro "ideal-realtà". Eppure, con questa precisazione sembra che Schelling stia sostenendo qualcos'altro, e cioè che la natura di Dio sta nel suo costitutivo rapporto con le cose.

Questa svolta, introdotta da quest'impercettibile precisazione, rappresenta la tematizzazione di un'aggiunta "immaterialista" o, come è stata definita, "sovra-realista" (Dezi 2013). Se la natura di Dio sta nel suo costitutivo rapporto con le cose, sarà "filosofia della natura" l'intero sistema e non più solo il "lato reale" dello stesso. Ciò non giunge del tutto inaspettatamente; in effetti, in quegli anni Schelling stava ricercando spasmodicamente una scienza pratica capace di realizzare le premesse della *Naturphilosophie*, designando infine la medicina. Così facendo, Schelling apre ad una prima distinzione fra filosofia negativa e filosofia positiva, nel senso di filosofia teoretica e filosofia pratica (Guglielminetti 1996: 215-283). L'identità "spinoziana" di corpo e spirito si dimostra troppo cogente, per continuare ad insistere sul lato ideale della realtà, preso singolarmente, come fatto negli anni 1800-1803. Aperta questa frattura, Schelling non può che assistere alla fagocitazione, da parte della *Naturphilosophie*, dell'intero sistema, correndo ai ripari attraverso un'"aggiunta".

Una simile svolta non sarebbe stata possibile, se Schelling fosse rimasto nell'alveo dell'idealismo, soggettivo o oggettivo che fosse. Egli, infatti, compie questo passo aprendosi ad antiche tradizioni, teosofico-sapienziali. Grazie a esse, Schelling amplierà semanticamente il binomio reale-ideale, in funzione di quello materiale-immateriale. La svolta decisiva in questa direzione è da rintracciarsi nella nozione paolina di "corpo spirituale", mutuata (Griffero 2000: 10-22) dal teosofo svevo Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782). Tale nozione sarà la

chiave di volta della “seconda” *Naturphilosophie* e permetterà a Schelling di giungere alla nota teoria del «mondo degli spirti» di cui ci occuperemo fra breve. Nella *Darlegung* del 1806, Schelling omette i nuovi riferimenti, citando direttamente solo Leibniz e Kepler (Schelling 1996: 319), e anzi riconosce di non avere ancora approfondito simili fonti. Eppure, per difendersi dalle accuse fichtiane, Schelling sembra costretto a scoprirsi. Alla vacua “chiarezza” fichtiana, Schelling contrappone Oetinger, un *outsider* della comunità scientifica. Intorno al 1806, insomma, l’orizzonte speculativo di Schelling è decisamente cambiato.

3. Dalla “corporeità spirituale” al “mondo degli spirti”

Gli argomenti di Schelling mirano dunque a dimostrare come la *Naturphilosophie* segua dall’implosione della *Wissenschaftslehre*. La naturale prosecuzione del sistema dell’“assoluta soggettività”, come Schelling bolla la Dottrina della Scienza, va individuata nel progressivo innalzamento di quello nel sistema dell’identità assoluta, per tramite di una Filosofia della Natura. La *Naturphilosophie* è ora ravvisabile come tutto il sistema della filosofia (Corriero 2014; 2017): il piano trascendentale è ora «naturalizzato» (Moiso 1990: 20). La dinamica della natura deve essere anche la dinamica generale del pensiero; alle leggi del processo dinamico in generale, attrazione e repulsione, devono corrispondere concetto e intuizione.

Per completare questo percorso “sovrannaturale” di «naturalizzazione del trascendentale», Schelling fa, come detto, riferimento a un certo patrimonio sapienziale, ricevuto, fra gli altri, dalla teosofia sveva. In particolare, l’elemento cardine di questa svolta va rintracciato nella “fisicità” o “corporeità” spirituale. Negli anni 1805-1806, Schelling torna a riflettere sulla sua ontologia e in particolare sulla nozione di copula (Grant 2017: 24), cioè sulla consistenza ontologica della relazione fra soggetto e oggetto. Egli mutua la sua idea di copula, fra gli altri, dalla nozione oetingeriana (e wolffiana) di *vinculum*. Necessaria a sostenere un’identità fra ideale e reale più “dinamica”, quest’idea di *vinculum* è immagine dell’antica concezione del “corpo spirituale”. “Medio tra Dio e la creatura”, strumento principale di qualsiasi crescita (Griffero 2000: 324-325), veicolato dai fluidi corporei, il corpo spirituale è ciò che presiede all’interazione reale (*influxus physicus*) tra anima e corpo. Esso si manifesterà nella sua totalità solo all’atto della resurrezione, ossia nell’anima rigenerata, eppure il corpo umano è già sottoposto a una certa *essentiatio*, cioè a un processo che, a differenza della eterea spiritualizzazione paolina del corpo, non deve attendere la morte per realizzarsi, ma è un processo che ha già sempre luogo nell’anima. Questa nozione ha un effetto immediato sulla speculazione schellinghiana, già nel periodo antecedente a quella che abbiamo definito “seconda” *Naturphilosophie*. Nella *Philosophie der Kunst* (1802-1804), ad esempio, le idee in quanto simboli sono associate alle divinità greche e vengono definite «corpi spirituali» o «corpi per

così dire» (Schelling 1994: 91-92), sebbene soltanto di sfuggita. Questa «delicatissima corporeità», ontologicamente a metà fra il fisico e il razionale, è, evidentemente, anche coincidenza di materiale e spirituale, di materiale e immateriale.

Dunque, ricapitolando le nostre acquisizioni: siamo di fronte a un sistema del sapere che è la *Naturphilosophie* (seconda), in cui siamo in grado di esprimere concetto e intuizione, in cui l'arte costruttiva del pensiero corrisponde all'arte metamorfica con cui la natura si riproduce. In cui, in particolare, la materialità effimera, caduca, delle cose, corrisponde alla materialità eterea, mercuriale, delle idee. Ma che cosa è allora questa materia immateriale di cui sono fatte le idee, di cui il nostro corpo è permeato, in funzione della nostra progressiva trasfigurazione in corpi spirituali? Ebbene, seguendo la lezione oetingeriana la corporeità spirituale è una traccia *postlapsaria*, che ci indica il legame che avrebbe dovuto connettere la natura e Dio, prima del peccato originale.

A partire da questa traccia, a partire da questo spazio immateriale che si apre dinanzi agli occhi del *Naturphilosoph* – colui che è capace di pensare dinamicamente – Schelling compie il passo successivo. Schelling teorizza cioè la possibilità che questo sovra-strato sia popolato, sia brulicante. Egli postula che sia un “mondo degli spiriti” (*Geisterwelt*), un sovrappiù che va pensato come “un sistema di oggetti del tutto simile alla natura”. A un primo sguardo, tale soluzione “immaterialista” sembrerebbe l'ennesima trovata barocca atta a ridurre lo iato fra finito e infinito. Se rimaniamo tuttavia all'interno delle coordinate della seconda *Naturphilosophie*, la distinzione classica fra finito e infinito non è più sostenibile, essendo stata rimpiazzata piuttosto da quella di materiale e immateriale: la corporeità effimera del materiale di contro alla corporeità agile dell'ideale. Il nuovo oggetto dell'attenzione di Schelling è allora la motilità stessa, la natura dinamica di tutte le cose: «dove deriva la generale transitorietà della natura? A questa domanda non si sarebbe potuto rispondere prima d'ora: la risposta è, infatti, connessa col passaggio al mondo degli spiriti» (Schelling 2013: 42).

Ciò che Schelling chiama *Geisterwelt* sembra essere “se non la chiave per la comprensione della natura, almeno una chiave insostituibile” (Moretti 1992: 107-118). La transitorietà della natura non è più comprensibile a partire dalla natura fisica, ma da qualcosa che la attraversa e insieme la abbandona, cioè, la trasfigura, in quanto natura iperfisica, sovra-reale, immateriale. La transitorietà della natura è costituita da ciò che la vivifica e la organizza fino al limite della sua totale spiritualizzazione, in cui si verifica un inevitabile passaggio al mondo “ulteriore”. La natura trova la propria ragion d'essere nel fare da supporto al mondo spirituale, comportandosi come “un non-essente” nei confronti del mondo degli spiriti: “come c'è una filosofia della natura, così c'è anche una filosofia del mondo degli spiriti”. La *Geisterwelt* si configura come una sorta di mondo parallelo e successivo al nostro, una superfetazione interna al “lato reale” della filosofia che permette di inglobare quello “ideale”; esso è il risultato di un moto ascensivo che

è rimasto interrotto. La colpa biblicamente assimilabile alla “caduta” è il motivo di quest’interruzione, che fa sì che la *Geisterwelt* sia un luogo ancora “mondano”, non celeste come dovrebbe essere, in cui tuttavia l’uomo fa ancora il suo ingresso dopo la morte. L’uomo è caduto nel sonno del dominio quando ha cercato di signoreggiare sulla natura, ammalandosi, obliando quella stessa natura che lo spinge irrimediabilmente al ricongiungimento con la *Geisterwelt*.

4. Dalla *Geisterwelt* alla Comunità degli spiriti

Cerchiamo ora di transitare progressivamente dalla ricostruzione storica delle tappe del pensiero di Schelling, alle implicazioni che tale pensiero porta con sé. La *Naturphilosophie*, abbiamo detto, è l’intero sistema della filosofia; abbiamo trovato, inoltre, che la cifra essenziale dell’essere umano è il processo di *essentiatio* che ha luogo al suo interno, procrastinando la corporeità spirituale ventura. E dunque, quest’uomo, cos’è? O quantomeno, qual è il suo ruolo, la sua posizione nel mondo, all’interno della *Naturphilosophie* schellinghiana? Nella dodicesima delle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802-1804), Schelling sostiene che soltanto la medicina, apice delle scienze della natura, può aiutarci a trovare una risposta. La medicina infatti presuppone l’antecedenza della teoria sulla pratica, attraverso la comparazione, nonché la necessità di un punto di vista astraente, olistico, sulla costituzione umana.

Più di questo, tuttavia, non è dato. Come è stato mostrato (Corvino 2019), Schelling sembra abbastanza pessimista riguardo una definizione dell’uomo *in individuo*. La costituzione umana è talmente complessa, che «pare impossibile darne una spiegazione» (Schelling 1989: 191). Non a caso, stabilizzatosi il quadro interpretativo della *Naturphilosophie*, Schelling passa a indagarne alcune implicazioni speculative: l’uomo diventa essenzialmente, a partire dal *Freiheitschrift* del 1809, luogo di libertà e personalità. Tutta la concretezza che le coordinate schellinghiane riescono a concedere all’uomo, la troviamo nella sfera della *Geisterwelt*, che ci restituisce un individuo oramai essentificato, un individuo dotato di un’anima senza memoria, nonostante tutti gli sforzi concettuali del tardo Schelling (2011: 134-145).

Altri abbozzi di antropologia li troviamo sparsi nella seconda parte della produzione schellinghiana (1806-1854). In questi anni Schelling tenta sempre di porre a sistema l’uomo, aggirandone l’irriducibilità. Inizialmente si addentra in una rilettura delle moderne suddivisioni in facoltà, cui associa la sua *Potenzlehre*; troviamo un’esposizione di questo tipo nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1811), nell’*Anthropologisches Schema* (1837-1840?) – che offre anche un abbozzo di caratterologia – e nella tardissima *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (1846-1854). Già nella sua tarda filosofia, però, Schelling vede quest’idea di uomo come somma di principi più prossima all’*Adam Kadmon* della Genesi e della Cabala, piuttosto che all’uomo *in individuo*. Virando verso un’idea

di umanità come “comunità degli spiriti”, egli cercherà di fondare l’individuo in senso ecclesiologico, sottolineando la dimensione ontologica della comunità vivente. Ben visibile è l’eco paolina, per la quale il corpo spirituale di ognuno procederà a formare il corpo glorioso di Dio. Vi sono, tuttavia, buone ragioni per sostenere che gli schemi antropologici che Schelling propone rispondano a una certa idea di essere umano, forse ancora più feconda di quel che sembra. Quel che è certo è che la filosofia di Schelling è radicalmente anti-psicologista, dunque non si occupa della coscienza in senso esteriore (Schelling 1977: 495-512).

Questa soluzione ancipite viene proposta nella tarda *Philosophie der Offenbarung* (1841-1854) che termina proprio con una disquisizione di ecclesiologia: Schelling riprende lo schema delle epoche del mondo, appartenuto agli incompiuti *Weltalter* (1811-1821), in funzione della storia del Cristianesimo, visto come religione spiritualmente più avanzata. All’epoca di Pietro che è l’epoca della fondazione della chiesa cristiana, segue l’epoca di Paolo, l’epoca della rottura fra Cattolici e Protestanti, l’epoca cioè della ridiscussione e della purificazione del messaggio cristiano. Infine, troviamo l’epoca di Giovanni, un’epoca che deve ancora sopraggiungere, in cui il Cristianesimo perderà le sue fattezze di monoteismo fra i monoteismi, diventando una religione universale. In questo periodo, Schelling teorizza una religione filosofica, una religione cioè che racchiuda tutti gli uomini sulla terra, in un senso che oggi definiremo probabilmente post-religioso (Wirth 2015b). Il passaggio è completo: le implicazioni etiche della corporeità spirituale recuperano il dettato paolino, cui era stato preferito quello dinamico di Oetinger.

Tale comunità universale è giustapposta all’idea di uno stato patrigno, una vera e propria conseguenza del peccato originale. Lo stato è una seconda natura ipertrofica, come la stessa storia dell’uomo, nato per la necessità di tutelare e promuovere un’umanità segnata dallo stigma della conflittualità. Per questo motivo Schelling si vede costretto ad associare allo stato, la cui vocazione è quella di essere “stato minimo” e garantire la massima libertà possibile a ogni individuo, una comunità di spiriti, che abbia un ruolo critico e di guida, poiché lo stato rischia di essere un ostacolo alla fioritura dell’essere umano. L’umanità può dunque ricreare il “paradiso in terra” soltanto se riconoscerà la sua unità intrinseca, come “comunità degli spiriti”. Soltanto così essa potrà orientare lo stato, elevandolo spiritualmente e mostrandone l’ontologica strumentalità. Questa l’ultima istanza della filosofia schellinghiana, almeno sul versante etico-ecclesiologico. La radice eminentemente teologica del discorso schellinghiano veicola con potenza la visione di una “comunità degli spiriti”, colorata delle tinte fosche del “nichilismo” paolino, e attraversata da un certo afflato millenarista gioachimita.

5. La lezione di Henrich Steffens

Come è noto, la parabola speculativa di Schelling è molto ampia e vede la partecipazione di molti attori: molti erano i suoi allievi, più ancora i suoi oppositori. Tuttavia, se dei secondi possiamo essere abbastanza sicuri, forse anche nel disegnare un certo fronte anti-schellinghiano, per i primi il percorso è più accidentato. Molti sedicenti *Naturphilosophen*, infatti, accedevano alla *Naturphilosophie* attraverso categorie pregresse che faticavano ad abbandonare (è il caso di Eschenmayer o di Windischmann), o addirittura si proponevano di migliorare un sistema che non rispondeva alle loro esigenze (è il caso di Oken o di Troxler). Qualcuno di cui non si può dubitare è senz'altro Henrich Steffens (1773-1845), allievo di Schelling della prima ora, che accompagnerà biograficamente e speculativamente l'intera vicenda filosofica schellinghiana. Egli sembra avere compreso in profondità la lezione del maestro, tanto da coltivarne alcune implicazioni. Ricominciamo dunque da dove ci siamo interrotti, e compiamo un percorso a ritroso.

Il discorso ecclesiologico schellinghiano è prossimo a quello di Steffens: nelle sue *Caricaturen des Heiligsten* (1819-1821) anche Steffens associa l'idea di stato alla "comunità degli spiriti". Tuttavia, a differenza di Schelling, Steffens non pone lo stato e la comunità religiosa-spirituale in contrapposizione. Egli sostiene invece che lo stato sia originariamente questa stessa comunità, minata da conflittualità "fenomeniche" che si ingenerano internamente alla società stessa, a partire dal peccato originale, rendendo le figure cardinali della società appunto delle caricature, le quali divergono dall'idea complessiva dello stato. Leggere le caricature che incontriamo come sedimentazioni di qualcosa che invece è destinato all'unità ci permette di tornare a percepire l'idea originaria. La costruzione delle classi della società e la loro caratterizzazione ci mostra una comunità deviata, equidistante dalla beata innocenza e dalla compiuta saggezza; ideali che ci stanno di fronte come persi e mai raggiunti, e che associamo alle classi dei lavoratori e a quelle degli educatori. Fra i lavoratori si distinguono contadini, borghesi e nobili, mentre fra gli educatori troviamo il dotto, il talentuoso e il genio. La professione di insegnante svolge le sue funzioni civili in materia di istruzione e legiferazione, principalmente attraverso l'attività letteraria e la stampa

La variazione, rispetto a Schelling, è sottile, anche perché si muove in un quadro speculativo sostanzialmente coincidente. Schelling sostiene, teologicamente, che una data comunità di aderenti a una religione (eminentemente i cristiani luterani) possa allargarsi, inglobando l'intera comunità di individui che compone lo stato, attraverso una comprensione speculativa della stessa religione positiva, la quale si tramuterà in religione per tutta l'umanità, la "religione filosofica". Steffens, invece, si contenta di sostenere che ciò che noi oggi vediamo come stato, avrebbe dovuto essere, prima del peccato originale, una "comunità di spiriti", locuzione che oggi associamo alle assemblee religiose. Per

altro, Steffens vede con particolare sospetto qualsiasi tentativo di crisi fra istituzione e religione, operazione “contronatura” che cerca di rimediare anzitempo allo stato post-lapsario.

Le sue osservazioni, successivamente a questo rilievo, non sono però di ordine ecclesiologico, quanto strettamente antropologiche. Steffens infatti caratterizza la comunità politico-religiosa, a partire da una naturale tendenza alla socialità e all’autorealizzazione. Il principio che accomuna queste due tendenze è quello della *Bildung*, già presente in Schelling, anche se quest’ultimo non lo approfondisce. In un’accezione tipicamente romantica, Steffens associa tale nozione sia allo sviluppo della società, intesa come comunità vivente, sia alla fioritura personale del singolo individuo. Per questo motivo al trinomio carattere-talento-genio, che compendia sviluppo intellettuale del singolo (e in un senso più elevato dell’intellettuale), Steffens affianca il trinomio contadino-cittadino-nobile, aprendo a una società in cui le classi riconoscano la loro necessaria interdipendenza e la loro comune aspirazione alla libertà dell’individuo, nel senso della sua autorealizzazione.

Il trinomio carattere-talento-genio, prossimo a quanto troviamo, in un senso più marcatamente metafisico, nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* e nell’*Anthropologisches Schema* schellinghiani, deriva dall’opera più riuscita e profonda di Steffens, la sua *Anthropologie* (1820-1822). Questo testo rappresenta il coronamento dei molteplici studi che Steffens portava avanti parallelamente: in ambito geologico, fisico e fisico-antropologico, filosofico, teologico e perfino geografico. Non a caso, nell’opera troviamo un intreccio complesso di piani. A un canonico piano fisiologico, presente pressoché in tutte le opere antropologiche dell’epoca, Steffens affianca un’introduzione “geologica” in cui la storia della Terra viene concepita in continuità con la storia naturale e con la storia dell’umanità.

Dopo l’esposizione fisiologica di cui sopra, in cui Steffens si attarda molto sulla nozione di razza e sull’antropologia fisica di Blumenbach, Steffens propone un’“antropologia psicologica”. Questa parte risente dell’anti-psicologismo schellinghiano ed è molto distante dagli scritti di psicologia empirica dell’epoca (specie da quelli di scuola herbartiana). Steffens sostiene, infatti, che una vera analisi psicologica dell’essere umano non possa basarsi su una descrizione degli stati mentali o di coscienza, ma debba invece fare riferimento alla radice profonda di questi. Steffens propone quindi, dando per acquisita la nozione di razza, uno schema basato sul *carattere* (già proposto da Schelling), da cui deriva la nozione di *talento*. Tale nozione oggettiva, secondo Steffens, raccorda il piano dell’assolutamente determinato (il carattere che ci è dato dalla natura) con quello dell’assolutamente indeterminato, cioè della componente libera, personale, dell’essere umano (Steffens 1839; 1846).

Rimane centrale, come in Schelling, la componente teleologico-escatologica. Alla luce di questa componente, l’*Anthropologie* può essere letta come

un'*antropodicea*, oltre che come un'*antropologia*. Il testo, prima di indicare “il posto dell'uomo nel mondo”, va inteso come una giustificazione della nozione di razza e delle differenze fondamentali che intercorrono fra i vari popoli della Terra. Questa giustificazione è ottenuta da Steffens sia attraverso uno studio comparativo dei popoli nell'ambiente che abitano, sia attraverso un disegno metafisico di redenzione, secondo cui è per l'appunto la componente personale, del talento, quella che fonda ontologicamente l'essere umano. Di conseguenza, le differenze apparenti, legate al clima, che noi osserviamo fra i popoli, cospirano in realtà a un disegno dialettico di apocatastasi, il cui risultato è esemplificato dalla figura del Cristo – dal suo corpo spirituale.

Questa trasposizione dal fisico al metafisico permette a Steffens di superare l'impasse tipico della *Naturphilosophie*, sul versante antropologico. Qualsiasi speculativa essi adottino, più o meno ortodossa rispetto alla lezione schellinghiana, la maggior parte dei *Naturphilosophen* si limitava a fare dell'uomo il microcosmo che riassumeva in sé stesso la totalità del processo organico, quale coronamento dello stesso (Poggi 2000: 331-365, 545-607). Steffens, ben interpretando il dettato schellinghiano (Schelling 2013: 34), non intende sostenere che l'uomo sia l'apice della storia naturale, come un essere in cui l'intera natura è compresente al massimo grado, quanto invece il suo centro. L'uomo, dunque, non è destinato a sovrastare il regno animale, aprendo al regno della storia, e anzi rischia costantemente di sottostare a esso, imbrutendosi, facendo vincere la propria componente pulsionale. Steffens salva così il postulato fondamentale della *Naturphilosophie*, quello dell'identità di spirito e natura. Tenendo fermo l'orizzonte escatologico del corpo spirituale, egli propone di leggere l'uomo a partire dalla *innere Naturgeschichte*, e dunque di leggere la coscienza anche a partire dalla sua componente naturale (il carattere, e poi il talento), che con il corpo spirituale sta in un rapporto di identità dinamica. Con ciò, Steffens propone inoltre di leggere la storia dei popoli a partire da una storia dei *Landschaften*, di leggere la storia umana come una *natura seconda*. Questa lettura recepisce le istanze del *Freiheitschrift* schellinghiano e della sua “seconda” filosofia, senza con ciò annullare il fronte antropologico (e individuale) in funzione dell'Assoluto, come era invece accaduto a Schelling.

6. La Social Ecology alla luce della seconda Naturphilosophie

Apprestandoci a concludere, proviamo a ricapitolare le maggiori acquisizioni di questo contributo. Il “sovrarrealismo” teorizzato da Schelling e completato da Steffens sembra potere essere una fonte preziosa per il naturalismo dialettico di Bookchin, almeno relativamente al problema antropologico. La postura antropologica della seconda *Naturphilosophie*, infatti, riesce a seguire *in individuo* il dispiegarsi della ragione nel mondo, grazie al binomio del corpo spirituale-carattere/talento, cosa che, per altro, né la *Logica* (Tuozzolo 1995) né

una *Filosofia dello Spirito soggettivo* come quella hegeliana sembra potere garantire. Al di là, infatti, delle opzioni precipue della filosofia della natura romantica, ciò che rimane invariato fra la *Naturphilosophie* e Bookchin è la necessità di dare conto in primo luogo dell'attualizzazione della ragione nel mondo come sviluppo organico e, in secondo luogo, della non-discontinuità fra la "natura prima" e la "natura seconda".

Più nel particolare poi, l'opzione di Steffens risulta congeniale al pensiero di Bookchin, poiché in entrambi è indispensabile garantire un certo determinismo e un certo naturalismo. La conseguenza etica della *Social Ecology*, per cui il dominio dell'uomo sull'uomo nasconde una stortura della ragione, deriva per l'appunto da questo naturalismo. Bookchin ritiene infatti che la morale sia oggettiva, proprio in quanto fondata sulla verità naturale: l'uomo è l'agente morale della natura e deve adattarsi a questo ruolo, poiché l'etica umana è oggettivamente inscritta nella libertà naturale. Ed è ancora in virtù di questo naturalismo che Bookchin si trova a compiere una "torsione ecologica", utile a ricomprendere la logica dialettica hegeliana nel suo sistema. Egli propone di giustificare il metodo dialettico a partire da una "sfera personalissima della vita", nella quale pensiamo in un modo che differisce radicalmente dalla razionalità di cui facciamo uso per le faccende pratiche. Bookchin cioè postula che ci siano fatti "nudi e crudi" che da soli convalidano la necessità di una logica dialettica. D'altra parte, come ammette Bookchin stesso, una logica che tollera il principio di contraddizione non può certo essere provata da una logica della non-contraddizione. Bookchin scende dunque a patti con l'esperienza, andando oltre un'idea di Assoluto che "comprende il disvelamento pieno del mondo". Se questo ovviamente non accade con Steffens, in cui troviamo un presupposto escatologico, la sua formazione storico-naturale lo conduce a risolvere in una direzione simile l'antinomia di teleologia e causalità, in quanto egli, nelle sue ricerche, non solo separa il piano empirico da quello teoretico, ma ogniqualvolta che i dati empirici contraddicono la teoria generale, è quest'ultima a dovere essere modificata (Plewe 1968).

Nell'antropologia steffensiana e nella *Social Ecology*, la *natura seconda* è comprensibile soltanto in continuità con la prima e soltanto in un'ottica dinamica. La "svolta immaterialista" in Steffens si concretizza come costruzione (*Bildung*) della personalità, parallelamente alla "comunità degli spiriti"; una costruzione che non può prescindere dal suo rapporto con la natura, che certo è una natura orientata finalisticamente, ma è pur sempre una natura che si interseca con la storia dell'uomo (Steffens 1821: 1-15). Questo rapporto di continuità non è più posto a partire da un piano para-metafisico, o meta-antropologico, come ancora accade in Schelling. Con la sua aggiunta antropologica, infatti, Steffens riafferma la lezione schellinghiana del *Freiheitschrift* per cui l'uomo è ontologicamente libertà e personalità. Come già in Schelling, questi attributi non sono soltanto delle connotazioni metafisiche, o degli auspici morali, bensì dei veri e propri punti

di emersione della dinamica interna della natura, che tende, come sottoscriverebbe lo stesso Bookchin, alla realizzazione della libertà.

Affiancare la lezione schellinghiana, pur nella versione riveduta di Steffens, a quella hegeliana, non è uno sterile esercizio di sostituzione del “padre nobile”. Si tratta piuttosto di riconoscere, al netto dell’hegelismo dei francofortesi, che il debito di Bookchin nei confronti dell’idealismo non è un debito nei confronti di Hegel, che rimane prezioso per quanto concerne la metodologia dell’ecologia sociale. Piuttosto, Bookchin sembra avere un debito con l’idealismo quale postura speculativa, sia per la presa di distanza che essa opera nei confronti della società dell’“intelletto”, come Schelling e Hegel amavano riferirsi, sia per la possibilità cui l’idealismo e la filosofia della natura in particolare aprono. La *Naturphilosophie* appare infatti come il luogo più distante dal modello di razionalità che Bookchin critica, e non tuttavia in direzione vitalistica o di un certo misticismo. La filosofia della natura guadagna piuttosto quella distanza critica atta a disinnescare la superfetazione della razionalità illuministica, diventando motore del cambiamento, a patto di non lasciare nuovamente troppo piede allo strapotere del pensiero. Quanto a ciò, il dimenticato Steffens è più prossimo a Bookchin e a noi, di quanto non lo siano i grandi Schelling ed Hegel.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, T.W. E HORKEIMER, M.

1966 *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino.

BOOKCHIN, M.

1982 *L’ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano.

1996 *L’idea dell’ecologia sociale. Saggi sul naturalismo dialettico*, Edizioni Associate, Palermo.

CORRIERO, E.C.

2014 *Postfazione a F.W.J. Schelling, Esposizione del processo della natura*, Accademia University Press, Torino, 85-108.

2017 *Introduzione a I.H. Grant, Filosofie della natura dopo Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino, 7-17.

CORVINO, P.F.

2019 «Antropologia e meta-antropologia in Schelling», *Annuario Filosofico*, 34, 165-177.

DEZI, A.

2013 *Potenza e realtà. Il sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F.W.J. Schelling*, Mimesis, Udine.

GRANT, I.H.

2017 *Filosofie della natura dopo Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino.

GRIFFERO, T.

2000 *Oettinger e Schelling. Il “realismo biblico” alle origini dell’idealismo tedesco*, Nike, Segrate.

GUGLIELMINETTI, E.

1996 *L'altro assoluto. Oscurità e trasparenza dell'individuo nel giovane Schelling (1792-1799)*, Guerini e Associati, Milano.

LUKÁCS, G.

1959 *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino.

MOISO, F.

1990 *Vita, natura, libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Torino.

MORETTI, G.

1992 *La Segnatura romantica. Filosofia e sentimento da Novalis ad Heidegger*, Hestia, Cernusco.

NÆSS, A.

1973 «The Shallow and the Deep: Long Range Ecology Movements», *Inquiry*, 16, 95-100.

1994 *Ecosofia, Ecologia Società e Stili di Vita*, Red, Como.

PASSMORE, J.

1986 *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano.

PLEWE, E.

1968 *Teleologie und Erdwissenschaften im Rahmen der Naturphilosophie von Henrich Steffens*, in *Beiträge zur geschichtlichen Landeskunde. R. Oehme-Festschrift. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde im Baden Württemberg*, Reihe B, Band 46, Stuttgart, 55-77.

POGGI, S.

2000 *Il genio e l'unità della natura, La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, il Mulino, Roma.

SCHELLING, F.W.J.

1974 *Filosofia e religione*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano, 33-76.

1977 «Prefazione a uno scritto filosofico del signor Victor Cousin (1834)», *Filosofia*, 28, IV, 495-512.

1989 *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, Guida, Napoli.

1994 *Filosofia dell'arte*, Prismi, Napoli.

1996 *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata. Scritto esplicativo della prima*, in J.G. Fichte e F.W.J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli, 233-355.

2011 *Invito alla filosofia*, Accademia University Press, Torino.

2013 *Lezioni di Stoccarda*, Orthotes, Napoli-Salerno.

STEFFENS, H.

1819-1821 *Caricaturen des Heiligsten*, Brockhaus, Leipzig.

1820-1822 *Anthropologie*, Max, Breslau.

1839 *Christliche Religionsphilosophie*. Max, Breslau.

1846 *Über die wissenschaftliche Behandlung der Psychologie*, in *Nachgelassene Schriften. Mit einem Vorworte von Schelling*, Schroeder, Berlin, 189-214.

TUOZZOLO, C.

1995 *Schelling e il "cominciamento" hegeliano*, La Città del Sole, Napoli.

WIRTH, J.

2003 *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time*, SUNY Press, New York.

2015a *Schelling's Practice of the Wild*, SUNY Press, New York.

2015b «Schelling and the Future of God», *Analecta Hermeneutica*, 5, 1-12.

ZIMMERMANN, R.E.

1998 *L'originarietà della materia. Sulla fondazione dell'organismo in Bruno e Schelling*, in C. Tatasciore (a cura di), *Dalla materia alla coscienza. Studi in onore di Giuseppe Semerari*, Guerini e Associati, Milano, 43-63.