



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia

**DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
CICLO XIX**

L'«ARMONIA INVISIBILE»

Identità e dissimulazione in Schelling

Coordinatore: Ch.mo Prof. Enrico Berti

Supervisore: Ch.mo Prof. Gianfranco Frigo

Dottorando: Martino Dalla Valle

31 GENNAIO 2008

Introduzione 5

I

Nel segno della tragedia 11

II

Identità e dissimulazione 31

III

La passione dell'Urwesen 57

IV

L'angelo del volto 77

V

Filosofia dell'inquietudine 113

VI

L'uomo è la sua anima 129

Conclusione

«Cantata» alla nudità 143

Bibliografia 153

Introduzione

Schelling filosofo dell'inquietudine

La dissertazione ha per tema il concetto di *Identität/Indifferenz*. Il concetto è assunto come autentica pietra angolare della filosofia di Schelling nel suo complesso. Si sono scelti alcuni momenti dell'evoluzione di questa filosofia, che fossero particolarmente rivelanti per il nostro tema, allo scopo di provare il valore strutturale dell'Identità, come Schelling l'ha intesa. L'analisi non è dunque circoscritta alla nozione specifica di Identità che emerge nel periodo della cosiddetta *Filosofia dell'Identità* (1801-1806). Poiché l'identità viene piuttosto intesa come la *struttura speculativa* a fondamento della filosofia schellinghiana complessivamente considerata.

Il lavoro registra infatti la continuità, sotto i cambiamenti anche vistosi (come per esempio quelli del 1809, con le *Untersuchungen*, e più ancora del 1827, con il secondo soggiorno monachese e l'inizio della *filosofia positiva*), di un impianto, o dispositivo di pensiero riconducibile alla struttura dell'Identità.

In che cosa consiste questa struttura? Si tratta di una modalità originale di pensare la contraddizione.

È nei *Briefe* che si rintraccia il primo affacciarsi del pensiero dell'identità degli opposti nella forma, da un lato, dell'intuizione intellettuale, poi della tragedia. Quindi analizzo l'interpretazione speculativa dell'Edipo nella decima lettera come prefigurazione dell'Identità/Indifferenza. Infatti il tragico realizza l'unità di libertà e necessità, ciò che risulta impossibile alla conoscenza filosofica condannata a scegliere o la libertà (criticismo) o la necessità (dogmatismo). Passo poi a considerare il *System des transscendentalen Idealismus* (1800), dove l'arte, in quanto unità di ideale e reale, si configura conseguentemente come espressione dell'assoluto, e infine la *Filosofia dell'arte* (1802), dove ritorna in primo piano la tragedia e stavolta nella forma esplicita dell'Identità/Indifferenza di libertà e necessità.

Nel secondo capitolo, definisco la struttura del complesso Identità/Indifferenza, così come esso sorge a partire dalla *Darstellung* (1801). La sua particolarità consiste in ciò: l'identità non è solo unità degli opposti, ma unità² dell'unità¹ e dell'opposizione (*reduplicatio*). Il *regressus in indefinitum* è evitato perché l'identità² non è dello stesso "tipo" dell'identità¹. Mentre questa non potrebbe costituirsi di contro all'opposizione sempre risorgente, l'identità², invece, si solleva per così dire sull'unità e sulla differenza, ponendosi come il loro *punto di indifferenza* (termine desunto dai suoi studi di scienze).

L'Identità/Indifferenza è poi assimilata all'Assoluto. La caratteristica di questo Assoluto è di essere indifferentemente l'uno e l'altro degli opposti. Ma ciò non significa che gli opposti abbiano una "sostanza" comune, ma

che ciascuno degli opposti è interamente l'Assoluto stesso, secondo la propria forma (*differentia formalis*). Dunque l'unità/identità così intesa non sopprime la differenza, non annulla l'opposizione, non dà origine a un indifferenziato, ma, al contrario, è ciò che si realizza *sempre* solo nella differenza, *come* differenza. Infatti, essa non è un ente terzo, ma il legame vivente degli opposti, ciò che li fa essere in quanto tali. Identità è relazione, rapporto, legame, copula (come appare chiaramente negli *Aphorismen* del 1806).

Anche successivamente, dopo l'abbandono della filosofia dell'identità e la scomparsa dell'intuizione intellettuale, che ne era il fondamento (scompare quasi del tutto a partire dai *Weltalter* 1810-15, ma è presente sotto mentite spoglie, come nel concetto di *estasi* della ragione), rimane costante il pensiero di un'unità originaria, che presenta le stesse caratteristiche logiche del concetto tecnicamente inteso di Identità. Queste caratteristiche sono, da un lato, l'*immediatezza* (non si dà passaggio, né sussunzione degli opposti nell'unità), dall'altro la *duplicazione* dell'unità (l'unità originaria non è mai semplice, ma sempre unità dell'unità e della differenza).

Questa struttura presiede, nella *Darstellung* (1801) e nel sistema dell'Identità, al funzionamento di un immanentismo radicale, tale per cui il molteplice è la stessa modalità di essere dell'assoluto e viceversa, in una sorta di atemporale capovolgimento reciproco.

Con i *Weltalter* sorge però l'esigenza di conciliare assoluto e tempo. E siamo al capitolo terzo. A partire dai *Weltalter* (1810-15), infatti, alla dimensione atemporale dell'Identità si sostituisce una *filosofia del tempo*, e dunque dotata di un divenire. Tuttavia, permane l'esigenza di salvaguardare l'incondizionatezza (e dunque l'immediatezza) dell'Assoluto nella forma di una radicale indipendenza dell'Assoluto (o di Dio) dal processo creazionistico.

Anche qui dunque sono presenti le caratteristiche notate: l'immanenza della creazione a Dio, insieme all'indipendenza di questi dalla creazione stessa, riproduce la struttura dell'indifferenza rispetto agli opposti. Allo stesso modo, è presente la duplicazione dell'identità là dove Dio distingue in se stesso fra *natura* (*Urwesen*) e *spirito*, e infine si pone al di sopra di entrambi.

Ora però la strutturazione dell'identità si connota di valenze esistenziali ed antropomorfe. L'indifferenza diventa la *libertà* (come capacità dipendente in ultimo da un atto libero della volontà) di Dio rispetto alla possibilità di "vestire" l'essere o di rimanere nascosto. Così come l'immediatezza riguarda ora il fatto che non si dà propriamente mediazione fra Dio e la creazione. La creazione, il processo riguarda sempre soltanto la natura in Dio, mai il suo vero essere, che rimane nascosto.

Il vero essere (lo spirito) di Dio non è coinvolto nel tempo. La sua rivelazione all'interno della storia sarà solo l'esito di un atto *infondato* e non anticipabile, cioè di un atto della sua *libertà*.

Perciò osservo che il pensiero di una compresenza reciproca di finito ed infinito, nella forma però di una unità *non-dialettica*, è una costante di Schelling.

L'infinito o l'Assoluto non è mai per il Nostro il risultato di un processo, ma è sempre l'*inizio*, e riunisce in sé tutte le determinazioni in maniera *immediata e senza passaggio* (nel senso visto per cui l'assoluto è 1. secondo la forma, identico a ciascuna determinazione, 2. secondo l'essenza, identico alla totalità delle determinazioni). Benché, come visto, ora il problema sia di conciliare l'incondizionatezza del principio, e dunque la sua immediatezza vivente, con il concreto esistere temporale del finito.

La soluzione (problematica) sarà allora quella di introdurre nel concetto di Dio la separazione fra una natura soggetta a uno sviluppo e dunque al tempo (*Urwesen*), e uno spirito invece estraneo a questo processo (sin a quando almeno egli non decida liberamente di intervenire per portare a compimento la storia altrimenti condannata a una perpetua dialettica di sopraffazione e riconciliazione degli opposti).

Qui scorgiamo la critica alla dialettica, la quale secondo Schelling non può mai dare avvio a nessun processo *reale*. La dialettica è piuttosto una ruota estenuante (*der Rad der Geburt*), una circolarità senza uscita. Perché abbia inizio la storia vera e propria è necessario un innalzamento sopra l'opposizione da parte di uno degli opposti (quello più spirituale) del quale il primo diventa base, sostrato, *sub-jectum*. Si tratta cioè di un processo di potenziamento degli opposti, cioè di una *Potenzendialektik*, che non presenta le caratteristiche della *Vermittlungsdialektik* hegeliana, poiché gli opposti non si mediano reciprocamente, ma al contrario si succedono secondo un "ritmo" potenza-atto.

Nell'ultima filosofia (Monaco 1827-1841, Berlino 1842-1854), che si divide in *filosofia negativa* e *positiva* (a partire dal 1827), si assiste a una decisa razionalizzazione dei temi religiosi e delle suggestioni gnostiche e teosofiche della stagione precedente. Anche l'articolazione di *filosofia positiva* e *negativa* sembra riproporre però il funzionamento di un dispositivo come quello finora esposto.

La stessa critica dell'argomento ontologico, per esempio, nel momento in cui obbedisce alla distinzione fra *Seyend/Wirklichkeit* e *Sein/Möglichkeit*, e afferma l'ineducibilità della prima coppia di termini dalla seconda, obbedisce alla struttura dell'Identità/Indifferenza. Infatti, là dove si dice che dal concetto necessario di Dio non segue la sua esistenza, non si intende solo muovere una obiezione empirista (di tipo kantiano) all'ontoteologia (l'esistenza non è un predicato ecc.), ma piuttosto affermare che Dio non è un essere necessario. Poiché Dio è pensato, sul modello dell'Identità/Indifferenza, come superiore all'essere, non è possibile attribuirgli l'esistenza. Egli è l'incondizionata libertà di essere o di non-essere (Indifferenza di essere e non essere).

Una affascinante dimostrazione di questo pensiero, che commento nel capitolo quarto, è l'interpretazione schellinghiana del *teonimo*. Secondo il filosofo, il problema dei nomi divini (il plurale degli *Elohim*) si risolve

ammettendo che non si tratta propriamente dello stesso Dio, ma della rivelazione che Dio, in quanto *Deus absconditus*, fa della propria vera essenza, in quanto *Deus revelatus*.

Il primo Dio corrisponde alla prima potenza, alla natura ancestrale (*Urwesen*), il secondo Dio invece allo spirito che, sollevandosi sulla separazione, dà avvio alla storia della redenzione. Interessa notare anche qui la particolare struttura del ragionamento: l'identità esiste solo nella forma della differenza, ed è propriamente l'in-differenza rispetto agli opposti. Cioè, nel caso specifico, la libertà di Dio nei confronti della sua stessa natura necessaria (il concetto, l'essenza).

Ma, aspetto ancor più importante, tutto ciò permette di sviluppare una ermeneutica della storia tale per cui i miti e le religioni diventano simboli in movimento di qualcosa che rimane nascosto e che solo attraverso le rappresentazioni mitologiche e della coscienza religiosa è possibile conoscere. Ne è un esempio suggestivo l'interpretazione dell'episodio di *Esodo*, 3, 2, in cui Dio appare a Mosè nel roveto ardente. Qui Schelling interpreta l'angelo di Jehovah come *der Engel des Angesichts*, come il volto stesso di Dio che lo rivela e contemporaneamente lo dissimula. Ancora la differenza nell'unità e viceversa.

Nel capitolo successivo tratto della critica schellinghiana alla filosofia moderna, da Cartesio ad Hegel. Schelling riconduce la filosofia moderna a un punto: l'*ontoteologia*. Ovviamente il termine non è di conio di Schelling, ma ben si adatta ad indicare la critica che egli rivolge all'argomento ontologico, che, ripeto, considera il minimo comun denominatore del moderno. Mi soffermo soprattutto sul confronto con Hegel, per la particolare rilevanza che in esso assume la concezione dell'effettuale (*Wirklichkeit*) e, dunque, dell'Assoluto, inteso come il massimamente concreto.

Al di là delle reciproche incomprensioni, la differenza fondamentale fra i due filosofi non riguarda tanto il ruolo da assegnare alla ragione. Entrambi sono sostanzialmente d'accordo sul fatto che nulla sfugge alla ragione. È Schelling, peraltro, il primo a coniare, nel 1801, la formula dell'identità di reale e razionale che diventerà famosa solo con la diversa intonazione hegeliana.

La contesa riguarda piuttosto il *weg zur Gott*, il modo di giungere all'Assoluto. Schelling rimprovera a Hegel di credere che sia possibile attraverso una progressione del pensiero e un incremento di determinazioni raggiungere infine l'Assoluto o il massimamente effettuale (nella forma dell'Idea assoluta appunto). In realtà, replica Schelling, nessun incremento dialettico conduce all'effettuale, dal momento che, come abbiamo visto, la dialettica è il muoversi del concetto in una circolarità puramente ideale.

Il Dio di Hegel rimane condannato all'*inquietudine* dialettica, è un Dio senza *shabbat*. E ciò perché all'effettuale e all'Assoluto non vi è passaggio, secondo Schelling. Si tratta, come si vede, ancora del tema dell'immediatezza e dell'Identità. L'Assoluto, il massimamente effettuale, è sempre solo l'*individualità* esistente, immediata (in questo caso, Dio come

personalità) dalla quale si comincia, e non l'intero universale al quale si arriva dopo una lunga serie di mediazioni.

Per Schelling, è solo in conseguenza di un atto dell'Assoluto, infondato e dunque non deducibile, che il mondo si dispiega davanti alla ragione, la quale, quindi è anticipata dall'Assoluto, e non può sperare di compiere in se stessa ciò che è già tutto intero fin dall'inizio. Essa dovrà piuttosto cercare di ricondurre l'inconoscibile dentro la ragione, cioè dovrà sforzarsi di rendere comprensibile l'evento dell'uscita dell'Assoluto da se stesso, a partire dalle sue conseguenze (*per posterius*, secondo il concetto di filosofia positiva).

Nel sesto capitolo, ad una prima parte, dove espongo la dottrina dei temperamenti, contenuta nelle *Lezioni di Stoccarda* (1810), dottrina importante per la definizione dei rapporti tra *Vernunft*, *Verstand* e *Seele*, segue una seconda parte in cui delinea l'antropologia schellinghiana all'altezza della *Filosofia della rivelazione* e, in particolare, della *Filosofia puramente razionale* (Berlino 1847-52), cioè l'ultima serie di lezioni tenuta dal filosofo.

L'interesse di questo capitolo risiede nell'inversione dell'ordine classico delle facoltà umane, per cui la *Vernunft* risulta subordinata al *Verstand*, con il conseguente capovolgimento del rapporto *Vorstellung-Darstellung*. Ora, infatti, la *Vor-stellung* assume la valenza di conoscenza *pre-comprendiva* rispetto alla *Darstellung*, invece soltanto svolgimento puramente formale dei contenuti così appresi.

Sopra tutte si colloca, infine, la *Seele*, vera e propria metamorfosi dell'antica intuizione intellettuale, sorta di apprensione originaria, *co-scientia*, *Mitwissenschaft*, coscienza inconscia dell'essere. Liberare la potenza e l'unità/identità della *Seele* deve essere il compito dell'agire umano indirizzato piuttosto alla libertà dello spirito che al commercio con il mondo.

Riallacciandosi alla conclusione del precedente, il settimo ed ultimo capitolo espone la dottrina schellinghiana della *Gelassenheit*, vero lascito spirituale del filosofo. Il concetto di *Gelassenheit*, in Schelling, è un concetto squisitamente filosofico e ripropone in conclusione il pensiero dell'Identità/Indifferenza, ora completamente risolto nella libertà del *Geist*. La purezza, la *Lauterkeit* dello Spirito è propriamente l'indifferenza in esso di soggetto ed oggetto (secondo l'antica definizione dell'intuizione intellettuale e dell'identità del periodo del 1801-1809).

L'uomo, al pari di Dio, deve sapersi sollevare a questa purezza, che consiste nello stare nella differenza, abitando contemporaneamente quel *punto di indifferenza* degli opposti in cui consiste la libertà. La libertà è in fondo la capacità di assumere tutte le determinazioni senza appartenere a nessuna. Consapevoli che la destinazione dell'uomo è nella libertà per se stessa, nella quiete e nel distacco (*Gelassenheit*) da tutte le forme dell'esistenza finita. Nella vita spirituale si presenta finalmente la capacità di "intendere l'essere come qualcosa di liberamente posto e voluto" ("das Sein als ein freigesetztes und gewolltes zu begreifen").

Lo spirito è ciò “von dem wir eben darum nur sagen können, daß er Ist, was eben soviel heißt, als daß er grundlos ist, oder lediglich Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausgehende Nothwendigkeit”.

L'essere senza fondamento, atto della libertà, indifferenza di soggettivo ed oggettivo, è infine l'ultima *mimesis* dell'identità dalla quale siamo partiti. L'obiettivo della dissertazione è provare l'unità della filosofia schellinghiana nella forma del *sistema vivente*. Il vero sistema della filosofia secondo Schelling, infatti, non può essere un sistema storico, cioè uno di quei sistemi comparsi (o che compariranno) nella storia. Il vero sistema è il sistema vivente dell'universo, che si realizza sul modello dell'Identità/Indifferenza. In altre parole, il sistema superiore è quello in cui coesistono (sono compresenti) tutti i sistemi possibili (reali o ancora solo possibili), cioè è il *sistema dei tempi*. Solo l'eternità, come sistema dei tempi, può lasciar coesistere le contraddizioni ponendosi come l'identità sovraessenziale, indifferente e perciò sempre aperta delle epoche.

I

Nel segno della tragedia

I *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*¹ proiettano sulla scena del dibattito postkantiano, grazie anche alla vivacità del genere epistolare, allora molto praticato, il giovane autore, che sarebbe presto diventato il protagonista della stagione a cavallo fra i due secoli. L'opera nasce infatti dall'esigenza di rispondere alla domanda cosa sia veramente un *postulato pratico* della ragione, cioè un'idea morale. È il modo in cui Schelling prende parte al controversia del suo tempo a proposito del lascito e del significato del criticismo kantiano. Vi erano coinvolti i kantiani delle diverse scuole, ma il giovane filosofo ha di mira soprattutto i suoi insegnanti dello *Stift* di Tubinga, in particolare i teologi Storr e Schnurrer, i quali si servivano della critica kantiana per puntellare le sconnesse fondamenta della teologia dogmatica neotestamentaria.

Teologi di ogni risma ricorrevano indiscriminatamente alle idee regolative per riaffastellare confusamente ciò che la critica aveva definitivamente smantellato, vale a dire le pretese dogmatiche della ragion pura in fatto di teologia e metafisica. Perciò la domanda che presiede al ragionamento del nostro è: qual è lo *spirito* del vero criticismo? E quale la differenza tra dogmatismo e criticismo?

La distinzione tra dogmatismo e criticismo appartiene a quella temperie, e in fondo già Fichte aveva posto in luce l'essenziale differenza tra i due: il criticismo pone un soggetto assoluto e determina l'oggetto a partire da esso, il dogmatismo pone un oggetto assoluto (cosa in sé, *ens*) e per esso limita il soggetto². Mentre, però, Fichte conclude che il dogmatismo conseguente contraddice se stesso poiché non è in grado di fondare il concetto supremo della cosa in sé in altro che nell'unità di coscienza³ (ogni altro principio superiore sarebbe infatti solo il precedente di uno ancora superiore e così via all'infinito), e dunque che il dogmatismo conseguente trapassa necessariamente nel criticismo, secondo Schelling, invece, essi si

¹ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta 1856-61, I Abtheilung, 1 Band, pp. 281-341 (=SW I, 1, 281-341). Si tratta di 10 lettere pubblicate fra il 1795 e 1796 sul «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», fondato e diretto da Niethammer in collaborazione con Fichte. Per la traduzione italiana rinvio a Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Roma-Bari, Laterza 1995 (=LF).

² Fichte, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in Id., *Dottrina della scienza*, tr. it. di A. Tilgher, Roma-Bari, Laterza 1993, p. 99.

³ Si tenga a mente la conclusione di Fichte perché essa renderà apprezzabile il divario aperto da Schelling con la sua interpretazione ontologica. Per questi infatti l'unità di coscienza non può essere il principio più alto, ma deve essere posta una unità ancora superiore (SW I, 1, 297; LF 22).

accompagnano, anzi in tanto si contrappongono in quanto coesistono nell'essenza stessa della ragione, e questa contrapposizione dura finché c'è ragione⁴.

Secondo l'opinione generale il criticismo si distingue dal dogmatismo perché non considera l'idea di Dio l'oggetto di una conoscenza *teoretica*, ma di una azione *pratica*, o meglio di una condotta morale. Mentre il dogmatico ritiene possibili *giudizi sintetici* intorno a Dio, il criticista afferma la debolezza della *ragione pura*, o teoretica, e sposta l'idea di dio nel campo della *ragione pratica*, dove essa non ha un valore conoscitivo (cioè di verità), ma un valore morale, cioè funge da principio regolativo della condotta morale.

Schelling afferma che, in realtà, l'idea di un Dio pensato sotto leggi morali *non* è affatto la ragione dell'opposizione di dogmatismo e criticismo. Al contrario è proprio ciò che dogmatismo e criticismo, dopo Kant, hanno in comune. Entrambi concordano nel ritenere l'idea di dio un postulato della ragione pratica, e non un *concetto* della ragion pura. Dunque criticismo e dogmatismo non si distinguono per il *modo* di porre l'assoluto, anzi in ciò concordano profondamente. Benché il dogmatico lo ponga nell'oggetto e il criticista invece nel soggetto, tuttavia ambedue si propongono di realizzarlo *praticamente*, nell'ambito della moralità.

Ciò che però entrambe le parti omettono, ma in modo tanto più significativo il criticismo, dal momento che si concepisce come il superamento del dogmatismo proprio in virtù dell'idea morale di Dio, è di spiegare donde venga loro l'idea di un Dio *in generale*. “Donde invero avete voi quella idea di Dio, che pur dovete possedere prima che possiate avere l'idea di un Dio morale? Voi dite che la ragione teoretica è incapace di concepire un Dio. Benissimo – chiamatela come volete: ipotesi, conoscenza, fede; non vi potete tuttavia liberare dall'idea di Dio. Come siete ora pervenuti a questa idea per mezzo di esigenze pratiche?”⁵.

Per ammettere un'idea morale di Dio è necessario assumere prima un'idea generale della divinità⁶. Poiché l'assunzione di siffatta generalità non è mai meramente pratica (infatti l'idea generale della divinità è pratica “secondo la materia o il fondamento”, ma è bensì teoretica “secondo la forma”), l'idea morale di Dio, che dipende da essa, risulta a sua volta teoretica secondo la forma, e quindi contraddittoria, perché l'Assoluto non può entrare nella sintesi di coscienza.

⁴ SW I, 1, 306; LF 34.

⁵ SW I, 1, 286; LF 8.

⁶ Ulteriore difficoltà: com'è possibile sapere che la volontà di Dio è conforme alla legge morale?

La conclusione di Schelling è che l'idea di un Ente supremo, di una causalità assoluta (*causa causarum*), al di fuori del soggetto, sia pure solo come oggetto di azione, e non anche di verità, è in se stessa contraddittoria. Infatti per poter averne la semplice nozione è richiesta una ragione teoretica allargata, e non certo una debole come pretendono i criticisti. Ma la ragione teoretica opera sinteticamente con gli opposti della conoscenza, soggettivo e oggettivo, e non può quindi trovare in sé spazio per un'istanza assoluta, senza con ciò stesso eliminare il soggettivo (ed ovviamente l'oggettivo). “Anche per poter soltanto credere a un oggetto assoluto, io dovrei aver prima tolto me stesso come soggetto credente”⁷. Se la condizione della ragione teoretica è che sussista l'opposizione, allora l'assoluto *non* è mai un oggetto per essa. L'idea morale di Dio “è vuota come ogni altra rappresentazione antropomorfica”⁸.

Se tanto il dogmatismo quanto il criticismo usano allo stesso modo, ma per fini diversi, il postulato pratico, il quale si rivela alla fine soltanto un'idea vuota, un *deus ex machina*, allora il criticismo non supera affatto il dogmatismo.

L'affermazione dell'assoluto non può in nessun modo essere attuata dalla ragione teoretica, ma solo da quella pratica. L'*Erkenntnißvermögen* da solo non basta a sorreggere il passaggio alla dimensione pratica, dal momento che esso non può realizzare in sé l'idea di un assoluto che rimane perciò un'idea vuota. Poiché non riconosce che l'assoluto è richiesto dal nostro *ursprüngliches Wesen*, e non solo dalla ragion pura o teoretica, il criticismo, a causa di questa limitazione, non è *effettivamente* capace di quel passaggio, e alla fine si limita a *postulare* l'idea dell'assoluto senza poterne chiarire la provenienza e il significato.

Il criticismo non afferma niente più che la debolezza della ragione. L'errore è nel considerare la facoltà di conoscenza come qualcosa di diverso e di indipendente dall'Essenza dell'uomo. È allora necessario dare un fondamento autentico all'esigenza di un Assoluto che troviamo in noi.

Prima dell'idea di un Dio in generale⁹, prima ancora della facoltà di conoscenza, con una sorta di *epoché* concettuale, appare soltanto la forma irriducibile di un'essenza originaria¹⁰.

Il criticismo appone il marchio della ragion pratica a tutto ciò che non può dimostrare¹¹. Ma l'errata interpretazione del criticismo non è certo casuale. L'occasione l'offerse lo stesso Kant, “in quanto essa [la *Kritik der reinen Vernunft*] era semplicemente critica della facoltà conoscitiva, e come tale

⁷ SW I, 1, 287-288; LF 9.

⁸ SW I, 1, 285; LF 7.

⁹ SW I, 1, 290; LF 14

¹⁰ *Ibid.*; LF 13.

¹¹ SW I, 1, 292; LF 15.

non poteva spingersi che sino alla confutazione *negativa* del dogmatismo”¹².
Rilievo di eccezionale fecondità.

Per opporre *positivamente* il criticismo al dogmatismo è necessario partire dal loro comun denominatore. Dato che essi sono contrapposti, allora c’è un punto in cui si incontrano. Infatti non potrebbero esserci sistemi diversi se non ci fosse per tutti un terreno comune. Se c’è molteplicità, deve esserci unità, dunque sistemi diversi hanno necessariamente in comune il punto da cui trae origine il loro dissidio. E se l’origine del dissidio della filosofia è nella *natura* stessa dell’uomo, dal momento che fuoriesce dall’assoluto e diventa forza contraria ad esso, allora dogmatismo e criticismo corrispondono a *originari principi contrapposti* nello spirito umano, e finché dura tale contrasto essi si equivalgono.

Non è difficile scorgere qui, adombrata, quell’interpretazione *ontologica*, assolutamente contraria allo spirito della *Wissenschaftslehre*, della sintesi di coscienza, che diverrà poi esplicita nella quarta lettera, e sarà determinante per la concezione dell’Assoluto. Non solo la differenza tra dogmatismo e criticismo, dunque, ma tutte le differenze in generale che la filosofia manifesta, rivelano al fino, proprio in quanto differenze, una *sostanziale identità*.

Questa identità – con un passaggio ricco di conseguenze incalcolabili – è precisamente l’Assoluto colto nell’istante in cui da esso si distacca la natura umana, e in questa divisione si fa coscienza, o meglio auto-coscienza, cioè differenza. Non si sarà mai meditato a sufficienza sul significato della profonda trasformazione che queste parole avviano all’interno del fichtismo. La sintesi di coscienza spinta sino alla sua implosione e conflagrazione nell’intuizione intellettuale che per un istante di atemporale apprensione libera la visione meravigliosa e terrificata dell’ἁρμονίῃ ἀφανῆς, la trama nascosta più forte di quella manifesta, del frammento 54 DK di Eraclito¹³.

Le differenze in filosofia non valgono tanto come diverse opzioni del conoscere, ma si *deducono* dalla costituzione dell’essenza umana. L’uomo è lo stesso *ursprüngliche Widerstreit im menschlichen Geiste*, il contrasto, il *polemos* originario. Da questo contrasto del soggettivo e dell’oggettivo si *deduce* la contrapposizione tra criticismo e dogmatismo, che risultano perciò i due soli sistemi realmente possibili, stante la natura polemologica dell’uomo.

Il numero delle filosofie possibili si riduce a due: appunto i sistemi contrapposti del criticismo e del dogmatismo. Tutte le altre differenze sono

¹² SW I, 1, 293; LF 17. Cfr. inoltre G. Frigo, *Interpretazione della «Critica della ragion pura» nelle «Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo di Schelling»*, La Scuola, Brescia, 1984, pp. 233-243.

¹³ Cito da G. Colli, *La sapienza greca*, Milano, Adelphi 1993, vol. III, p. 35.

gradazioni di quest'unica originaria ed irriducibile disarmonia. Ma come si giunge all'interpretazione ontologica del giudizio sintetico? Per quali vie Schelling può arrivare a riconoscere la trama nascosta, l'*unità di essenza*, per definizione appunto inconoscibile, e dunque scegliere l'opzione ontologica?

Il procedimento sembra il seguente. Il dissidio della filosofia è nella natura stessa dell'uomo, perché ogni fatto di coscienza, in quanto sintesi di opposti, presuppone l'antitesi, cioè appunto il contrasto originario nello spirito. Ora, però, l'antitesi e la discordia esistono a loro volta solo in virtù di una sintesi *ulteriore*, perché se il molteplice fosse l'originario non vi sarebbe alcuna sintesi¹⁴. Questa unità ulteriore non può essere a sua volta preceduta da un'antitesi ancora più originaria, ma deve precedere assolutamente l'antitesi (e la sintesi di coscienza), così che alla fine non può essere nemmeno definita, a rigore, come una sintesi e un fatto della coscienza. L'unità è puramente tetica, è tesi assoluta, un atto dell'infinito¹⁵. Importa la conclusione. Posto che la sintesi in quanto è un fatto di coscienza, cioè un'unità *empirica*, non è mai l'unità *originaria*, perché in nessuna sintesi l'oggetto può presentarsi come assoluto, e posto che nemmeno l'antitesi può essere originaria perché presuppone sempre una sintesi, ne consegue che la sintesi *per essere originaria* non può più essere una sintesi di opposti. In tal caso sarebbe ancora il risultato, l'effetto di una assunzione.

L'unità deve poter essere *causa sui*, cioè deve essere una tesi assoluta. L'errore del criticismo sta, dunque, nel considerare l'unità suprema come un fatto della facoltà conoscitiva, cioè nel prendere la tesi per la sintesi, la condizione per il condizionato, la causa per l'effetto¹⁶.

La *Kritik der reinen Vernunft* non ha saputo indicare il principio di quell'unità che è espresso nei giudizi sintetici in altro che nell'atto di coscienza, ma così non ha dimostrato in fondo nulla più che l'impossibilità del dogmatismo (vale a dire l'impossibilità di una conoscenza assolutamente obiettiva¹⁷, senza con ciò fondare ulteriormente la possibilità stessa della sintesi. Per porre la condizione alla quale è pensabile la sintesi in generale è però necessario abbandonare la giurisdizione della facoltà conoscitiva, e ciò non è compito della *Critica*, ma della scienza pienamente realizzata. Ora, la condizione della sintesi non è l'antitesi (l'una e l'altra si danno infatti simultaneamente), ma la *tesi*. Dunque la sintesi in generale è pensabile sotto la condizione che la preceda *eine absolute Einheit*, ma anche che la segua, come esito finale, la stessa assoluta unità. "Lo scopo di ogni sintesi è la tesi"¹⁸.

La critica, mentre riconosce il secondo punto, ignora il primo: mentre si propone di giungere alla tesi, non può riuscirci perché invece di prendere le mosse dalla tesi comincia con la sintesi, cioè con un semplice fatto di

¹⁴ SW I, 1, 294; LF 19.

¹⁵ SW I, 1, 297; LF 22.

¹⁶ SW I, 1, 294; LF 19.

¹⁷ Perché l'oggetto in generale è conoscibile solo nell'ambito della condizione del soggetto.

¹⁸ SW I, 1, 297; LF 22.

coscienza. Ma nella sintesi, sappiamo, non c'è posto per nessun assoluto¹⁹. Fin qui, però, anche Fichte.

Il divario si apre quando alla tesi assoluta si deve infine dare un *nome*. Schelling, nel momento in cui riferisce la tesi non alla coscienza (Io=Io), ma ad un'unità immanente e contemporaneamente superiore alla coscienza, che per essere deve sopprimere la coscienza medesima, si muove in una direzione assolutamente nuova ed originale, nella quale i principi che per Fichte sono funzionali all'analisi trascendentale assumono consistenza *ontologica* e validità al di fuori della riflessione del soggetto.

Benché non esca dalla coscienza (ciò sarebbe infatti anche per Schelling contraddittorio), nondimeno egli individua in essa il fondamento di un'unità che la travalica e in qualche modo paradossale a sua volta la contiene, se è vero che la coscienza proviene da quella e non viceversa.

La coscienza *qua talis* sorge anzi solamente nel momento in cui scopre di non essere essa l'assoluto, poiché appare sempre condizionata dall'oggetto della sintesi. Io e assoluto sono termini contraddittori. Se c'è l'uno non c'è l'altro, e viceversa.

È la direzione proseguendo nella quale Schelling porrà a fianco della filosofia della coscienza una *Naturphilosophie*, e da ultimo cercherà di comprendere entrambe sotto il segno di una *Identitätsphilosophie* come indifferenza degli opposti. Tale, ripeto, è la ricchezza di sviluppi che si concentra in questo passaggio in forma ancora embrionale²⁰.

Siccome la Critica non deduce l'assoluto dalla stessa natura dell'uomo (perché non riconosce identici assoluto ed essenza dell'uomo), ma postula l'idea corrispondente nella facoltà conoscitiva, essa costringe il soggetto, che non fuoriesce dal suo ambito, a innalzarsi da giudizi condizionati a giudizi incondizionati per mezzo di prosillogismi²¹.

Infatti, se lo scopo di ogni sintesi è la tesi, e se la critica in quanto si arresta alla facoltà conoscitiva comincia dalla sintesi, allora essa pone ogni sintesi come una tesi per un'ulteriore sintesi (prosillogismo), ma in questo modo distrugge daccapo ciò che ha appena finito di costruire. Invece di dedurre il processo materiale (oggettivo) e quello formale (soggettivo) di ogni sintesi da un unico principio in comune (l'unità di soggettivo e oggettivo), la critica spiega la sintesi materiale per mezzo della sintesi logica, cioè delle azioni formali del soggetto, senza perciò ottenere mai un oggetto assoluto. In altre

¹⁹ La ragione teoretica ammette che scopo della sintesi sia la tesi, cioè che ogni conoscenza si diriga a un assoluto, perché essa stessa ha prodotto l'idea di assoluto (incondizionato). In quanto deve avere almeno nozione di tale idea, ammette di averla in sé e di non dedurla da nessuna esigenza pratica. Piuttosto la ragione esige l'*azione* colla quale realizzare l'idea di incondizionato, dato che non può riuscirci come ragione teoretica. Qui la filosofia passa nel campo dell'*esigenza*, cioè della pratica.

²⁰ La domanda se l'interpretazione della tesi in senso ontologico sia legittima è senza risposta, perché è un passo che non consegue da premesse, ma appartiene alla capacità inventiva dell'ingegno, a quella dimensione produttiva del pensiero che non ha un metro diverso dalla libertà con cui avanza le proprie creazioni.

²¹ SW I, 1, 297; LF 23.

parole, il passaggio dal finito all'infinito non può avvenire *realmente* se non ammettendo che il finito è esso stesso inizialmente infinito.

Schelling, dunque, liquida il primato dell'idea morale di Dio, dal momento che l'antropomorfizzazione di un ente qualsivoglia fuori del soggetto è un'idea vuota. Essa in realtà non esprime che l'idea di una causalità assoluta del soggetto, la quale è una nozione originaria della ragione, ma può essere realizzata solo mediante l'azione. Ma se l'idea di una causalità assoluta deve essere realizzata praticamente, non teoreticamente, tuttavia è necessario che essa fin dall'inizio sia reale, benché non come oggetto, ma come unità di soggettivo e oggettivo.

“Se la sintesi deve finire in una tesi, la *condizione* sotto la quale soltanto la sintesi è realizzabile deve essere tolta. Ma la condizione della sintesi è il contrasto in generale e determinatamente il contrasto tra il soggetto e l'oggetto”²².

Per realizzare la tesi assoluta è necessario porre fine al contrasto, ma ciò può avvenire soltanto in due modi. Così è finalmente dedotta la differenza tra dogmatismo e criticismo: “se il contrasto tra il soggetto e l'oggetto deve essere tolto, il soggetto non ha più necessità di uscire da se stesso, ambedue devono diventare assolutamente identici, cioè o il soggetto deve perdersi nell'oggetto o l'oggetto deve perdersi nel soggetto”²³.

Nel primo caso si ha un *oggetto assoluto*, o *cosa in sé*, cioè il dogmatismo. Nel secondo caso si ha un *soggetto in sé assoluto*, cioè il criticismo. Quale delle due eventualità debba però accadere non può essere deciso qui, nella ragione teoretica, dal momento che essa concerne solo le condizioni del conoscere in generale. Ma se noi togliamo una delle due condizioni, siamo con ciò già fuori del suo dominio, nella filosofia pratica. È qui che l'una o l'altra occorrenza risolverà infine il contrasto, decidendo per il dogmatismo o invece per il criticismo.

Tuttavia la scelta per l'uno o per l'altro non è mai teoreticamente dimostrata. Si tratta di una decisione pratica. Per tutte queste ragioni il criticismo non si distingue affatto dal dogmatismo per il solo nome dei postulati pratici. Al contrario essi hanno in comune il metodo dei postulati offerto loro dalla *Critica* kantiana. Questa non risolve il contrasto perché il suo compito specifico è quello di offrire un metodo valido per *tutti* i sistemi. Essa quindi non è un sistema in particolare, ma il paradigma o il canone di tutti quanti i sistemi²⁴. Posto che essa fornisce il canone per tutti i sistemi, risulta che essa deduce anche la necessità del postulato pratico dall'idea di sistema *in generale*, e non da una in particolare. Dunque il postulato pratico

²² SW I, 1, 298; *Ibid.*

²³ *Ibid.*; *ibid.*

²⁴ SW I, 1, 301; LF 28.

non è ciò che distingue il criticismo dal dogmatismo, ma essi possono bensì averlo in comune, come del resto avviene.

La prova che la *Critica* kantiana non favorisce affatto il criticismo si trova, secondo Schelling, nella parte che tratta del *Ding an sich*. O si ammette che in questo punto essa è incoerente, oppure ciò sta a significare che essa appunto lascia coesistere i due sistemi contrapposti. La *Critica* in altre parole deduce la possibilità di due sistemi contrapposti dall'essenza della ragione²⁵, il criticismo o più esattamente l'*idealismo*, e il dogmatismo o *realismo*.

Idealismo e realismo sono i sistemi compiuti rispettivamente del criticismo e del dogmatismo²⁶. La *Kritik der reinen Vernunft* è la vera e propria *Wissenschaftslehre*. Poiché la dottrina della scienza non stabilisce nessun principio assoluto, essa non diventa mai un determinato sistema. Infatti alla posizione di un principio assoluto corrisponde quel sistema che ne sviluppa compiutamente le implicazioni. Perciò se i principi sono opposti anche i sistemi conseguenti lo saranno.

“Ogni sistema porta il marchio dell'individualità sulla sua fronte, in quanto nessun sistema può essere compiuto in modo diverso che praticamente (cioè soggettivamente). Quanto più una filosofia si avvicina al sistema tanto più hanno parte la libertà e l'*Individualität*, tanto meno esso può pretendere all'*Allgemeingültigkeit*²⁷.”

L'opposizione è tra *Wissenschaftslehre*, dottrina di ogni sapere, e *System des Wissens*, un determinato sapere dedotto sistematicamente in tutte le sue parti da un principio primo e assoluto²⁸. Mentre la prima ha validità universale proprio nella misura in cui non diventa sistema, il secondo invece ottiene realtà (*es muß Realität erhalten*) non per mezzo della facoltà conoscitiva, ma di una facoltà produttiva, realizzante (*durch ein productives, realisirendes Vermögen*), non per mezzo del sapere ma dell'agire (*durch Handeln*)²⁹. Il criticismo è quel compiuto sistema in cui diviene infine chiaro perché “nessun uomo possa convincersi di un qualsivoglia sistema se non praticamente, cioè per il fatto che gli realizza uno di essi in se stesso”³⁰.

²⁵ SW I, 301-02; LF 29.

²⁶ Il Dogmatismo equivale a realismo obiettivo (idealismo soggettivo); il criticismo a realismo soggettivo (idealismo obiettivo).

²⁷ SW I, 1, 304; LF 32-33

²⁸ SW I, 1, 304-05; LF 33.

²⁹ SW I, 1, 305; LF 34.

³⁰ “La più alta dignità della filosofia consiste proprio in questo, che essa tutto attende dalla libertà umana. Nulla perciò può essere più pernicioso per essa che il tentativo di imprigionarla in un sistema teoretico universalmente valido” (SW I, 1, 306-07; LF 35).

La difficoltà che idealismo e realismo hanno in comune non riguarda l'essere di un assoluto *in generale*. Questo infatti non può essere in questione. Per esso non c'è contesa. Qui vale solo la legge dell'identità e sono possibili solo proposizioni analitiche. Non si ha a che fare con dimostrazioni, ma solo con l'analisi, non con la conoscenza mediata, ma con il sapere immediato³¹.

La prova ontologica del dogmatismo non è in realtà alcuna prova, per il semplice fatto che l'essere in generale dell'assoluto non può essere dimostrato. Dire infatti che “se un Dio è, egli può essere solo perché è” non costituisce propriamente alcuna prova.

Non è infatti possibile esprimere in una proposizione complessa, storica, un essere che si concepisce solo per se stesso. Ogni proposizione che afferma un assoluto nel sapere umano è infondata. Dell'assoluto infatti non è possibile alcun fondamento, poiché esso pone immediatamente se stesso, è *autoposizione* assoluta.

Con la dimostrazione entriamo invece nel campo del finito, del condizionato, ed ora soltanto abbiamo a che fare con i problemi filosofici. Non bisogna però credere che Spinoza si sia servito per il suo sistema soltanto di quelle proposizioni analitiche che pure ha posto a fondamento di esso. Con tali proposizioni egli intese *affermare* (*behaupten*) l'essere di Dio, non dimostrarlo, eppure anche il suo problema era come siano possibili non proposizioni analitiche, ma sintetiche.

Il fatto che Spinoza ammettesse solo una causalità *immanente* non dimostra se non che egli seppe porre il problema ma non risolverlo. Il problema che idealismo e realismo hanno in comune non riguarda allora l'esistenza di un assoluto, perché ciò non può essere oggetto di conoscenza, ma “come l'assoluto può uscire da se stesso e contrapporsi un mondo?”³².

Da questa interrogazione comincia e in un certo senso con questa interrogazione si conclude la parabola filosofica di Schelling, si può a ragione considerare la cifra di tutta la filosofia schellinghiana. Naturalmente il viaggio è ancora lungo. Per ora tale domanda non può attendere risposta, “perché ad essa si può dare risposta solo quando non può più essere proposta”³³.

Per poter rispondere io dovrei poter togliere i limiti entro i quali è racchiuso il mondo dell'esperienza, cioè la compresenza di soggettivo e oggettivo, e cessare così di essere un essere finito. Dunque l'esigenza che nasce dalla massima questione teoretica (come sono possibili giudizi sintetici, ovvero come l'assoluto muova al suo lato opposto) può essere soddisfatta solo al di fuori di ogni esperienza, in una regione nella quale il soggetto deve produrre da sé ciò che non trova più nel proprio sapere³⁴.

Il pensiero, in altre parole, da ragione conoscitiva (*erkennenden*) deve sapersi trasformare in ragione creatrice (*schöpferische*). Finché si resta nella

³¹ SW I, 1, 308-09; LF 38.

³² SW I, 1, 310; LF 40.

³³ SW I, 1, 311; LF 41.

³⁴ *Ibid.*; *ibid.*

ragione teoretica i principi sono proposizioni *semplicemente* affermate, cioè senza fondamento (*schlechthin, d.h ohne Grund, behauptete Sätze*). Con l'entrare nel nuovo campo della ragione pratica apparirà chiaro se siamo in condizione di dare realtà (*Realität zu geben*) a quelle proposizioni³⁵.

Dunque il principio che dogmatismo e criticismo hanno finora presupposto (il soggetto assoluto il primo, l'oggetto assoluto il secondo) non vale, prima del trapasso alla pratica, se non come una *prolessi*, cioè un'*anticipazione* della decisione pratica con la quale esso è riaffermato nella realtà.

La speculazione teoretica, sorta di circolo inevitabile, assume in anticipo ciò che in seguito la ragione pratica affermerà in virtù della sola libertà. Analogamente però noi non avremmo assunto quei principi all'inizio del nostro sapere, se già in precedenza la nostra libertà non avesse deciso intorno a essi. La circolarità è data dal fatto che, da un lato, la ragione assume il principio che la libertà afferma, dall'altro, la libertà decide del principio che la ragione assume. Dal lato della ragione teoretica l'assunzione precede l'affermazione, dal lato di quella pratica l'affermazione precede l'assunzione. Siccome però la ragione pratica fonda quella teoretica, la libertà è l'inizio e il fine di ogni conoscenza.

La conclusione dei *Briefe* riconosce, in sostanza, che ogni decisione a riguardo del carattere "soggettivo" od "oggettivo" dell'Assoluto spetta, in ultima analisi, alla ragione pratica. Soltanto una decisione pratica può provare *durch Handeln* la verità di una dottrina. La ragione da *erkennende* deve farsi *schöpferische*, ovvero mettersi in condizione di dare realtà, *durch ein productives, realisirendes Vermögen*, a proposizioni che altrimenti rimarrebbero *schlechthin, d. h. ohne Grund, behauptete Sätze*, semplici affermazioni infondate³⁶.

Criticismo e dogmatismo, quindi, prima ancora che opposti organismi concettuali, sono modi del temperamento e dell'agire. L'imperativo morale pone l'esigenza di conseguire l'unità con l'Assoluto. Ma se l'Assoluto è diverso nel criticismo e nel dogmatismo, dal momento che in questo si afferma come Oggetto assoluto, mentre nel primo come Soggetto assoluto, allora il concetto dell'assoluto stesso dipende dal diverso modo di realizzare l'imperativo morale. E a sua volta, in una sorta di circolo virtuoso, quale direzione dare alla tensione dell'imperativo morale, se dal soggetto all'oggetto o viceversa, dipenderà infine *dal tipo di uomo che si è*. Come sentenzierà qualche anno dopo Fichte tornando sul tema dell'opposizione di idealismo e dogmatismo, memore probabilmente delle appassionate pagine del suo geniale discepolo³⁷.

³⁵ SW I, 1, 312; LF 42. Mentre nella ragione teoretica infatti era possibile un assoluto affermare (*ein absolutes Behaupten*), vale a dire indipendente dal sistema contrario, ora invece criticismo e dogmatismo devono affermare (*behaupten*) ciascuno il proprio principio in opposizione a quello dell'altro, nel tumulto della lotta.

³⁶ SW I, 1, 311; *ibid.*

³⁷ "Da quanto si è detto risulta che la scelta della filosofia dipende da che uomo si sia: un sistema filosofico, infatti, non è un inerte suppellettile, che si possa abbandonare o accettare a proprio piacimento: al contrario, esso è animato dall'anima dell'uomo che lo ha fatto

L'eroe del criticismo, nella versione che ne dà Schelling, è allora colui che, rispetto all'*originaria antitesi di ogni ragione filosofante*, rinuncia piuttosto a un mondo obiettivo intelligibile che alla propria personalità e volontà, mentre il filosofo dogmatico lavora al compito esattamente opposto, ovvero all'annientamento di sé e della propria libera causalità nell'oggetto infinito della sua tensione morale³⁸.

Entrambi riconoscono l'imperativo morale di rendersi uguali all'assoluto, ma lo realizzano in maniera diametralmente opposta. Il filosofo critico risolve la tensione morale all'assoluto nel compito infinito di una soggettività impegnata a sollevare dal mondo il velo dell'oggettività. Il dogmatico invece rinuncia all'agire e sopprime la personalità in vista dell'abbandono a una oggettività infinita ed assoluta. Ma se è vero che la disputa può essere decisa solo sul piano della ragion pratica, è altrettanto vero che nemmeno sul piano teoretico criticismo e dogmatismo sono equivalenti.

La domanda di Kant *come noi perveniamo in generale a formulare giudizi sintetici* diventa in Schelling la seguente: "com'è possibile in generale che io esca dall'Assoluto e vada al suo opposto?"³⁹. In breve, l'enigma è l'esistenza della finitezza, rispondere al quale è il compito principale di ogni filosofia. Spinoza respinse tutte le cause transitive, e in luogo di un principio creatore o emanante pose una causa immanente del mondo che è una cosa sola con tutti i suoi effetti⁴⁰. Ora, la soluzione di Spinoza, che suona pressappoco così: non può esserci passaggio dall'infinito al finito, è certamente la sola possibile, ma la spiegazione che l'accompagna vale solo per il suo particolare sistema.

Idealismo e realismo ammettono entrambi che non c'è passaggio dall'infinito al finito. Mentre il cieco dogmatismo esige una soluzione trascendente (vi deve essere un passaggio), dogmatismo e criticismo, intesi secondo il concetto compiuto di ciascuno ovvero come realismo e idealismo, esigono una soluzione immanente. Tuttavia essi si distinguono in quanto muovono da lati opposti per spiegare l'unità di finito e infinito. Se infatti è una contraddizione passare dall'infinito al finito, non è invece impossibile il movimento contrario.

Laddove si ammette che il finito non è mai fuori dell'infinito, ma è dal suo interno che si oppone ad esso, ed in questo opporsi anche lo perde, sarà sempre possibile ammettere il caso che il finito, togliendo

proprio", in Fichte, *Prima e Seconda introduzione alla Dottrina della Scienza*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza 1999, p. 9.

³⁸ SW I, 1, 339; LF 81.

³⁹ SW I, 1, 294; LF 18.

⁴⁰ SW I, 1, 313-14; LF 45-46.

quell'opposizione, finisca per ritornare pienamente identico all'infinito. Simile eventualità è il contenuto del postulato pratico. Fin qui idealismo e realismo sono concordi. Ora però è diverso se per togliere l'opposizione il soggetto deve annullarsi nell'oggetto assoluto (realismo), o invece l'oggetto deve essere annullato dal soggetto assoluto (idealismo). Così l'esigenza di Spinoza e del realismo è di restare passivi e sommergersi nella causalità obiettiva per diventare uno con essa; quella dell'idealismo al contrario è di ricondurre con la propria azione la causalità obiettiva dentro quella soggettiva.

Per la ragione teoretica le due soluzioni sono equivalenti: nessuna conoscenza può convincermi che l'una è meglio dell'altra. Il sapere non si risolve per nessuna delle due. Ma noi siamo già entrati nel dominio dell'azione: qui non è indifferente se il principio sia posto nel soggetto o nell'oggetto. Attraverso l'agire si afferma l'uno e si nega l'altro.

Ora il monito del dogmatico "ritorna nel divino, alla fonte di ogni esistenza, unisciti con l'assoluto, perdi te stesso", suona invincibilmente a Schelling come il principio di ogni *Schwärmerei*⁴¹. La soluzione di Spinoza e del realismo si dimostra solo una pia *illusione (Täuschung)*. L'*intellettuale Anschauung des Absoluten* è secondo Spinoza l'ultimo grado della conoscenza. Tuttavia egli poteva ricavare una simile idea solo dalla *Selbstanschauung*⁴². Solo perché intuisce se stesso Spinoza può supporre che esista un'analoga esperienza immediata indirizzata a un oggetto assoluto.

Il nostro sapere deve infatti procedere da un'esperienza *immediata* se vogliamo che non sia infondato (se il fondamento fosse un'esperienza mediata, allora esso non sarebbe il principio ultimo). Ora l'intuizione intellettuale "si differenzia da ogni altra *sinnlichen Anschauung* per il fatto che essa è prodotta solo per mezzo della libertà"⁴³, cioè proprio per il fatto che essa, contrariamente all'esperienza indirizzata ad oggetti (che è sempre mediata), è un'esperienza *immediata, selbsthervorgebracht, e indipendente* da ogni causalità oggettiva.

"Questa intuizione intellettuale avviene quando noi cessiamo di essere oggetti per noi stessi, quanto, ritiratici in noi stessi, il nostro io intuente è tutt'uno con quello intuito. In questo momento dell'intuizione spariscono per noi tempo e durata: noi non siamo nel tempo, ma il tempo – o piuttosto non il tempo, bensì l'eternità pura e assoluta è in noi. Noi non siamo perduti nell'intuizione del mondo oggettivo, ma esso è perduto nella nostra intuizione"⁴⁴. Poiché Spinoza intuiva in se stesso l'assoluta causalità, cioè la causalità immanente dell'intuizione intellettuale, questa non era più per lui alcun oggetto. Ma l'esito di una tale apprensione immediata dell'assoluto è diverso a seconda che nella premessa minore si ponga come soggetto l'io e predicato l'assoluto, o viceversa come soggetto l'assoluto e predicato l'io.

⁴¹ SW I, 1, 317 e 320; LF 51 e 56.

⁴² SW I, 1, 317; LF 52.

⁴³ SW I, 1, 318; *ibid.*

⁴⁴ SW I, 1, 319; LF 53.

Nel primo caso, dove è il soggetto ad annullare in sé l'oggetto, si ha il criticismo o idealismo. Nel secondo caso, cioè per Spinoza, dove è l'oggetto ad annullare in sé il soggetto, si ha invece il dogmatismo o realismo. Ma le due soluzioni non sono affatto equivalenti nemmeno sul piano della sola ragion pura, dal momento che *il soggetto non può mai annullare se stesso senza contraddizione*. E perciò il dogmatismo è falso anche su un piano squisitamente teoretico. Infatti la coscienza non può venire estinta nell'oggetto, senza perciò risorgere in esso come implicazione formalmente necessaria di ogni riferimento all'oggettività in generale. Il soggetto non sfugge alla necessità di pensare se stesso dappertutto. L'illusione del mistico di perdersi nell'assoluto è resa sopportabile dal fatto che egli continua a pensare come sussistente nell'oggetto la propria personalità. Analogamente, nel pensiero della morte noi presupponiamo ancora il perdurare del nostro essere, e solo per questa ragione leghiamo spesso a quel pensiero sensazioni piacevoli, o riponiamo in esso speranze e ricompense. L'illusione di Spinoza dipende dal fatto che egli, come già si era espresso Fichte, ha *oggettivato* l'intuizione intellettuale, cioè ha considerato l'autointuizione come la proiezione di un oggetto fuori di sé, e così ha creduto di divenire nell'intuizione identico all'oggetto, mentre in realtà era l'oggetto che scomparendo diveniva identico a lui⁴⁵. E la stessa illusione è alla base di tutte le fantasticherie della vecchia metafisica wolffiana. Se si oggettiva l'intuizione intellettuale si dà corso a ogni tipo di fantasticheria: l'intuizione dell'interno mondo intellettuale si trasforma allora, come nel dogmatismo, nell'intuizione di un fantastico mondo soprasensibile situato in qualche lontano spazio iperuranico. Ma una volta che l'assoluto sia posto fuori di noi, il dogmatico si trova nella difficoltà di spiegare da dove scaturisca l'esigenza di andare ad esso, e dato che non la trova nell'interiorità, egli deve dunque spiegarla *oggettivamente, storicamente*, e così inventa le sue favole, come la finzione (*Fiction*) della filosofia antica⁴⁶ a proposito dell'anima o quella cristiana della caduta, a non dire del fatto che tutto il suo sforzo è comunque vano, perché fin da principio il dogmatico cade nella contraddizione di ammettere il passaggio dall'infinito al finito.

Spinoza credeva di annullare se stesso nell'intuizione della Sostanza infinita, nondimeno egli intuiva ancora se stesso, cioè il perdurare nell'oggetto della propria sostanza intellettuale, e in ciò contraddiceva il principio del suo sistema.

Egli non si pensava *realmente* perduto in quella condizione di beatitudine in cui consiste lo scopo di ogni conoscenza, ma estendeva sino all'assoluto la

⁴⁵ *Ibid.*; LF 54.

⁴⁶ SW I, 1, 321; LF 57.

propria irriducibile personalità (*Persönlichkeit*)⁴⁷. Lo dimostra la proposizione conclusiva dell'etica: "la beatitudine non è premio alla virtù, ma la virtù stessa". Essa infatti non può significare altro che quella condizione in cui non c'è più alcun contrasto, cioè la felicità o la beatitudine, non è mai semplicemente una ricompensa dell'azione con cui si toglie il contrasto, ma coincide con questa l'azione stessa, vale a dire con la moralità o la virtù.

Finché la felicità è concepita come una ricompensa, essa rimane una condizione passiva, dipendente cioè da una causalità estranea (come la fortuna e il fato), e perciò si oppone alla moralità. L'unità di felicità e moralità, di beatitudine e virtù, può avvenire solo attraverso un'assoluta attività indirizzata a negare ogni causalità oggettiva. L'Assoluto infatti non può essere concepito secondo leggi (né razionali, né morali), perché ciò significherebbe ammettere che esso è in certa misura passivo, ma questa è una contraddizione secondo il concetto. L'Assoluto deve comportarsi in modo assolutamente libero secondo il suo essere, e la sola sua legge è ancora il proprio essere⁴⁸. Solo dove c'è assoluta libertà, c'è assoluta felicità⁴⁹.

Tuttavia, riflettendo su questo fatto ci si accorge anche del paradosso che investe la felicità. Infatti, l'assoluta libertà non sopprime solo l'oggettivo, ma anche l'autocoscienza, ovvero la condizione della felicità. Se l'autocoscienza è possibile solo nel momento in cui l'attività, incontrando la resistenza dell'oggetto, torna in se stessa, l'attività assolutamente libera da soggettivo ed oggettivo, quale si rivela nell'intuizione intellettuale, è la *morte* di ogni coscienza.

"Dove ogni resistenza cessa, là è estensione infinita. Ma l'intensione della nostra coscienza sta in ragione inversa con l'estensione del nostro essere. Il più alto momento dell'essere è per noi il passaggio al non-essere, il momento dell'annientamento (*Der höchste Moment des Seins ist für uns Uebergang zum Nichtsein, Moment der Vernichtung*)⁵⁰. E, "noi ci svegliamo dall'intuizione intellettuale come dalla condizione della morte. Noi ci svegliamo attraverso la riflessione, cioè attraverso un ritorno forzato a noi stessi. Ma senza resistenza non è pensabile alcun ritorno, senza oggetto nessuna riflessione"⁵¹.

L'attività dell'uomo, tuttavia, non si dirige semplicemente agli oggetti (l'animale, il vivente), né si perde semplicemente in se stessa (la morte, il nulla). La sua attività si indirizza necessariamente agli oggetti, ma con altrettanta forza ritorna in se stessa. Quanto più l'esperienza è immediata, tanto più essa è vicina allo sparire (*Verschwinden*). Allorché cessa l'intuizione sensibile, nella quale l'io è costretto dalla resistenza dell'oggetto a riflettersi in se stesso, scompare anche ogni oggettività, non

⁴⁷ SW I, 1, 321; LF 57.

⁴⁸ SW I, 1, 323; LF 60.

⁴⁹ SW I, 1, 324; LF 61

⁵⁰ *Ibid.*; *ibid.*

⁵¹ SW I, 1, 325; *ibid.*

resta che estensione infinita, senza intensione cosciente. “Se continuassi l’intuizione intellettuale, io cesserei di vivere. Andrei dal tempo nell’eternità”⁵². Veramente l’intuizione del mondo esterno ci strappa dalla condizione di beatitudine dell’intuizione intellettuale. Nel momento in cui, e ciò accade ininterrottamente, la realtà ideale diventa *oggetto* della nostra contemplazione, noi decadiamo dalla condizione della felicità. È per questa ragione che non è errato identificare l’assoluta beatitudine con la contemplazione, in un certo senso, del *Nulla*. Ecco perché Fichte poteva affermare che il realismo pensato nella sua compiutezza trapassa necessariamente nell’idealismo⁵³.

Idealismo e realismo riuniti nell’assoluto cessano di essere contrapposti. Dunque essi si contrappongono solo per quel tanto che dura l’approssimazione al fine, ed è nel modo di questa approssimazione che bisogna cercare la loro differenza.

Il dogmatismo infatti si rappresenta il fine in due modi: come *già realizzato* (come esistente), ed in tal caso l’assoluto diventa oggetto per la conoscenza e non per la libertà, con tutte le conseguenze viste. Oppure come *realizzabile*, e allora il fine è oggetto dell’azione. Tuttavia, per provarne la realizzabilità, l’immaginazione (*das Vermögen der Einbildungskraft*), che anticipa sempre la realtà (essendo una facoltà intermedia tra quella conoscitiva e quella produttiva), deve necessariamente rappresentarselo come già-realizzato.

Il criticismo, per distinguersi da dogmatismo, deve necessariamente considerare il fine come un compito infinito, poiché non appena lo ponga come realizzato in un oggetto o lo immagini come realizzabile esso diventa necessariamente dogmatico.

L’esigenza di non oggettivare l’assoluto è pertanto ammessa sia dal dogmatico sia dall’idealista. Solo che quest’ultimo deve soddisfarla attraverso un’illimitata attività, cioè attraverso lo sforzo incessante di realizzare l’assoluto in se stesso. Il dogmatismo è un pericolo costante insito nella natura dell’idealismo stesso. Là dove l’idealismo immaginasse soddisfatto il suo compito e realizzato l’assoluto, esso piomberebbe nelle fantasticherie del dogmatismo.

Perciò, se “il mio destino nel dogmatismo è di annientare in me ogni libera causalità, di non agire, ma di lasciar agire in me l’assoluta causalità, di restringere sempre più i limiti della mia libertà, per allargare sempre più quelli del mondo obiettivo – in breve la più illimitata passività”⁵⁴, al contrario “il mio destino nel criticismo è – sforzati di essere

⁵² SW I, 1, 325; LF 62.

⁵³ SW I, 1, 330; LF 69.

⁵⁴ SW I, 1, 334; LF 74.

immutabilmente te stesso, sforzati verso l'incondizionata libertà e l'illimitata attività"⁵⁵.

L'*incipit* dei *Briefe* rinvia circolarmente alla conclusione della *decima lettera*. I termini che troviamo alla fine sono già dati all'inizio: la lotta contro l'incommensurabile e la resa volontaria del dogmatismo, l'idea morale di Dio come espediente, *deus ex machina*, e il suo superamento nel criticismo. Ma soprattutto l'accento all'arte come intuizione intellettuale del mondo che dissolve l'opposizione.

La decima lettera riprende infine i cenni introduttivi sulla lotta. La circolarità del testo scopre la sua vocazione sistematica, mentre la forma epistolare consente invece a Schelling di ribadire anche nella scelta stilistica il rifiuto del dogmatismo che si esprime in genere nella forma del trattato.

Risolversi ad agire non significa però per la ragione la fine di tutti i problemi comparsi nella conoscenza teoretica. Al contrario proprio l'aver tolto il presupposto oggettivo del mondo esteriore minaccia ora l'azione morale dell'uomo che ha posto in sé il fondamento della realtà. Qual è questa *minaccia* che incombe sulla ragion pratica?

Nel momento in cui l'uomo pone l'io come assolutamente libero, cioè riconosce se stesso come incondizionata attività, con questa stessa azione egli libera nel mondo intellettuale (soprannaturale) anche una *forza sconosciuta ed illimitata*. Questa forza è detta oggettiva (*objective Macht*)⁵⁶. Tuttavia qui non si parla di oggetto della conoscenza, ma dell'azione. Ora oggetto dell'agire non può essere ciò che è dato all'uomo per mezzo delle leggi del pensiero, perché un tale oggetto appartiene alle condizioni a priori del conoscere e non può essere *liberamente* posto dall'attività dell'io. Non è prodotto della libertà, ma della necessità. Ma se l'oggetto dell'agire non è limitato dal soggetto, esso non ha nemmeno una forma determinata, giacché assume una forma solo ciò che incontra un limite, dunque non è un oggetto in senso proprio. Perciò si presenta nell'esperienza dell'uomo come una forza indeterminata contraria alla sua libertà. Come oscura *fatalità*, come *destino* impenetrabile alla ragione.

Schelling tenta un'analisi delle componenti del destino. Se oggetto è determinazione reciproca di soggetto, nel momento in cui si toglie la limitazione applicata all'oggetto dalle condizioni trascendentali soggettive, l'agire diventa campo di tensione tra forze contrarie ed *illimitate*. Ma se nell'agire le forze contrarie sono inizialmente *prive di limiti* (nella libertà non c'è infatti alcuna legge a priori), se cioè nell'urto non è posto un limite comune a ciascun infinito, allora, dato che due infiniti, per di più di segno

⁵⁵ SW I, 1, 335; LF 75.

⁵⁶ SW I, 1, 336; LF 77.

opposto, non possono coesistere, è conseguenza necessaria che una delle due forze soccomba e l'altra trionfi.

“Fino a quando l'uomo si trattiene nell'ambito della natura, egli è nel significato più proprio della parola *signore* della natura, così come può essere signore su se stesso. Mostra il mondo obiettivo nei suoi determinati limiti (*Schranken*), che non può violare. Mentre si rappresenta (*sich vorstellt*) l'oggetto, mentre gli dà forma (*Form*) e consistenza (*Bestand*), lo domina. Non lo deve temere, infatti gli ha imposto dei limiti. Ma non appena toglie (*aufhebt*) questi limiti, non appena l'oggetto non è più rappresentabile (*nicht mehr vorstellbar ist*), vale a dire non appena egli devia al di là dei limiti (*Gränze*) della rappresentazione (*Vorstellung*), si vede perduto”⁵⁷. “I terrori del mondo obiettivo piombano su lui. Avendone soppressi i limiti, come può vincerlo? Non potendo più dare all'oggetto senza limiti alcuna forma e muovendosi l'oggetto innanzi a lui senza alcuna determinazione, dove può afferrarlo, dove può impadronirsene, dove può porre confini alla sua strapotenza?”⁵⁸.

È questo il *Kampf gegen das Unermeßliche*, la “lotta contro l'incommensurabile”⁵⁹, che la filosofia riconduce dentro lo spirito dell'uomo nella sua originaria essenza. E di fronte all'incommensurabile, l'uomo può scegliere la *resa*, ed allora sceglie il dogmatismo, o la *lotta*, ed allora sceglie il criticismo.

Ma esiste anche una terza possibilità, che si affaccia nell'intuizione intellettuale, grazie al balenare per un attimo di quell'unità nascosta che non si lascia però pensare compiutamente né dall'una né dall'altra filosofia. La sola forma di intelligenza in grado di fermare l'istante dell'intuizione e dargli corpo in una rappresentazione sensibile è la *tragedia* greca.

Suprema espressione dell'arte, in essa l'eroe soccombe, ma *non senza lotta*⁶⁰. Soccombendo al fato, l'eroe tragico prova la sua libertà. È nota la geniale interpretazione speculativa dell'Edipo, la prima di una grande stagione di meditazione filosofica sulla tragedia e la drammaturgia⁶¹.

La ragione greca poté sopportare le *contraddizioni* laceranti della sua tragedia senza esserne annientata proprio perché *attraverso esse* affermava la libertà dell'uomo. La contraddizione è il fondamento della tragedia, ed è

⁵⁷ SW I, 1, 337; LF 78-79

⁵⁸ *Ibid.*; LF 79.

⁵⁹ SW I, 1, 284; LF 5.

⁶⁰ SW I, 1, 336; LF 77.

⁶¹ Cfr. P. Szondi, *Saggio sul tragico*, a cura di F. Vercellone, Einaudi, Torino 1996. Cfr. inoltre di J. F. Courtine, *Tragedia e sublimità. L'interpretazione speculativa dell'Edipo re alle soglie dell'idealismo tedesco*, in Id., *Estasi della ragione*, a cura di G. Strummiello, Rusconi, Milano 1998.

la stessa impari lotta tra l'uomo e il fato, nella quale l'uomo, benché destinato a soccombere, nondimeno accetta appunto l'impossibile lotta contro la fatalità, e proprio perché le resiste è orrendamente punito. Ma che «fosse pure punito, era riconoscimento della libertà umana, onore che competeva alla libertà»⁶².

Sopportando volontariamente e consapevolmente la punizione per un delitto *inevitabile*, trattandosi del fato, Edipo, l'eroe tragico per antonomasia, testimonia nel soccombere la sua paradossale libertà. Che egli abbia così perso la libertà, soccombendo al fato, prova infatti che *prima* di soccombere era libero. «Fino a che egli è ancora libero, riesce a mantenersi saldo contro la forza della fatalità. Non appena soccombe cessa pure di essere libero»⁶³.

Ma l'eroe attesta la sua essenziale libertà non solo in questa maniera per così dire *retrospettiva* (nel senso che la privazione della libertà implica la sua precedente acquisizione, sia pure solo possibile, secondo il principio per cui ogni negazione è affermazione del proprio opposto), ma anche soprattutto *attualmente*, quando soccombendo accusa ancora il fato per la perdita della sua libertà. In altre parole, l'eroe colpito dall'evento può ancora scegliere di soccombere del tutto, o di espiare il delitto e affermare così il proprio volere contro quello del fato che lo vuole invece annientare. Scegliendo questa seconda possibilità, cioè scegliendo di portare la colpa e di espiarla vivendo, l'uomo afferma la *libertà del volere* quando ciò sembrava oramai impossibile, dimostra di essere libero nel tempo stesso in cui soccombe, perché egli soccombe nel modo in cui ha scelto.

Il fondamento della tragedia è in questa situazione antinomica. Dallo stesso tragico evento da cui sembra essere negata, la libertà risulta paradossalmente riaffermata. La libertà, dunque, è all'inizio e alla fine della stessa vicenda tragica in cui tutto congiura per negarla. Alla fine tuttavia l'uomo è costretto a soccombere, il mondo esteriore della necessità e passività trionfa su quello della libera autodeterminazione della personalità, e così il contrasto si risolve a favore del mondo oggettivo, nel quale il soggetto è definitivamente annullato. «Nemmeno la tragedia greca poteva accordare la libertà ed il soccombere (*Untergang*)»⁶⁴.

La tragedia non può risolvere l'antinomia a favore della libertà del soggetto, perché non rinuncia affatto all'idea di un oggetto assoluto, interamente estraneo all'attività di quella, ed anzi lo ammette sotto la specie di una forza invisibile ed irraggiungibile, appunto il *fato*.

Ma questa idea è essenziale alla rappresentazione dell'arte, non invece alla filosofia dell'idealismo. Come testimonia l'allusione a un mondo in cui la superstizione del fato sia completamente svanita contenuta nel passo seguente: «questa possibilità – che la libertà sia annientata da una forza estranea –, *anche quando sia svanita innanzi alla luce della ragione*⁶⁵, deve

⁶² SW I, 1, 336; LF 78.

⁶³ *Ibid.*; *ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*; *ibid.*

⁶⁵ Vale a dire innanzi alla filosofia liberata dalle illusioni del dogmatismo.

tuttavia essere conservata per l'arte, per ciò che vi ha di più alto nell'arte"⁶⁶. Mentre gli dei hanno forma e figura determinate perché appartengono all'ambito della natura e della rappresentazione, "il vero soprannaturale dei greci [cioè la potenza priva di forma che si oppone in maniera illimitata alla soggettività] comincia con il *fato*, con la forza invisibile, che nessuna forza naturale raggiunge più, e su cui gli stessi dei immortali nulla possono"⁶⁷.

Questa lotta non può però costituire un modello per l'azione, non è pensabile trarre alcuna regola di condotta morale da una rappresentazione che richiederebbe per essere realizzata una nuova genia di titani, *ein Titanengeschlecht*⁶⁸.

È invece il più alto compito della filosofia condurre la ragione innanzi all'alternativa fondamentale rappresentata dall'originaria antitesi di realismo e idealismo: "la ragione deve rinunciare o a un mondo obiettivo intelligibile o alla personalità soggettiva; a un assoluto oggetto o a un assoluto soggetto, alla libertà del volere"⁶⁹. Nondimeno, la conseguenza più rilevante non è affatto la rivendicazione finale, "illuministica", della razionalità filosofica rispetto alla rappresentazione mitica. Quello che più conta è la nuova possibilità emersa dall'interpretazione speculativa del tragico, ovvero il fatto che *solamente* nella *metafora tragica*⁷⁰ la ragione ha la possibilità di scorgere la trama nascosta nella dissonanza, l'unità e l'armonia invisibile sottese alle lacerazioni e contraddizioni della finitezza.

Certo, la tragedia non è una sintesi filosofica di idealismo e realismo, quale sarà la successiva filosofia dell'identità, ma essa rappresenta la sola *oggettivazione* adeguata dell'intuizione intellettuale.

Il dogmatismo differisce dall'arte in quanto *fin da subito, senza lotta*, accetta la sottomissione a un'oggettività assoluta⁷¹, cioè ammette che la causalità del soggetto debba accordarsi a quella più vasta dell'oggetto; a sua volta il criticismo se ne distingue perché non ammette più alcuna causalità oggettiva, quale è nella finzione artistica il *fato*, ma ripone nella libertà del soggetto il principio di ogni agire⁷².

In conclusione, nonostante il significato ambivalente assegnato alla tragedia, e le incertezze relative alla collocazione dell'arte rispetto alla filosofia, incertezze che verranno risolte solo qualche anno dopo nella *Philosophie der Kunst*⁷³, l'intuizione fondamentale di un "organo" privilegiato dell'intuizione intellettuale e dunque della conoscenza dell'armonia nascosta è già tratteggiata sin da ora.

⁶⁶ SW I, 1, 336; LF 77.

⁶⁷ SW I, 1, 337, n. 1; LF 79, n. 1.

⁶⁸ SW I, 1, 338; *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*; LF 80.

⁷⁰ Cfr. J. F. Courtine, *Della metafora tragica*, in Id., *Estasi della ragione*, cit., pp. 65-86.

⁷¹ SW I, 1, 284; LF 5.

⁷² SW I, 1, 340; LF 83.

⁷³ Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., I Abtheilung, 5 Band, pp. 353-736 (=SW I, 5, 353-736). Id., *Filosofia dell'arte*, a cura di A. Klein, Prisma, Napoli 1997 (=FA).

II

Identità e dissimulazione

In conclusione ai *Briefe*, soltanto il gesto tragico gettava una luce sull'armonia invisibile del mondo lacerato dal contrasto. Ma si trattava di un bagliore sinistro poiché illuminava una regione inaccessibile agli uomini. La tragedia presupponeva una generazione di titani. Vale a dire un'epoca completamente perduta al presente. L'identità delle figure contendenti dell'intelligenza, che nei *Briefe* sono il criticismo e il dogmatismo, e più avanti saranno libertà e necessità (di cui quelli sono quasi *Nachbilder*), non poteva trovare applicazione nella "scienza" o nell'etica, ma solo come argomento dell'arte tragica⁷⁴. L'unità è un'idea essenziale, costitutiva di essa. Non così della filosofia, la quale si troverebbe annientata dalla contemplazione prolungata dell'identità. Questa si produce infatti solo nel lampo dell'intuizione intellettuale, dove spariscono i confini, le forze cessano di urtarsi e gli opposti si confondono nell'unità originaria. Ma l'intuizione intellettuale è un'esperienza limite, un'esperienza immediata e spontanea con la quale il sapere può solamente iniziare. Quel pensiero che assume a proprio oggetto l'intuizione intellettuale contemporaneamente la dissolve nell'oggettività. Non solo, ma quando poi trae le proprie conclusioni sull'essenza del mondo oggettivo, dimentica di aver soltanto proiettato in esso le forme della riflessione soggettiva. L'illusione di ogni dogmatismo è infatti quella di attribuire all'oggetto ciò che è proprio soltanto della *Selbstanschauung* del soggetto. Il filosofo critico invece sa benissimo che l'intuizione intellettuale è soltanto il principio incondizionato di ogni cominciamento filosofico. Coerentemente Schelling conclude che l'intuizione intellettuale può essere oggetto soltanto della tragedia, poiché appartiene alla peculiarità della *Darstellung* tragica di realizzare sulla scena, in maniera indiretta, quella unità degli opposti che altrimenti sfugge alla conoscenza filosofica. Su questa compresenza di *Anschauung* e *Darstellung*, immediatezza e mediazione si fonda il carattere di epifania dell'arte. Nel senso che essa è prima ancora che un sapere, un modo di *essere* e di *accadere* dell'assoluto stesso. Così la tragedia è per il giovane Schelling anzitutto un evento dell'assoluto. Anch'essa oggettiva l'intuizione intellettuale ed è in fondo un'illusione, ma in modo diametralmente opposto rispetto al dogmatismo. Se questo si illude perché dimentica la causalità del soggetto nella conoscenza dell'assoluto, la tragedia invece "illude" solo nel senso che conduce nel mezzo del "gioco", sulla scena del conflitto, per suscitare alla fine la coscienza dell'unità originaria di libertà e necessità nella riconciliazione dell'eroe

⁷⁴ SWI, 1, 338; LF 79.

sconfitto con il fato avverso. E tuttavia è vero che, limitatamente ai *Briefe*, essa è illusione anche in un altro senso. Poiché infatti la presupposizione del fato come una forza illimitatamente oggettiva è in contrasto con lo spirito del criticismo di fronte al quale è svanita la possibilità di una simile minaccia⁷⁵. Schelling sembra qui avanzare un diritto della filosofia sulla tragedia. “I terrori del mondo obiettivo” piombano su di noi solo nel momento in cui all’oggettività togliamo i limiti che il soggetto le assegna nella rappresentazione. Perciò il mondo diventa al cospetto del suo abitante una minaccia informe e sproporzionata. Questa è un’idea irrinunciabile per l’arte, ma la filosofia ha il diritto di contestarne il fondamento. Perciò, si è visto, Schelling *limita* alla sola arte tragica la rappresentazione del conflitto dell’uomo con il destino. Ma non solo perché una lotta impari come questa richiederebbe una stirpe di eroi. La scomparsa di questo mondo arcaico significa anche la liberazione della ragione dai vincoli della superstizione (*Fesseln des Aberglaubens*)⁷⁶, secondo un tema caro all’illuminismo kantiano ripreso dal giovane Schelling. A questi vincoli appartiene anche la rappresentazione di forze oggettive indipendenti dalla causalità del soggetto, come nel caso del fato nella tragedia antica. Si comprende meglio allora l’incertezza in cui rimane la collocazione della tragedia fra i due sistemi opposti del criticismo e del dogmatismo. L’esito dei *Briefe* non poteva essere diverso, stante il divieto di oggettivare l’intuizione intellettuale. La sostanziale *ambiguità* della tragedia rivela la presenza di tendenze opposte nell’animo del filosofo. Da un lato egli sentiva fortemente l’esigenza di trovare l’unità degli opposti in una sintesi superiore alla coscienza finita, dall’altro, però, condivideva il divieto fichtiano di uscire dai limiti della riflessione. Ecco perché nei *Briefe* la filosofia è condannata alla scissione, mentre solo nella tragedia si palesa la possibilità di una riconciliazione. Tuttavia soltanto la scoperta dell’*ästhetische Anschauung*⁷⁷ nel 1800, e ancor più l’analisi del sublime tragico nella *Philosophie der Kunst*, darà l’esatta misura dell’importanza di questa prima intuizione. Ed è ancora l’arte, nel *System* del 1800, a guidare Schelling fuori del trascendentalismo fichtiano dei *Briefe*. E sempre nel segno dell’arte, in particolare di nuovo di quella tragica, si compirà il sistema dell’Identità⁷⁸. Ma la deduzione dei generi artistici dall’Assoluto non sarebbe stata possibile senza quella prima geniale intuizione del significato *metafisico* dell’arte. “Così, questa prima interpretazione del fenomeno tragico

⁷⁵ SW I, 1, 336; LF 77.

⁷⁶ SW I, 1, 339; LF 81.

⁷⁷ Nel *Sistema dell’idealismo trascendentale* si dice che l’intuizione estetica non è che l’intuizione trascendentale divenuta oggettiva. Cfr. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, in *Sämmtliche Werke*, cit., I Abtheilung, 3 Band, pp. 327-634 (=SW I, 3, 327-634). Per la citazione cfr. p. 630. Cfr. Schelling, *Sistema dell’idealismo trascendentale*, a cura di G. Boffi, Rusconi, Milano 1997, p. 579 (=SIT).

⁷⁸ Cfr. SW, I, 5, 687 sgg.; FA 339 sgg.

alluderebbe di già alla filosofia dell'identità⁷⁹. Anche la comprensione speculativa dell'Identità appare all'inizio insieme all'occasione offerta dall'arte di esplorare l'attività (parzialmente) inconscia della produzione artistica, analoga a quella naturale⁸⁰. È chiaro infatti che il concetto di una identità assoluta degli opposti trae alimento dalla possibilità di trovare riunite nell'arte le due serie contrapposte dell'attività cosciente dell'intelligenza e di quella inconscia della natura.

Arte e filosofia sono dunque parimenti espressioni dell'Assoluto, benché su piani diversi. L'arte "come raffigurazione dell'infinito si trova allo stesso livello della filosofia: come quest'ultima esibisce l'assoluto nell'*archetipo (Urbild)*, così l'arte lo esibisce nell'*immagine* che ne è la *copia (Gegenbild)*"⁸¹. Tuttavia non interessa qui ripercorrere il cammino fino alla *Philosophie der Kunst*. Vorrei invece riprendere dalla scoperta capitale dei *Briefe*. È chiara l'insoddisfazione nei confronti dell'esito dualistico della filosofia. Tanto che alla fine Schelling crede di intravedere nell'atroce destino di Edipo, che soccombe sì ma non senza lotta, ed in questa contraddizione riafferma la propria libertà, il *simbolo* di un'istanza superiore di unità. Benché resti indeterminato nei *Briefe* il senso di questa unità nella quale la contraddizione si placa, e che soltanto nella catarsi tragica si rende visibile, è certo che egli qui liberasse una *forza* straordinaria del suo pensiero, che avrebbe dominato l'intero corso della sua riflessione, e dalla quale egli non si sarebbe più liberato.

L'*Identitätsphilosophie* segna il mezzogiorno dell'identità⁸², ma proprio per questo essa rimane fundamentalmente all'oscuro di se stessa. Appunto perché viene totalmente in chiaro delle sue "emanazioni", perché deduce interamente da sé l'universo, anzi è contemporanea all'accadere dell'universo in ogni sua parte⁸³, senza residuo, per tutte queste ragioni, essa finisce nella più completa oscurità circa il suo cuore. Cioè la Differenza e il Tempo. Sarà Hegel, come sappiamo, il primo ad avvertire che su questo mondo è da sempre scesa una notte intramontabile. Eppure l'Identità non è "la notte in cui tutte le vacche sono nere". Certo è indubitabile che la sferzata hegeliana abbia corretto, e di

⁷⁹ Courtine, *Estasi della ragione*, cit., p. 116.

⁸⁰ SW I, 3, 612; SIT 551.

⁸¹ SW I, 5, 369; FA 74.

⁸² Per la definizione di *Identità* cfr. §1-§34 in Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., I Abtheilung, 4 Band, pp. 105-212, (=SW I, 4, 105-212). Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico*, tr. it. di E. De Ferri riveduta da G. Semerari, Bari, Laterza 1969, §1-§34. (= ES).

⁸³ ES 48.

molto, l'orientamento successivo di Schelling. A breve giro dalle aspre parole del suo antico compagno, Schelling licenzierà un libro come le *Untersuchungen*⁸⁴, in cui le contraddizioni della filosofia dell'identità vengono torte in una direzione inaspettata e sorprendente. Ma è possibile anche che alcune difficoltà sorgessero inizialmente dall'*interno* stesso del sistema. Probabilmente l'abbandono della filosofia dell'identità non è dipeso interamente dalle accuse di Hegel. Ciò non significa che questi non avesse visto giusto quando ne denunciava il formalismo e la conseguente incapacità di ottenere dall'*interno* stesso della realtà in movimento, la varietà e la ricchezza delle sue determinazioni⁸⁵. Non è infatti a caso se durante tutta la speculazione successiva dei *Weltalterentwürfe* (1811-1815)⁸⁶ Schelling rimase occupato dal problema di caratterizzare in senso storico e temporale la derivazione del finito dall'infinito, assunta ora in una prospettiva decisamente creazionista. Tuttavia, analogamente alla filosofia dell'Identità, egli lascerà incompiuto anche tutto il progettato sistema dei *Weltalter* a causa di insolubili contraddizioni *interne*. Può darsi, dunque, che una qualche forma di oscurità si annidasse fin dall'inizio nel cuore stesso della filosofia dell'identità. Ma non mi riferisco ancora alla polemica hegeliana. Penso piuttosto ad una concentrazione di oscurità *nel cuore stesso* dell'Identità. Molto spesso con i concetti chiave dei filosofi accade come con le sorgenti luminose: nel punto di irraggiamento è anche il massimo di oscurità. Analogamente, se dovessi dire cos'è l'Identità, penserei a un'ombra così fonda che sembra una pulsazione luminosa.

Il sistema dell'Identità appartiene al mondo dischiuso dall'intuizione intellettuale. Esso costruisce a partire da quel "nulla" nel quale culminava l'intuizione⁸⁷. Prima l'unità dischiusa dall'intuizione poteva solo venire simboleggiata nella metafora tragica. Adesso, invece, quel mondo solo intravisto, nel quale tutto è già salvato dall'eternità, si squaderna

⁸⁴ Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., I Ab., 7 Bd., pp. 331-416 (=SW I, 7, 331-416). Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*, a cura di G. Strummiello, Rusconi, Milano 1996 (=RF).

⁸⁵ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1996, p. 9.

⁸⁶ Cfr. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., I Ab., 8 Bd., pp. 195-344 (SW I, 8, 195-344). Schelling, *Le età del mondo*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 2000 (=EM). Cfr. inoltre Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg v M. Schröter, München 1946.

⁸⁷ SW I, 1, 326; LF 63.

sistematicamente davanti agli occhi del filosofo, grazie a una paradossale identificazione dell'intuizione intellettuale con la Ragione assoluta. Non è un caso che, per esempio, nella *Darstellung* (1801), l'Identità, alla quale è subito assimilata la Ragione (*Vernunft*), abbia completamente sostituito l'intuizione intellettuale⁸⁸. Leggiamo la definizione che della ragione viene data fin dal §1: "Chiamo ragione la ragione assoluta in quanto è pensata come indifferenza totale del soggettivo e dell'oggettivo"⁸⁹. Appena un anno dopo, nelle *Fernere Darstellungen*, si legge: "l'intuizione intellettuale si distingue da qualunque intuizione empirica solo per il fatto che in quest'ultima è intuito qualcosa di diverso dal soggetto, mentre in essa intuente e intuito sono identici"⁹⁰. Se possibile, ancora più chiaro il *Zusatz* del 1803 all'introduzione alle *Ideen*: "Un sapere assoluto è soltanto quello in cui il Soggettivo e l'Oggettivo non sono unificati come opposti, ma in cui tutto il Soggettivo è tutto l'Oggettivo, o viceversa"⁹¹, dove quest'ultima precisazione ha un significato decisivo per la comprensione dell'Identità. Ora tutti ricordano che secondo i *Briefe* l'intuizione intellettuale "avviene quando noi cessiamo di essere oggetti per noi stessi, quando, ritiratici in noi stessi, il nostro io intuente è tutt'uno con quello intuito"⁹². Quest'ultima definizione non è del tutto equivalente alle prime, ma il confronto permette di misurare tutta la distanza intercorsa nel passaggio dalla filosofia trascendentale all'ontologia dell'identità.

La distanza è oramai incolmabile, tanto che lo stesso Schelling, volgendosi indietro, sembra constatare l'irreversibilità del processo. Le parole che riserva alla posizione arretrata, secondo lui, di Fichte, paiono talora dimenticare che era una posizione condivisa fino a pochi anni prima. "Il lato caduco che l'idealismo, nella forma della Dottrina della Scienza, ha ripreso direttamente

⁸⁸ Nello stesso testo del 1801 non compare peraltro nemmeno il termine Assoluto. Cfr. anche X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, a cura di N. De Sanctis, Mursia, Milano 1974, p. 167. I termini di Assoluto e Intuizione sono invece menzionati ed equiparati negli altri scritti successivi di filosofia dell'identità, nelle *Fernere Darstellungen* e nel *Bruno* ad esempio.

⁸⁹ SW I, 4, 114; ES 31.

⁹⁰ Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., I Ab., 4 Bd., pp. 333-510 (=SW I, 4, 333-510). La citazione si trova a p. 371. Per la traduzione italiana si veda a p. 53 di Schelling, *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in Id., *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, a cura di C. Tatasciore, Guerini, Milano 2002, (=UE). Ma le espressioni che definiscono l'intuizione intellettuale come identità di soggettivo ed oggettivo sono moltissime. Si prenda ad esempio le seguenti: "è la facoltà di vedere l'universale nel particolare, l'infinito nel finito, entrambi riuniti fino alla loro unità vivente" (SW I, 4, 362; UE 45); Cfr. inoltre SW I, 4, 368-69; UE 51.

⁹¹ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., I Ab., 2 Bd., pp. 1-344 (=SW I, 2, 1-344). La citazione dal *Zusatz*, che segue immediatamente la *Einleitung*, si trova a p. 61. Una traduzione parziale delle *Ideen*, che comprende soltanto la *Einleitung* e il *Zusatz* (aggiunta) da cui abbiamo ripreso la citazione (p. 53), si trova nel volume, Schelling, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967 (per la tr. parz. delle Idee =IFN).

⁹² SW I, 1, 319; LF 53.

dal criticismo e con il quale a esso ha pagato un tributo di riconoscenza per avergli aperto provvisoriamente la via, è quello che in Fichte si è espresso in maniera pienamente definita e fuori di ogni dubbio nella domanda che egli oppone a Spinoza, e cioè: che cosa lo autorizzava a oltrepassare la coscienza pura data nella coscienza empirica? In tal modo, con questa limitazione della concezione della coscienza assoluta alla coscienza pura data in quella empirica, sono stati resi stabili e necessari per tutto il seguito il rapporto di differenza tra l'Io e l'Assoluto, l'insolubile anfibia tra l'Io assoluto, che è lo stesso conoscere assoluto, e l'Io relativo, nonché l'insuperabile opposizione, propria della particolare forma di idealismo della *Dottrina della scienza*, tra l'Io e il Non-Io⁹³. Il superamento della coscienza pura fichtiana per mezzo della coscienza assoluta si compie precisamente nel passaggio dai *Briefe* agli scritti dell'Identità. Ed è precisamente il confronto delle definizioni citate di intuizione intellettuale a provarlo. Nei *Briefe*, il soggetto dell'intuizione intellettuale ricade inevitabilmente nell'opposizione, e non dimora mai realmente nell'assoluto, dal momento che questo rimane, per così dire, sullo sfondo, come condizione trascendentale. La novità della *Darstellung* e del sistema dell'Identità consiste invece "nell'insediarsi direttamente nel cuore dell'assoluto, per coglierlo nella sua indifferenza a monte delle distinzioni e divisioni e per contemplarlo nella sua perfetta e conclusa unitotalità, sì che il problema non è tanto quello di trovare l'unità degli opposti, ma piuttosto quello assai più arduo di derivare l'opposizione dall'unità"⁹⁴. Nonostante le differenze, dunque, intuizione intellettuale e Identità condividono la speranza di sanare le lacerazioni e placare le discordie. Dal loro confronto risulta meglio quale sia stata l'ampiezza del tragitto percorso fin qui. La *Darstellung* tenta di soccorrere alle contraddizioni in cui incorre l'intuizione intellettuale, spostando il punto di osservazione, per così dire, dall'io trascendentale all'occhio impersonale ed onniveggente dell'Assoluto stesso. Nella *Darstellung*, Schelling, identificando ragione ed intuizione trascendentale, intese assicurare all'*immediatezza* e *incondizionatezza* dell'intuizione il *contenuto logico normativo* della ragione. L'intuizione intellettuale che i *Briefe* circoscrivevano a un'esperienza limite del soggetto, la *Darstellung* dota di tutte le possibilità "costruttive" della ragione. Dato che la riflessione estingue l'intuizione intellettuale, non potremmo mai avere alcuna conoscenza dell'assoluto, *a meno che intuizione e ragione non siano la stessa cosa*. O in altre parole che l'essere (l'intuizione) e la conoscenza (la ragione) dell'Assoluto siano la stessa cosa. Dunque esiste una *ursprüngliche Erkenntniß* dell'assoluta Identità⁹⁵, la quale, in virtù dell'identità di essere e conoscere, ovvero di contenuto e forma, è sempre anzitutto un

⁹³ SW I, 4, 353-54; UE 38.

⁹⁴ L. Pareyson, *Introduzione a Schelling, Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1999, p. 7.

⁹⁵ SW I, 4, 121-122, §17; ES 39-40.

Selbsterkennen dell'Identità medesima⁹⁶. “La conoscenza *formalmente* assoluta è in pari tempo necessariamente una conoscenza *dell'Assoluto stesso*”⁹⁷. Conoscere l'assoluto secondo la forma è conoscerlo anche quanto all'essere. Il che significa che l'autocoscienza comporta l'esistenza. La Ragione assoluta è la stessa esistenza dell'Assoluto. L'unità/differenza di forma e contenuto, pensiero ed essere, è il cuore speculativo dell'Identità. Donde proviene infine anche l'insolubile contraddizione che ha probabilmente costretto il filosofo a un'ulteriore metamorfosi del suo pensiero fondamentale.

Se, infatti, potessimo “vedere” l'ἁρμονίη ἀφανής, conoscere l'Identità assoluta, vedremmo sorgere davanti allo sguardo, *d'un colpo e in un punto, senza successione*, la totalità delle forme e delle differenze, ciascuna per sé e *simultaneamente* nel tutto, analogamente alla profezia paolina dell'*omnia in omnibus*⁹⁸. Proprio l'uso del condizionale è qui estremamente sintomatico. Esso rivela che ad essere problematico è anzitutto il centro del sistema, il *significato* dell'Identità, e solo secondariamente e in maniera derivata le sue applicazioni alla costruzione/deduzione dell'empiria. La differenza di forma e contenuto dell'Identità rende impossibile una simile visione. L'autoconoscersi dell'Identità comporta la sua divisione, o, in altre parole, contraddice al proprio esserci, il quale a sua volta è precisamente questo essere dell'unità solo accogliendo la differenza del proprio sapersi tale.

Come si vede, si tratta ancora di snodi della *Grundlage*, resi però irriconoscibili dalla trasformazione dell'Io trascendentale nell'Assoluto stesso e dalla nuova concezione della ragione soggetto-oggettiva. La stessa differenza che riguarda l'Assoluto si ripercuote anche lungo tutta la *scala naturae* in ogni punto del reticolo connettivo. Ogni individuo, infatti, è a sua volta affetto da contraddizione. Egli è simultaneamente identità reale e differenza formale (*differentia formalis*), ovvero, lo stesso per l'essenza, altro per la forma. Cioè, l'assoluto stesso quanto all'essenza, ombra e malinconica apparenza quanto al suo essere individuo, o alla riflessione⁹⁹.

⁹⁶ SW I, 4, 122-23, § 19 e § 20; ES 40-41.

⁹⁷ SW I, 4, 368; UE 51.

⁹⁸ S. Paolo, *I Cor.* 15, 28. Cfr. San Paolo, *Le lettere*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1999, p. 93. Ricordo che con questa celebre espressione Schelling conclude le sue *Lezioni di Stoccarda*.

⁹⁹ SW I, 4, 126 sgg.; ES 45 sgg.

Dunque, l'Identità è sempre anche differenza. Nello stesso tempo, però, essa è, da capo, Identità dell'identità e della differenza (*reduplicatio*)¹⁰⁰. La quale, infine, non può essere ulteriormente divisa dalla riflessione, poiché rappresenta la condizione ultima affinché totalità vi sia. La totalità, infatti, è sempre il risultato della combinazione di tre principi: l'essere, il sapere e il loro *rapporto*. Torniamo così al principio: quell'unità superiore nella quale sono infine riuniti l'essere e il sapere della totalità non è a sua volta nessuno dei due. Rimane il rapporto, la relazione, il legame vivente che stringe in unità il molteplice, che altrimenti andrebbe disperso.

Schelling ama mutuare dal linguaggio fisico l'espressione del punto di indifferenza, *Indifferenz*, ma l'Identità/Indifferenza non è né un essere né un sapere. Essa è piuttosto l'abbraccio di tutto con tutto, quello che la visione paolina esprime così meravigliosamente. Ma questo significa, ancora una volta, che non si dà conoscenza dell'assoluto. La conoscenza è sempre finita, e l'assoluto vi compare solo nella modalità della contrazione/sottrazione che "libera" la differenza e il molteplice¹⁰¹, o, se si preferisce, nella forma di un'invisibile presenza del tutto in ogni sua parte, di ciascuna parte in ogni altra, e infine di tutte nel tutto.

La costruzione dell'Identità si realizza, dunque, come una grande *teologia apofatica*, che coniuga paradossalmente la tradizione platonica con la filosofia trascendentale di Fichte. L'Identità è il risultato della *Tätigkeit* di un soggetto spersonalizzato, combinata all'idea di una costante sottrazione dell'Assoluto al mondo fenomenico. Essa risponde al tentativo di fornire un concetto adeguato all'esistenza *immediata* della totalità. Se, infatti, il Tutto esiste, esso deve esistere immediatamente per sé, senza bisogno di essere derivato, attraverso concetti intermedi, da un principio diverso dalla stessa totalità. Donde l'immediatezza *realiter* del tutto, in opposizione alla mediazione puramente ideale del pensiero. Che il pensiero dis-corra soltanto dell'Assoluto, non prova affatto che l'Assoluto sia il risultato di un processo. Al contrario, dimostra che

¹⁰⁰ SW I, 4, 121, § 16; ES 39. Ancora a distanza di tempo, nelle *Lezioni di Stoccarda*, Schelling ribadirà: "Ho sempre spiegato che per me l'assoluta identità non è mera identità, ma identità dell'unità e dell'opposizione". Cfr. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., I Ab., 7 Bd., 417-483 (=SW I, 7, 417-483). La citazione si trova a p. 445 dell'originale, ed a p. 162 delle *Lezioni di Stoccarda* (=LS) nella splendida versione di Luigi Pareyson, contenuta in Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit.

¹⁰¹ Cfr. le considerazioni svolte nella *Allgemeine Anmerkung* agli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, in Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., I Ab., 7 Bd., pp. 1-88 (=SW I, 7, 1-88). La postilla si può leggere in traduzione italiana a p. 85 sgg. del volume *Aforismi sulla filosofia della natura*, a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, Egea, Milano 1992 (=AFN).

il pensiero non può mai, né immediatamente, né tantomeno processualmente divenire assoluto. È l'Assoluto, piuttosto, a manifestarsi immediatamente nella scissione e nella dissonanza dell'universo, e, precisamente *come* questa scissione e questa dissonanza¹⁰².

L'aspetto più sorprendente del sistema dell'Identità è questo *perfetto capovolgarsi*, senza deduzione o passaggio di sorta, dell'Infinito nel finito e viceversa¹⁰³. E ciò accade sempre in ogni istante, è una *Auflösung der Dissonanzen*¹⁰⁴. Certo, un simile concetto di Assoluto come reale/impossibile immediatezza non è esente da insormontabili contraddizioni, ma è l'unica idea adeguata di Totalità, nel momento in cui si consideri che il tutto non può mai essere altro che il *tutto in tutto*. Il suo concetto lo esige. È necessario che il tutto includa non solo l'intero delle parti, ma le parti 1) ciascuna per sé, 2) ciascuna in relazione a ogni altra e, infine, 3) tutte in relazione all'intero. In altri termini, l'Identità non è affatto l'indistinzione degli individui, dal momento che essa è non solo l'individuazione stessa, ma soprattutto perché essa è il legame vivente degli individui tra loro e con il tutto. Il sistema dell'Identità, in conclusione, tenta l'impossibile. Sollevare a coscienza l'unità degli opposti, trattenere l'istante dell'intuizione, salvare il finito dalla rapina della morte, e infine rendere in questo modo, paradossalmente, *visibile l'armonie aphanès!* Ma è ancora una visione per *speculum et in aenigmate* quella attraverso le cortine del finito. L'Assoluto dissimula la sua presenza nelle infinite metamorfosi della natura. Si lascia scorgere solo nelle tracce di un passaggio che conduce *nowhere*, da *nessuna parte*¹⁰⁵.

Sono gli emuli della scuola del filosofo ad aver trasformato l'*Ineinsbildung* nell'analogismo manieristico che Hegel stigmatizza nella *Vorrede*. In realtà, l'Identità/Indifferenza di Schelling non ha nulla da spartire con quelle

¹⁰² È soprattutto Hölderlin, com'è noto, il custode più splendido e severo di questo fondamentale pensiero eracliteo. Cfr. ad esempio il celebre frammento *Giudizio, possibilità, essere*, in Id., *Scritti sul tragico*, a cura di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 75-76.

¹⁰³ Cfr. l'ampio e documentatissimo saggio di F. Moiso, *Temporalità e filosofia positiva in Schelling*, in "Annuario filosofico", 6, 1990, pp. 273-342.

¹⁰⁴ Tilliette, *Attualità*, cit., p. 102.

¹⁰⁵ Come il "fiume dei fiumi" di W. Stevens. Cfr. *Il fiume dei fiumi in Connecticut*, in Id., *Il mondo come meditazione*, a cura di M. Bacigalupo, Guanda, Parma 1998, p. 110. Ma anche R. M. Rilke, nell'ottava elegia a Duino, parla dell'infinito, che chiama *das Offene*, l'Aperto, nei termini di un *Nirgends ohne Nicht* (nessundove senza non). Cfr. Rilke, *Elegie duinesi*, a cura di I. ed E. De Portu, Einaudi, Torino 1999, p. 48.

applicazioni meccaniche e corrive¹⁰⁶. Per comprendere appieno il senso e la portata del concetto di Identità/Indifferenza occorre non limitarsi alla sola Filosofia dell'Identità, benché questa ne sia propriamente la sede originale. Bisogna "presentire" l'Identità anche là dove non è pienamente manifesta (come per esempio nel tema tragico della decima lettera)¹⁰⁷, e quindi seguirla sottotraccia sin dove essa sembra scomparsa ed è invece solo trasformata (come per esempio negli scritti successivi alla svolta del 1809). Allorché si sappia scorgere la continuità sotto il mutamento, la legge dell'armonia al posto delle *disiecta membra*, si avrà un'immagine della vera unità del pensiero schellinghiano. Allora "non vi sarebbe vergogna a ritornare all'immagine di Proteo se si interpretasse il mito nel senso che aveva pure per Schelling: si tratterebbe più di cogliere il vero Schelling, di strappargli la sua identità, che di seguire le metamorfosi e la natura del camaleonte"¹⁰⁸. Si scoprirebbe così che l'Identità non è solo il concetto determinato che va sotto quel nome, ma è soprattutto il pensiero dell'armonia dell'invisibile al quale si tenta di dare forma sistematica, ma che a questa recalcitra continuamente. In un certo senso potremmo dire che si tratta di un costante strutturale della meditazione schellinghiana. Struttura, in senso lato, indica una precisa combinazione di alcune operazioni fondamentali del pensiero (nel caso specifico, per esempio, è una struttura la forma reduplicativa dell'Identità). Il pensiero dell'Identità è la fucina del filosofo, qui egli forgia i suoi ferri, e qui infine torna a rifonderli quando si rivelano non più adatti. Perciò, il sistema dell'Identità è anche il metro di misura dell'ampiezza, nell'uno e nell'altro senso, della parabola schellinghiana. Esso è in qualche modo l'espressione più coerente dell'entusiasmo del giovane filosofo davanti al pensiero dell'eternità del tutto. Per questo, dopo una prima esitazione, il sistema dell'Identità realizzerà il più rigoroso immanentismo della tradizione. L'immanentismo classico, infatti, risolve sì l'Assoluto nel mondo, ma continua a considerarlo esterno al soggetto pensante, mentre l'idealismo assoluto schellinghiano risolve ulteriormente l'assoluto nella coscienza e nel pensiero, ovvero, concepisce l'Assoluto come Idea. Eppure saranno proprio le contraddizioni di questo assoluto immanentismo a determinare la crisi del sistema dell'Identità e ad aprire una nuova stagione di pensiero.

¹⁰⁶ Hegel stesso mostrava di riconoscerlo quando a lezione poteva dire: "vi dico in anticipo che nel sistema filosofico che espongo, non troverete nient'altro che questo profluvio di formalismo. Se parlo così di questa terminologia e del suo uso, come imperversa adesso, so molto bene, d'altra parte, distinguere le idee di Schelling dall'uso che ne fanno i suoi allievi, e rendo onore agli autentici meriti che Schelling ha nei confronti della filosofia, così come disprezzo quel formalismo; e, poiché conosco la filosofia di Schelling, so che la sua idea, ch'essa risuscita nella nostra epoca, è indipendente da quel formalismo".

¹⁰⁷ Vedi *supra*, cap. I.

¹⁰⁸ Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., p. 10

Dal percorso fin qui tratteggiato è emerso che il problema dell'unità di soggettivo ed oggettivo compare inizialmente nell'interpretazione metafisica del tragico, e successivamente nella considerazione finale del *System* (1800) secondo cui solo l'opera d'arte riunisce in sé le due serie ideale e reale dell'attività dell'assoluto¹⁰⁹. Infine, dai primi scritti di *Naturphilosophie* si giunge alla *Darstellung*, del 1801, e agli altri scritti di filosofia dell'Identità, dove questa prende l'aspetto appena commentato, e si rapprende in un cristallo infinitamente sfaccettato e sfolgorante. Ogni faccia riflette un individuo, di modo che il finito è in realtà, da questo lato, identico all'infinito e dunque già sempre salvato nella sua luce eternante. La finitezza è solo apparenza, ombra, non essere¹¹⁰. Eppure, a un certo punto, il cristallo si incrina, mentre si addensano le ombre e i veleni della finitezza inconsolabile.

¹⁰⁹ SW I, 3, 342; SIT 57. Il riferimento è alla doppia serie ideale e reale della filosofia, la quale, dal lato ideale, come filosofia trascendentale, riconduce l'oggettivo al soggettivo (ovvero risolve l'oggetto nelle condizioni di conoscenza del soggetto), da quello reale, invece, come filosofia della natura, deriva (*ableiten*) il soggettivo dall'oggettivo (ovvero ricomprende la coscienza nel sistema della natura). Si badi, però, che anche nel secondo caso il punto di osservazione del filosofo non diventa empirico, ma rimane trascendentale. La *Naturphilosophie* schellinghiana si distingue da tutte le precedenti filosofie naturali proprio perché allo studio della natura applica i principi della *Wissenschaftslehre*. Non si tratta, perciò, come pensava Fichte, di un altro dogmatismo. Secondo quest'ultimo, Schelling finisce per considerare come prodotti naturali esattamente quelle forme ideali del pensiero che ha involontariamente oggettivato. In realtà, a ben vedere, Schelling non è affatto dimentico della riflessione. La filosofia della natura, infatti, è sempre composta a sua volta da un duplice movimento: essa pone l'esigenza di derivare lo spirito dallo sviluppo della natura nello stesso tempo in cui deduce la possibilità di una natura in generale dai principi dello spirito medesimo. Tale è l'autentico significato della celebre sentenza: "Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn" (la natura deve essere lo spirito visibile, lo spirito la natura invisibile). Nella posizione chiastica della natura e dello spirito è simboleggiata l'unità delle due serie della conoscenza, che è perciò sempre una *autoconoscenza* (della natura *nello* spirito, e dello spirito *nella* natura). Cfr. SW I, 2, 56; IFN 47.

¹¹⁰ Esemplari in tal senso sono gli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, che uscirono nel 1805 negli "Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft" (Bd. 1, Heft 1, pp. 1-88). Vi si può leggere: "la finitezza è dunque *ab aeterno* con e accanto all'infinito, cioè con le entità del Tutto, senza vera origine (poiché essa non è un vero e proprio essere) e senza positiva derivazione da Dio; come l'*ombra* sta insieme al corpo, ma senza essere qualcosa di essenziale" (SW I, 190; AFN 86, sott. ns.). Si legga inoltre tutta la postilla dedicata al rapporto di finito ed infinito (SW I, 189-197; AFN 85-94), dove viene a tema la natura di semplice *relazione* delle cose finite (non sono sostanze separate), il loro carattere *fenomenico*, ovvero di manifestazione dell'infinito, e infine l'*eternità* che deriva loro dal "contrarre" in sé (*Ineinsbildung*) l'infinito stesso.

Il sistema dell'Identità è dunque una costruzione rigorosamente immanente dell'universo. Ma in questa costruzione alla fine non c'è più traccia dell'Assoluto. Proprio l'Identità, infatti, essendo indifferentemente gli opposti, si estingue nella differenza, e nel momento in cui uniforma (*Ineinsbildung*) il molteplice, si nega come essenza. D'altra parte, come il molteplice non esiste al di fuori dell'essenza, allo stesso modo, l'essenza, spogliata del molteplice, si ritrae in una oscurità inaccessibile. In un caso niente lascia scorgere nel mondo la presenza dell'essenza. Nell'altro, al di fuori del mondo, nessun in sé è conoscibile. In altre parole, l'Identità non riesce mai realmente a costituirsi *come tale*. Non solo, ma la stessa difficoltà si presenta anche dal lato del molteplice individuale. Separato dall'essenza, nella sua particolarità, esso si riduce a parvenza, eppure nemmeno nell'assoluto esiste mai davvero, perché vi depone l'individualità e dunque cessa di essere propriamente molteplice.

È a questo punto che matura la crisi del sistema dell'Identità. Dall'interno quindi del suo concetto, e non tanto per le accuse di Hegel. La contraddizione risiede nel modo in cui è pensata l'inclusione reciproca di unità e molteplicità, identità e differenza. È l'*immediatezza* che nega l'essere ed esclude il sapere. L'incapacità di scorgere la positiva differenza dell'empiria è solo una conseguenza di questa situazione contraddittoria che riguarda innanzitutto il rapporto dell'Assoluto con se stesso e la propria alterità quale si configura nel sapere, o autoconoscenza originaria. La sua esistenza appare meramente negativa, poiché non fa che sottrarsi.

Una conferma proviene da analoghe considerazioni di Severino: "se infatti l'essenza assoluta è indifferenza di soggetto e oggetto, ne segue che il suo farsi esistente è la sua negazione: appunto perché il suo esistere è un differenziarsi, cioè farsi natura e spirito. [...] Pertanto l'Assoluto, realizzandosi, nega il proprio esser Assoluto; il suo esistere è il suo sopprimersi; l'Indifferenza, realizzandosi, cioè facendosi esistente, diventa Differenza"¹¹¹. Non solo, ma anche il sapere dell'Identità appare radicalmente contraddittorio¹¹². Che cosa conosce, infatti, l'Identità quando, al posto della sua essenza, scorge, per così dire solo la sua assenza, una mancanza, un nulla? L'Identità è, secondo l'essenza, l'Essere dell'Identità, secondo la forma, Autoconoscenza. Ora proprio la forma-differenza nega l'essere-identità, ma così facendo annienta se stessa, dal momento che anche la forma è pur sempre un essere. Appartiene alla più antica sapienza filosofica la nozione dell'identità/differenza di essere e pensiero, senza la quale niente sarebbe mai pensabile¹¹³. In altre parole, dipende dalla differenza di essere e pensiero, inerente ad ogni conoscenza, se l'Identità si lascia scorgere soltanto come assenza e sottrazione d'essere. Anche quando, a

¹¹¹ E. Severino, *La filosofia moderna*, BUR, Milano 1995, p. 228-29.

¹¹² Ivi, p. 229.

¹¹³ Il riferimento è naturalmente al verso 34 del poema parmenideo (DK B 8, 34). Si veda la traduzione italiana cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1998, p. 53.

differenza di Severino, si pensi che l'Assoluto per Schelling non sta al di là e al di sopra di ogni opposizione e differenza, ma, come ho spiegato precedentemente, *nel mezzo* fra le opposizioni, come relazione, rapporto, legame vivente (copula, direbbe Schelling), rimane tuttavia il problema di chiarire come il pensiero e la coscienza possa avere nozione di una istanza puramente negativa¹¹⁴. Non si dà mai, infatti, il caso in cui l'Identità sia presente *come tale* nella coscienza. D'altra parte, però, non esiste altro modo di avere una *nozione qualunque* di essa. Donde, allora, abbiamo nozione dell'Identità? Non nell'esperienza, non nella coscienza. Dove? L'unica risposta possibile è nell'Intuizione intellettuale, a pena però di chiuderci in un circolo, dato che l'identità era stata assimilata proprio all'intuizione. In conclusione, la crisi del sistema dell'Identità viene da lontano. Dalle difficoltà inerenti all'intuizione, benché nessuno possa ragionevolmente concluderne, come nel caso del più grossolano razionalismo, che nulla sappiamo, né possiamo mai sapere di una simile intuizione intellettuale. Che gli sforzi profusi dalla ragione non ne siano venuti in chiaro, *non significa affatto che l'intuizione intellettuale non esista*. Prova piuttosto soltanto la differenza irriducibile di pensiero discorsivo e pensiero intuente. Certamente nuove difficoltà sorgono quando, come nel caso discusso, intuizione e ragione, pensiero intuente e pensiero discorsivo vengono identificati. Il problema è allora rendere conto del continuo ristabilirsi della differenza a tutti i livelli della dimostrazione. Ma, così come il dissidio è il modo di essere dell'armonia, il visibile quello dell'invisibile, così l'intuizione è forse il modo di *essere* della ragione. E non invece il suo sapere. Perciò l'intuizione intellettuale è sì nozione aporetica, ma non smette per questo di essere l'esperienza *più propria* del soggetto autocosciente, e niente affatto una prestidigitazione dei filosofi. Da un pensiero intuente proviene ogni *spontaneità* dell'essere. "Ogni intuizione è un identificare (*Gleichsetzen*) pensiero ed essere, e solo nell'intuizione vi è realtà"¹¹⁵. L'attività creatrice, con il suo resto d'inconscio e di malinconia, ha la sua radice qui, nello spazio paradossale di questo istante supremo, in cui ogni incontro ed ogni separazione sono ugualmente possibili, in cui ogni altro uomo e il mondo e dio sono contemporaneamente nella massima prossimità e nella massima lontananza. Deleuze ha espresso in maniera impareggiabile l'emergere della differenza e dell'individuazione dall'esperienza antepredicativa e preindividuale dell'intuizione. "Hegel rimproverava a Schelling di circondarsi di una notte indifferente in cui tutte le vacche sono nere. Ma quando, nel tedio e nell'angoscia del nostro pensiero senza immagine, mormoriamo "oh, le vacche", "*essi* esagerano" ecc., si vede come operi il presentimento di differenze che ci formicolano nella schiena, quanto il buio sia differenziato e differenziante, benché non identificato, né o a mala pena individuato, quante

¹¹⁴ Cfr. Severino, *La filosofia moderna*, cit., p. 229.

¹¹⁵ SW I, 4, 368-69; UE 51.

differenze e singolarità si distribuiscano come altrettante aggressioni, quanti simulacri si levino nella notte divenuta bianca per comporre il mondo del “si” e dell’”essi”. Che il senza fondo sia senza differenza, mentre ne è gremito, è l’illusione limite, l’illusione esterna della rappresentazione, risultante da tutte le illusioni interne. E che cosa sono del resto le Idee con la loro molteplicità costitutiva se non formiche che entrano ed escono dall’incrinatura dell’Io?”¹¹⁶. Tutto ha origine da un simile mondo pre-individuato, da una sorta di apprensione infinita dell’infinito, dove ogni possibile senso va a fondo per ricrearsi di nuovo, diverso, più ricco d’ombra e di magmi, dove le differenze non spariscono affatto, ma circolano dalle incrinature dell’essere, e risalgono dal fondo in miriadi di idee-formiche, e infine vanno a disporsi in immagini e rappresentazioni costellate di oblio ed angoscia. Perciò “*Sprich-/Doch scheide das Nein nicht vom Ja./Gib deinem Spruch auch den Sinn:/gib ihm den Schatten*”¹¹⁷.

Il sistema dell’Identità rimane sospeso al suo insolubile dilemma: o l’universo o Dio. Ma è certo che Schelling dovette accorgersi del fatto più grave. E cioè che il più radicale tentativo di saldare insieme finito e infinito, riproducendo, per così dire, all’infinito, nella natura, la vita divina, e simultaneamente divinizzando ogni creatura, finiva per trasformarsi in un altrettanto radicale *nichilismo*. In breve, il sistema del perfetto immanentismo sfociava nel sistema del perfetto nichilismo. La stessa minaccia che, non a caso, egli più tardi ravviserà nell’ontoteologia della filosofia moderna, e in particolare in quello che ai suoi occhi apparirà come l’espressione più rigorosa del nichilismo logico, ovvero, il sistema hegeliano¹¹⁸.

Frattanto, Schelling, ha rimesso mano al sistema, ridefinendone senso, struttura ed obiettivi. Sin dal 1804, con l’introduzione dell’*Abfall* nel sistema dell’Identità, egli aveva avanzato la necessità di comprendere in senso *storico*,

¹¹⁶ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, Cortina, Milano 1997, p. 355.

¹¹⁷ Sono i celebri versi di *Sprich auch Du (Parla anche tu)* di Paul Celan. G. Bevilacqua così traduce: “Parla – ma non dividere/ il sì dal no./ Da’ anche senso al tuo pensiero:/ dagli ombra”, in P. Celan, *Poesie*, Mondadori, Milano 1998, p. 230.

¹¹⁸ Cfr. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., I Ab., 10 Bd., pp. 1-200 (=SW I, 10, 1-200). Il capitolo dedicato ad Hegel si può leggere alle pp. 126-164. La traduzione italiana con il titolo di *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* è quella di G. Durante per Laterza, Roma-Bari 1996 (=LM). La lezione su Hegel si trova alle pp. 101-130.

mediante un divenire, la fuoriuscita del finito dall'Assoluto¹¹⁹. All'aggiustamento e perfezionamento di quest'idea lavorerà per il resto dei suoi giorni, nello sforzo inarrestabile di coniugare l'antica esigenza dell'Identità/Indifferenza di finito e infinito (fondamentale per la definizione della libertà dell'Assoluto) con la nuova necessità di scongiurare il nichilismo derivante da essa, attraverso il ricorso al divenire e alla storia della loro separazione e riconciliazione. Ma non abbandonerà mai l'idea di un sistema della filosofia. Ora, al contrario, è un luogo comune che alla filosofia di Schelling manchi proprio l'unità del sistema. Può darsi che un disegno in tal senso vi sia, ma non c'è la realizzazione. Modificazioni occorrono sempre, ma non possono essere essenziali rispetto all'unità strutturale. Per ciò che riguarda Schelling, invece, l'impressione è che nell'arco della sua produzione convivano non già momenti diversi di un'unica meditazione, ma addirittura *molteplici filosofie*. Filosofia della natura, Idealismo trascendentale, Filosofia dell'Identità, Filosofia della Libertà, Filosofia negativa e Filosofia positiva, sono altrettante formule con le quali si periodizza la produzione di questo pensatore. Nessuno nega il valore euristico delle formule manualistiche. Tanto più dal momento che esse sono di penna dello stesso Schelling. Tuttavia, esiste il rischio che l'abitudine a esse perda di vista il riferimento alla complessità riassunta nella formula. È così che una convenzione storiografica può, per avventura, imporre all'uso una particolare idea di unità e coerenza quale criterio per giudicare un'opera o una vita. Varrebbe forse la pena di interrogarsi sulla provenienza e il significato dei criteri generali che imponiamo indistintamente ad oggetti diversi.

Nel caso specifico, la filosofia di Schelling non solo è *fondamentalmente una* ed una sola, ma conserva sorprendentemente sempre un'esigenza *sistematica*. Solo quando si pensi che nella mente del filosofo non venne mai meno l'idea di un *sistema* della filosofia, si può conseguentemente apprezzare lo sforzo che egli dedicò alla fine della sua vita al perfezionamento della filosofia negativa, o puramente razionale¹²⁰. Vale a dire, proprio quella filosofia che molti tra i suoi uditori a Berlino, e critici in generale, ritennero, e tuttora ritengono, dovesse

¹¹⁹ Si tratta della svolta avviata con il lavoro, per tanti versi problematico, di *Philosophie und Religion*, in Schelling, *Sämtliche Werke*, I Ab., 6 Bd., pp. 11-70 (=SW I, 6, 11-70). Nel volume a cura di Pareyson: Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., si può consultare la bella traduzione per mano di V. Verra di *Filosofia e religione* (=FR).

¹²⁰ È il grande lavoro, spesso frainteso (sin da Fuhrmans), di rivalutazione e riapprofondimento della filosofia negativa o razionale, accanto a quella positiva, confluito nella *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., II Ab., 1 Bd., pp. 253-572 (=SW II, 1, 253-572). La prima traduzione italiana integrale si deve a L. Lotito: Schelling, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Bompiani, Milano 2002 (=IF). Lotito traduce anche il saggio in appendice alla *Einleitung*, ovvero la celebre *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, SW II, 1, 573-590 (*Saggio sull'origine delle verità eterne*). Per la periodizzazione dell'ultima filosofia di Schelling si veda X. Tilliette, *Attualità*, cit., pp. 67-68.

venire coerentemente soppiantata da quella antagonista, la filosofia positiva. Analogamente, nella bipartizione di filosofia negativa e filosofia positiva è stata spesso riconosciuta l'antica coesistenza di idealismo trascendentale e filosofia della natura, cioè di una parte ideale e di una reale dell'intero sistema della filosofia. Schelling credette quindi di ravvisare l'unità superiore delle due opposte filosofie proprio nel concetto suesposto di Identità/Indifferenza. Chi non ignora la segreta continuità e lo sviluppo coerente di questo pensiero nel suo complesso, non si sorprenderà allora quando, nell'ultima filosofia, Schelling svilupperà il concetto di *Geist* sul modello di quello dell'Identità/indifferenza, come l'abbiamo sin qui conosciuta. Vale a dire come una capacità/possibilità da parte dell'Assoluto di essere indifferentemente, e però interamente, l'uno o l'altro degli opposti o, infine, l'unità dei due. Per tutte queste ragioni, a chi domandi conto dell'apparente asistematicità di questo pensiero, si dovrà rispondere che, al contrario, esso esige un concetto più alto di sistema. L'idea di un "sistema vivente"¹²¹. Come l'unità di un organismo naturale è il risultato del legame reciproco delle parti tra loro e con l'intero, senza che sia mai possibile isolare in alcun modo l'essenza della vita, così l'unità della filosofia schellinghiana non mai è data sotto una struttura logica prefabbricata, ma si esprime nel divenire di una identità in sé *inafferrabile*. A questo punto è chiaro che il sistema vivente che riconcilia gli antagonismi e sana le fratture non è mai semplicemente un sapere più capace e meglio congegnato. Esso sarà piuttosto il legame vivente, cioè diveniente e temporale delle differenze. Alla topologia statica del sistema dell'Identità egli oppone ora una successione dinamica, una "*harmonische Aufeinanderfolge, wie in der Musik der Rhythmus der Töne*"¹²². La nuova esigenza di una armonia diveniente suppone dunque un'importante correzione rispetto alla filosofia dell'Identità. Ora il Tempo e la Differenza fanno il loro ingresso nella dimensione atopica e acronica dell'Identità. Il punto si distende in linea. L'unità inabissa, mentre affiorano le rovine di un passato che può solo essere *narrato*¹²³.

¹²¹ Il riferimento è ovviamente a X. Tilliette, *Une philosophie en devenir. I: Le système vivant, 1794-1821. II: La dernière philosophie, 1821-1854*. Paris, Vrin, 1970 (1992²).

¹²² Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827-28*, hrsg. v. S. Peetz, Frankfurt, Klostermann, 1990, p.20.

¹²³ Cfr. lo splendido e solenne *incipit* della *Einleitung* ai *Weltalter*: "*Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt*" (SW I, 8, 199; EM 39).

“In che misura è possibile in generale un sistema? Risposta: già molto prima che l’uomo pensasse di farne uno, un sistema esisteva: il *sistema del mondo*”¹²⁴. Nel celebre incipit del 1810 si trova riassunto tutto il percorso di Schelling sino alla “svolta” del 1809. La *Naturphilosophie* per prima ha dedotto l’armonia della natura dalla connessione con le leggi della ragione, dando così vita a un *sistema* della natura. Nel frattempo si era imposto il problema di unire i due sistemi opposti e complementari dello spirito e della natura sotto una più alta unità. Nacque così il disegno di una deduzione degli ordini dell’ideale e del reale da un principio unitario. Inoltre, dal momento che “il vero sistema non lo si può inventare (*erfinden*), ma lo si può soltanto trovare (*finden*) come un sistema già sussistente di per sé, e precisamente nell’intelletto divino”¹²⁵, la Filosofia dell’Identità doveva essere esattamente questa *Darstellung Gottes*. Esposizione degli esseri finiti così come sono contenuti nel concetto di Dio¹²⁶.

La semplice *coesistenza* nell’eterno di finito ed infinito poneva, per esempio, la spinosa questione del passaggio dall’uno all’altro. Come non era sufficiente negare del tutto ogni passaggio (tale fu la posizione di Schelling almeno fino al 1806, con la problematica eccezione di *Philosophie und Religion*) dal momento che restava sempre una *differenza* da spiegare, così non si poteva più nemmeno risolvere quest’ultima in una mera differenza *quantitativa*, perché il finito doveva essere compreso non soltanto nel suo concetto necessario, ma anche nel *concreto* della sua esistenza, ovvero negli aspetti del volere e della libertà¹²⁷.

Proprio l’esigenza di una nuova comprensione della finitezza marca il divario fra il metodo geometrico dell’*Identitätsphilosophie* e l’antropomorfismo delle *Untersuchungen*. Tuttavia, con il nuovo ordine di problemi non scompare affatto l’istanza sistematica della filosofia. Al contrario, proprio l’insuccesso del massimo sistema intellettuale, del panteismo¹²⁸ razionale dell’Identità, rende ancora più pressante la domanda di scientificità e sistematicità della filosofia.

¹²⁴ SW I, 7, 421; LS 143.

¹²⁵ *Ibid.*; *ibid.*

¹²⁶ Non può non sorprendere l’affinità di queste considerazioni con quelle sicuramente più celebri, ma di molto successive, di Hegel nella *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, rivista e corretta da C. Cesa, Einaudi, Torino 1999, vol. I, p. 31.

¹²⁷ Problematica appare, all’altezza delle *Lezioni di Stoccarda*, la coesistenza di una differenza *quantitativa*, che riguarda la successione degli esseri finiti all’interno del sistema naturale, accanto ad una differenza *qualitativa*, che si riferisce invece alla distinzione interna al singolo esistente fra la natura e lo spirito. Cfr. SW I, 7, 445; LS 162. Di difficile composizione appaiono infatti, a questa altezza, il teorema dell’*Ineinsbildung*, suggello dell’Identità, da un lato, e l’affermazione, tolta alle *Untersuchungen*, della differenza fra *Grund* ed *Existenz*, natura e spirito, dall’altro. Se infatti anche quest’ultima differenza viene pensata, analogamente alla prima, come una differenza meramente quantitativa, se cioè l’Essente è solo una *gradazione* della vita del fondamento, allora esso non potrà mai dirsi realmente libero rispetto al processo naturale. In breve, la differenza tra Dio e il finito, ma anche tra lo spirito e la natura nell’uomo, non può essere a sua volta una semplice differenza quantitativa, pena l’impossibilità di concepire e la libertà di Dio e quella dell’uomo.

¹²⁸ Tale era l’accusa più frequente rivolta alla filosofia dell’Identità.

Ora si chiede al sistema di includere ciò che prima rimaneva in un certo senso al di fuori, quasi come una semplice apparenza o un effetto secondario del sistema. Si tratta cioè di comprendere realmente la finitezza a partire dalla sua capacità, nella libera scelta, nell'errore e nel male, di rendersi indipendente dall'assoluto. D'ora in avanti la filosofia positiva (a patto che sia lecito far arretrare la nozione di filosofia positiva sino addirittura a includere le *Untersuchungen*) cercherà nella storia e nella religione le risorse che mancano alla pura ragione per realizzare il *Sistema della libertà*, secondo l'espressione di Fichte.

Un primo passo in tal senso è rappresentato senz'altro dalle *Stuttgarter Privatvorlesungen* citate in apertura. Il paragrafo prosegue indicando le caratteristiche che il vero sistema deve possedere per potersi dire tale: 1) l'unità (esso deve avere "un principio che si sostiene da sé, che sussiste in sé e di per sé, e che riproduce se stesso in ogni singola parte del tutto"); 2) la totalità (esso non deve escludere nulla, ad esempio la natura, né deve subordinare unilateralmente o sopprimere alcuno dei suoi elementi); infine 3) "un metodo nello sviluppo e nella progressione tale da garantire l'impossibilità che sia saltato un termine intermedio essenziale"¹²⁹.

L'inizio di ogni scienza consiste nel riconoscere il proprio non-sapere¹³⁰. L'Identità/Indifferenza secondo Schelling esprime perfettamente l'originaria *mancanza di sapere* dell'Assoluto. Proprio questa estrema indigenza è ciò da cui il sapere deve ogni volta ri-iniziare. La dialettica di questo *wissendes Nichtwissen (non-sapere sciente)*¹³¹ non è un circolo che ricongiunge daccapo la fine all'inizio, il sapere al non-sapere, acquietando la tensione del non-sapere in un sapere esauriente, ma sviluppa invece una *successione*. Ogni volta che, sul prolungarsi della sua tensione, il non sapere si muta in sapere, il non-essere in essere, ciò che si ottiene non è in realtà il vero sapere, o il vero essere, ma all'opposto soltanto un'*apparenza di essere* e un *sapere apparente*. Con le parole dell'autore: "il movimento stesso infatti è del tutto indipendente dal

¹²⁹ SW I, 7, 421; LS 143.

¹³⁰ "Denn überhaupt nur in der Verneinung liegt der Anfang" (SW I, 8, 224; EM 62).

¹³¹ Schelling, *Erlanger Vorträge*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., I Ab., 9 Bd., pp. 207- 252 (=SW I, 9, 207-252). Sempre di pugno di Pareyson la bella traduzione delle *Conferenze di Erlangen* (=CE), nel volume Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit. Per il riferimento al *wissendes Nichtwissen* si veda SW I, 9, 232; LS 215. Si tratta in fondo della *docta ignorantia* del Cusano, ma più in generale di motivi neoplatonici cari a Schelling. Cfr. N. Cusano, *La dotta ignoranza*, a cura di G. Federici Vescovini, Roma, Città Nuova, 1998, p. 61 ssg.

filosofo: non è il filosofo – e questo è particolarmente importante – che si muove nel suo sapere e che così facendo produce sapere (un sapere così prodotto è un sapere soggettivo, un mero sapere logico privo di realtà), ma al contrario il *suo* sapere è ciò che in sé è immobile, ciò che non solo è non-sapere (*Nichtwissen*), ma che si oppone al sapere, che resiste al movimento frenandolo e costringendolo ad arrestarsi, a indugiare in ognuno dei suoi momenti e a non saltarne nessuno¹³². Il sapere in cui la filosofia può racchiudersi non è mai il vero sapere, e costituisce piuttosto la sua espressione caduca, appunto solo un sistema soggettivo, non quello vero soggetto-oggettivo.

Il vero sapere è piuttosto il movimento (*Bewegung*) del non-sapere che ‘trattiene’ (*Retardieren*) il pensiero dal racchiudersi in una qualsiasi forma particolare. Perciò Schelling può dire che “*Denken ist aufgeben von Wissen*”¹³³. È chiaro infatti che il sapere semplicemente soggettivo è proprio ciò che nega lo spirito stesso della filosofia, il quale è all’opposto essenzialmente Identità/Indifferenza. Detto altrimenti, il non-sapere è l’*eterna libertà* che diviene incessantemente attraverso tutte le sue produzioni senza mai soffermarsi presso alcuna di esse in particolare. Dunque la filosofia di Schelling muta costantemente non *per difetto* di sistematicità, ma al contrario *per eccesso*, nel senso che l’intenzione in essa predominante *eccede* i contenuti che di volta in volta assume in un’incessante rielaborazione. Il solo modo di essere fedeli alla *cosa stessa*, cioè alla libertà, è quello di testimoniare la sua *impermanenza*. Perciò il pensiero deve a sua volta rendersi impermanente, anzi, lasciare che nel suo divenire entri ed agisca la Libertà stessa: “*das Ziel also ist das unmittelbare Wissen der ewigen Freiheit*”¹³⁴.

Concludendo, il motore immanente a questa filosofia in divenire, il suo centro e la sua circonferenza, è l’enigma della libertà. Per tutte le ragioni suddette il pensiero di Schelling è *strutturalmente* incompiuto. Dato che si non acquieta in se stesso e quindi non si fa mai dogmatico, questo pensiero, teso sempre ad altro, configura un sistema che a differenza del razionalismo classico non è entropico, ma *ectropico*. Ossia, è rivolto all’esterno, oltre se stesso, così che rispecchia il carattere *statico* dell’esistenza. Cioè si comprende come *filosofia positiva*.

Qualche anno dopo l’hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, anche Schelling elabora una teoria della predicazione analoga alla *proposizione speculativa*

¹³² SW I, 9, 238; CE 219.

¹³³ SW I, 9, 235; CE 217.

¹³⁴ SW I, 9, 240; “Lo scopo è il sapere immediato della libertà”, CE 221.

hegeliana. In questa teoria della predicazione soggetto e predicato non tanto si scambiano di posto, come nella proposizione speculativa di Hegel, ma si rapportano tra loro come la potenza all'atto. Il soggetto (-A), infatti, è la potenza del suo predicato (+A), mentre quest'ultimo è l'attuazione di ciò che nel soggetto (+A) è in potenza (-A). Inoltre, Schelling identifica soggetto ed oggetto alle prime opposizioni, o *contraria*, immanenti al concetto di essere in quanto essere, e che vanno distinte dalle *categorie* che invece non si predicano dell'essere stesso, ma solo di individui. Infine, Schelling ravvisa proprio nei *contraria* dell'essere gli ἀπλᾶ, le sostanze semplici di Aristotele¹³⁵. Si comprende così come anche nel linguaggio dell'uomo, legato com'è alla possibilità di articolare senza contraddizione, per mezzo di un soggetto e di un predicato, l'*identità* (da non confondersi con la *medesimezza*, la *Einerleiheit*, che è invece priva di sviluppo), agisca sempre la stessa opposizione dialettica delle potenze primordiali. Ecco perché potenza e linguaggio sono così intimamente correlati, tanto che si può dire che, in fondo, il luogo della potenza coincide con il linguaggio stesso. Nel giudizio così inteso, infatti, soggetto e predicato appaiono in qualche modo come il prodotto di un'autorivelazione da parte della potenza simbolicamente rappresentata dalla copula. Ma per salvaguardare l'identità, ed evitare la contraddizione, l'emersione di uno dei due implica lo sprofondamento dell'altro. La natura delle forze in campo è la stessa così nella storia come nel linguaggio, ed è tale per cui quando una forza ha il sopravvento, l'altra non scompare del tutto, ma si installa nell'inconscio. Ora è proprio la pressione esercitata dalla forza inconscia a sorreggere quella conscia, almeno fino al momento in cui la tensione non si sarà risolta in favore stavolta della prima. Così, nel linguaggio si operano i rivolgimenti di senso, e dove un nuovo significato emerge e dispiega un'inedita visuale sul mondo, un altro sprofonda e si sedimenta, per così dire, nel passato archeologico e nell'inconscio semantico della lingua.

Nell'opinione di Schelling, il soggetto e il predicato del giudizio d'identità non si scambiano affatto di posto, come nella *proposizione speculativa* di Hegel, in cui essi si illuminano reciprocamente, ma invece si rapportano tra loro come, rispettivamente, la potenza all'atto. Perciò non sono intercambiabili. Inoltre, il soggetto, nel quale è contenuto il predicato, non può mai venire compiutamente espresso da quest'ultimo. L'identità c'è solo nel momento in cui l'emergere di un predicato dal soggetto comporta lo sprofondamento del predicato opposto, il quale rimane inespresso nella natura potenziale del soggetto. Il soggetto, in altre parole, rimane, nel suo significato ultimo, qualcosa di nascosto.

Lo stesso campo di opposizioni sorregge anche la storia. Là dove, però, l'identità hegeliana le consegna a una sintesi dialettica sostanzialmente obbligata, e, perciò, pone la storia nel solco della necessità, l'identità di Schelling, benché non sfugga completamente allo stesso destino, poiché

¹³⁵ Cfr. SW II, 1, 348-353; IF 181-193.

ammette anch'essa un procedere di tipo dialettico, nondimeno riconosce sullo sfondo delle opposizioni l'operare di un principio, la libertà, che non può venire in alcun modo determinato da esse, né si risolve nel loro avvicinarsi, ma consiste piuttosto nella possibilità sempre rinnovata da parte del soggetto di decidere autonomamente.

In tal senso, la potenza in cui consiste la libertà è un atto *assoluto* da ogni presupposto schematismo dialettico. Così il *logos* della filosofia moderna subisce una modificazione sostanziale: non dice più *che* l'ente è, né che cos'è, ma solo *come* può essere che ci sia un ente. Non si tratta più di un linguaggio della realtà, né però di un linguaggio dell'irrealtà. È un linguaggio che si colloca nel mezzo tra i due estremi. Descrive infatti il reale come possibile, e il possibile come reale.

Per quanto particolare, però, esso è pur sempre un linguaggio e deve trovare posto nella proposizione. “Nella misura in cui il giudizio vale come la forma fondamentale del pensare”¹³⁶ e in virtù della relazione tra quest'ultimo e le potenze, deve essere possibile esporre nel giudizio quell'identità originaria di essere e pensiero espressa nella forma dell'infinita potenza. Pertanto gli elementi del giudizio (soggetto, predicato e copula), allo stesso modo e in pari tempo dei rispettivi momenti della riflessione (io, non-io, identità), vengono a ‘sovrapporsi’ allo schema delle potenze, realizzando un processo che salda insieme una logica una teoretica ed una ontologica¹³⁷. Tuttavia, il luogo in cui ora il giudizio accoglie l'identità non è più l'essere effettivo, reale, come pretendeva la prova ontologica, ma è, invece, soltanto l'essere della *possibilità*: “il conoscente, in quanto contrapposto al reale, si pone senz'altro dalla parte della possibilità. Ogni sapere come tale non è di per sé *essere*, ma soltanto *potere* di un essere, cioè un consistere, una facoltà dell'essere, oppure è in rapporto all'oggetto una *forza*, una potenza; anche nell'uso linguistico, infatti, sapere e potere sono in molti casi sinonimi”¹³⁸.

In altre parole, il giudizio esprime un'identità *nella potenza*. Oramai, infatti, si intende che per Schelling l'essere espresso nel giudizio non è mai l'esistenza *reale*, ma soltanto il suo *segno*. E la metafisica delle potenze segue da vicino questa interpretazione del giudizio d'identità come fondamentale *unità d'essenza* (cioè unità nel concetto) degli opposti: “La contraddizione sarebbe immediatamente soppressa, o piuttosto quella autentica, sostanziale sarebbe trasformata in una puramente formale o verbale, se l'unità (*Einheit*)

¹³⁶ Cfr. M. Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Guida, Napoli 1998, p. 134.

¹³⁷ Si può individuare questa reciprocità tra parti del giudizio e momenti del divenire già fin dalla *Darstellung* (1801).

¹³⁸ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., II Ab., 3 Bd., pp. 3-530 (*Einleitung e Erster Theil* =SW II, 3, 3-530); 4 Bd., pp. 3-367 (*Zweiter Theil* =SW II, 4, 3-367). La citazione si trova in SW II, 3, 295-96. Cfr. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1997, p. 495 (=FRV).

dell'essenza venisse scambiata per una *medesimezza* (*Einerleiheit*) degli opposti. Neanche le espressioni più grossolane, che “il Sì è anche il No”, “l'ideale è il reale”, e viceversa, giustificerebbero questa sciocca spiegazione, poiché in nessun giudizio, neanche in quello meramente ripetitivo, viene espressa una medesimezza degli elementi riuniti (soggetto e predicato), ma solo una medesimezza dell'essenza, del legame (della copula)”¹³⁹.

Mentre la prova ontologica, a dispetto della sua pretesa di affermare l'identità di essenza ed esistenza in Dio, esprime tutt'al più solo una *medesimezza* formale degli estremi, per Schelling invece, la vera *identità* si concepisce “come la coappartenenza del diverso nell'uno; ancor più in generale: come l'unità di un'unità e di un'opposizione”¹⁴⁰. L'opposizione espressa nel giudizio si fonda infatti sull'unità del soggetto e del predicato. Se è possibile distinguerli, ciò dipende dal fatto che *essenzialmente* essi sono *la stessa cosa*. Identità qui significa “stessità” (*Selbigkeit*)¹⁴¹. Ma non ciascuno degli opposti individualmente, considerato *per sé*, è uguale all'altro, bensì *ciò* che l'uno è *in sé*, nel suo fondamento, è *ciò* che anche l'altro è, nello stesso riguardo, in quanto ne condivide la provenienza

“Il significato autentico di ogni giudizio, ad esempio di quello che afferma che A è B, può essere solo questo: *ciò che* è A, è *ciò che* è B, ovvero *ciò che* è A e *ciò che* è B *sono* la medesima cosa. Dunque, già a fondamento del semplice concetto si trova una duplicità: nel giudizio precedente, non è A che è A, ma un qualcosa = X che è A; allo stesso modo, B non è B, ma un qualcosa = X che è B, e non essi (A e B presi ognuno per sé) sono identici, ma l'X che è A e l'X che è B, cioè la stessa X. Nella proposizione adottata sono contenute in realtà tre proposizioni: 1) A = X, 2) B = X, e, risultante dalle prime due, 3) A e B sono la stessa cosa, entrambi la stessa X”¹⁴².

Non è difficile capire che le tre proposizioni ottenute svolgendo il concetto di identità coincidono, in definitiva, con le tre potenze del processo. Così si dimostra all'interno dell'ontologia delle potenze, appunto, la presenza determinante di una *teoria del giudizio* (del *logos*). Ed anche se in ogni caso non è possibile derivarle da quest'ultima, resta il fatto che le potenze sono pensate anzitutto sulla base di una comprensione del problema dell'*identità*. Che è poi la grande eredità platonica, la questione dell'unità del molteplice, del rapporto dell'identico col diverso¹⁴³.

Quando si parla dell'unità del molteplice, cioè dell'identità del diverso, secondo Schelling non si tratta di affermare una medesimezza dei termini, ma al

¹³⁹ SW I, 8, 213. EM 53, sott. ns. Ma la stessa interpretazione del giudizio d'identità Schelling l'aveva già esposta precedentemente, cfr. *Ricerche*, cit., p. 85, la nota 4 dell'autore riportata a p. 137; SW VII 343.

¹⁴⁰ Heidegger, *Schelling*, cit., p. 136.

¹⁴¹ Ivi, p. 135.

¹⁴² SW I, 8, 213; EM 53.

¹⁴³ Cfr. soprattutto *Parmenide* e *Sofista*.

contrario un'unità che rinvia a un comune *fondamento*. È il *legame* espresso nella copula a costituire l'essenziale, il fondamento appunto, e non ciascuno degli opposti preso per sé. Per la stessa ragione inoltre, l'identità non unisce gli opposti annullandone le differenze, confondendoli come farebbe la semplice medesimezza, ma li unisce fondando in pari tempo la loro differenza proprio nell'identità. Il legame è ciò che, in modo indipendente dagli opposti, da ciò che essi sono per se stessi, esprime la loro unità *sostanziale*: “da qui risulta, in maniera naturale, che nel giudizio è il legame a costituire l'essenziale, ciò che sta a fondamento di *tutte* le parti; che soggetto e predicato sono già, ognuno per sé, un'unità, e che ciò che si chiama comunemente il legame indica solo l'unità di queste unità”¹⁴⁴. Considerata in sé, nella sua natura di attiva *possibilità*, l'unità del fondamento custodisce gli opposti in una sorta di reciproca ‘neutralità ontologica’ (*Gleichwichtigkeit, Aequipollenz*)¹⁴⁵. Ciò significa che le due unità si tengono in equilibrio e nessuna prevale sull'altra finché la forza che preme per manifestarle resta assopita. Solo dal momento che l'una si attiva, l'altra ne viene subordinata, instaurando la ruota della successione potenziale. Quando invece l'essenza non si è ancora ‘accesa’ e differenziata nel molteplice essente, la parte ideale e quella reale del principio appartengono ugualmente all'infinito *resto* della creazione: “che dunque l'ideale *come tale* sia il reale, e viceversa, che il Sì sia il No e il No il Sì, tutto questo è senz'altro impossibile, perché affermare una cosa del genere significherebbe sopprimere l'intelletto umano, la possibilità di esprimersi, ed anzi la contraddizione stessa. Ma è ben possibile che una sola e medesima cosa, uguale a x, sia tanto il Sì che il No, amore e collera, dolcezza e severità”¹⁴⁶.

Proprio questo *resto* = x è la risorsa di potenza, il retaggio di tenebra¹⁴⁷, in cui le diverse determinazioni sono ancora ‘passive’, non essenti e perciò identiche secondo la natura del loro fondamento. La potenza esiste *come tale*, è l'atto di essere in quanto potenza, soltanto se una *decisione* l'arresta sulla soglia del dileguare. È nel solco di questo *confine*, come in una commessura tra realtà e possibilità, che si trova l'origine del mondo. Qui le operazioni del pensiero declinano i principi dell'essere, perché l'ideale è direttamente in rapporto al reale. Il pensiero trova nelle sue potenze una prosecuzione delle strutture dell'essere: così nasce l'ontologia delle potenze. La dottrina di ciò che è, l'ontologia, diventa in Schelling il risultato dell'architettura dialettica delle potenze.

¹⁴⁴ SW I, 8, 214; EM 53.

¹⁴⁵ SW I, 8, 215; EM 54.

¹⁴⁶ SW I, 8, 214; *ibid.*

¹⁴⁷ SW I, 7, 360; RF 121.

Tuttavia, si può dire, la *verità* di quest'ontologia non è a sua volta ontologica¹⁴⁸. L'istanza ultima dell'ontologia, quando sia intesa in connessione con una teoria del giudizio, è infatti il presupposto *metafisico* del legame dell'essere con i suoi predicati, o l'unità di predicazione dell'essere. Tale unità non risiede già nell'essere, il quale invece è posto come differente, ma gli deriva da ciò che è *prima*, o meglio *oltre*, in quanto è l'essere *non essente*, o il niente che è, della sua possibilità. Dal fatto che non è assolutamente possibile pensare e/o essere, senza ammettere implicitamente il dato trascendentale della *possibilità* in genere, segue che essere e pensiero scaturiscono insieme da qualcosa che non è né pensiero né essere, ma il loro *punto d'indifferenza*. La scaturigine degli opposti è comune ad entrambi, anzi è ciascuno, senza essere nessuno dei due in particolare: è la potenza in atto, o l'unità di atto e potenza. La connessione ontologica di essere e pensiero, vale a dire la loro distinzione secondo l'esistenza (forma = atto), è fondata sulla verità metafisica della loro unità, o indifferenza, secondo l'essenza (sostanza = potenza)¹⁴⁹. Tuttavia l'unità di soggetto e predicato *nel* giudizio è in pari tempo anche l'unità *esteriore* tra il giudizio stesso e *ciò* di cui esso intende giudicare (nella fattispecie l'essere). Se dico che $A = B$ (unità immediata), e specifico che tale identità è possibile sulla base di una comune appartenenza di A e B ad X, allora devo anche considerare la presenza di un'unità superiore (mediata o esterna), la quale è esemplificabile in questa formula: $(A = B) = X$. L'unità, cioè, si scinde a sua volta in due unità, di cui una ($A = B$) è l'emersione dell'altra che resta nascosta (X): "seguendo quella necessità, si ottiene che l'unità unica si scinde in due unità e che l'opposizione semplice (che indichiamo con A e B) si duplica; non ne consegue che in Dio una forza sola sia attiva e l'altra inattiva, ma che Dio stesso è duplice: è in primo luogo forza negativa (B), che reprime l'essenza affermativa (A), la mantiene inattiva e nascosta nella sua interiorità, e, in secondo luogo, essenza che si espande, si comunica e che, in modo esattamente contrario, soffoca la forza negativa e non la lascia agire all'esterno"¹⁵⁰. L'unità immediata degli opposti ($A = B$) è a sua volta opposta a ciò di cui si predica quell'unità (X). Il giudizio, oltre ad un'unità logica interna, esprime anche un'unità 'reale' esterna, che si sviluppa secondo la progressione delle potenze. Quest'unità 'reale' è naturalmente espressa dalla comune emersione di tutte le cose dall'abisso della potenza divina. Poiché ogni unità e opposizione

¹⁴⁸ Contrariamente a quanto Heidegger sostiene, l'è della copula non significa "un modo di enunciare l'essere, ὄν ἢ ὄν, cioè l'essenza dell'essere, ma il modo in cui l'essere, enunciandosi in riferimento a un soggetto di cui è il predicato, lascia un 'resto' (=x) in cui si custodisce la verità di quell'enunciazione. L'essenza dell'essere, infatti, è ciò da cui l'essere affiora, mentre si approfondisce l'oscurità della sua provenienza. Cfr. M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 133.

¹⁴⁹ Cfr la nota di Schelling in SW I, 7, 343; RF 89.

¹⁵⁰ SW I, 8, 215; EM 55.

semplici si duplicano, dall'unità ricercata nel giudizio "sono emerse due unità opposte, che si trovano l'una fuori dell'altra"¹⁵¹.

Ciò che permane, infine, è la *necessità* del movimento che, disattivando una delle due forze opposte, palesa l'altra, in una successione di momenti che toglie la contraddizione proprio avvicinando i principi. Non è possibile, infatti, ammettere due principi opposti a meno di pensarli come *successivi*.

Dunque, la teoria delle potenze, come soccorre il principio d'identità nella versione datane da Schelling, così fa allo stesso modo da supporto a un'originale interpretazione dell'altro fondamentale principio della logica classica: il *principio di contraddizione*. Dice, infatti, Schelling: "il principio di contraddizione, rettamente inteso, afferma soltanto che una stessa cosa non può essere, *come tale*, quello che è e il suo contrario. Ciò non impedisce, però, che il medesimo, che è A, possa essere, come altro, non A (*contradictio debet esse ad idem*)"¹⁵². Gli opposti non si elidono *realmente*, perché la contraddizione è necessaria e quindi insopprimibile; piuttosto essi si *avvicinano*, perseverando l'uno *nell'altro*, ma in modo che né l'unità prevale mai definitivamente sull'opposizione, né l'opposizione sull'unità.

Tale è il senso dell'identità, in quanto *unità del diverso*: unità *nel* diverso e diversità *nell'*unità. Già l'antica logica, secondo Schelling, conosceva questa compresenza degli opposti nella successione quando considerava il soggetto *antecedente* rispetto al predicato, e il predicato *conseguente* rispetto al soggetto. "L'antica logica distingueva opportunamente soggetto e predicato come antecedente e conseguente (*antecedens et consequens*) e con ciò esprimeva il reale significato del principio d'identità. Persino nella proposizione tautologica, se non è qualcosa di completamente insensato, si ritrova questo rapporto. Chi dice: «il corpo è corpo», pensa sicuramente nel soggetto della proposizione qualcosa di diverso che nel predicato: nel primo (pensa) l'unità, nel secondo le singole proprietà contenute nel concetto di corpo, che si rapportano ad esso stesso come l'*antecedens* al *consequens*. Questo è appunto il significato di un'altra antica spiegazione, secondo cui soggetto e predicato sarebbero contrapposti come l'implicito e l'esplicito (*implicitum et explicitum*)"¹⁵³.

¹⁵¹ SW I, 8, 216; *ibid.*

¹⁵² SW I, 8, 214; EM 54.

¹⁵³ SW I, 8, 342; RF 87-88. Analoghe considerazioni anche in conclusione alla lezione 11 della *Filosofia della rivelazione*, ben compendiate dal seguente inciso: "Das Subjekt aber ist das Innere, das Prädikat das Außere" (SW II, 3, 237; FRV 397).

III

La passione dell'Urwesen

L'*Identitätssystem* culminava nel sogno del *totum simul*, del mondo pienamente dispiegato nel presente. L'algebra della natura è la corona della ragione apollinea. L'Identità è l'ultima grande *fisica* del moderno, dove la geminazione contemporanea di essere e pensiero illumina le geometrie latenti del mondo naturale. La pulsazione inconscia della natura si chiarisce nella produzione intelligente dell'immaginazione trascendentale. La coscienza sorge insieme all'universo stesso, è coestensiva alla sua "emanazione", ne riproduce fedelmente gli aspetti molteplici che essa stessa concorre a creare attraverso il freno e la limitazione temporanea del proprio flusso continuo. Gli individui sono increspature di questo flusso, formano per un istante un'immagine, un *simbolo*, che di nuovo l'onda dell'immaginazione torna a immergere nell'infinito.

È il cosmo olimpico dell'idealismo assoluto. Ma rimane senza un vero movimento genetico e senza una vera giustificazione delle fratture che lo solcano, e riguardano le nequizie della finitezza, il male e l'errore, il peccato connaturato alla vita¹⁵⁴, e infine la malinconia che vela la natura¹⁵⁵.

"Non seppè/ Ch'è la stessa illusione mondo e mente".

Il teorema della specularità di finito ed infinito non assolverà nemmeno la divinità dalla drammaturgia cosmica dei *Weltalter*. "*Weite Speicher der Kraft schafft sich der Zeitgeist,/ gestaltlos/ wie der spannende Drang, den er aus allem gewinnt./ Tempel kennt er nicht mehr*"¹⁵⁶. Non ci saranno più templi dove serbare il culto dell'armonia prestabilita. L'*Urdrang zum Seyn*¹⁵⁷, l'impulso all'origine della forma, intriso di tempo, ha forzato i sigilli dell'identità.

Il velo di malinconia

¹⁵⁴ Cfr. SW I, 7, 196, dove si afferma che "die einzige und eigentliche Sünde eben die Existenz selbst ist", cioè che "il solo ed autentico peccato è proprio l'esistenza stessa" (AFN 93). Analoga considerazione in SW I, 6, 61-62; FR 70.

¹⁵⁵ SW I, 7, 465-66; LS 178. Inoltre SW I, 6, 56; FR 66. Infine, una delle pagine più belle del filosofo, SW I, 7, 399, dove si legge: "Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens" ("Da qui il velo di mestizia che è steso su tutta la natura, la profonda, insopprimibile malinconia di ogni vita", RF 193).

¹⁵⁶ Rilke, *Elegie udinesi*, cit., p. 44.

¹⁵⁷ SW I, 8, 220; EM 67.

Prima dei *Weltalter* (1810-1815) il tempo non è veramente oggetto di una meditazione profonda ed originale. Fino almeno al *System* (1800) compare solo secondariamente, in maniera derivata, come corollario della principale ossessione del filosofo: il rapporto finito-infinito. Quest'ultimo, nei primi scritti di *Naturphilosophie* e nel *System*, viene risolto principalmente in termini spaziali, come autolimitazione dell'io infinito, deduzione trascendentale della rappresentazione sensibile sul modello della *Grundlage* del 1794.

“Lo spazio misura il tempo”¹⁵⁸, che non ha altra dimensione reale oltre quella del presente della coscienza. Il tempo è effetto di operazioni trascendentali dell'Io, ma non ha vera consistenza, conviene solo alla coscienza empirica. Analogamente, negli scritti di filosofia dell'identità, il filosofema platonico del tempo cosmico come immagine mobile dell'eterno, che frutta a Schelling splendide pagine kepleriane e copernicane nel *Bruno*¹⁵⁹, perpetua però l'immagine del tempo come pura apparenza, forma umbratile dell'in-sé, pura dissolvenza al cospetto dell'Assoluto.

Solo con i *Weltalter* abbiamo il passaggio da una scansione cosmologica del tempo a un'esperienza antropologica della temporalità¹⁶⁰. Fuori del quadrante dell'eternità diviene finalmente possibile il tempo vissuto.

Ma non bisogna credere che questo ordine di problemi corrisponda alla sequenza interiore della meditazione schellinghiana. Il tempo non è la molla del suo pensiero, non lo anima un'interrogazione esplicita sull'essenza del tempo. A condurvelo è invece una sofferta peregrinazione filosofica e biografica, nel territorio indefinito della malattia, del sonno e della morte.

“La terra intera è una grande rovina”, scriverà in *Clara*¹⁶¹, e tutto congiura per trattenere l'anima nell'incantazione della materia¹⁶². “In una goccia d'acqua posso gettare uno sguardo come in un abisso”¹⁶³.

Ma la natura nasconde una “riserva escatologica”, la morte è la liberazione dell'interiore dalla morsa del sasso¹⁶⁴. L'interno è il lato nascosto dell'esterno,

¹⁵⁸ Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., p. 124.

¹⁵⁹ Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., I Ab., 4 Bd., pp. 213-332 (=SW I, 4, 213-332). Schelling, *Bruno o del principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, a cura di E. Guglielminetti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994 (=B).

¹⁶⁰ Cfr. Moiso, *Temporalità e filosofia positiva in Schelling*, cit.,

¹⁶¹ Schelling, *Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch*, in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., I Ab., 9 Bd., pp. 1-110 (=SW I, 9, 1-110). Schelling, *Clara ovvero sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, a cura di P. Necchi e M. Ophälders, Guerini, Milano 1987 (=CL). La citazione si riferisce alla p. 33 dell'originale e 41 della traduzione.

¹⁶² SW I, 9, 51; CL 58.

¹⁶³ “Und ich in einer Wassertropfen wie in einen Abgrund hinuntersehen kann” (SW I, 9, 87); CL 92.

¹⁶⁴ SW I, 9, 55; CL 62. Cfr. inoltre SW I, 9, 67; CL 74.

“la necessità è l’intimo della libertà”¹⁶⁵, come la vita è il velo che copre la morte. Il trapasso è un rivolgimento dell’intera natura nel regno delle essenze e degli archetipi attraverso una “spiritualizzazione progressiva” (*stufenweise Vergeistigung*)¹⁶⁶.

Il culmine mistico del male in Dio nelle *Untersuchungen*, la malinconica *meditatio mortis* di Clara, e la teodrammatica delle *Stuttgarter Privatvorlesungen* sono le “stazioni” della diaspora dell’Identità nel tempo. Ma non più il tempo logico del cosmo eternitario, ma il tempo espressamente organico, biologico dell’esistenza.

“Ogni cosa (e non soltanto l’universo) ha il tempo in se stessa”¹⁶⁷, e per questa ragione la sua durata non è commensurabile. Ogni cosa è tempo, e dunque non si può propriamente parlare di un tempo in sé, astrattamente considerato¹⁶⁸. Certamente è vero che in queste opere la contraddizione principale è rappresentata ancora, come in *Philosophie und Religion*, dall’esistenza finita e dalle conseguenze dell’*Abfall*. Nondimeno, si assiste, in particolare nelle *Untersuchungen* e nelle *Vorlesungen* di Stoccarda, rispettivamente, ad una scomposizione temporale dell’unità, mediante la separazione di *Grund* ed *Existenz*¹⁶⁹, e ad una dinamizzazione dell’assoluto attraverso la successione dei periodi dell’autorivelazione divina.

“Prima le potenze stanno in esso [l’Assoluto] in completa indifferenza e indistinguibilità. Allo stesso modo sta *implicite* in esso la totalità del tempo come unità; ossia come eternità. Per il fatto che Dio si limita spontaneamente alla prima potenza – spontaneamente è una sola cosa, mentre potrebbe essere tutto – egli produce un inizio del tempo (nota: non nel tempo). Mercé il suo ripiegarsi sulla prima potenza, vien sì dapprima posta in lui una limitazione, ma, poiché questa contraddice alla sua essenza, che è per sua natura tutte le potenze, ne nasce così un progredire dalla prima alla seconda, e con ciò un tempo. Le potenze sono ora poste *als Perioden der Selbstoffenbarung Gottes*”¹⁷⁰.

Tutti questi elementi confluiscono infine nella grande teogonia incompiuta dei *Weltalter*. Benché, com’è noto, le redazioni siano diverse tra loro, in tutte è costante la meditazione sul rapporto del tempo con l’eternità. E chissà se in quella profezia con cui si chiude la celebre introduzione del *Bruchstück* 1814-15, non sia dato vedere, proprio l’autore, nonostante il riserbo espresso subito dopo. “Verrà forse anche chi canterà il più grande poema epico e abbraccerà

¹⁶⁵ SW I, 9, 39 (“Nothwendigkeit ist das Innere der Freiheit”); CL 47.

¹⁶⁶ SW, I, 9, 84; CL 90.

¹⁶⁷ SW I, 7, 431; LS 151.

¹⁶⁸ *Ibid.*; *ibid.*

¹⁶⁹ SW, I, 7, 357-358; RF 115-117.

¹⁷⁰ SW, I, 7, 428; LS 149. Cfr. inoltre SW I, 7, 347; RF

nello spirito, come i celebrati veggenti dell'età più antica, ciò che fu, che è e che sarà"¹⁷¹.

L'abisso di passato

«Corps remagnétisé pour les énormes peines»
Rimbaud

La filosofia del tempo è anche un'ineguagliata meditazione sul passato. Dai *Weltalter* ha inizio il percorso attraverso la sapienza antica, dai libri veterotestamentari, alla tradizione gnostica, agli *Upanishad*, che porterà direttamente alla filosofia positiva. Gli *Urbilder* che affiorano dal passato sono le *Potenzen*, i titani della creazione, che preconizzano il futuro.

“L'aspetto più importante nella filosofia di Schelling è la considerazione delle potenze, rispetto a cui si rivela del tutto ingiusta la critica di Hegel sulle vacche nere. Dei due filosofi, bisogna dire che Schelling sa far emergere la differenza dalla notte dell'Identità con lampi più sottili, più vari, più terrificanti anche di quelli della contraddizione: con progressività. L'ira e l'amore sono le potenze dell'Idea che si sviluppano a partire da un μὴ ὄν, cioè non da un negativo o da un non-essere (ὄυκ ὄν), ma da un essere problematico o da un non-esistente, essere implicito delle esistenze al di là del fondamento. Occorrono sempre il Dio d'amore e il Dio dell'ira per produrre un'Idea. A, A², A³ formano il gioco della riduzione delle potenze e della funzione potenziale pura, segno, nella filosofia di Schelling, della presenza di un calcolo infinitesimale, adeguato alla dialettica. Schelling era leibniziano, ma anche neoplatonico. Il grande delirio neoplatonico, che dà una risposta al problema del Fedro, dispone, incastra gli Zeus secondo un metodo di esaustione e di sviluppo delle potenze: Zeus, Zeus², Zeus³... Qui la divisione è intesa in tutta la sua portata, che non si definisce in larghezza nella differenziazione delle specie di uno stesso genere, ma in profondità nella derivazione e nella funzione potenziale, in una sorta già di differenziazione. Allora, si animano, in una dialettica seriale, le potenze di una Differenza che riunisce e accosta (ὁ συνωνυχός), e diviene titanica con ira, demiurgica con amore, e per di più apollinea, marziale, atenaica"¹⁷². L'intuizione intellettuale è scomparsa, eppure non sono i suoi lampi a squarciare la notte di cui Dio ha deliberamene avvolto l'origine e la fine dei tempi?¹⁷³ Come potremmo altrimenti conoscere le metamorfosi della sostanza primordiale, se non avessimo in noi il germe della creazione?

¹⁷¹ SW I, 8, 286; EM 46.

¹⁷² Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 248.

¹⁷³ SW I, 8, 207; EM 47.

L'origine è un divenire incessante e vertiginoso, punteggiato di balugini nella notte, che non ha ancora realmente un'essenza, è una vasta e illimitata assenza, come un cosmo in formazione, una materia caotica in turbinante coagulo, un fermento di masse gassose e incandescenti in movimento per comporsi in una placida volta stellata.

Al contrario della luce meridiana dell'Identità, del suo vertice solstiziale¹⁷⁴, in ordine al quale ogni cosa ottiene il posto che le spetta nel composito cosmo *more geometrico* del sistema, il pensiero dei *Weltalter* si avventura nel chiaroscuro crepuscolare dell'esistenza priva di concetto, dell'essere senza io, della natura arcaica e primigenia, *Abgrund von Vergangenheit*¹⁷⁵, di cui intravediamo nei trasalimenti e nelle accensioni della prosa, le somiglianze con la cosmogonia gnostica¹⁷⁶.

“Non possiamo dubitare del fatto che la divinità troneggi al di sopra di un mondo di orrori e che Dio, per ciò che è nascosto in lui e da lui, possa dirsi non in senso figurato, ma in senso autentico, il Terribile, il Numinoso”¹⁷⁷. Impossibile non avvertire di queste contaminazioni. Il ritratto del Dio che dispone con impietosa crudeltà sopra un mondo corso dagli orrori, ricorda da vicino il demiurgo Jaldabaoth dei racconti gnostici. Inoltre, il disegno di una materia molecolare in costante rotazione per virtù di un misterioso magnetismo, prigioniera di una legge immanente che l'obbliga continuamente a dissolversi e ricomporsi, e nella quale tuttavia è celata un'essenza spirituale, fin qui compressa nella dura sorte del minerale, ricorda da vicino l'allegoria gnostica e cabalistica dei vasi incrinati, da cui si versarono nel mondo scintille della sapienza divina¹⁷⁸. È solo grazie alla $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ della gnosi, o nelle parole di Schelling, “con la sua semplice presenza, senza alcun movimento (giacché esso è ancora lo stesso volere puro, *lautere Wollen*) quasi per magia (*gleichsam magisch*), che quel principio superiore desta in essa (nella prima natura) l'anelito della libertà”¹⁷⁹. Allo stesso modo in cui la gnosi libera il pneuma dalla sua spoglia ilica, dal suo rivestimento di fango e sterco, e dall'inopia morale, a condizione che l'uomo vi si affidi, così, per Schelling, *mutatis mutandis*, l'essenza puramente spirituale, con la sola presenza, ridesta nella natura il

¹⁷⁴ Come è stato magnificamente definito il sistema dell'identità da Tilliette nella sua biografia, *Schelling*, Calmann-Lévy, Paris 1999.

¹⁷⁵ SW I, 8, 243; EM 81.

¹⁷⁶ Cfr. *Testi gnostici*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1982. Una scelta di alcuni tra i più importanti racconti gnostici si trova anche in *La gnosi e il mondo*, a cura di L. Moraldi, TEA, Milano 2000.

¹⁷⁷ SW I, 8, 268; EM 105.

¹⁷⁸ Cfr. *I vangeli gnostici*, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 1984, p. 41. Cfr. inoltre G. Busi, *La Qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 21 sgg.

¹⁷⁹ SW I, 8, 239; EM 77.

desiderio di elevarsi fino ad essa. “La vista e la presenza di quella purezza essenziale non hanno sulla natura altro effetto che quello di renderla libera”¹⁸⁰.

Pars divinae mentis

Qui, interessa notare il concetto che Schelling ribadisce insistentemente, per cui la trasformazione del caos primigenio in cosmo, della rotazione delle forze nella loro successione (vale a dire del tempo circolare in tempo lineare¹⁸¹), non segue ad alcun intervento attivo, ad alcuna azione da parte di un ente supremo. Anche nella Qabbalah luriana è sufficiente che da regioni oltremondane un alito dell’assoluto spiri fino alle particole di luce incagliate nei cocci dei vasi (qelippot) perché queste siano scosse dal profondo e fremano di trovare uno spiraglio per ricongiungersi *all’En Sof*¹⁸².

L’essenza intima di ogni materia è, in senso lato, spirituale¹⁸³. È per una immateriale affinità fra l’elemento inferiore e quello superiore che quest’ultimo è in grado, semplicemente mostrandosi nella sua elementare purezza, di scuotere il desiderio di unità sopito in fondo alla natura. Fuor di metafora, “Dio è la causa immobile (*ruhende Ursache*) della prima fondazione di quel che è diverso da lui, non cioè in virtù di un’azione o di un movimento all’esterno, ma della sua pura volontà (*durch seinen bloßen Willen*)”¹⁸⁴.

“Così la crisi della natura esterna può consistere solo nel fatto che quell’anima che vi dimora e che è affine (*verwandte*) all’anima universale, sottometta a sé tutte le altre forze e venga collocata realmente al posto più alto”¹⁸⁵. Qui, Schelling ribadisce l’effetto virtuoso indotto spontaneamente, senza costrizione, da parte del principio spirituale sulla natura consistente nella dislocazione delle forze fuori della dimensione spaziale della circolarità in una serie temporale di *Potenzierung* della natura medesima.

Ora, le forze contrarie della negazione e dell’affermazione, dell’attrazione e dell’espansione, tolte alla contraddizione in cui erano impigliate a causa della loro stessa natura logica, procedono spontaneamente al riposizionamento all’interno di una *scala naturae*, nella quale l’elemento inferiore diventa di volta in volta base, sostrato per l’elevazione del superiore. In tal modo, nella descrizione dell’evoluzione naturale, è possibile definire l’elemento inferiore come non-essere, soltanto *relativamente* all’elemento superiore, il quale è detto essere, a sua volta, solo relativamente al primo.

¹⁸⁰ SW I, 8, 265; EM 102

¹⁸¹ Cfr. Moiso, *Temporalità e filosofia positiva in Schelling*, cit.

¹⁸² Cfr. G. Busi, *La Qabbalah*, cit., p. 21 sgg.

¹⁸³ SW I, 8, 282; EM 118.

¹⁸⁴ SW I, 8, 257; EM 94.

¹⁸⁵ SW I, 8, 278; EM 114.

Tale annotazione è di estrema importanza, perché impedisce di concepire l'opposizione dei contrari, e i contrari stessi, come qualcosa di assoluto. I contrari non sono mai materiali inerti, né significati raggelati in blocchi di granito, come il misterioso meteorite di Mallarmé¹⁸⁶. Essi non solo si illuminano reciprocamente, ma la loro stessa sussistenza logica è seriamente compromessa allorché si tenti di separarli e fissarli in una posizione di autonomia significativa.

Equivocità ed eteronomia sono le leggi che presiedono alla dialettica intensiva delle potenze. La loro dislocazione seriale prevede certamente che il posto di ciascuna non sia casuale, ma determinato dall'abbassamento della precedente, in maniera tale, però, che la valutazione del significato di ciascuna dipende dalla proporzione che si stabilisce con le altre.

È una constatazione comune che cambiando il punto di osservazione, cambia la visione dell'oggetto osservato. Così, dalla posizione dello spirito al di sopra della materia, dipende la valutazione secondo cui la materia non è vero essere. Ma basta considerare anche il mondo degli spiriti dalla posizione sommitale dell'Anima universale, per accorgersi che lo spirito è, a sua volta, solo un'immagine o un sogno di quella vera essenza¹⁸⁷.

A rigore non si dovrebbe parlare di contrari, ma di differenti gradi di manifestazione dell'unica natura. Si pensi allo spettro solare: se il sole in quanto sorgente luminosa, rappresenta il principio spirituale, la natura è l'estensione del suo spettro, mentre i colori nel quale lo spettro si scompone rappresentano le singole creature.

Seele, Gesicht e Urbild

Ora, proprio per la sua natura di irraggiamento, il principio spirituale si comunica lungo tutta la scala degli esseri, tanto che “la differenza tra le cose corporee dello stesso livello riposa probabilmente solo sul maggiore o minore nascondimento (*Verborgenheit*) di quella essenza originaria”¹⁸⁸, cioè sulla maggiore o minore refrattarietà del composto materiale ed organico a lasciar trasparire il proprio archetipo spirituale.

Bisogna immaginare la scala degli esseri in senso ascensivo, come un graduale schiarimento della materia, in senso discensivo come un progressivo oscuramento dello spirito. Il percorso, nei due sensi, dal minerale all'essere umano e viceversa, ricopre tutta l'estensione delle possibilità formative della

¹⁸⁶ *Le tombeau d'Edgar Poe*, in Mallarmé, *Poesie e prose*, a cura di A. Guerrini e V. Ramacciotti, Garzanti, Milano 1992, p. 118.

¹⁸⁷ SW I, 8, 281; EM 117.

¹⁸⁸ SW I, 8, 285; EM 121.

natura. Ma se anche nel punto della maggiore densità ilica è possibile presentare nello splendore dei metalli (dell'oro soprattutto), la prossimità dell'elemento spirituale, tuttavia, è solo nella tersa lucentezza dell'occhio umano, al punto più alto della vita organica, che lo spirito perviene alla massima trasparenza¹⁸⁹.

L'occhio umano, infatti, "dal quale rilucono, in una maniera incomprensibile ma percepibile sensibilmente, spirito, intelletto e volontà"¹⁹⁰, è l'opera maestra della "sapienza artistica" (*künstlerische Weisheit*) della natura¹⁹¹, vertice ed epitome della sua fatica. Tanto che, notava Schelling ancora nell'*Entwurf*¹⁹², allo stesso modo del cervello, anche gli organi esterni della sensibilità, *in particolar modo l'occhio*, tendono a perdere via via la complessità della struttura e delle connessioni organiche che hanno invece nell'uomo, quando si discenda da questi nei regni inferiori del mondo animale.

Se "tutta la materia è una pura apparenza (*Erscheinung*), cioè un'immagine confusa (*verschobenes Bild*) dell'essenza che sta veramente a fondamento, e tutti i corpi sono solo i rivestimenti o i veli (*Kleider oder Verhüllungen*) che ci coprono quel punto interno di trasfigurazione (*innern Verklärungspunkt*)"¹⁹³, allora, l'occhio umano è sicuramente la materia più sottile, il corpo liminare allo spirito, il cristallo in cui la materia risfolgora più vicina al punto della sua trasfigurazione spirituale.

Ecco perché l'osservazione è così importante. Perché nell'occhio umano si rispecchia il principio spirituale stesso, l'*Urbild* della natura¹⁹⁴.

"Ciò che veramente vive in esse [nelle cose naturali] è un'immagine spirituale (*ein geistiges Bild*), di cui l'elemento pesante, ponderabile è soltanto il ricettacolo (il mezzo della sua manifestazione, *Erscheinungsmedium*)"¹⁹⁵.

Non a caso, del resto, Schelling traduce qui, come nella *Philosophie der Offenbarung*¹⁹⁶, l'*Idea* dei Greci con *Gesicht* (sguardo), "in quanto cioè essa indica tanto l'atto del guardare quanto quel che passa sotto lo sguardo"¹⁹⁷.

¹⁸⁹ SW I, 8, 283; EM 118.

¹⁹⁰ *Ibid.*; *ibid.*

¹⁹¹ SW I, 8, 276; EM 112. Schelling definisce il principio che guida la natura attraverso l'evoluzione delle sue forme, "Sapienza artistica che abita l'Intero". Altrove, "l'arte creatrice della natura".

¹⁹² Schelling, *Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., I Ab., 3 Bd., pp. 1-268 (=SW I, 3, 1-268). La citazione si riferisce alle considerazioni che si possono leggere a p. 200 dell'originale e a p. 308 della traduzione italiana di G. Grazi: Schelling, *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, Cadmo, Roma 1989 (=PB).

¹⁹³ SW I, 8, 283; EM 118.

¹⁹⁴ SW I, 8, 277; EM 113.

¹⁹⁵ SW I, 8, 283; EM 119.

¹⁹⁶ SW II, 3, 293; FRV 491.

¹⁹⁷ "Das von den Griechen an uns gekommene Wort *Idea* sagt seiner Urbedeutung nach wirklich nichts anderes als unser deutsches Wort *Gesicht*, und zwar in beiderlei Verstand, da es sowohl den Blick, als was im Blick vorübergeht, bezeichnet" (SW I, 8, 289; EM 124).

E non è, infine, senza ragione se un poeta della dissoluzione del soggetto, come Pessoa, può pronunciare nei primi decenni del Novecento una frase come questa: “Pensare è un’infermità degli occhi”¹⁹⁸.

Coelo deducere numen

La metaforica della luce, che dall’Eurasia gnostica e neoplatonica, attraverso l’umanesimo e il rinascimento italiani, giunse fino ai maghi e agli alchimisti di Germania, su su fino alla *Naturphilosophie*, riscopre nei *Weltalter* una rinnovata icasticità quanto più l’insonne luminaria dell’Identità volge al crepuscolo, e nel mondo sublunare si addensano le tenebre che salgono dall’abisso della ragione.

Il problema nel sistema dell’Identità come nei *Weltalter* è spiegare il sorgere dell’intelligenza. Mentre però la soluzione tentata nel primo, con il porre l’intelligenza all’inizio e tutto dedurre, escludeva *ex ante* lo stesso problema, nei *Weltalter* e a partire dalle *Untersuchungen*, il rapporto appare rovesciato.

Ora il non-io è anteriore all’io¹⁹⁹, la negazione precede l’affermazione, l’irrazionale la ragione, e si capisce come quel problema torni ad assiepare nuove asperità. Siamo di fronte a un banco di prova del nuovo pensiero. Pure là, dove nella prospettiva di un’ontologia della tenebra e del sonno ancestrale della materia, corsa appena da un presentimento della veglia, ci saremmo conseguentemente aspettati una contrapposizione di principi ugualmente originari ed inconciliabili (*hyle* e *nous*, come nello gnosticismo), troviamo invece lo stesso monismo finalistico della filosofia trascendentale.

Certo allora si trattava di un finalismo dell’io, ora invece del finalismo immanente alla rivelazione del Dio cristiano, ma la struttura logica e significativa è identica nelle due differenti modalità di discorso. In entrambi i casi, conta il fatto che la presentazione, o *Darstellung*, del cosmo procede da un’“azione” dell’unico principio (sia esso l’Io trascendentale o l’Io della divinità), dalla quale consegue l’intera successione dei “fatti” che compongono il cosmo stesso. Il significato di questa successione è profondamente diverso a seconda che lo si riguardi da una prospettiva trascendentale, nella quale esso

¹⁹⁸ F. Pessoa, *Una sola moltitudine*, a cura di A. Tabucchi, vol. II, p. 75. Mallarmé, Rimbaud, Valéry, Benn, Pessoa e pochi altri, sono i veri autori che hanno trascinato la filosofia fuori delle secche della metafisica del soggetto. È con essi che il soggetto promosso in epoca moderna a centro e struttura del mondo, da Cartesio ad Hegel, assiste alla sua spettrale dissoluzione in una molteplicità eterogenea di istanze inconciliabili. Manca ancora un’indagine sistematica che porti alla luce il profondo legame fra la crisi del soggetto trascendentale, nel corso della seconda metà dell’Ottocento, e il contributo in tal seno dell’arte e soprattutto della poesia del simbolismo europeo.

¹⁹⁹ SW I, 8, 227; EM 65.

appare come la successione determinata e necessaria delle rappresentazioni che formano l'aspetto del mondo agli occhi dell'io, o invece dalla prospettiva storica dei *Weltalter*, nella quale esprime la successione esterna di eventi storici.

Certamente non è l'unico problema nella composizione dei *Weltalter* (un altro riguarda il problema del rapporto tra il linguaggio figurato, metaforico, e l'apofansi logica delle potenze), ma rimane il fatto che il progetto fu abbandonato proprio nel momento in cui Schelling decise di abbandonare la possibilità del dualismo (per quanto attenuata nei *Weltalter* dalla compresenza del monismo). L'empirismo filosofico uscirà dalla prospettiva dualistica dei *Weltalter* per articolare dialetticamente i due principi come forze opposte ed escludentesi di una stessa realtà in movimento. L'ambiguità del dualismo-monismo, presente nei *Weltalter*, consiste nel fatto che il principio spirituale sembra davvero sopraggiungere da altrove, e dunque, essere un principio completamente altro rispetto alla natura, benché questo dualismo sia attenuato dal riconoscimento che nella natura è presente una scintilla di luce affine a Dio.

La ruota della nascita

L'unità dell'*Urwesen* è, inizialmente, indifferenza ed indistinzione delle potenze. Finché l'intelletto considera astrattamente l'opposizione, esso non comprende come l'unità possa divenire reale, cioè prodursi come tale nell'essere: "affermare che ognuna delle due – sia l'opposizione che l'unità – debba essere, significa che anche il principio negativo, il principio affermativo e l'unità dei due devono essere, e ciascuno come un principio particolare e distinto dagli altri. Ma in tal modo l'unità viene a porsi sulla stessa linea dei due opposti, non è affatto l'essenza per eccellenza, ma appunto soltanto un principio dell'essenza, e quindi anche perfettamente equivalente agli altri due"²⁰⁰.

Così, quella che dovrebbe essere la concreta unità di affermazione e negazione, è per il momento solo il terzo principio dell'essere, accanto agli altri due. Le potenze, cioè, invece di essere considerate nella loro relazione produttiva, sono poste ancora sotto un'unità concepita in modo astratto come la loro semplice e immediata equivalenza²⁰¹.

I due principi, considerati nell'equivalenza del loro fondamento, o essenza, vi riposano come non ancora essenti. Soltanto a condizione di non essere, infatti, i principi possono essere pensati insieme, contemporaneamente. Poiché ciascuno, secondo la sua natura, non ammette la contemporanea esistenza dell'altro, entrambi finirebbero subito annientati se accedessero in pari tempo all'essere.

²⁰⁰ SW I, 8, 217; EM 56

²⁰¹ SW I, 8, 217-218; EM 57.

Ma la contraddizione riguarda soltanto ciò che è, al nulla non si può opporre nulla, quindi i principi in tanto non si annientano, in quanto non sono essenti²⁰². Allo stesso modo anche l'unità, fintanto che resta un'unità immediata degli opposti, rappresenta un'ulteriore astrazione e si trova nella stessa condizione di non-essente. Nella sua immediata possibilità, l'unità è ancora di qua dall'essere effettiva. Tuttavia, ora bisogna uscire dall'astrazione del concetto e pensare la condizione dell'essente nella sua effettività, ovvero la natura nella tensione, nell'originario *Urdrang zum Seyn*²⁰³ dei suoi principi.

“Già nella prima natura è necessaria una decisione (*Entscheidung*), quantunque essa si attui solo ciecamente. Se l'uno è essente, l'altro è non-essente, e tuttavia ognuno può e deve essere ugualmente essente; essi, dunque, possono essere posti solo alternativamente, nel senso che, alternativamente, quando uno è essente, gli altri sono non-essenti, e quando uno di questi ultimi è essente, gli altri sono non-essenti”²⁰⁴.

Nel conflitto degli opposti l'unità viene eternamente differita. In questo frangente, l'unità costituisce appunto il terzo escluso: l'unità esclude l'opposizione e l'opposizione viceversa esclude l'unità: “si trova dunque che la prima natura è di per sé stessa nella contraddizione, e non in una contraddizione contingente, o in cui venga portata dal di fuori (giacché nulla è fuori di essa), ma in una contraddizione necessaria, posta insieme con il suo essere e che quindi, più esattamente, è la sua essenza stessa”²⁰⁵.

È da tale necessaria contraddizione, da questo incessante movimento di reciproca esclusione, che si genera quella che Schelling chiama *der Rad der Geburt*, la *rota generationis*. “Essa è una vita che ruota eternamente in se stessa, una specie di circolo in cui il più basso passa sempre nel più alto e il più alto, a sua volta, nel più basso. [...] Naturalmente, in questa rotazione continua, scompare nuovamente la differenza tra superiore e inferiore; non esiste né un vero alto né un vero basso, perché, a turno, uno è l'alto e l'altro è il basso: c'è solo una ruota inarrestabile, un movimento rotatorio che non si ferma mai e in cui non esistono distinzioni”²⁰⁶.

Questa spasmodica “alternanza di vita e morte”, che impedisce di ritrovarvi un senso, “non è una vera esistenza, ma solo una pulsione e una tendenza eterne ad essere, senza essere reale”²⁰⁷. Non è possibile sfuggire alla disperazione dell'esistenza, finché si ruota intorno a un punto di non uscita. Questo punto è esattamente l'assenza di un reale inizio: “anche il concetto di inizio e quello di fine vengono meno in questo movimento circolare”²⁰⁸.

²⁰² SW, II, 3, 206; FRV 341.

²⁰³ SW I, 8, 220; EM 59.

²⁰⁴ *Ibid.*; *ibid.*

²⁰⁵ SW, I, 8, 219; EM 58.

²⁰⁶ SW, I, 8, 229; EM 67.

²⁰⁷ SW, I, 8, 232; EM 70.

²⁰⁸ SW, I, 8, 229; EM 67.

Per il fatto che non hanno un vero inizio ed una vera fine, i principi sono costretti ad avvicinarsi in un'estenuante altalena, ad incalzarsi secondo la legge di un movimento senza capo né coda.

Quaerit se natura, non invenit

Si cerca la natura, ma non si trova. È la ragione dialettica a far ruotare i concetti senza fine, ma in questo modo non si perviene mai a nessuna stabile realtà. Tuttavia l'*Urwesen*, da cui tutto prende inizio, non può essere concepito altrimenti che come immutabile. “Vero inizio non è quello che inizia sempre di nuovo, ma quello che persiste. Vero inizio è ciò che è fondamento di una progressione continua, non di un movimento che va alternativamente avanti e indietro. Analogamente, vera fine è solo quella in cui un essere sussiste, da cui, cioè, non ha bisogno di tornare nuovamente all'inizio. Possiamo dunque illustrare quella prima vita cieca anche come una vita che non riesce a trovare né il suo inizio né la sua fine; in tal senso, possiamo affermare che essa è senza un (vero) inizio e senza una (vera) fine”²⁰⁹.

Il *prius* non è mai *posterius*, il motore immobile non è mai mosso. Ciò che è il primo non può essere alternativamente il secondo, o il terzo. È solo superando l'equivalenza degli opposti che può cessare il circolo delle nascite. A tal fine si innesca un movimento di estroversione progressiva del fondamento. Tuttavia la potente infinità del principio non si rivela interamente, pena la negazione della sua natura, che è appunto quella di essere una matrice inesauribile e pertanto occulta.

La verità è il movimento che nega ogni entificazione dell'essenza. Mentre è ancora solo possibile, l'unità dei principi, o la prima natura, subisce l'attrazione verso l'esterno, verso l'essere esistente. Ad attrarla fuori è la stessa possibilità che essa, in quanto potenza, implica: la possibilità di essere per sé, di passare pienamente all'atto, cioè di esistere realmente.

Questa possibilità presente nel principio è *Sehnsucht* dell'altro. “Il desiderio costituisce semplicemente l'inizio e il primo sforzo (*nisus*) interno verso la separazione”²¹⁰. Poiché la natura è prigioniera di un “continuo desiderio smanioso (*Begierde*), come un'incessante ricerca (*Suchen*), un'eterna brama mai appagata di essere (*eine ewige nie gestillte Sucht zu seyn*)”²¹¹, essa è allo stesso tempo ciò che ha in sé la volontà di essere, e conoscersi, come un principio di differenza, e quindi di separazione dalla sua sostanza.

²⁰⁹ SW, I, 8, 229-230; EM 68.

²¹⁰ SW I, 8, 241; EM 79.

²¹¹ SW, I, 8, 232; EM 70.

La generale pulsione che pervade l'*Urwesen* è la volontà. “*Wollen ist Urseyn*”²¹². Dall’inizio dei tempi l’onda di una pena senza fine si ripercuote sulle età del mondo: la volontà testimonia della tragedia, l’intrinseca aporia del proprio evento. E in questo testimoniare è tutta l’ultima filosofia, immenso abbozzo dell’ineffabile.

Il desiderio determina l’intima divisione dell’eterna natura, “la divisione dell’uovo cosmico”²¹³, l’inizio della contrapposizione di vita e morte. Tuttavia, la volontà è allo stesso tempo anche il principio del generale riscatto, del risveglio della natura. Infatti, se da un lato una prima inconsapevole decisione della volontà imprigiona la natura nel gorgo del sonno, dall’altro lato la stessa volontà può lasciar scaturire la “scintilla” di una vita diversa, ridesta, sottratta al ciclo divorante delle nascite.

Occorre qui, però, una decisione diversa, non più cieca, ma libera. Che la stessa volontà possa operare in modo diverso, anzi contrario, dipende dal fatto che “le viene così offerta la possibilità o di accettare questa separazione e quindi di salvarsi dalla rotazione, oppure di non accettarla e quindi di ricadere in preda a quella cieca brama e a quel desiderio smanioso. In ogni modo, la liberazione e la redenzione possono venire solo da un altro, esterno, totalmente indipendente e superiore ad essa”²¹⁴.

Dal momento che “opposizione c’è propriamente solo nel volere”²¹⁵, nella prima natura si produce una successione temporale verso la liberazione dell’essenza. Ma è chiaro che solo in virtù di qualcosa di superiore la prima natura è contagiata dal dinamismo. Essa sceglie così di ritrovare in se stessa quell’orientamento verticale delle sue forze che trascorre dalla terra al cielo legandoli a doppio filo.

Questa volta, quindi, proprio in ragione della possibilità di cui diviene cosciente, la volontà decide consapevolmente, con coscienza, anzi nascendo in ciò come coscienza. In tal modo, i tre principi contrastanti rinunciano ad essere ciascuno per sé l’essente, e si riducono al semplice essere che fa da base alla loro superiore unità. “Non appena cessa questa necessità, diventa possibile l’*Auseinandersetzung* di quei principi, e cioè che ognuno si ponga nella sua potenza; si crea spazio, e quella cieca necessità di una reciproca inesistenza si trasforma in un rapporto di libera comunione”²¹⁶.

Grazie all’intervento della volontà i principi possono abbandonare il piano ontologico orizzontale della rotazione e dell’esclusione, della vita e della morte, e disporsi liberamente secondo una successione verticale.

²¹² SW, I, 7, 350; RF 103.

²¹³ SW, I, 8, 240-41; EM 78.

²¹⁴ SW, I, 8, 233; EM 71.

²¹⁵ SW, II, 3, 206; FRV 341.

²¹⁶ SW, I, 8, 233; EM 71.

In tal senso, con la volontà è posta la storia come storia di salvezza. “Quel qualcosa è certo un nulla, ma come la pura libertà è un nulla, come la volontà che non vuole nulla, che non desidera alcunché, per la quale tutte le cose sono uguali, e che perciò non viene mossa da nessuna di esse. Una tale volontà è nulla e tutto. È nulla, nel senso che non desidera divenire attiva né aspira ad una qualche realtà effettiva. Essa è tutto, perché nondimeno solo da lei, in quanto libertà eterna, proviene ogni forza, perché ha tutte le cose sotto di sé, le domina tutte e non è dominata da nessuna”²¹⁷.

Tempo e volontà

La temporalità si insedia così nell’eterna natura solo allorché un principio superiore ne ridesta il desiderio di unità. “Poiché ogni volere è propriamente un vuoto, un difetto, direi quasi una fame”²¹⁸, l’essere scaturisce proprio dalla sua privazione.

“Solo nella negazione risiede l’inizio”²¹⁹. Nell’universo intero, come in ciascun individuo, è la volontà il germe dell’esistenza. “Ciò che in ogni essere è il primo, è il volere se stesso, questo voler-si è poi nient’altro che il fondamento dell’egoità (*Egoität*), cioè in forza di cui un essere si astraie o si stacca da altre cose, è solamente Se stesso, e quindi negativo verso l’esterno o in rapporto a tutte le altre cose”²²⁰.

La volontà, dunque, è l’essente stesso nell’atto di nascere, il fondamento dell’egoità. L’egoità a sua volta è la differenza, la chiusura d’essenza che, rifluendo sempre indietro nell’ego, lo esclude da tutto ciò che è altro. “Ogni essere si fonda sul carattere di chiusura dell’essenza”²²¹.

Ciò che contraddistingue ogni vita è la tendenza ad essere per sé, il *Widerstand*, la resistenza all’assimilazione eteronoma, e questa resistenza è il principio dell’egoità. Tutto ciò che è essente è individuo in forza di questo principio di resistenza o d’egoità: “cio che è qualcosa, deve far resistenza”; ma, “solo la volontà è ciò che propriamente fa resistenza ed è l’incondizionatamente capace di far resistenza nel mondo, propriamente perciò l’invincibile”²²².

La volontà, in definitiva, non è qualcosa d’altro che la stessa esistenza. Tuttavia, il soggetto del volere è cosiffatto che vuole sempre se stesso, poiché in pari tempo non possiede mai l’oggetto del suo volere, cioè proprio se stesso. Ciò che si cerca, per la stessa ragione non si possiede. La volontà si cerca nella

²¹⁷ SW, I, 8, 235; EM 73.

²¹⁸ SW, II, 3, 206; FRV 343 (trad. modificata).

²¹⁹ SW I, 8, 224; EM 63.

²²⁰ SW I, 8, 224; EM 62.

²²¹ SW I, 8, 222-23; EM 61.

²²² SW, II, 3, 206; FRV 341-42.

misura in cui non si appartiene. In quanto la volontà si vuole, essa non si possiede ancora come tale. Nel *non-ancora* del proprio Sé diviene esplicito il concetto del *conatus*. Ma la vita non si riduce neanche al solo impulso egoistico, il suo fine è, piuttosto, il superamento del dato meramente impositivo, del momento coattivo della conservazione. Ed è ancora in forza di se stessa che la volontà interrompe il torpido *continuum* del cominciamento, l'avvicendamento dei principi.

“In quella vita eternamente incoativa vi è anche il desiderio di sfuggire al movimento involontario e al tormento; ed è con la sua semplice presenza, senza alcun movimento (giacché esso è ancora lo stesso volere puro), quasi per magia, che quel principio superiore desta in essa l'anelito alla libertà. La brama si attenua in nostalgia, il desiderio selvaggio si risolve in aspirazione a unirsi alla volontà che non vuole nulla, alla libertà eterna come suo vero o supremo Sé”²²³.

L'intervento di un principio superiore non è, dunque, l'irruzione di una causa esterna (che nell'Assoluto è impensabile), né l'attribuzione alla volontà di qualche facoltà supplementare. Non si tratta di pensare un *plus* di determinazioni, ma al contrario un *minus*. Infatti, quello che abbiamo definito un intervento della volontà, è propriamente una *rinuncia* da parte della stessa volontà a parteciparsi all'essere, ad oggettivarsi negli enti.

La volontà rinuncia all'essere, e come volere che non vuole nulla, si raccoglie nel non-essente, nel mero potere, diviene identica all'intimità ontologica delle cose, dato che le cose si fondano sulla mera presenza del loro poter-essere.

La volontà che non vuole nulla è mera presenza del potere, “per il fatto che ogni potere è propriamente soltanto una volontà (*Wille*) in quiete, così come ogni volere (*Wollen*) è soltanto potere divenuto attivo”²²⁴.

Scegliendo liberamente se stessa, la volontà si trasforma in quel principio superiore che è solo una forma più alta del suo concetto e non un concetto addizionale. Così, essa pone le condizioni per l'uscita dal mulinare degli elementi. Ponendo sé come ciò che è da realizzare, l'essente pone in pari tempo la condizione per il superamento della sua essenza egoica. Se, infatti, il desiderio sorge sempre in corrispondenza della mancanza di ciò che si desidera, l'essente, in quanto è ciò che si vuole, risulta privo del sé. Questo significa che l'essente non è mai immediatamente se stesso, non è mai l'identità senza riguardo alla sua *storia*. Detto altrimenti, nell'autoposizione immediata, o egoistica, il soggetto si pone soltanto come un compito: *conoscere se stesso*. “Solo quel che è reale, o che aspira ad essere reale, si trova, appunto per questo, nella contraddizione, e la contraddizione è la causa di ogni necessità. La libertà dimora al di sopra dell'essere”²²⁵.

²²³ SW I, 8, 239; EM 77.

²²⁴ SW II, 3, 205; FRV 341.

²²⁵ SW I, 8, 234; EM 72.

Soggetto e desiderio

Il soggetto può essere veramente se stesso solo nella libertà dal vincolo naturale. Perciò, è necessario che divenga cosciente della sua libertà. Per divenire se stesso, deve produrre liberamente la propria identità, deve cioè assumersi il dovere (*sollen*) di staccarsi dal fondamento, di farsi libero. Nella misura in cui nessuno è veramente libero, o identico a se stesso, “senza riguardo alle modalità del suo divenire”²²⁶, ognuno, per volere se stesso, deve contemporaneamente riconoscere di non appartenersi. E dunque, agire già in direzione di una libera e consapevole acquisizione della propria identità.

Ora, opponendosi alla negazione di sé, l'essente afferma la propria autonoma singolarità vitale. “La negazione è, dunque, l'antecedente necessario (il *prius*) di ogni movimento”²²⁷. Dunque, primo è ciò che ricerca innanzitutto il proprio, e non può fare altrimenti perché ogni atto della volontà, la quale è intrinsecamente ipseità, è immediatamente un volersi. “L'essente è sempre ciò in cui il principio affermativo è attivo e si manifesta all'esterno”²²⁸.

Ma il soggetto non si possiede mai originariamente come tale, ciò che all'inizio lo muove è solo il desiderio, la brama di essere. Presto però, egli scopre la coercizione implicita nel suo desiderio. Bramando essere, egli è causato in modo necessario dalla natura della volontà, che è quella di dare pienezza alla potenza, di passare all'atto. La volontà, cioè, in quanto tende ad esaurirsi, spinge imperiosamente il soggetto all'atto. Mentre questi presume di possedersi nel momento in cui abbia soddisfatto il suo volere, non sa che è invece proprio così che perde se stesso. Gettandosi nel gesto che lo consuma, il soggetto non è più identico a se stesso, perché è passato dalla parte dell'oggetto, è impietrito nella propria immagine. Il suo prendere parte all'essere si dimostra l'effetto non di una causa libera, come egli sperava, ma della necessità di volgersi in atto da parte della potenza. In effetti, la prima determinazione della potenza è sempre una determinazione negativa: “la negazione costituisce ovunque il primo passaggio dal nulla a qualcosa”²²⁹.

La potenza in un primo momento nega l'essere, ma solo per poterlo in seguito attuare. Tuttavia, il passaggio dalla potenza all'essere, in quanto è un passaggio logico, cioè negativo, non conferisce effettualità alla libertà del soggetto. In questo passaggio niente ha l'aspetto della scelta. Ma il soggetto vuole scegliere

²²⁶ Cfr. G. Russo, *Per una filosofia della potenza*, in AA.VV., *Sulla potenza. Da Aristotele a Nietzsche*, Guida, Napoli 1989, p. 84.

²²⁷ SW I, 8, 224; EM 63.

²²⁸ SW I, 8, 222; EM 61.

²²⁹ SW I, 8, 225; EM 63.

se essere o se non essere, anzi vuole poter essere come la stessa facoltà di scegliere. Vuole essere Spirito. Occorre perciò l'intervento di una forza contraria a quella dell'essenza, una potenza positiva.

Se l'egoismo è inizialmente un movimento di chiusura dell'essenza, ciò accade perché in un secondo tempo esso possa essere deposto dalla forza contraria a mero fondamento dell'espansione. Proprio perché, per affermarsi, deve prima negarsi, il soggetto scopre a suo fondamento un'essenza refrattaria, introvertita, che solo in un secondo momento si dischiude all'essere.

In quanto potenza il soggetto sarebbe bensì destinato dal suo *nomos* naturale ad oggettivarsi, se l'altro, che è l'essente *actu*, non lo trattenesse esponendolo a una possibilità diversa dal puro 'meccanismo' della sua autoctisi (la ruota della nascita). Infatti, è il principio avverso, la seconda potenza, che ora attrae a sé la prima, ne 'forza' la chiusura, riattinge al puro potere e preserva in esso il soggetto, libero dall'egoismo e dall'individuazione corrispondente.

In termini rovesciati rispetto all'idealismo fichtiano, ora il punto di partenza della nuova filosofia positiva non è più l'autocoscienza, ma l'inconscio²³⁰, o *l'Unvordenkliches*. "Non c'è io senza non-io, e il non-io è, pertanto, anteriore all'io"²³¹.

Dal momento che la negazione precede e in un certo modo determina l'affermazione, anche il non sapere è scoperto anteriore e condizione del sapere. Il soggetto, il quale all'inizio è soltanto una potenza vuota, e come tale attrae l'oggetto, in un secondo momento riceve l'essere da quest'ultimo, e diventa così potere reale, obiettivo. A sua volta l'oggetto, il quale inizialmente è soltanto l'essere esteriore, nello stesso frangente in cui il soggetto si oggettiva, si assoggetta alla potenza, e diventa così l'essente autotelico, l'essere soggettivo.

La potenza si specchia nell'essere in cui riconosce se stessa. L'essere, a sua volta, rientrato nella potenza, ritrova in questa la facoltà di rinnovarsi. Mentre il soggetto costituisce il fondamento dell'oggetto, questo rappresenta per il soggetto la forma della riflessione. Poiché, infine, scopre di essere identica all'essere, la potenza diviene il soggetto libero e consapevole delle sue produzioni. Ma solo se l'essere è altrettanto infinito della potenza, questa non incorre nell'inevitabile autonegazione a causa di un predicato finito. Cioè di un soggetto infinito non può essere predicato nulla di finito. Per essere identico alla potenza, l'atto deve essere altrettanto infinito. Ma se atto infinito si dà, allora è solo l'atto *della* potenza in quanto attualizza non una parte di sé, ma tutta se stessa²³².

²³⁰ Cfr. J. C. Horn, *La «langue fondamentale» de Freud et la philosophie de la réalité de Schelling*, "Archiv de la philosophie", 31, 1968, pp. 417-433.

²³¹ SW I, 8, 227; EM 65;

²³² Cfr. SW, II, 3, 234-235; FRV 393

La condizione necessaria affinché l'identità sia un'unità reale, e non l'astratta immanenza dell'Uno eleatico, è la reciproca limitazione di atto e potenza. Soggetto è volere. Ogni essente infatti è nella forma autoponentesi del volersi. Il *conatus* in cui consiste la natura dei singoli essenti è l'egoità. A sua volta, l'egoità consiste nel passaggio, nel quale essa si determina, dalla potenza all'atto. Essa è la stessa volontà di sé, quel volersi cieco e inconsapevole che non sa di negarsi proprio mentre si esprime. L'egoità si occulta nel medesimo istante in cui si mostra. Negandosi, però, essa pone anche il presupposto per altro, per una possibilità diversa dal proprio essere.

Di fronte al sorgere di un'altra potenza, la quale viene ad occupare il suo posto, l'egoità si inabissa; si nasconde tanto alla coscienza dell'uomo, di cui diviene la radice oscura, il non-io, quanto al fenomeno del mondo, di cui diventa il noumeno, l'immemoriale passato.

L'egoità, tradotta nell'universale, viene ora a fondare l'essere dell'essente, ma senza mostrarsi in esso. Rinsaldata all'origine, essa naufraga nel vortice del nulla e chiude sopra di sé il sigillo del puro oblio, ma non senza aver prima dato avvio al processo. Senza l'essere incoativo dell'egoità, infatti, non sarebbe possibile alcun movimento, ed anche l'unità non diverrebbe mai concreta. "L'egoità pone ogni distinzione; dove non vi è egoità, non vi è nessuna opposizione"²³³. L'irruzione dell'egoità nella prima natura è necessaria per spezzare quell'unità inerte ed astratta che non è una vera identità. La vera identità, infatti, "non è un'immota identità, ma indica un movimento essenziale, interno all'accadere di qualcosa in quanto tale"²³⁴.

L'identità è vuota fin che resta nel modo della prima immediatezza, mentre si realizza solo uscendo da sé, nell'*Herauswendung*, dove acquista la pienezza delle determinazioni contrarie, ma senza perdersi in queste. Qui la potenza di essere, in quanto è il soggetto universale, non si estingue, ma subisce una temporalizzazione: i principi, o le potenze, si dispongono in successione. Soltanto il movimento della *Scheidung* dei principi, instaurando "quel rapporto di precedenza e successione tra le forze (un *Prius* ed un *Posterius*, una differenza di potenza)"²³⁵, libera l'*Urlebendige* dall'eterna rotazione.

Come l'immagine allo specchio scambia le parti, così di fronte all'altro da sé la potenza si nega come tale per essere atto. Tuttavia, essa non può sopprimere la sua natura, non accede mai veramente al suo contrario, non diventa mai essere cieco, ma si respinge dall'esterno al suo interno, dove anche l'essere è uguale al non essere.

Il desiderio, dunque, spinge la prima natura a entificarsi, ma solo perché, attraverso la tensione all'ente, essa possa, grazie stabilizzarsi come puro volere, come *essere non-essente*, come il *ni-ente che è*. Dal momento che non è, infatti,

²³³ SW II, 2, 81; MT 81.

²³⁴ G. Russo, *Per una filosofia della potenza*, cit., p. 84.

²³⁵ Schelling, *Le età del mondo*, cit., p. 85.

la prima natura è libera dall'essere, è l'assoluta libertà, ossia *identità/indifferenza* di essere e di non essere.

Libertà e storia

La libertà è il dato ontologico irrinunciabile di ogni filosofia che assuma a suo contenuto l'esistenza in quanto attualità irriducibile al concetto. Portare alle estreme conseguenze il significato rivoluzionario di questa "svolta positiva" è il compito che Schelling riserva all'ultima filosofia.

Importanti tappe di questo viaggio sono le opere che abbiamo finora passato in rassegna: le *Lezioni di Stoccarda*, le *Conferenze di Erlangen* e soprattutto i *Weltalter*, che rappresentano "il supremo (e ultimo, in senso proprio) tentativo schellinghiano di precorrere, grazie ad una forma il più possibile oggettivo-genealogica, il sognato trapasso della filosofia da esposizione argomentativa a narrazione epico-mitologica o «favola», da sapere trascendentale a sapere pienamente oggettivo, con il quale bisogna intendere l'assorbimento del soggetto nell'automovimento dell'oggetto o Vivente originario, ossia una riunificazione del narratore e del suo materiale analoga a quella verificatasi nell'arcaica coscienza mitica"²³⁶.

Ma il procedimento ermeneutico-narrativo non è un espediente per reintegrare la filosofia nella "poesia". Esso obbedisce invece all'esigenza rigorosamente teoretica di adeguare la *Darstellung* filosofica alle caratteristiche dinamiche ed autopoietiche della libertà, così come essa si manifesta nella storia.

La libertà, infatti, non appare preceduta da nient'altro, essa è l'Assoluto che irrompe nella storia, ma non porta con sé un senso prestabilito, né si risolve dialetticamente nell'immanenza alla ragione. Dal momento che la libertà è il carattere essenziale della storia, il positivo è anzitutto *geschichtlich*, storico. Il positivo, infatti, non si rivela solo nella natura, esso parla anche la lingua dei miti e delle religioni.

Se la libertà si manifesta nella storia, risulta pertanto impossibile evincere dalla pura ragione le leggi dell'accadere: alla ragione spetta solo di riportare l'evento imprevisto all'interno della sua comprensione. Ma ciò essa fa a posteriori, in modo cioè da rispettare la positività dell'evento, senza surrogarla, anzi mantenendola in sé, nel suo puro campo, diviso ed inaccessibile dalla conoscenza semplicemente razionale.

In altre parole, è all'opera nei *Weltalter* un verbo più *originario* di quello filosofico, una lingua contemporanea alla nascita del cosmo. Non certo nel senso che quel verbo sia *fondativo* del processo storico, o addirittura coincida con questo, ma nel senso, ben più decisivo, che vi si immette raccogliendosi nei

²³⁶ T. Griffero, *L'estetica di Schelling*, Roma-Bari, Laterza 1996, p. 158.

segni del passaggio divino, e, attraverso uno sviluppo dall'interno di questa lingua originaria, ne esplicita il contenuto in termini razionali.

Si tratta, insomma, di quella dialettica di *prius* e *posterius* che rovescia completamente i termini del rapporto alla trascendenza da parte della ragione: mentre nella filosofia negativa il rapporto nega il trascendente, nella filosofia positiva, invece, non c'è più nessuna trascendenza.

Appunto la distinzione delle potenze in *prius* e *posterius* scongiura l'equivoco di intendere il rapporto con il principio come una vana dialettica di trascendenza ed immanenza. Ciò non significa l'eliminazione del trascendente in nome di una completa immanenza, poiché all'opposto l'esistenza del trascendente non è affatto in questione. Piuttosto è da questo semplice dato ineliminabile che si deve partire per ricondurre alla ragione il suo contenuto *extralogico*.

La filosofia positiva, cioè, non muove dalla ragione verso il trascendente (*philosophia ascendens*, o filosofia negativa), ma al contrario dal trascendente alla ragione (*philosophia descendens*)²³⁷, ed è in tal senso che non c'è più trascendimento. In altri termini, poiché l'originazione del principio è tuttora in corso, la ragione si colloca sulla linea della sua prosecuzione cercando di riportare a contenuti razionali quanto la libertà vi opera senza nessuna ragione precedente.

Con espressione religiosa potremmo dire che la ragione conosce Dio in base alle sue opere, interrogando le quali si rende capace di ricostruire dalle orme il cammino che Egli ha fatto.

È così che tutte le intuizioni fondamentali dei *Weltalter* confluiscono infine nel vasto e composito edificio delle lezioni sulla *Filosofia della mitologia* e la *Filosofia della rivelazione*.

²³⁷ SW II, 3, 152; FRV 251.

IV

L'angelo del volto

I *Weltalter* sono soprattutto una critica della modernità. Contro l'incensamento della *ratio* moderna esigono, platonicamente, il recupero della "parola tramandata"²³⁸, del balsamo della sapienza antica. E in contrasto alla *novitas* annunciata dal pensiero cartesiano, testimoniano la continuità della tradizione. Da quando Cartesio ha spezzato il legame vivente con quella cultura precedente, tutta la filosofia non è stata altro che lo "svolgimento coerente e conseguente di un unico e medesimo errore fondamentale"²³⁹.

Quale sia questo errore è detto poco prima. "La cosiddetta religione puramente razionale ora imperante, che crede di porre Dio tanto più in alto, quanto più lo spoglia di ogni vitale forza motrice (*lebendige Bewegungskraft*), di ogni natura"²⁴⁰, è essa il risultato conseguente della svolta cartesiana. L'aver privato Dio di una natura e di una vita biologica, che sono invece ammesse da quel mondo antico respinto ed occultato, ha ridotto la divinità ad un concetto, ad un'esistenza "mentale".

Si tratta, insomma, di "tornare a far valere una verità esistente da lungo tempo"²⁴¹, quale testimoniano insieme tutte le antiche sapienze, dal racconto mosaico agli inni orfici, dal mito greco allo Zendavesta e alle scritture indiane²⁴². Anche se nei *Weltalter* il riferimento è quasi esclusivamente all'antico testamento, mentre dovremo aspettare la *Philosophie der Mythologie*²⁴³ per la trattazione delle altre culture del vicino ed estremo oriente.

Ora, però, sembra che tutte le vertenze dottrinarie intorno alla Scrittura si riducano sostanzialmente all'interpretazione del Nuovo testamento, mentre vi è la tendenza a trascurare l'Antico o ad accettarne soltanto ciò che trova conferma nel Nuovo²⁴⁴. Perciò, la cultura attuale rimane all'oscuro circa "gli inizi, i primi punti importanti di quel sistema che si sviluppa sin nelle ultime parti del Nuovo"²⁴⁵. "Ma proprio gli inizi sono l'essenziale; chi non conosce gli inizi non può mai pervenire all'intero"²⁴⁶.

²³⁸ SW I, 8, 270; EM 106.

²³⁹ *Ibid.*; *ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*; *ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*; EM 107.

²⁴² SW I, 8, 271; *ibid.*

²⁴³ Schelling, *Philosophie der Mythologie*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., II Ab., 2 Bd., pp. 133-674 (=SW II, 2, 133-674). La traduzione italiana della *Filosofia della mitologia* è a cura di L. Procesi, Mursia, Milano 1999 (=FM).

²⁴⁴ SW I, 8, 271; EM 107.

²⁴⁵ *Ibid.*; EM 108.

²⁴⁶ *Ibid.*; *ibid.*

Già, perché è proprio il sistema, cioè “la concatenazione interna, i passaggi, gli elementi intermedi”, in una parola il “sistema interiore (esoterico)” a fornire “la connessione (*Zusammenhang*) tra le rivelazioni divine”²⁴⁷. Ed è questo sistema esoterico quello che interessa ritrovare e che finora è mancato ai dottori e agli esegeti.

Oggi è un fatto che l’imbastitura sistematica della *Philosophie der Mythologie* scopra retrospettivamente tutto l’artificio dell’ermeneutica idealista²⁴⁸. Tuttavia sarebbe un errore fermarsi a una considerazione unilaterale e prevenuta. Si dovrebbe invece riconoscere tutta la fecondità del programma schellinghiano, che egli presentò come “la mitologia che si spiega da se stessa (*die sich selbst erklärende Mythologie*)”²⁴⁹.

Ora, l’autospiegazione del *traditum* dipende dalla capacità del filosofo di “imitare” o “ripetere liberamente” (vale a dire attualmente ma non senza necessità) – e del resto sin dal *System* la filosofia non è altro che *Nachahmung*, o *Wiederholung*, e dunque anamnesi del passato trascendentale²⁵⁰ - il movimento produttivo della coscienza mitologica, così come esso dovette realizzarsi nella coscienza dell’uomo primitivo²⁵¹.

Per fare questo, occorre riconoscere il vero limite dell’idealismo, la sua sorprendente incomprendimento del *passato*, che esso presumeva di esaurire nel riferimento al presente dell’atto “mentale”. Anche per il giovane Schelling il passato si chiariva solo in relazione al presente. Senza il rinvio alla coscienza trascendentale esso appariva tanto impossibile quanto una cosa in sé²⁵². “Il passato è il peso morto dell’idealismo”²⁵³.

Ma con i *Weltalter* siamo ad una svolta: “Passato: un concetto solenne, noto a tutti e nondimeno compreso solo da pochi. [...] Nessun presente è possibile, che non riposi su di un passato deciso, e nessun passato, che non stia, in quanto superato, alla base di un presente”²⁵⁴.

Darstellen si può solo il presente, il passato deve essere *erzählt*²⁵⁵.

“Finché la filosofia presuppone in genere lo stato attuale delle cose e della coscienza umana come l’unica misura valida in generale, e vide questo stato come uno stato necessario ed eterno in senso logico, non poté affatto concepire ciò che va oltre lo stato presente della coscienza umana, che lo

²⁴⁷ SW I, 8, 271-72; EM 107-108.

²⁴⁸ Sulla convenienza o meno di definire ancora come “idealismo” la filosofia positiva si è scritto moltissimo. Ma non pare di poter dire che si sia giunti ad una opinione condivisa. L’evoluzione dei rapporti tra filosofia positiva e negativa, e prima ancora la laboriosa genesi della filosofia positiva a partire dall’Empirismo, testimoniano tutta la difficoltà e l’incertezza dello stesso autore rispetto a questa seconda stagione della sua biografia intellettuale.

²⁴⁹ SW II, 2, 139; FM 10.

²⁵⁰ SW I, 3, 397; SIT 163

²⁵¹ Cfr. L. Procesi, *La genesi della coscienza mitologica nella Filosofia della mitologia di Schelling*, Mursia, Milano 1990.

²⁵² SW, I, 3, 487; SIT 321.

²⁵³ Tilliet, *Attualità di Schelling*, cit., p. 122.

²⁵⁴ SW I, 8, 259-60; EM 96.

²⁵⁵ SW I, 8, 199; EM 39.

trascende”²⁵⁶. Occorreva allora superare la comprensione limitata e pregiudiziale del passato per tornare ad ascoltarne la voce dalla bocca stessa dei suoi abitatori. Era necessario “un superiore grado di sviluppo della coscienza umana”, che poteva venire solo “in conseguenza di un ampliamento generale del pensiero umano”²⁵⁷, in cui potesse trovare finalmente spazio una comprensione autenticamente *geschichtlich* e non più ideal-trascendentale del passato. La condizione preliminare di una filosofia storica è di riconoscere che le circostanze nelle quali nacque e si sviluppò la coscienza primitiva “non consentono alcun paragone con quelle della coscienza contemporanea e si capiscono solo se ci si arrischia ad oltrepassarle”²⁵⁸. Cos’altro significa tutto ciò se non che il tempo è la misura della coscienza, non viceversa? La coscienza è un fenomeno del tempo, le sue categorie sono configurazioni storiche, e l’uomo, infine, non è altra cosa che questa apertura estatica della temporalità. Non conosco parole più adatte delle seguenti: “*El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego*”²⁵⁹.

I *Weltalter*, insieme alle *Lezioni di Stoccarda*, anticipano molti temi della futura filosofia positiva. Ma soprattutto avanzano un’interpretazione del tempo non più in chiave fenomenica e trascendentale, ma radicalmente *ontologica*. Al punto che la filosofia positiva propriamente detta, pur con tutte le differenze, non fa altro, in definitiva, che proseguire l’opera abbandonata del “sistema dei tempi”. Ma i *Weltalter* non tanto hanno il tempo ad oggetto, quanto piuttosto si costruiscono nel tempo, sono l’immagine fedele del modo in cui l’*Urwesen* si temporalizza secondo una successione di configurazioni estatiche del tempo, o appunto età del mondo. Ma non bisogna dimenticare che la “correlazione estatica”²⁶⁰ delle epoche suppone sempre il raccoglimento delle estasi nell’unità, nel “sistema vivente” dell’Eterno. “La vera eternità non è quella che esclude ogni tempo, ma quella che contiene, sottomesso a sé, il tempo stesso (il tempo eterno). L’eternità reale è una vittoria (*Überwindung*) sul tempo”²⁶¹. Dal cantiere abbandonato dei *Weltalter* Schelling riprenderà soprattutto il “modo della progressione (*Art der Fortschreitung*)”, ovvero quel metodo della vera scienza che è inseparabile dalla sostanza stessa²⁶², poiché procede dal semplice al composto attraverso una produzione graduale sino al pieno concetto della vita divina. E lo adatterà ampliandolo e in parte

²⁵⁶ SW II, 2, 140; FM 11.

²⁵⁷ SW II, 2, 139-40; *ibid.*

²⁵⁸ SW II, 2, 140; *ibid.*

²⁵⁹ Borges, *Otras inquisiciones*, Alianza Editorial, Madrid 1997, p. 286.

²⁶⁰ Courtine, *Estasi della ragione*, cit., p. 238.

²⁶¹ SW I, 8, 260; EM 97.

²⁶² SW I, 8, 209; EM 49.

correggendolo (la correzione più importante riguarderà l'accentuazione della trascendenza di Dio) alla filosofia positiva.

Ma esiste un luogo che testimonia perfettamente la continuità dell'ispirazione nel periodo intercorso tra il primo (1806-1820, con l'intervallo di Stoccarda) e il secondo soggiorno a Monaco (1827-41).

È una pagina grandiosa di commento ad Esodo, 3, 14, il celebre passo in cui Dio svela a Mosé il proprio Nome.

Ora, l'interrogazione sul significato del teonimo compare per la prima volta, a mia conoscenza, proprio nei *Weltalter*²⁶³. L'episodio è poi letteralmente ripreso nel più ampio contesto del commento agli scritti mosaici della *Historisch-kritische Einleitung*²⁶⁴, professata a partire dal 1828, ma risalente, almeno nell'essenziale, ai primi anni venti, quando Schelling si trovava ad Erlangen, dove tenne le prime lezioni sulla mitologia²⁶⁵.

Questa concomitanza prova ancor più la prossimità, non solo cronologica, dei *Weltalter* alla filosofia della mitologia. D'altra parte, è noto che l'opuscolo *Über die Gottheiten von Samotrake*²⁶⁶, pubblicato nel 1815 come "*Beilage zu den Weltaltern*", costituisce il primo esempio di filosofia della mitologia "applicata".

Tutto ciò si inserisce, infine, nel dibattito sulla cosiddetta *Spätphilosophie*, nella quale, dunque, considerando la sua lunghissima gestazione, non è forse errato includere anche le *lezioni di Stoccarda*, i *Weltalter*, la replica a Eschenmeyer, il *Denkmal* contro Jacobi, e le *conferenze di Erlangen*, insomma, quanto è seguito sulla via irreversibilmente segnata dalle *Untersuchungen*, nonostante la distanza dal vero *Spätwerk* di Monaco e Berlino (1827-54)²⁶⁷.

Anche queste opere, pur con tutte le necessarie distinzioni, rientrano a pieno titolo nella grande fabbrica della filosofia positiva²⁶⁸. Quest'ultima è, infatti,

²⁶³ SW I, 8, 272 sgg.; EM 108 sgg.

²⁶⁴ Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in Id. *Sämtliche Werke*, cit., II Ab., 1 Bd., pp. 1-252 (=SW II, 1, 1-252). La traduzione italiana, Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, è a cura di T. Griffero, Guerini, Milano 1998 (=IS). La discussione sul teonimo è svolta nella lezione settima e si può leggere alle p. 168 sgg. dell'originale e alle p. 273 sgg. della traduzione.

²⁶⁵ T. Griffero, nella sua introduzione alla traduzione italiana della *Historisch-kritische Einleitung*, ricostruisce perfettamente, sulla base delle testimonianze e delle *Nachschriften*, la genesi della filosofia della mitologia a partire già dai primi anni venti di *Erlangen* (1820-27). Cfr. IS 12-17.

²⁶⁶ Schelling, *Über die Gottheiten von Samotrake*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., I Ab., 8 Bd., pp. 345-426 (=SW I, 8, 345-426). La traduzione italiana è a cura di F. Viganò: Schelling, *Le divinità di Samotraccia*, Mimesis, Milano 2002 (=DS).

²⁶⁷ Cfr. le osservazioni di Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., pp. 50-51.

²⁶⁸ Cfr. l'importante rilievo di Tilliette a proposito della differenza fondamentale fra i *Weltalter* e lo *Spätwerk*: mentre i primi conservano l'idea romantica di una *Uroffenbarung* e di un *Ursystem*, di cui le religioni e le culture storiche sono figurazioni provvisorie e frammentarie, la filosofia positiva respinge invece il pensiero dell'archetipo della rivelazione "per costringere la filosofia della storia, per lo meno la sua parte applicata, a conformarsi ai monumenti e alle testimonianze e a considerarli così come sono, senza anticipare l'interpretazione" (*Attualità di Schelling*, cit., p. 51).

inseparabile dalla sua storia di discontinuità e scarti temporali, di stratificazioni e precipitati, e quindi dalla sua diacronia²⁶⁹.

La dicotomia positivo-negativo compare espressamente soltanto nel secondo periodo dell'insegnamento a Monaco (1827-41), ma nei *Weltalter* e negli *Erlangenvorträge* essa è implicitamente annunciata dalle considerazioni sul concetto di scienza.

Ora, esistono appunto due tipi di scienza: quella finora invalsa “è una *bloße Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken* (nella quale si intravede la scienza puramente razionale, o la filosofia negativa). Il vero concetto di scienza, invece, è che essa *presenta (darstellt) die Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens*²⁷⁰, dove il *Wesen* è, come sappiamo, l'*Urlebendige*, “l'essere che non è preceduto da altri, dunque il più antico degli esseri”²⁷¹, vale a dire la natura vivente, il corpo desiderante di Dio.

A questa scienza suprema fa eco, a distanza di qualche anno, la *docta ignorantia*, o il *wissendes Nichtwissen*, degli *Erlangenvorträge*. “Ma la filosofia non è scienza dimostrativa: la filosofia è, per dirla con una sola parola, libero atto dello spirito: il suo primo passo non è un sapere, ma anzi espressamente un non-sapere, una rinuncia ad ogni sapere fatto per l'uomo”²⁷².

Tuttavia esiste una fondamentale differenza fra queste opere di “transizione” (ma che hanno anche un eccezionale valore in sé, come documenti di autentica e forse ineguagliata potenza speculativa) e la filosofia positiva propriamente detta.

Se in questa fase l'Assoluto è pensato ancora nella cornice dell'identità di libertà e necessità, vale a dire nel circolo della soggettività, la filosofia positiva sorge propriamente solo allorché la libertà si assolve da qualsiasi necessità, e la filosofia può iniziare così dallo “stupore della ragione” al cospetto dell'Esistente²⁷³.

La filosofia positiva non ha Dio per oggetto o fine, ma per inizio.

Il cominciamento della filosofia positiva è la meraviglia di fronte all'Esserci, ragione estatica. Perciò, è illuminante l'incompiutezza dei *Weltalter*. Vi è una ragione strutturale del loro insuccesso, ed è il circolo vizioso nel quale erano presi e che costringeva a disingannarsi sulle premesse. Identificando la sostanza (*Wesen*) di Dio con il suo “concetto integrale” affermavano anche l'unione di libertà e necessità, di vita e concetto, a scapito della trascendenza di Dio.

Proprio quei “momenti necessitaristici”²⁷⁴, legati alla circolarità della ragione, che credevamo scongiurati all'inizio, si ripresentano nella

²⁶⁹ Ivi, p. 58.

²⁷⁰ SW, I, 8, 199; EM 39.

²⁷¹ *Ibid.*; EM 40.

²⁷² SW I, 9, 228; CE 212.

²⁷³ Sul tema dello stupore e dell'estasi della ragione ha scritto pagine “definitive” Luigi Pareyson. Cfr. *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, ora in Id., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995.

²⁷⁴ G. Riconda, *Schelling storico della filosofia*, Mursia, Milano 1990, p. 203.

conclusione. La *catabolé* di Dio (*explicatio Dei*) erode progressivamente la sua libertà. L'unità di Dio poteva essere salvaguardata soltanto nell'Identità *indifferente* rispetto all'esistente, o alla sua natura vivente, cioè nella possibilità di essere indifferentemente l'essere e il non essere, in ogni caso senza appartenere mai a nessuno dei due. In altre parole, occorre iniziare dalla libertà di Dio per illuminare la necessità della storia.

Mentre nel grande poema delle epoche, infatti, costruzione razionale e dato storico, concetto e rivelazione, sono momenti di un unico svolgimento della natura divina, nella *Geschichte* e nell'*Empirismus*, l'autore ha già fatto il passo decisivo verso la loro separazione. Frammezzo esiste circa un decennio di vera passione del filosofo alle prese con il dilemma irrisolto dei *Weltalter*: come salvaguardare la trascendenza di Dio nei riguardi dell'essere senza finire nel dualismo? E d'altro canto, come immaginare l'unità dell'*Urwesen* senza negare proprio quella trascendenza iniziale?

La ragione dell'insoddisfazione e dell'abbandono del progetto dei *Weltalter* deve imputarsi proprio al rischio, mai definitivamente scongiurato, di un esito dualistico. Infatti, anche là dove, nel tentativo di conciliare immanenza e trascendenza, unità e differenza, Schelling ammette una distinzione *interna* a Dio stesso, fra una natura, materia, stoffa della creazione, e un'essenza spirituale, rivelata²⁷⁵, il dualismo prima incumbente sul rapporto di Dio al mondo si ripresenta ora sul piano della vita intradivina.

L'essenza suprema che ridesta la natura sembra infatti sopraggiungere *da fuori* piuttosto che sorgere internamente dalla natura medesima. Non che egli non ne fosse consapevole. Tanto più che lo stesso procedimento sosteneva anche le notturne campiture delle *Untersuchungen*. Per non dire del fatto che questa non è certo una novità per Schelling. Anzi, l'idea di una genesi dello spirituale dall'incunabolo della natura è una delle tre o quattro idee assolutamente caratteristiche della fisionomia complessiva di questo pensatore²⁷⁶. Si pensi al *System*, il quale non consiste precisamente in altro che nella esposizione *in atto* di questa genesi.

La giustificazione viene approntata da Schelling ancora sul modello della "dualità nell'unità" sperimentato nell'*Identitätsphilosophie*. L'importanza complessiva che questo modello riveste nell'opera di Schelling meriterebbe forse un'attenzione pari almeno alla sua formidabile complessità logica e concettuale.

L'accento posto significativamente sull'*immediatezza* dell'inclusione reciproca di dualità ed unità, cioè su di una compresenza *senza passaggio*

²⁷⁵ Soprattutto a partire dalle *Untersuchungen*. Cfr. SW I, 7, 357-358; RF 117.

²⁷⁶ Le altre sono *Macht/Potenz*, *In-* e *Einsbildung*, *Sein/Seiend/Existenz*, *Wollen/Urwollen* e, infine, *Grund/Urgrund/Ungrund*. Sono i fili con cui l'autore tesse e ritesse in continuazione la sua tela di Penelope.

possibile, peraltro, ha spesso sviato la critica (a cominciare dalla notte indistinta della celebre *boutade* hegeliana) dall'autentico significato speculativo, come Schelling l'ha inteso, dell'Identità²⁷⁷.

Sul modello logico della *reduplicatio* prende forma anche il nuovo metodo della *Potenzierung* dell'unità. Attraverso una dinamica interna di opposizione e *Überwindung* dell'opposizione l'unità si disloca ad un livello superiore, che rappresenta il punto di indifferenza rispetto gli opposti. Perciò, non è difficile scorgere anche nella distinzione di *Grund* ed *Existenz*, contenuta nelle *Untersuchungen*, uno sviluppo conseguente e non invece un abbandono del pensiero fondamentale dell'Identità. Tuttavia, mentre nelle *Untersuchungen* il dualismo sembrava scongiurato (grazie alla reciproca inclusione di fondamento ed esistenza), i *Weltalter* sono animati dal tentativo di risolvere l'altra aporia nella quale invece quelle si erano incagliate, e cioè la difficoltà di preservare la trascendenza di Dio nel momento in cui si ammette che la creazione dell'essere sia automanifestazione divina.

“L’A. T. appare profondamente intessuto, nel suo stesso linguaggio, della dottrina dell’unità nella dualità dell’essenza divina”²⁷⁸.

La dottrina schellinghiana dell'Identità non viene mai realmente abbandonata, ma è una costante della sua filosofia. Serve soprattutto a dare ragione della differenza e dell'opposizione, e non a negarle, sullo sfondo dell'unità sostanziale dell'Assoluto, che non viene mai messa in discussione. Ma ciò non significa che i documenti storici ed empirici si modellino sullo schema astratto dell'Identità. Piuttosto, come già accadeva per la *Naturphilosophie*, proprio il dato empirico e effettuale, attraverso un procedimento che privilegia i rapporti analogici a quelli deduttivi, determina la forma concettuale. O meglio, documento positivo e forma logica si chiariscono reciprocamente alla luce dell'identità originaria di essere e sapere, che Schelling definisce *Mitwissenschaft, conscientia*²⁷⁹.

L'uomo è originariamente *coscienza teopatica*²⁸⁰, contrazione del divino. La sua anima è della stessa natura del divino. Ma l'effettuale costringe la forma logica a modellarsi sul proprio contenuto materiale, allo stesso modo in cui la forma logica obbliga l'effettuale a presentarsi secondo una legge formale. Perciò, la filosofia positiva sembra procedere piuttosto in modo induttivo e peirastico, che in quello rigorosamente deduttivo e costruttivistico della

²⁷⁷ Cfr. *supra*, cap. 2.

²⁷⁸ SW I, 8, 273; EM 109.

²⁷⁹ SW I, 9, 221; CE 206. Nei *Weltalter* aveva già definito l'anima dell'uomo come una “*Mitwissenschaft der Schöpfung*”, SW I, 8, 200; EM 40.

²⁸⁰ Cfr. Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., p. 84.

filosofia negativa²⁸¹, benché, per la verità, la ricchezza dei materiali e la sovrapposizione dei diversi piani di discorso rendano spesso difficile separare nettamente i due procedimenti, l'induzione dalla deduzione, l'analogia (o l'apagoge) dalla descrizione apodittica.

Tuttavia, la questione concernente il "metodo" è un punto molto delicato della filosofia positiva, in quanto ha a che vedere, in ultima analisi, con la determinazione del piano di discorso, della forma linguistica e, dunque, della "verità" della sua parola²⁸².

È indubbio, però, che Schelling intendesse il rapporto della ragione e del linguaggio all'effettuale e alla storia in maniera "organica", come una corrispondenza biunivoca di essere e pensare. Il che non significa confusione e compenetrazione, ma (spinozianamente) armonia e connessione degli opposti ordini di un'unica realtà²⁸³.

A differenza di Spinoza, però, egli sottomette il rapporto di essere e pensiero a un'evoluzione e ad un ampliamento, per cui, ad esempio, all'avanzamento della ragione corrisponde un incremento nell'essere. Ciò, almeno sino a che non è più possibile procedere, poiché l'ultimo concetto, quello di Dio, è anche quello che espropria la ragione di tutto il sapere acquisito ed impone un nuovo inizio.

Momento esemplare dell'ermeneutica storica di Schelling è, come annunciavo, il commento alla rivelazione del teonimo²⁸⁴.

Esso prova quanto appena detto a proposito della reciprocità di documento e concetto, cioè della natura analogica dell'Identità, ed è inoltre una conferma eloquente della continuità di questo modello nell'opera schellinghiana. Quando infatti, Schelling riconduce la differenza inequivocabile tra *Elohim* e *Jehovah* alla teoria della dualità nell'unità (*die Lehre von der Zweiheit in der Einheit*)²⁸⁵, egli non intende affatto forzare il documento storico in direzione di un modello logico prefabbricato. Piuttosto, è la particolare configurazione materiale del documento a sollecitare internamente la corrispondenza della sua forma logica. In tal senso, l'operazione non consiste nell'ingabbiare l'empirico in una forma logica data (metodo a priori), ma nella ricerca *induttiva* della configurazione logica del materiale empirico (metodo a posteriori).

²⁸¹ Dello stesso parere Tilliette, *ivi*, p. 74.

²⁸² La contrapposizione che spesso percorre la storia della filosofia riguarda, in definitiva, due diversi ed inconciliabili modi di interpretare la funzione della parola e del discorso: da un lato quello che potremmo chiamare *espressionismo ontologico* assegna alla parola una funzione *antepredicativa*, dall'altro la filosofia razionale considera invece la parola come semplice segno, intenzionalità, e le attribuisce una funzione predicativa. Accolgo queste considerazioni emerse nel corso di un seminario all'Università di Padova, nell'anno 2003 diretto dal prof. C. Scilironi.

²⁸³ Cfr. *supra*, cap. 2.

²⁸⁴ Sul problema del nome di Dio cfr. il classico G. Scholem, *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 1998.

²⁸⁵ SW I, 8, 273; EM 109-110.

“*Ich bin, der ich war, Ich war, der ich seyn werde, Ich werde seyn, der ich bin*”²⁸⁶. Così suona la traduzione *speculativa* dell’ autorivelazione divina: “*èhyèh’ asher’ èhyèh*”.

L’ interpretazione *temporale* del teonimo spiega, secondo Schelling, la differenza tra *Elohim* e *Jehovah*. “Che cosa devo rispondere ai figli di Israele – chiede Mosé – quando dirà loro che Elohim dei padri vostri mi manda a voi, ed essi mi domanderanno: qual è il suo nome?”, e Jehovah risponde: “Così devi dire: Jehovah, Elohim dei padri vostri, mi manda a voi, questo è il mio nome in eterno”²⁸⁷.

Solo introducendo un *divenire* e un movimento reale dall’ uno all’ altro è possibile comprendere la lettera del testo. “[...] con Elohim viene indicata la sostanza divina, quel (prima Uno, poi) Tutto delle forze originarie, ciò che per sé è inesprimibile”²⁸⁸. E “accanto a Elohim è posto Jehovah, in funzione appunto di esprime, di nome o di parola”. Prosegue Schelling: “Jehovah dev’ essere il nome di Elohim, e Elohim, che riceve il nome, l’ espresso. Perciò Jehovah si dice anche esplicitamente il Nome (l’ esprime)”²⁸⁹.

Allo stesso modo, Schelling ravvisa nel fatto che al nome Elohim spesso sia associato un verbo al plurale, l’ accentuazione della dualità sull’ unità, ovvero, l’ avviso che, malgrado l’ unità con Jehovah, nondimeno, gli Elohim continuano ad essere per sé, come ipostasi, differenti dal Nome rivelato²⁹⁰. *Elohim*, il *Deus absconditus*, è, nel linguaggio di Schelling, l’ *Ungrund* dell’ essere, l’ *Unvordenkliches* della ragione, o con le parole di un grande poeta americano del Novecento, l’ antico genitore “*before thought, before speech, / at the head of the past*”²⁹¹.

Jehovah, il cui nome impronunciabile consta di puri soffi, “indica invece ciò che della divinità è puro soffio, puro spirito, e che questo è, come dicevano gli Ebrei, il nome dell’ essenza (*Wesen*), mentre Elohim è il nome degli atti (*Wirkungen*) di Dio”²⁹².

L’ unità del concetto di Dio è data dall’ automanifestazione. Dio è *manifestatio sui, ens manifestativum sui*, secondo la definizione di Oetinger, benché occorra precisare che, per Schelling, la manifestazione procede dalla decisione di Dio, e nient’ affatto dalla sua natura, ovvero, essa è un *atto libero* della volontà e non una conseguenza “naturale” e necessaria della sua

²⁸⁶ SW, I, 8, 263-64; EM 100. L’ interpretazione del teonimo si trova sostanzialmente identica in più luoghi. Ancora nei *Weltalter* (SW I, 8, 272 sgg.; EM 108 sgg.), nella *Historisch-kritische Einleitung* (SW II, 2, 165 sgg.; IS 269 sgg.), nella lezione 13 della *Philosophie der Offenbarung* (SW II, 3, 270; FRV 453), e infine anche in *Der Monotheismus*, in Schelling, *Sämmtliche Werke*, cit., II Ab., 2 Bd., 1-131 (=SW II, 2, 1-131), alle pp. 45-47; nella traduzione italiana, *Il monoteismo*, a cura di L. Lotito, Mursia, Milano 2002 (=MT), si veda alle pp. 51-53.

²⁸⁶ SW, I, 8, 263-64; EM 100.

²⁸⁷ SW I, 8, 272; EM 108. Cfr. *Esodo*, 3, 14-15.

²⁸⁸ *Ibid.*; EM 108.

²⁸⁹ *Ibid.*; EM 108-109.

²⁹⁰ SW I, 8, 273-74; EM 110.

²⁹¹ Sono i versi 5 e 6 di *The Irish Cliffs of Moher* di W. Stevens, in *Il mondo come meditazione*, cit., p. 34.

²⁹² SW, I, 8, 273; EM 109

essenza. “Quella risoluzione di Dio di rivelare nel tempo il suo supremo Sé è nata dalla più pura libertà”²⁹³.

La convinzione di Schelling è che l’Antico Testamento sia fondamentalmente espressione dell’idea della differenza e del divenire, impliciti nell’essenza divina. Perciò, egli conclude: “l’idea che, oltre alla trinità delle persone, l’essenza divina implichi una *dualità nell’unità*, la dottrina di un eterno presente e di un eterno passato (che diventa eternamente tale), si trovano intessuti nelle fibre più profonde del linguaggio veterotestamentario”²⁹⁴.

Ma qual è il rapporto tra *Elohim* e *Jehovah*? Tra l’*absconditum* e il *revelatum*? E cosa significa che il *revelatum* conserva la differenza dall’*absconditum*? Che cosa si rivela dunque se a rivelarsi non è il nascosto? E come accade che sappiamo in generale di un nascosto, se il rivelato non lo manifesta?

Qual è in altre parole il legame tra la differenza e l’identità, e come si connettono tra loro nella cornice temporale della rivelazione? A queste domande risponde forse meglio che ogni spiegazione l’episodio che Schelling stesso introduce dell’“angelo di Jehovah” (*der Engel Jehovahs*)²⁹⁵. “L’angelo di Jehovah, che pertanto è diverso da lui, appare a Mosé nel roveto ardente. Ma dal roveto lo chiama Elohim (*Esodo*, 3, 2) e, subito dopo, quello che gli parla è Jehovah: da ciò risulta evidente che, secondo l’opinione del narratore, l’*angelo della visione* (*der Engel des Angesichts*) è al tempo stesso Jehovah e tuttavia essi sono diversi”²⁹⁶.

L’intuizione di Schelling è di incalcolabile importanza. Non c’è rivelazione di Dio senza la mediazione di una potenza angelica. O, in altre parole, il rapporto fra il nascosto e il rivelato è necessariamente mediato dal simbolo. L’Angelo ha esattamente questa funzione simbolica: custodire il nascosto, come nascosto, nel rivelato.

In *Über die Gottheiten von Samotrake*, Schelling riconduce la funzione della quarta divinità, Cadmilos, a quella dell’Angelo del Volto, ed afferma che egli “si rapporta al Dio sconosciuto nello stesso modo in cui il celebre “Angelo del volto” (*der sogennante Engel des Angesichts*, l’Angelo che è davanti al suo volto) si comporta con Jehovah dell’Antico Testamento”, vale

²⁹³ SW I, 8, 307; EM 142

²⁹⁴ SW I, 8, 274; EM 110.

²⁹⁵ Anche in questo caso l’episodio, che compare per la prima volta nei *Weltalter* (SW I; 8, 274 sgg.; EM 110 sgg.) e nel *Über die Gottheiten von Samotrake* (SW I, 8, 358; DS 79), torna in opere diverse, nella lezione 14 della *Philosophie der Mythologie* (SW II, 2, 304; FM 160), nella lezione 7 della *Historisch-kritische Einleitung* (SW II, 1, 164; IS 268) e infine nella lezione 29 della *Philosophie der Offenbarung* (SW II, 4, 123 sgg.; FRV 1085 sgg.).

²⁹⁶ SW I, 8, 274; EM 110.

a dire come “l’annunciatore, l’araldo del Dio che viene” (*der Verkündiger, der Herold des commende Gottes*)²⁹⁷.

L’*Angelus faciei* (*Isaia*, 63, 9) è l’Angelo che sta davanti al volto (divino), ovvero l’angelo che precede Dio ed è dunque identico al suo Volto. “L’Angelo del Volto, ossia l’angelo che è questo Volto, è, dunque, l’annunciatore, l’araldo non di un Dio che lo precede, bensì di un Dio che lo segue, di un Dio ancora a venire.

Ecco, dunque, che la funzione dell’Angelo come ermeneuta, derivante dalla sua stessa funzione *teofanica*, si confonde in un certo senso con la sua funzione escatologica. L’Angelo del Volto non è l’ermeneuta della divinità in generale, ma l’annunciatore “che ne reca la profezia, colui che annuncia la divinità a venire”²⁹⁸.

La rivelazione non è mera *Darstellung*, presentazione dell’invisibile, ma è invece paradossalmente il suo ricetto, la sua dimora, il suo riparo.

Il Nome di Dio è la rivelazione del fatto che *Egli è il nascosto*. Perciò è necessario il tramite angelico, che è *eo ipso* lo stesso annuncio di Dio, eppure è *differente* da Dio, in quanto Egli è sempre a venire. È l’idea di rivelazione come *Ereignis*²⁹⁹.

Se, infatti, la storia è dominata da un irresistibile avvicendamento di forze opposte, che ha origine da una scelta *non* necessaria, e, dunque, tanto più dolorosa, di Dio - il distacco dalla sua natura potenziale-, prima ancora che dell’uomo, tuttavia, è proprio attraverso questa ferrea concatenazione che può manifestarsi l’atto *trascendente* della libertà: la *rivelazione*.

L’autentica rivelazione, precisa Schelling, non consiste nell’illuminazione di una singola coscienza, ma nel manifestarsi di un *contenuto storico universale*, che aggiunge qualcosa di radicalmente nuovo e sconosciuto alla ragione. La filosofia *della rivelazione* (*der Offenbarung*), in altre parole, afferma l’impossibilità di risolvere interamente il *significato* dei contenuti storici nelle premesse logiche della ragione.

Così, nel paganesimo, in cui la coscienza dell’uomo, separata dall’unità divina, si trova costretta a rappresentare *inconsapevolmente* nelle figure del mito la sua vicenda spirituale, è proprio la *rivelazione* dei misteri greci, prima, e del verbo cristiano, poi, a risvegliare la possibilità originaria della libertà, o, in altre parole, a consentire all’uomo di riappropriarsi delle sue conoscenze.

Nella *Philosophie der Offenbarung*, dunque, il rapporto che Dio intrattiene con il suo essere è posto finalmente nei termini radicali dell’assoluta libertà da parte di Dio di *non-essere*. Soltanto una libertà sotto tutti i riguardi incondizionata è una libertà che si conviene a Dio.

Dunque, Schelling abbandonò i *Weltalter*, poiché comprese che non era sufficiente concepire Dio come unità vivente e dinamica. Per salvaguardare

²⁹⁷ SW, I, 8, 358; DS 79.

²⁹⁸ H. Corbin, *L’Angelo del volto*, in *Il paradosso del monoteismo*, tr. it. di G. Rebecchi, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 127. Pochi sapienti tocchi fanno di questo magistrale opuscolo di Corbin il miglior commento all’angelologia schellinghiana.

²⁹⁹ SW II, 4, 10; FRV 893.

la potenza divina da indebite razionalizzazioni era necessario fare un passo ancora ulteriore: concepire Dio come quella *potenza* che è tutt'uno con la *libertà* di non entrare nel processo che pure origina da lui: “[...] il mondo sorge da un processo posto da Dio, ma si tratta di un processo nel quale Dio non entra”³⁰⁰.

La *Philosophie der Offenbarung* si propone, dunque, come la soluzione dell'aporia inscritta nei *Weltalter*, nella misura in cui pensa la libertà di Dio come fondamentale prossimità della sua *potenza* con il *nulla*. Cioè, immagina la libertà di Dio come identica al non-essere, che in tanto *non è*, in quanto è come nulla. La *Filosofia della rivelazione* è una meontologia del divino.

Ancora una volta, decisivo è stato l'impulso venuto dalla questione della libertà, che resta il cuore pulsante del sistema vivente. Il *positivo* non riguarda in primo luogo l'aspetto empirico dell'esistente, ma quella dimensione della libertà che si configura come l'Identità/Indifferenza degli opposti.

La *filosofia positiva*, nelle intenzioni di Schelling, si contrappone direttamente a qualsiasi approccio razionalistico, cui è, certo discutibilmente, assimilato anche l'idealismo e Hegel in particolare, mentre rivendica per sé il titolo di vero *empirismo filosofico*. Questo non assume aprioristicamente l'equiparazione di reale e razionale, ma si addentra nell'esperienza e nella storia senza la pretesa di far capo ad un principio ultimo razionale, comunque lo si voglia chiamare. Ma il positivo, l'effettuale, non si esauriscono affatto nel semplice dato empirico (è il caso dell'empirismo volgare), rinviano piuttosto alla fondamentale *discontinuità* e *differenza* fra il momento dell'esistenza e quello del concetto.

L'esistenza non è mai deducibile (e quindi nemmeno fondata) da schemi razionali, come pretende, ad esempio, la prova ontologica dell'esistenza di Dio. In altre parole, la conoscenza accordata all'uomo comprende tutti i predicati possibili dell'essere, ma non l'essere stesso, che rimane il vero soggetto nascosto della sua storia, fatta di latenze e affioramenti. Ed in ciò il pensiero di Schelling anticipa sicuramente il *leitmotiv* della filosofia heideggeriana.

Lo splendido saggio di angelologia suppone, o illumina, l'atteggiamento di Schelling nei confronti del cosiddetto argomento ontologico. La critica che egli rivolge all'ontoteologia ha una storia antica, e riguarda fondamentalmente la possibilità di predicare l'essere dell'Assoluto³⁰¹.

³⁰⁰ SW II, 3, 292; FRV 489.

³⁰¹ Non è possibile attribuire l'*essere* all'Assoluto. “Ciò che è esso stesso l'Essere, *non ha* alcun essere, si trova ripetuto nei *Weltalter*, p. Lo stesso concetto si trova espressamente chiarito anche ne *Il monoteismo*, tr. it. a cura di L. Lotito, Milano, Mursia, 2002, p. 60/61; SW XII 56.

Secondo Schelling, infatti, “ciò che è esso stesso l’Essere, non ha alcun essere (Ejus quod est Esse, nullum est Esse)”³⁰²

I fautori della prova ontologica, al contrario, sostengono la necessità di questa predicazione, ma non si accorgono che la predicazione rimane compresa *nel* pensiero, e non giunge affatto all’effettuale.

Tuttavia, “se vogliamo qualcosa esistente fuori del pensiero, allora *dobbiamo* partire da un essere che è assolutamente indipendente da ogni pensiero, che precede ogni pensiero (*das allem Denken zuvorkommend ist*)”³⁰³.

Per la *filosofia positiva* si tratta, quindi, di *pensare* l’essere che è *prima* di ogni pensiero. Date le premesse, è chiaro che anche il giudizio va ripensato, e che in esso l’esistenza non è più predicabile. Anzi, l’idea della sua predicabilità va rigettata senza indugio: “la critica - è evidente - mira direttamente al cuore del logocentrismo, alla prova ontologica”³⁰⁴.

Nella nuova prospettiva di Schelling, infatti, è la confutazione della ‘prova ontologica’³⁰⁵, sulla falsariga del precedente kantiano³⁰⁶, a giocare il ruolo di protagonista nella riscrittura del rapporto fra atto e potenza.

L’argomento ontologico, per giungere all’esistenza di Dio, deve partire da qualcosa che sta (anche solo formalmente) *prima* di quella stessa esistenza, ovvero dal suo concetto. Ora, il concetto è soltanto l’espressione di una possibilità in generale³⁰⁷.

L’argomento ontologico, dunque, antepone all’esistenza di Dio la sua possibilità. Ma, appunto, ciò è impossibile: se Dio deve essere ciò che è *prima di ogni cosa*, allora la sua esistenza è interamente attuale, e in essa non si trova alcun residuo di potenza: “*Aber aus dem Wesen, aus der Natur,*

³⁰² SW I, 8, EM 76. Lo stesso concetto è ribadito anche in *Der Monotheismus* (SW II, 2, 56; MT 60-61).

³⁰³ SW, II, I, 164. Fil. Riv. 271. La stessa idea sarà alla base dello *Stern der Erlösung* di F. Rosenzweig. Sembra quasi di ascoltare Schelling allorché leggiamo nella *Stella* questa affermazione programmatica: «noi cerchiamo ciò ch’è perenne, ciò che non ha bisogno del pensiero per poter essere». Si veda a p. 21 della splendida traduzione di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1996.

³⁰⁴ V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, p. 161.

³⁰⁵ SW, II, 3, 157-158; FRV 259-261.

³⁰⁶ La confutazione kantiana della prova ontologica si può riassumere nei seguenti termini: se il giudizio che afferma l’identità di essenza ed esistenza in Dio è 1) un giudizio *sintetico*, allora il predicato, cioè l’esistenza, non è contenuta *a priori* nel soggetto e dunque negando l’esistenza di Dio con tutti i suoi predicati non si incorre in alcuna contraddizione; se invece è 2) un giudizio *analitico*, allora il predicato non aggiunge niente al soggetto, perché l’esistenza è già presupposta nel suo concetto, e dunque l’argomento si riduce a una vuota tautologia. Cfr. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 379-384.

³⁰⁷ Scrive ancora Kant: “ora, se io prendo il soggetto (Dio) con tutti insieme i suoi predicati (ai quali appartiene anche l’onnipotenza), e dico: Dio è, o c’è un Dio, io non affermo un predicato nuovo del concetto di Dio, ma soltanto il soggetto in sé con tutti i suoi predicati, e cioè l’*oggetto* in relazione col mio *concetto*. Entrambi devono avere esattamente un contenuto identico, e però nulla si può aggiungere di più al concetto, che esprime semplicemente la possibilità, per il fatto di pensare l’oggetto come assolutamente dato (con l’espressione: egli è)”. Ivi, p. 382.

aus dem Begriffe Gottes (dieß sind nur gleichbedeutende Ausdrücke) folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieses: daß Gott, wenn er existirt, das a priori, Existirende seyn muß, anders kann er nicht existiren; aber daß er existirt, folgt daraus nicht“ (senonché dall’essenza, dalla natura, dal concetto di Dio (queste sono solo espressioni equivalenti) non segue in eterno nulla più di questo: che Dio, *se* esiste, dev’essere l’esistente *a priori*, in altro modo non può esistere; ma da ciò non segue *che* egli esista)³⁰⁸.

Il pensiero arriva tutt’al più a dire *se*, sviluppa solo le implicazioni di quel condizionale, ma non può in ogni caso farsi forte del *che*. L’argomento ontologico, in ultima istanza, si riduce per Schelling ad un *hysteron proteron*.

Lo stesso vizio di forma, di volta in volta, condizionò in modi diversi le successive versioni della prova. Le più importanti, quella anselmiana e quella cartesiana, erano, infatti, già sorte con quel difetto, rispettivamente tautologia e paralogismo³⁰⁹, ma è la stessa volontà di lambire l’essere alla sua fonte, a costituire un’impresa impossibile. La ragione è sempre “in ritardo” sull’Esistente. L’impresa è un’*illusione*, cioè mostra di essere ciò che in realtà non è. Mostra di potere ciò che in realtà non può affatto.

Ogni tentativo di contrarre l’essere nel pensiero, come nella logica di Hegel, che rappresenta il massimo grado di fusione, porta con sé quel pregiudiziale errore di forma (*Fehler der Form*), che è la confusione dell’*identità* con la semplice *medesimezza*. Secondo Schelling, infatti, “la ragione di questi fraintendimenti [...] sta nella generale incomprendione della legge d’identità o nel significato della copula nel giudizio”³¹⁰.

Se il pensiero cerca l’assoluto, allora esso deve cercare ciò che non ha bisogno di niente, neanche del pensiero, per essere, perché basta a se stesso (*causa sui*). Si potrebbe, però, obiettare, hegelianamente, che ogni volta che penso, ciò che penso lo penso in modo ‘necessario’. Infatti è necessario che ciò che penso esista, in caso contrario non potrei pensarlo.

Ciò che esiste, insomma, non esisterebbe indipendentemente dal fatto di venire pensato e, perciò, non sarebbe libero, ma necessariamente posto dal pensiero. Così, anche la *differenza* tra essenza ed esistenza, che Schelling

³⁰⁸ SW II, 3, 156; FRV 259.

³⁰⁹ SW II, 3, 157; FRV 259/261. In riferimento al senso della copula nel giudizio, Schelling avanza in altra sede un’ipotesi del fraintendimento che sta alla base dell’argomento ontologico: “il senso del concetto non è che Dio esiste necessariamente o che egli è l’essere che esiste necessariamente, ma che egli è necessariamente l’essere – cioè l’essere *puro*. Certamente *le due espressioni*: Dio è l’essere che esiste necessariamente, e: Dio è necessariamente l’essere, *sono così simili che il malinteso che dette occasione all’argomento ontologico appare naturalissimo”* (SW I, 10, 65/66; LM 54). Quest’annotazione, così apparentemente estemporanea, riveste forse un significato che va al di là della semplice ipotesi. Ai fini di un’autentica comprensione della teoria delle potenze, si richiederebbe a questo punto anche un esame sullo statuto del *linguaggio*. Se è vero, infatti, che il linguaggio stesso si struttura secondo lo schema potenziale, allora esiste un rapporto *reciprocamente costitutivo* tra la dimensione ontologica e quella linguistica: come le potenze fondano ontologicamente l’apparire (estroversione), così il linguaggio, produce *idola* della conoscenza autentica.

³¹⁰ SW I, 7, 341; RF 84.

rivendica come il fondamento della libertà, e la nota caratteristica del suo sistema, sarebbe pensata in funzione del pensiero che la pensa, come uno dei suoi momenti. Essa sarebbe, cioè, ancora una differenza *relativa*, come del resto tutte le differenze, e non invece assoluta, come pretenderebbe lo stesso Schelling.

Tuttavia, l'argomentazione contraddice le premesse: dato, infatti, che l'assoluto è (e non può non essere) ciò che non ha bisogno di niente, quindi *nemmeno del pensiero*, per essere, identificare l'assoluto col pensiero è contraddittorio. Allo stesso modo, affermare che l'assoluto esiste necessariamente perché è pensato, significa rendere l'assoluto *relativo* al pensiero, cioè non più assoluto, ed anche questa è una contraddizione³¹¹.

Il filosofo non può cominciare dall'essere, senza presentarlo (*darstellen*), da un lato, come l'essere del proprio pensiero e, dall'altro, come il concetto dell'essere. Ovvero, come insegnava Plotino, l'Uno o l'Assoluto non può essere il *Nous*, perché questo è sempre due. La *filosofia negativa* è destinata a restare prigioniera del formalismo sin tanto che le resta sconosciuto il vero Assoluto, il quale, secondo la sua natura, è solo ἐπέκεινα τῆς οὐσίας³¹², al di là dell'essere, sovraessente. In questo caso, però, nessun argomento può dimostrare un effettuale che precede assolutamente il pensiero, ed è, perciò, *l'essere immemoriale, das unvordenkinliche Seyn*³¹³.

³¹¹ Sulla base di un'analogia critica del presupposto ontologico di Hegel, quell'identità di essere e pensiero, che secondo Schelling si riduce a una medesimezza formale, Kierkegaard separa il *pensiero* dal *volere*, ponendovi in mezzo una differenza assoluta. Il pensiero resta relegato nell'ambito della necessità, come un momento dell'assoluto, mentre il volere diventa l'atto che pone liberamente l'assoluto, in quanto assoluta è la sua stessa libertà di porsi. Il pensiero, quanto alla sua genesi, dipende dalla posizione del suo oggetto, ed è dunque sempre relativo; il volere, invece, è assoluto, perché è in grado di decidere per sé, e in ciò non dipende da altro che da se stesso. Se, infatti, il volere non fosse libero di porsi, come capita al pensiero, esso non sarebbe veramente assoluto. Cfr. Kierkegaard, *Aut-Aut*, tr. it. di K. M. Gulbrandsen e R. Cantoni, Mondadori, Milano 2001, pp. 70-72. Tuttavia, l'argomentazione di Kierkegaard, pur nell'indubitabile novità, non riesce veramente a distaccarsi dal complesso delle condizioni poste da Hegel alla pensabilità dell'assoluto, nelle quali invece finisce ineluttabilmente per ricadere, dal momento che identifica ancora il pensiero con la *necessità* per l'oggetto di venire pensato. Allo stesso tempo, inoltre, non è chiaro quale relazione intrattenga il pensiero con il volere, dato che esiste una separazione assoluta tra teoria e pratica, e dato che, in ogni caso, è necessario ammettere che il pensiero svolge pur un qualche ruolo nella scelta. La volontà, infatti, scegliendo se stessa, sceglie inevitabilmente l'interesse delle sue determinazioni, e, quindi, anche quelle razionali. Perciò è necessario andare nella direzione tracciata da Schelling, cioè nella direzione di un pensiero che mette radicalmente in questione la stessa *possibilità* per il pensiero, o anche per la volontà, di partecipare in qualche modo dell'assoluto. Il pensiero, per Schelling, non è la necessità del suo oggetto, ma anzitutto la *possibilità* dello stesso. La necessità, infatti, è solo quella che *antepone*, in modo originario ed imprescindibile, l'assoluto al pensiero. E l'assoluto è libero proprio in virtù di questa necessità che lo nasconde al pensiero. È libero perché non è in alcun modo interessato né dal pensiero, né dal volere. Occorre, cioè, pensare fino in fondo il tema dell'assoluto come inizio.

³¹² Plat., *Respubl.*, 509b 9, tr. it. di F. Gabrieli, R.C.S., Milano 1995, vol. II, p. 239.

³¹³ La celebre espressione compare inizialmente (benché senza il particolare rilievo che otterrà solo successivamente) nella lezione dedicata a Spinoza della *Geschichte der neueren Philosophie* (SW I, 10, 36; LM 32), quindi più frequentemente e con una diversa

Poiché non è possibile *porre* Dio esistente a priori, la sua esistenza dimora nell'ineffabile. La vita di Dio e di ogni compiuta singolarità hanno questo in comune: sono inafferrabili. La *filosofia positiva* inizia proprio *rovesciando* il risultato della prova ontologica: "Io non posso, dunque, partire dal concetto *Dio*, per provare l'esistenza di Dio; posso però partire dal concetto del semplicemente e indubitabilmente esistente (*vom Begriff des bloß unzweifelhaft Existirenden*), e viceversa provare (*beweisen*) la Divinità dell'indubitabilmente esistente (*die Gottheit des unzweifelhaft Existirenden*)"³¹⁴.

Ciò che importa è che all'inizio non esiste alcuna *necessità* di pensare l'essere come identico a Dio. Al contrario, l'inizio è anche per Dio stesso l'*Unvordenkliches*. La deità, o la divinità è, infatti, il *Deus revelatus*, ovvero il Dio che affiora dal suo passato immemoriale e in ciò si distingue dal *Deus absconditus*. "La tenebra è il suo retaggio necessario". Ma questo retaggio notturno è proprio ciò che custodisce la sua *libertà*. Che egli sia libero di manifestarsi, se lo vuole, è il mistero celato nella profondità dell'essere immemoriale. Dio, in definitiva, è soltanto a partire da una esistenza più remota della sua essenza e della sua deità.

Ma la ragione non può nemmeno rinunciare ai concetti. La filosofia positiva, però, non può cominciare dal concetto dell'Esistente necessario, poiché, come abbiamo visto, esso non è propriamente un concetto. L'Esistente è un'idea rovesciata (*die umgekehrte Idee*)³¹⁵. Con ciò si esprime il modo in cui la *filosofia positiva* dis-corre dell'esistenza, cioè capovolgendo il rapporto del pensiero con l'essere: "l'essere è qui *prius*, l'essenza *posterius*"³¹⁶. Ciò che prima era il predicato, l'esistenza, ora diventa il soggetto; ciò che prima era il soggetto, l'essenza, diventa il predicato: "sarebbe invero una contraddizione preporre al primo nel pensiero un *altro* primo nel *pensiero*, ma non c'è alcuna contraddizione nel subordinare al primo nell'*essere*, e pertanto sorpassante e sovrastante ogni pensiero, il primo nel *pensiero*, o nel pensarlo come un *posterius* rispetto a quello. Non per il fatto che si dà un pensare, infatti, si dà un essere, ma perché c'è un essere, si dà un pensare"³¹⁷.

intonazione nello *Spätwerk*, in particolare nella *Andere Deduktion der Principien der Positiven Philosophie* (*Altra deduzione dei principi della filosofia positiva*), SW, II, 4, 337 sgg.; FRV 1439 sgg., che si trova posposta alla *Philosophie der Offenbarung*. Cfr. SW, II, 4, 337 sgg.; FRV 1439 sgg.

³¹⁴ SW, II, 3, 158; FRV 263.

³¹⁵ SW, II, 3, 162; FRV 269.

³¹⁶ SW, II, 3, 159; FRV 263.

³¹⁷ Cfr. la nota di Schelling (SW, II, 3, 162. FRV 267)

Certo è che in tutta l'argomentazione di Schelling è presente il ricordo dell'analogia argomentazione kantiana, quando, a proposito di tutti gli esempi proposti per dimostrare l'esistenza di Dio, afferma: "se non che, la necessità incondizionata del giudizio non è assoluta necessità delle cose"³¹⁸. La conclusione di Kant è che, in virtù della radicale eterogeneità di essenza ed esistenza, ogni argomento razionale teso a dimostrare un dato extralogico non prova alla fine che se stesso. L'esistenza, come tale, non è mai predicabile, perché invece è il soggetto di ogni predicazione.

In Dio la potenza segue all'atto significa che egli è *a priori* atto puro. Dunque, secondo il concetto, Dio è ciò che, *se è*, allora *può* essere soltanto come puro atto, cioè l'Esistente necessariamente. Ma, in questo modo, il concetto che la ragione formula, esprime ancora soltanto ciò che Dio è *come possibile*, non come attuale. Mentre per Dio la potenza è *posterius* rispetto all'essere, per l'uomo invece la potenza è il *prius* dei concetti della ragione. La potenza è, insomma, la *categoria ermeneutica fondamentale* del pensiero.

Si potrebbe obiettare che la ragione non dispone solo di una categoria della potenza, ma anche della categoria dell'atto, cioè delle categorie di modalità, e poi di quelle di quantità, qualità e relazione³¹⁹, e che nessuna di queste può venire privilegiata, perché tutte appartengono in ugual misura alla funzione conoscitiva dell'intelletto.

L'obiezione, tuttavia, non toglie nulla all'affermazione. La tavola delle categorie ha valore solo funzionale. Le categorie, cioè, valgono solo all'interno delle relazioni che stabiliscono tra loro, cioè all'interno della funzione complessiva di riflessione dell'intelletto, nessuna esprime un valore assoluto, indipendente dalle altre.

Ciò a cui noi ci riferiamo, invece, è una *dimensione* imprescindibile e anteriore alla riflessione. Non si può negare, infatti, che esista *prima* delle categorie un'*originaria pre-formazione* del reale da parte del pensiero.

³¹⁸ Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 379-380. Poiché il giudizio, nei riguardi degli oggetti metafisici, non può essere sintetico, il concetto di un essere divino non ha valore conoscitivo, ma svolge una funzione di *orientamento*: «[...] tramite il mero concetto, non abbiamo concluso ancora nulla riguardo all'esistenza di questo oggetto e alla sua reale connessione con il mondo», perciò «la necessità di porre a fondamento di ogni possibilità l'esistenza di un essere massimamente reale (sommo) ha una ragione *soggettiva*, è cioè un bisogno della nostra stessa ragione», in Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, a cura di F. Volpi, tr. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1996, p. 51-52, sott. ns. Questo bisogno, o *fede razionale*, non è affatto un espediente formale, né tantomeno un ossequio alla tradizione, ma è piuttosto un nome per indicare una mancanza, la «fonte del giudizio» (ivi, p. 57), cioè quello *scarto* tra intuizione e rappresentazione del mondo in cui si situa la domanda sulla *provenienza* della ragione. Sebbene non sia propriamente un concetto, la fede razionale non è nemmeno interamente priva di valore universale; mentre, infatti, è certo che, per la sua origine soggettiva, non fonda alcun sapere, tuttavia essa è presente ed agisce, come postulato, o idea guida, in ogni singolo uomo. La fede razionale è la consapevolezza che l'uomo, mentre non può rinunciare a Dio, non può nemmeno essere definitivamente certo della sua esistenza.

³¹⁹ Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 96.

È in virtù di una *relazione originaria* con il reale, che il pensiero *può* (e quindi può anche non) dotarsi di categorie (diverse) atte a interpretarlo. Secondo Schelling, l'uomo è, al fondo, proprio questo originaria *Mitwissenschaft*, o *conscientia* dell'essere³²⁰. A partire da questa apprensione originaria, il pensiero scopre di essere contemporaneo alla genesi dell'essere stesso, ed in virtù di questa simultaneità attinge ai principi dell'essere.

Il discorso torna al suo punto di partenza, cioè alla teoria delle potenze, anche per mostrare che, proprio in virtù di essa, la *filosofia positiva* non recede a nessuna forma infiacchita di irrazionalismo, ma anzi, spinge la tensione razionale all'estremo dell'*estasi*, della dislocazione del soggetto fuori del circolo trascendentale nell'effettuale³²¹.

La ragione estatica non ha però mai smesso di essere razionale: non ritiene, infatti, che l'apprensione estatica abbia valore di fondamento e inizia invece ancora da un concetto, anche se un concetto *rovesciato*, cioè successivo (e non antecedente) rispetto all'essere effettuale.

“Con il *puramente, semplicemente* esistente senza potenza precedente, con l'esistente in questo senso, la filosofia è giunta appunto a ciò che non esige nessuna fondazione, la cui natura esclude anzi ogni fondazione. Esso infatti non sarebbe l'esistente, lo stesso assoluto *prius*, se si potesse giungervi a partire da un qualcosa; perché, allora, proprio questo altro sarebbe il *prius*”³²².

La ragione estatica è la ragione che uscendo da sé si scopre *vivente*³²³. Inseguendo ciò che è prima di tutto, prima anche dell'essere saputo come tale, essa arriva a scoprire il *fatto* che la sospende sul ciglio dell'abisso

³²⁰ Cfr. *supra*, p. 83, n. 288.

³²¹ Cfr. K. Hemmerle, *Zum Verständnis der Potenslehre in Schellings Spätphilosophie*, in “Philosophisches Jahrbuch”, 74, 1966/67, pp. 99-125.

³²² «[...] mit dem *rein, bloß*, ohne vorausgehende Potenz Existirenden, mit dem in diesem Sinn Seyenden, ist die Philosophie auf das gekommen, was gar keiner Begründung bedarf, ja dessen Natur jede Begründung ausschließt. Denn es wäre nicht das Existierende, das selbst absolutes Prius ist, wenn man zu ihm von irgend etwas aus gelangen könnte; dann wäre ja dieß Andere das Prius» (SW, II, 3, 161; FRV 265).

³²³ Cfr. quanto scrive Tilliette: «Estasi ha la stessa radice di esistenza. Estasi conviene alla forza generativa del padre e alla creazione del mondo, alla dotta ignoranza e alla coscienza mitologica. Quale che sia l'ambiente che assorbe analogie attinte all'esperienza del sublime, alla contemplazione aristotelica, alla vertigine del nulla e al silenzio delle potenze, l'estasi razionale significa prima di tutto la ragione esistente – e non una esperienza inespriabile - , la «ragione nella sua pura sostanzialità ed essenzialità», come afferma Schelling con evidenti reminiscenze mistiche. Si può dire di questa ragione muta che essa è capacità del *puro esistente*, distinta dunque dalla ragione come infinita potenza di conoscere (e di essere)»; in *Attualità di Schelling*, cit., p. 69.

(*Abgrund*): ciò che precede in modo assoluto è infondato (*grundlos*), e quindi non può essere pensato.

Avviene così che la ragione, con un movimento di ritorno su di sé, consideri stupefatta la sua impotenza e apra alla dimensione abissale dell'esistente, all'assenza di fondamento che è la stessa *positività*. *Umsturz* della ragione. Autentico sapere è solo quello che è espressione della volontà originaria, la ragione, anzi, si identifica con essa solo aderendo al fondo del suo nulla.

Il nulla della ragione, come di ogni facoltà (*Vermögen*), infatti, non ne è la cancellazione, ma la ritrazione nel mero potere (*mögen*), ossia nella potenzialità identica al puro volere incondizionato.

Se, infatti, "la ragione come *facoltà* di conoscere appare certamente anche come *potentia passiva*, in quanto essa è una facoltà capace di uno sviluppo, e in rapporto a quest'ultimo dipende anche da influssi esterni", qui la ragione, come 'infinita' potenza di conoscere, è invece "presa come oggetto in cui le limitazioni del soggetto vengono *pensate come tolte* (*hinweggedacht werden*): essa non può essere altro che, appunto, l'infinita potenza del conoscere, ciò che, nel suo proprio e originario contenuto, senza essere dipendente da qualcos'altro, deve necessariamente procedere verso ogni essere, in quanto solo *tutto* l'essere (l'intera pienezza dell'essere) può corrispondere all'*infinita* potenza"³²⁴.

Siccome l'inizio veramente primo è necessariamente *actus purissimus*, questa filosofia è detta *positiva* in ragione del fatto che in essa è lasciato essere l'assoluto inizio come estatico *übergehen* della ragione nell'essere dell'Esistente³²⁵.

Laddove prima, procedendo dal suo interno verso l'esterno, essa determinava il reale conformemente al senso di quella direzione, cioè in modo critico, *negativo*, ora invece, dopo essersi svuotata (*kenosis*) di ogni contenuto, essa scopre, all'estremo limite del suo ritrarsi in sé, il punto di trapasso in cui l'infinita potenza di essere (in quanto è il suo contenuto originario) riceve l'essere da *fuori*.

La ragione negativa, invece, è limitata all'archiviazione delle essenze, ma le rimangono nascosti l'origine e il senso del suo operare. Che essa sia ragione vivente, e non solo raziocinio, intelletto formale, la ragione lo scopre solo quando, nell'estasi, le si rivela il puro fatto (*daß*) del suo esistere, il quale sporge dal *logos*, punto discontinuo della creazione, atto che trascende la potenza, *Prius* insormontabile.

L'atto puro, infatti, non è pensabile se non *dopo* che è dato al pensiero e, a quel punto, esso non è quello che *resta*, la sua 'frantumazione' nelle potenze

³²⁴ SW II, 3 63; FRV 105 (trad. modificata).

³²⁵ L'assoluto inizio (*Absolute Anfang*) non è altro che il medesimo istante dell'estatico trapassare (*übergehen*) della ragione nell'esistente. In tal senso anche la cosmogonia inizia quando il principio primo esce da se stesso realizzando la prima *estasi ontologica*, dalla quale sorge il processo mitologico. Cfr. SW II, 2, 160; FM 30 sgg.. In riferimento al rapporto tra la coscienza estatica e l'origine del mito si vedano almeno F. Desideri, *Mito e coscienza nel tardo Schelling*, in *Il velo di Iside. Coscienza, messianismo e natura nel pensiero romantico*, Pendragon, Bologna 1997, pp. 137-158; L. Procesi, *La genesi della coscienza nella filosofia della mitologia di Schelling*, cit.

della ragione. La “rivelazione” non si deposita mai in un sapere di essa. Che l’Assoluto sia il *che* (*Daß*) dell’esistente, la ragione lo prova a posteriori, *proprio* dal momento che avverte la sua impotenza a pensarlo a priori (*stupor*). Deve concludere che esso è precedente (quindi trascendente) rispetto alla ragione che conosce solo il possibile (*was*).

“Poiché a ogni conoscere corrisponde un essere, al conoscere in atto un essere in atto, di conseguenza all’infinita potenza del conoscere non può corrispondere null’altro che *l’infinita potenza dell’essere* (*das unendliche Seynkönnen*)”³²⁶. Il vuoto della ragione è sollecitato al pieno, all’essere, da un atto *extralogico*. La forma originaria del pensiero, l’infinita potenza del conoscere, allora ha un contenuto altrettanto originario: l’infinita potenza di essere. Questa “non è una semplice capacità di esistere, ma il *Prius* immediato, il *concetto* immediato dell’essere stesso; esso deve dunque per sua natura, quindi sempre e in modo eterno (*modo aeterno* in senso logico), in quanto viene pensato, trapassare nel concetto all’essere. Esso infatti non è nient’altro che il concetto dell’essere”³²⁷.

Ma il passaggio dalla potenza all’essere è un passaggio esclusivamente *im logischen Sinn*, in senso logico, che avviene *im Begriff*, nel concetto. Poco più in là, infatti, Schelling ammonisce: “a questo punto, però, non si potrà evitare che taluni pensino a un *trapasso reale* (*ein wirkliches Uebergehen*), e credano che qui debba venire spiegato il *reale divenire* (*das wirkliche Werden*) delle cose. Questo, in realtà, significherebbe fraintendere”³²⁸. Quindi ribadisce apertamente il concetto: “appunto per il fatto che la scienza della ragione deduce il contenuto dell’essere effettuale, e con ciò ha al suo fianco l’esperienza, si produsse per molti l’inganno che essa abbia afferrato non soltanto l’esistente (*das Wirkliche*), ma anche l’esistenza (*die Wirklichkeit*), o che l’esistente si sia *affermato* (*entstanden*) anche per questa via, che quel mero processo logico sia anche quello del divenire reale (*des wirklichen Werdens*). In verità, con tale processo nulla sporge fuori del pensiero, non è un processo reale ma soltanto un processo logico quello che qui si svolge; l’essere nel quale la potenza trapassa appartiene al concetto: è, dunque, soltanto un essere (*Seyn*) nel concetto, non fuori di questo”³²⁹. L’abisso resta incolmabile. Il motivo della sua preoccupazione è ancora la salvaguardia della trascendenza di Dio. L’indifferente onnipossibilità, ovvero la libertà di Dio, non deve lasciarsi inglobare dal *logos*. L’onnipotenza di Dio (che ‘precede’ lo stesso Dio vivente), trapassando nell’essere, non rimane interamente consegnata in esso.

“L’Infinita potenza si pone come il *Prius* di ciò che, attraverso il suo passaggio nell’essere, sorge per il pensiero”³³⁰. Il *Prius* della ragione non è naturalmente il *Prius* reale. È inizio solo per la scienza effettiva che dovrà costituirsi a partire da esso e dalla sua naturale mobilità. Esso è, infatti, quel

³²⁶ SW II, 3, 64; FRV 105.

³²⁷ SW II, 3, 64-65; FRV 107.

³²⁸ SW II, 3, 65; *ibid.* (sott. ns.)

³²⁹ SW II, 3, 65; FRV 107-109.

³³⁰ SW II, 3, 66. FRV 109.

principio di movimento (*Princip der Bewegung*) che la ragione, come soggetto puro della conoscenza, scopre in se stessa appena si rivolge al suo puro oggetto, la potenza di essere. La ragione stessa è questo eterno mobile trapassare dalla pura capacità di conoscere alla conoscenza attuale, al concetto.

Un'originaria *inquietudine* agita la ragione, costringendola ad uscire dalla passività dell'apprensione originaria ed inconscia dell'essere (la *Mitwissenschaft* o *conscientia* dell'essere). Questo appassionato *Streben*, costitutivo del sapere, è il motore di ogni effettiva acquisizione in campo concettuale, di ogni progresso (*Fortschreiten*) in filosofia.

Trapassando nel sapere attivo, nel concetto, la ragione diviene altro da sé. Poiché la ragione, quale potenza di conoscere, è l'apriori dell'essere, essa costruisce la *filosofia negativa*, cioè la scienza della ragione "die *a priori* alles bestimmt, was ist (nicht daß es ist)"³³¹.

Pensiero ed essere sono *cooriginari*. In tanto la ragione ha un contenuto, in quanto l'ente sorge immediatamente in essa e per essa. La ragione anzi lo possiede in modo inestirpabile (*unentreibbar*). Lei stessa è l'atto di questo sporgersi sull'essere. Perciò può determinare a priori il contenuto dell'essente, a condizione, però, che qualcosa esista (*wenn etwas ist*). Ma che qualcosa esista è tutta un'altra faccenda (*eine ganz andere Sache*).

"La ragione raggiunge ciò che può essere e che sarà, se la potenza viene pensata come automoventesi (*als sich bewegend*), solo nel concetto, e di conseguenza lo raggiunge, nei confronti dell'essere effettivo, solo come *possibilità*. Le cose sono soltanto le particolari possibilità (*besonderen Möglichkeiten*) individuate nell'infinita, cioè nell'universale potenza"³³². Secondo Schelling le cose esistono in modo tale che di esse sappiamo il *come*, ma non il *perché*.

L'assoluta *libertà* dell'Esistente è appunto ciò che non è possibile inscrivere in un processo necessario del pensiero. Nel pensiero "un ente (*Seiendes*) non è più l'ente – esso è qualcos'altro, ma è un altro soltanto *essenzialmente* (*wesentlich*), cioè soltanto secondo il concetto, non *actu*"³³³. L'Esistente non trascende la ragione perché si nasconde nell'iperuranio. L'esistenza dell'ente è, *nell'ente*, l'unica trascendenza *per* la ragione dell'uomo³³⁴.

Tutte le cose particolari sono le loro potenze individuazioni dell'universale Potenza di essere. Ma tutte le cose finite (i *posteriora*) esistono perché esiste l'infinita Potenza (*Prius*), ed esiste non *natura*, secondo il concetto (che

³³¹ *Ibid.*; *ibid.* (Trad. modificata).

³³² *Ibid.*; FRV 109-110.

³³³ SW II, 3, 65; FRV 109.

³³⁴ Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 79-131.

sarebbe quello di passare all'atto), ma *actu*, identica cioè al suo puro essere incondizionato.

Tuttavia, la filosofia non ha immediatamente in quel contenuto originario il vero oggetto del suo *volere*. “Voglio però il *vero* ente (*das wahrhaft Seyende*), che non può più divenire altro”³³⁵. L'essere possibile, infatti, è per il pensiero solo un essere *accidentale*. Non è l'ente vero di cui il pensiero ha bisogno come del termine sicuro di ogni ricerca.

“Però, questo contenuto originario ha nella sua immediatezza qualcosa di accidentale: l'immediata potenza di essere è e non è, e così l'ente, l'essere (*das Seyende, das Wesen*), come si manifesta immediatamente nella ragione, è l'ente (*das Seyendes*) e non lo è – non lo è in quanto si muove, poiché in tal caso si muta in un essere accidentale (*ein zufällig Seyendes*)”³³⁶.

Si tratta dell'essere accidentale dell'ente apparente (*das scheinbar Seyende*) e nient'affatto dell'ente vero (*das wahrhaft Seyende*), assolutamente certo. L'ente è originariamente presente al pensiero come quel poter essere che, in esso, trapassa nell'essere *per* il pensiero (*ens rationis*). Ma in tal modo esso è e non è l'ente, poiché diviene altro da sé e la sua effettuazione è sempre revocabile, in ogni momento può ribaltarsi nella mera potenza iniziale, suscettivo di flussi e riflussi.

Il *Prius* che la ragione ha così ottenuto, non è il vero *Prius*, dal momento che essa *vuole* l'ente che non diviene, ma permane stabilmente. Solo ciò che è perennemente identico a se stesso e non muta può essere, infatti, il vero concetto dell'originario. Ma di un'idea cosiffatta la ragione non dispone certo fin dall'inizio, la deve ottenere, invece, liberando dai suoi concetti tutto ciò che in essi è provvisorio ed inessenziale. Questa è l'impresa che le spetta, se alla presupposizione del trascendente come tale deve convenire un concetto della sua essenza manifesta.

Benché possibile, un concetto dell'esistente è inevitabilmente antinomico, dal momento che *presuppone* l'unità intatta e incomunicabile (*daß*) di ciò che in sé contiene, invece, diviso e mediato dal *logos* (*was*). Il *Prius* della ragione è, in definitiva, lo stesso instabile trascorrere della ragione dal proprio interno, dal proprio sé, all'esterno, l'altro, l'ente finito, senza che in questo oscillare sia possibile ottenere qualcosa di assolutamente saputo (*absolut Gewisses*), di permanente (*Bleibendes*).

Proprio “questo originario essere l'uno nell'altro dell'ente (autentico) e del non ente (accidentale), *dieses ursprüngliche Ineinanderseyn des Seyenden (selbst) und des nicht Seyenden (Zufälligen)*”³³⁷, è l'inizio per il pensiero. L'insondabile *simultaneità* di tutto ciò che esiste in cui anch'esso è gettato senza poter discernere, almeno in un primo tempo, la verità dall'apparenza, il permanente dal transitorio.

È quella che Schelling chiama l'*anfibia* dell'inizio, la quale deve essere riportata a un punto fermo, non più ambiguo, non più equivoco. Tuttavia, “non è possibile eliminare questa anfibia dal concetto della potenza

³³⁵ SW II, 3, 67; FRV 111.

³³⁶ SW II, 3, 66; *ibid.*

³³⁷ SW II, 3, 67; *ibid.*

infinita e perciò dal contenuto immediato della ragione, ed è attraverso questa anfibia che la ragione viene messa in moto, spinta all'attività, e cioè provocata verso la scienza"³³⁸.

Ora, alla maniera degli antichi, dobbiamo superare con l'arte quell'ente conseguito in modo meramente accidentale, per ottenere invece l'Ente necessario, ciò che è, ὄντως ὄν³³⁹. La ragione, cioè, ha il compito di escludere, di eliminare (*ausscheiden*) tutto ciò che scorge in sé di accidentale; ed è attraverso questa sua azione *catartica*, spogliandosi del caduco, che potrà finalmente accedere all'essenziale. Infine, poiché ogni separazione, eliminazione (*Ausscheidung*), è *crisi*, la ragione che la compie è detta ragione *critica*, o *negativa*.

Il risultato dell'impresa critica è l'ultimo concetto a cui è dato spingersi nell'ambito della conoscenza dialettica (vale a dire nell'ambito della *mediazione*), ed è appunto il concetto dell'Ente stesso (*das Seyende selbst*)³⁴⁰. La ragione, tuttavia, l'ottiene in modo soltanto *negativo*, *via exclusionis*: "la ragione, se pure ha come sua ultima meta e aspirazione soltanto l'ente, ciò che è, non può determinarlo altrimenti, non ha altro concetto per esso che quello del non non-ente (*des nicht nicht Seyenden*), del non trascorrente in altro, cioè un concetto negativo"³⁴¹.

Se infatti *tutto* l'ente, come tale, trapassa inevitabilmente dalla potenza all'essere (del pensiero), se cioè l'ente *universale* è, per sua natura, *transitivo*, diviene incessantemente, e perciò è il *non ente*, allora ciò che resta, dopo che tutto è trapassato in altro, è proprio ciò che da questo processo era già fin dall'inizio *escluso*, *intransitivo*, il *non non-ente*.

"Se io seguo nel pensiero la potenza di essere, ciò che è l'ente stesso mi rimane naturalmente fuori di questo movimento, esso non viene coinvolto in questo movimento, nel quale io mi occupo soltanto di ciò che può essere, del possibile (*dem seyn Könnenden, Möglichen*)"³⁴².

Dal momento infatti che l'originario, per essere tale, deve essere scevro di ogni potenzialità (altrimenti il pensiero che lo pensa dovrebbe precederlo), il suo concetto non può essere propriamente un concetto. Si può così compendiare il tragitto della filosofia negativa. Da un primo momento di mera potenza sorgiva (A¹), si passa a un secondo in cui la realtà di quel primo sorgere ricusa di scorrere (A²), e si pone come l'infinito potere intransitabile alla ragione, l'inconscia matrice dei mondi (A³).

³³⁸ SW II, 3, 68; Fil. Riv., 113.

³³⁹ "Ma appunto perché la potenza di essere è e non è l'ente (*das Seyende*), appunto per questo essa non è *l'ente stesso*, αὐτὸ τὸ ὄν, poiché questo è soltanto – non ciò che è e non è, ma – ciò che È: ὄντως ὄν, come molto significativamente lo hanno chiamato i Greci, i quali hanno avuto certo un buon motivo per distinguere il semplice ὄν dallo ὄντως ὄν)" (SW II, 3, 69-70; FRV 115).

³⁴⁰ Risulta ovvio assimilare a tale concetto l'idea di Dio, anche se non si può farlo da subito, ma solo dopo che si è 'verificata' la congruenza dell'ipotesi *per posterius*, in base, cioè, alla conoscenza che ne si ha dalla *storia* della rivelazione.

³⁴¹ SW II, 3, 70; FRV 117.

³⁴² SW II, 3, 71; *ibid.*

La natura dialettico-intensiva delle potenze, dunque, porta il *Prius* attraverso i gradi del processo a rovesciare il concetto in direzione della sua realtà (A°). Quindi il pensiero, *azzerato*, cioè abbandonato fuori di sé, nell'effettuale, attinge il *factum* dell'esistere da cui ora, come dal vero inizio, può riprendere a pensare (e a pensarsi).

Il concetto dell'Ente necessario, in conclusione, ha nei confronti della ragione un duplice atteggiamento: da un lato, in quanto è il risultato di un processo razionale, la presuppone, dall'altro, in quanto si sottrae al *logos* l'ammutilisce e annichila. Così, si apre a quel fuori in cui la ragione estatica è nuovamente unita, in modo atemporale ed afasico, al mistero della libertà dell'essere.

La *filosofia positiva* considera l'Assoluto non più come il risultato di una *Erinnerung*, ma come l'immemorabile *Prius* della ragione. La *kenosis* della ragione supera l'acme dell'ultimo concetto dialettico, l'Ente necessario, nell'estasi razionale, in cui quel concetto viene rovesciato (*umgekehrt*) e restituito come il *Prius*, di cui è possibile soltanto una conoscenza *per posterius*³⁴³. Infine, come di tutto l'esistente è possibile illustrare a posteriori l'essenza, ma non dedurne l'esistenza, così accade anche per Dio, con la differenza, però, che ora la ragione deve rendere conto *storicamente* del concetto di Dio.

Il Dio *vivente* si dà a conoscere attraverso gli effetti del suo libero agire. L'idea che ne ricaviamo, allora, non è più identica alla sua realtà, ma è meramente quella di un *ens rationis*, la cui possibilità è sostenuta e avallata dalla constatazione dell'esistenza di fatto delle cose create³⁴⁴.

Chi presume di non volerne affatto spiegare razionalmente l'esistenza, col solo *nominarlo* rende involontariamente necessario il suo passaggio al

³⁴³ Cfr. F. Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma pp. 90-101. In particolare ciò dipende, secondo Tomatis, dal fatto che Schelling "scinde in due la prova ontologica dell'esistenza di Dio. A partire dal solo pensiero, come vorrebbe tale prova, si può solo avere il concetto di *ens necessarium*, del necessariamente esistente *actu*. Esso è slegato dall'idea di Dio, di *ens perfectum*. Solo fattualmente, a posteriori, è dimostrabile che tale concetto è necessariamente il necessariamente esistente, che l'*ens necessarium* è Dio, *ens perfectum*, cioè che *das actu nothwendig Existierende* sia *das natura nothwendige Existierende* stesso. Ma questa seconda parte della dimostrazione dell'esistenza di Dio procede in senso inverso alla prima. Qui il predicato sta al posto del soggetto, il *quod* al posto del *quid*. Anziché provare che Dio è l'*ens necessarium* – cosa impossibile a priori -, si prova la divinità dell'*ens necessarium per posterius*" (ivi, p. 99). Proprio da questo procedere in senso inverso di due 'rotte' parallele dipende, sempre secondo Tomatis, la figura 'doppia' del pensiero schellingiano, "un sapere doppio, che né riduce Dio a desiderio umano, né rinuncia a conoscerlo, piuttosto ne abbatte gli idoli e lo attende senza costruirlo" (ivi, p.107).

³⁴⁴ Dice Paolo apostolo: "*Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*" (*Rom I, 20*, sott. ns.).

logos. Se di passaggio si tratta, allora, si deve dire che al *logos* Dio non partecipa interamente se stesso, la sua *divinità*, ma che offre suo Figlio³⁴⁵. Se da un lato l'Esistente non entra mai nel processo, perché è l'atto intangibile del suo porsi, "esso deve comunque impegnarsi necessariamente nel processo da un altro lato, e questo perché solo logicamente – solo nel pensiero – si realizza per noi l'idea dell'ente stesso (*weil nur dadurch logisch – im Gedanken – die Idee des Seyenden selbst sich uns verwirklicht*)"³⁴⁶.

"Sono infatti due cose ben diverse sapere che cosa un ente (*Seyende*) sia, *quid sit*, e che esso sia, *quod sit*"³⁴⁷. Si tratta dei due versanti del pensiero *negativo* da un lato e del pensiero *positivo* dall'altro. Ma la *filosofia positiva* non si aggiunge a quella negativa. Essa può "incominciare puramente di per sé, anche soltanto con la semplice affermazione: io voglio ciò che è *sopra* l'essere, che non è il semplice ente, ma è più che questo, è il *Signore* dell'essere. Essa è infatti autorizzata a partire da un volere già perché è filosofia, perché, cioè, è una scienza che determina da se stessa liberamente il proprio oggetto, perché è filosofia che già in se stessa e secondo il suo nome è un volere. Essa può dunque ricevere il proprio compito anche *semplicemente da se stessa*, e dare appunto anche a se stessa il proprio inizio effettivo; quest'ultimo, infatti, è cosiffatto che non esige nessuna fondazione, essendo un inizio assoluto e che si sa da se stesso"³⁴⁸.

Se il puro esistente è ciò che esiste in senso forte, perché è tale senza essere preceduto da potenza alcuna, tuttavia anche il *quid*, l'essenza *esiste*, ha una esistenza in quanto concetto. Sebbene, infatti, non sia sempre necessario che all'essenza corrisponda una conoscenza reale, nondimeno l'essenza è sempre reale come concetto: "un concetto senza una conoscenza reale (*ein wirkliches Erkennen*) è possibile, ma non è possibile una conoscenza reale senza un concetto"³⁴⁹.

Il termine latino *cognitio* evidenzia bene l'originaria compresenza di due elementi, ragione ed esperienza, essenza ed esistenza, indissolubilmente intrecciate nel nostro sapere. Nondimeno, se è la ragione stessa ad esigere (*fordern*) l'esperienza³⁵⁰, poiché dalla sola essenza di ciò che conosce non può in alcun modo conseguire l'esistenza, essa non può avere *cognizione* di ciò che trascende l'esperienza, che è oltre l'essere (*über dem Seyn*).

Infatti, dal lato della ragione pura (a priori), il solo concetto dell'Ente vero non prova *che* esso esiste effettivamente, ma solo che *se* esiste, *allora* è nel modo che la ragione lo descrive. Dal lato dell'esperienza (a posteriori), è

³⁴⁵ Cfr. M. Cacciari, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990.

³⁴⁶ SW II, 3, 72; FRV 119.

³⁴⁷ SW II, 3, 57-58; FRV 95.

³⁴⁸ SW II, 3, 93; FRV 155.

³⁴⁹ SW II, 3, 58; FRV 95.

³⁵⁰ SW II, 3, 62; FRV 103. L'esperienza non è però, secondo Schelling, la fonte della conoscenza razionale, come in parte accadeva per la metafisica antica. Essa serve piuttosto alla ragione per *controllare* che le sue conoscenze a priori non siano delle vuote chimere, ma corrispondano a ciò che è reale ed esiste effettivamente (*wirklich existirt*). L'esperienza è l'accompagnatrice (*Begleiterin*) della ragione.

tanto manifesto che la ragione non riceve nessuna prova (*Beweis*) di quell'esistenza che manca al suo concetto, quanto è ovvio che l'eterno non può trovarsi nell'empirico.

Ma se non da sola, né con l'aiuto dell'esperienza, *come* allora perviene all'Ente vero la ragione? Se per di più la svolta *positiva* del pensiero segue proprio dal momento che esso ricerca l'autentico inizio *prima* di ogni sapere, "come *pensare* l'immemorabile, che in quanto tale è anteriore a ogni pensiero? Il pensiero con cui si dovrebbe pensarlo bisognerebbe presupporlo ad esso, il che è contrario all'assunto. L'essere che precede il pensiero non può certo esser pensato da un pensiero che precede l'essere. Può la ragione districarsi da questa difficoltà? Se è vero che solo ciò che non è preceduto da nulla può precedere tutto, è anche vero che ciò che precede tutto non è, appunto, preceduto da nulla. Il puro esistente, una volta acquisito come punto di partenza, si rivela come infondato: ciò che fonda tutto non può a sua volta esser fondato; il fondamento non può essere a sua volta che senza fondamento"³⁵¹.

Ciò che è veramente *Prius* è ipercategorematico e transmondano, *eccede* ogni comprensione in quanto è esso la condizione di possibilità di ogni comprensione. L'estasi della ragione è l'*esperienza* del pensiero che si rapporta a questo trascendente. Certo lo *stupor* è anche affezione del sentimento, ma è anzitutto la vertigine che coglie la ragione giunta al punto in cui il suo progresso si *rovescia* (*Umsturz*).

"L'esistente necessariamente *natura sua* deve trascendere l'esistere necessariamente solo *actu*, deve sorpassarlo, deve essere più di questo. Ma poiché in questo *più* esso non può essere di nuovo l'esistente, per il fatto che lo è già in precedenza, esso potrà essere soltanto la potenza di essere, e cioè la *potenza* di essere oltre sé, oltre il proprio essere immemorabile. Non sarà *potentia actus* (potenza di un atto), poiché questo (*actus*) lo è già *a priori*, quindi sarà soltanto *potentia potentiae*"³⁵².

La Potenza infinita di essere appartiene all'immemorabile passato dell'essere, tutto ciò che appare è in conseguenza del suo permanere nel fondamento. Questo non è a sua volta qualcosa di rintracciabile sotto la superficie delle cose che appaiono, perché in verità non è propriamente *nulla*. L'esistente non ha un fondamento diverso dal nudo esistere che lo individua. Il fondamento è sempre qualcosa di infondato, *Ungrund*, perciò l'esistenza non ha una ragione d'essere, ma è assolutamente immotivata. Di fronte all'abisso di ogni esistenza la ragione è sopraffatta dall'angoscia e dallo *stupor*, poiché avverte la sua *impotenza* a comprendere ciò che è oggetto solo di un'intuizione inconcettuale, di un'apprensione *estatica*³⁵³. Lo

³⁵¹ L. Pareyson, *Lo stupore della ragione*, cit., p. 408.

³⁵² SW II, 4, 247; FRV 1455.

³⁵³ Il concetto di *Ekstase* interviene a sostituire sin dagli *Erlangenvorträge* quello di *intellektuelle Anschauung* (SW I, 9, 229-30; CE 212-213). Sul concetto di estasi della ragione si vedano J.-F. Courtine, *La soggettività: fondazione ed estasi della ragione*, in Id., *Estasi della ragione*, cit., pp. 179-198; C. Ciancio, *Reminiscenza dell'originario ed estasi*

sconvolgimento che la investe le deriva dal fatto di non poter mediare concettualmente ciò che si trova d'improvviso di fronte: "l'essere considerato nella sua pura inconcettualità ed esistenza non può che risultare impenetrabile alla ragione.

Per la ragione, che ha bisogno di ricondurre ogni cosa al suo concetto, l'inconcettuale è non solo inconcepibile in quanto non concettualizzabile, ma addirittura incomprensibile: privo della trasparenza che potrebbe derivargli dal concetto, il puro esistente è qualcosa di opaco, che resta chiuso e recalcitrante al pensiero e refrattario e impermeabile alla ragione"³⁵⁴.

La cosiddetta *estasi* della ragione non ha niente a che vedere, allora, con un tuffo nell'irrazionale. È l'esposizione del razionale al suo massimo rischio, che è rappresentato dall'essere *intransitivo* ed extralogico dell'Effettuale. Nella misura in cui la ragione radicalizza la sua tensione, l'*oltre* può volgersi a lei rivelandosi come l'imprevisto e il senza nome. Dal momento che l'Esistente necessario non ha una causa (*Grund*), esso propriamente non esiste ancora; infatti ogni cosa che esiste, per il fatto che esiste, riceve una fondazione. L'esistente, dunque, è sempre avvenire, sempre futuro: è potenza di essere. D'altra parte, l'angelo del volto annuncia sempre il Dio futuro, *der Kommende Gott*.

Il discorso intorno alla potenza permette a Schelling di discutere la genesi e i principi dell'essere e, quindi, il *fondamento* della sua conoscibilità rispetto alla ragione umana. L'idealismo ha trasformato il dato trascendentale in una coincidenza di essere e pensiero. Cioè, osservando che il reale è sempre *presente* alla coscienza, ne ha dedotto la sostanziale identità con il pensiero in atto³⁵⁵.

Questa operazione appare a Schelling tanto più illegittima, dal momento che egli radicalizza i termini della questione³⁵⁶. La ragion pura è sì conoscenza a priori, cioè presenza a sé di ciò che è presente (*autocoscienza*); tuttavia, questa presenza non è già la "cosa" stessa che si rende presente, la sua esistenza per sé, ma, appunto, solo il riferimento della cosa alla coscienza, l'attualizzarsi della sua possibilità, diremmo il "segno".

della ragione in Schelling, in "Annuario filosofico, 2, 1986, pp. 97-117, e infine R. Ohashi, *Ekstase und Gelassenheit*, Fink, München 1975.

³⁵⁴ Cfr. L. Pareyson, *Stupore della ragione*, cit., 404.

³⁵⁵ Questo tema trova la sua più coerente e radicale formulazione nel neoidealismo italiano, in particolare in G. Gentile, di cui si veda la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, pp. 445-682.

³⁵⁶ Schelling parla di una "falsch verstandenen Identität des Denkens und des Seyns", di una "malintesa identità di pensiero e di essere", in riferimento all'abuso che molti fecero, secondo lui, della sua filosofia dell'identità (SW II, 3, 59; FRV 97).

La cosa, cioè, intanto si presenta *in sé* (in potenza) alla coscienza, in quanto si consegna *per sé* (in atto) all'apprensione empirica. Soltanto l'esperienza può provare che qualcosa esiste effettivamente e non è soltanto una fantasmagoria della ragione. L'esistenza, o il *per sé*, non si può dedurre a priori dalle categorie della ragione. Ed è al momento di volgersi verso l'*origine* della presenza della cosa, verso quel *fattore* che la consegna allo spazio dell'apparire, e quindi alla coscienza, che la ragione si scopre impotente, e deve ricorrere a un'altra fonte di conoscenza.

Poiché "l'inizio (*Anfang*) del pensare non è ancora esso stesso un pensare"³⁵⁷, occorre chiedersi donde derivi al pensiero la sua ragion d'essere, dato che esso non la trova più in sé, non si autofonda. La domanda riguarda proprio ciò a cui l'idealismo non poteva rispondere, poiché considerava il pensiero in ogni punto coincidente con l'essere. Ma se invece si trova che tra Essente e pensiero interviene una radicale discontinuità, non solo il pensiero non è più sicuro del suo essere, ma deve inoltre interrogarne la provenienza.

La coscienza, infatti, non è coscienza della sua assolutezza (e quindi non può concepirsi come a sua volta assoluta), ma della *dipendenza* da un Assoluto che non è essa stessa³⁵⁸. Il pensiero in atto è contemporaneo al suo oggetto finché si muova in un procedere circolare ed intrascendibile; ma non appena si sporga (e sporgersi è uguale ad essere già esposti nell'esistenza, *estatici*) da un punto qualsiasi del circolo che lo racchiude nel suo orizzonte, lo stesso pensiero vorrà chiedersi che cosa all'inizio poté dare l'*abbrivio* al suo incessante ruotare su stesso.

Scoprirà allora di non potersi torcere tanto da guardare dietro di sé, alle proprie spalle, oltre il proprio orizzonte trascendentale, e dovrà ammutolire sentendo di non poter nemmeno esprimere quest'*impossibilità*.

Fintanto che, nel procedere del pensiero, la sostanza si dispiega tutta senza oscurità residuali (che non siano provvisorie e quindi rimovibili), il pensiero è completamente *garantito*, ma solo in quanto ne è il *garante* presunto, della pertinenza della creazione rispetto alle sue attese conoscitive.

Ma questo è il punto. Il fatto è che ora a Schelling "il mondo, come esso è, appare tutt'altro che un'opera della pura ragione. In esso c'è, infatti, molto che non pare possa essere in alcun modo mera conoscenza della ragione, ma soltanto conseguenza della libertà (*Folge der Freiheit*)"³⁵⁹.

Se dunque il mondo è una 'configurazione' di elementi i cui nessi non sono affatto causali, ma *liberi*, allora diventa impossibile ogni conoscenza a priori e la dimensione trascendentale della ragione ne risulta contraddittoriamente trascesa. Il cerchio si è spezzato davanti alla reale *imprevedibilità* di nuovi

³⁵⁷ SW II, 3, 162; FRV 267.

³⁵⁸ Si può notare l'affinità di questo discorso con quanto scrive G. R. Bacchin ne *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*: "quel sapere che è l'intero, è l'intero sapere di non essersi l'Assoluto e, perciò, negazione della pretesa duplice di dirsi assolutamente e di negare l'Assoluto". Cfr. R. Bacchin, *Classicità e originarietà della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1997, p. 366.

³⁵⁹ SW II, 3, 200-201; FRV 333.

sorprendenti nessi. Prima di venire scomposto sul prisma della coscienza, l'essere è una luce che proviene direttamente da una regione oscura e sgombra di mezzi³⁶⁰. Ed è solo in questa direzione che lo sguardo si apre alla *rivelazione* dell'Esistente.

Immagine e potenza, *Bild e Potenz*. Tra questi estremi è compresa l'intera filosofia di Schelling. Le pur notevoli modifiche occorse nel tempo, a un'opera nella quale si specchia l'inquietudine di un carattere, non avranno mai il significato di una vocazione disattesa. Da ogni intrapresa egli esce sconfitto dall'inafferrabile, e nello stesso tempo riconfermato nella sua intuizione. Entra in ogni nuovo spazio di questo pensiero come in quello più vicino al *naos*, salvo scoprire ogni volta che il tabernacolo è vuoto, e forse il dio dimora altrove. Non avrebbe dovuto concludere prima, con Nietzsche, che la volontà di sistema è un'intollerabile disonestà nei riguardi della vita? Per quanto riguarda il tema della potenza, il riferimento obbligato è ad Aristotele. Nella lezione sesta dell'*Introduzione* alla *Philosophie der Offenbarung*, e più ancora nella decima, si incontra un'originale interpretazione del libro nono della *Metafisica*, in cui si tratta, appunto, dei significati di atto e potenza, prima in rapporto al movimento, quindi alla sostanza. In consonanza con *Metafisica* Θ 1048 a 30-31, Schelling interpreta l'atto come l'esistenza, o effettività, del singolo, e la potenza come il suo concetto, o idea, corrispondente.

Ora, l'esistenza si lascia cogliere solo dall'intuizione. All'argomentare della ragione spetta invece descrivere le proprietà immanenti all'idea, esplicitare le opposizioni interne a un concetto, in breve, dispiegare il contenuto formale della possibilità, ma da questo contenuto non potrà mai sperare di dedurre l'esistenza, perché l'esistenza non è una proprietà logica. Tuttavia, la potenza non vale solo come la prefigurazione dell'atto, la sua materia o possibilità. Potenza, dunque, non è possibilità, non è il materiale dell'esistente, perché sarebbe ontologicamente secondo a questo, mentre noi cerchiamo il *prius*, ciò che è primo in assoluto; potenza è allora la stessa esistenza, o meglio l'atto non oggettivabile con cui qualcosa, come appunto la semplice *possibilità dell'essere*, è originariamente dato, offerto, alla coscienza. Potenza, dunque, come *possibilizzazione*.

La differenza con Aristotele risiede, a questo punto, nel fatto che l'essere, come è in atto, in Schelling coincide paradossalmente con la potenza, nel senso sopra indicato. Egli cioè sposta la potenza in posizione di principio ontologico, o meglio *ontopoietico*.

³⁶⁰ Cacciari M., *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, in "Aut Aut", 211-212 (1986), p. 54.

Il ragionamento tramite il quale Schelling perviene a questa conclusione è il seguente. Poniamo di tralasciare, per un momento, l'atto, o effetto, e di prendere in considerazione solo la sua potenza. Se in più spogliamo questa potenza del suo concetto, cioè della sua natura predeterminata, se cioè mutiamo la sua natura teleologicamente orientata in un crisma di pura intenzionalità senza oggetto, otteniamo un'istanza di *attualità* altrettanto incondizionata, un *actus purus*.

Intuiamo, in altre parole, la primordialità di un *atto* che non è più il risultato di una potenza ad esso ordinata, ma che è invece esso preposto alla realizzazione della possibilità in generale dell'essere. Scopriamo che è intrinseca alla potenza un'attività, un'*energia* che ne sollecita e trattiene a un tempo l'inesausta tensione produttiva. Un atto puro, o, potremmo anche dire, un *conatus essendi* abita nella possibilità; ed è proprio una simile attività desiderante quella che percorre l'infinito spazio vuoto prima che Dio stesso e il mondo comparissero sulla scena.

Comprendiamo, allora, l'affermazione di Schelling secondo cui nemmeno Dio è il primo, poiché ha un essere derivato. Ciò che è anteriore a tutto l'ente e sta addirittura sopra l'essere (conforme all'adagio platonico), è solo un'*infinita potenza di essere*. Come Aristotele, anche Schelling accorda il ruolo di vero soggetto/sostanza all'esistenza, mentre l'idea, o ragione, depone le pretese di dedurre da sé tutti gli aspetti della realtà.

Di fronte alla domanda sul fondamento dell'essere, infatti, la ragione ammutolisce, sperimenta tutta la propria originaria vuotezza. L'idea intesa produttivamente si arresta sulla soglia dell'esistenza; suoi prodotti sono tutte le strutture formali entro cui si organizza il dato dell'esperienza, ma *che* qualcosa si dia, il *fatto* dell'esistenza, ciò esula dalle sue capacità di previsione, e rinvia a un dominio altro dalla conoscenza che è l'intuizione, o *estasi razionale*.

Quanto più in là ci si è sospinti sulla via di una sintesi razionale di essere e pensare, tanto più è cresciuto il divario, al punto che ora la ragione stupefatta di Schelling dichiara che pur nella sua lunga storia il pensiero filosofico occidentale non ha mai veramente saputo incontrare l'esistente nella sua manifesta infondatezza.

Il senso è quello già accennato in apertura: l'esistenza è possibile solo sullo sfondo di un'originaria e irrazionale istanza di *libertà*. E questa, su un piano ontologico, può essere compresa solo come quella potenza inconscia, irrivelata, che non si separa mai dai suoi prodotti coscienti e manifesti, ma, per un verso, li trattiene nel campo di tensioni fra coscienza e inconscio, positivo e negativo, per l'altro, li consegna ciascuno irrimediabilmente alla sua singolarità, e dunque non solo al conflitto interiore fra quelle opposte forze dell'animo, ma anche al conflitto con le altre singolarità.

È questa consapevolezza, probabilmente, a far dire a Schelling che la natura sembra lasciare su tutte le sue creature come un velo di tristezza e nostalgia per quella originaria condizione di passività e inazione, quando ancora non era innescato l'inarrestabile meccanismo del conflitto.

Ora, proprio questo conflitto rappresenta il motore non solo delle tensioni nel soggetto, ma anche della storia. Esso ha il proprio corrispettivo teorico nella dialettica immanente al concetto di potenza. La potenza, infatti, è potenza del suo contrario, e dunque origina immediatamente gli opposti, soggetto ed oggetto, positivo e negativo, i quali per non annullarsi devono alternativamente sopraffarsi. Ma il principio sopraffatto non è perciò annientato, bensì temporaneamente risospinto nella possibilità. E qui si costituisce nuovamente a forza operante, seppure appunto a forza inconscia, desiderio latente di manifestare la propria vera tendenza.

Ma in che senso, concretamente, la dialettica delle potenze interviene nella storia? Secondo Plotino, l'Uno è "Δύναμις τῶν πάντων", potenza di tutte le cose³⁶¹. Allo stesso modo Schelling identifica l'Uno, o Assoluto, alla potenza di essere, ma, a differenza di Plotino non ha difficoltà, o almeno non le stesse, a spiegare come concretamente dall'Uno si produca la successione degli enti, poiché può inserire in questo punto la sua dialettica delle forze, o potenze, immanenti al principio.

Così, la coscienza mitologica del paganesimo è l'esito di un'alienazione della coscienza dall'uno sotto la coercizione della forza opposta e negativa immanente all'uno stesso, cioè, abbiamo detto, del suo stesso desiderio di aggredire l'essere e non permanere nella pura astrazione. Le stesse figure del mito obbediscono a questa produzione inconscia della coscienza avvinta a un moto cieco di allontanamento dall'origine.

Solo un evento pari, per libertà e infondatezza, a quello del porsi in essere da parte dell'Uno, può arrestare questo moto, schiarire il senso misterioso delle figure mitiche e riverberarsi sulla coscienza ridestandola dal sonno della necessità alla veglia della libertà, ovvero alla sua sostanziale unità con il principio. Tale è solo l'evento della *rivelazione* cristiana, perché identifica un principio che si annuncia solo a partire da se stesso, in base a una libera decisione di Dio.

Se la storia risulta dominata da un cieco ed irresistibile avvicendamento di forze opposte, che ha origine da una scelta irreparabile, non necessaria, e dunque tanto più dolorosa, di Dio prima ancora che dell'uomo (questo è il senso del male in Dio, il suo insondabile mistero, l'inquietudine della sua inappagata perfezione nasconde l'inconscio desiderio dell'altro da sé), tuttavia, è sempre e solo *attraverso* questa ferrea concatenazione che può manifestarsi il *non necessario*, la *trascendenza*. E tanto più, quanto più strette sono le maglie della necessità.

Per questo, Schelling può chiamare la potenza *libertà*, perché è proprio soltanto del significato metafisico della libertà non poggiare su altro che sulla propria decisione o iniziativa incondizionata nei confronti dell'essere.

³⁶¹ Cfr. Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1999, p. 525.

La potenza, intesa come l'infinito prodursi del reale dal suo stesso seno, individua così un'istanza dell'esperienza estranea alla conoscenza deduttiva, poiché è direttamente in relazione con l'essere effettivo e singolare dell'esistente, e questo, come sappiamo, è proprio ciò che nessun logos può afferrare.

Il compito storico dell'uomo è, allora, proprio quello di esperire nella liberazione dalla condizione di assoggettamento alle forze inconse e irrazionali della storia la propria originaria unità con lo spontaneo ed inoperoso rifluire dell'essere nel proprio alveo di possibilità. Si tratta, in altre parole, di riporre il significato della propria condizione mortale nella sua invisibile radice di mera possibilità, evitando di scambiare questa essenziale libertà con l'arbitrio del più catastrofico attivismo, e di conservare in qualche modo vigile l'attenzione sul senso mai compiuto di questa radicale finitezza della vita umana.

Il primato della potenza, cioè di un principio *arazionale* (non irrazionale), apre alla crisi dell'istituzione trascendentale, e, di conseguenza, del linguaggio speculativo.

La *narratività* del nuovo pensiero corrisponde all'esigenza di *raccontare* il corso del mondo, dal momento che si è rivelato impossibile *dimostrare* la sua razionalità. Nessun essere sta infatti al principio, ma un non-essere, vibratile, desideroso di essere, eppure privo di direzione, di finalità, cioè di razionalità.

La narrazione è, allora, quel "linguaggio simbolico" che, nella propria inesauribilità ermeneutica, testimonia di un'origine inconoscibile. La potenza rappresenta l'inesauribilità del significato, del quale non si dà spiegazione esauriente, ma solo espressione narrativa.

Il motivo della potenza così delineato è ciò che consente a Schelling di palesare come il circolo del pensiero, in realtà, non si chiuda mai su se stesso, ma lasci sempre scoperta una fessura originaria nel trascendentale. Fuor di metafora, nella potenza, il pensiero esperisce l'impossibilità di fondare compiutamente la propria assolutezza, o in altri termini di escludere l'*eccedenza* del trascendente.

Resta da precisare in cosa consista propriamente questa eccedenza. Abbiamo visto che essa è esperibile anzitutto come inconscio. E tuttavia resta da definire meglio proprio la specificità di questo inconscio. Sappiamo che la storia è lo spazio della frammentazione dell'unità, e dunque dell'espropriazione del senso da parte di forze estranee, come ad esempio il mito.

La coscienza mitologica è il rapimento della coscienza dal suo centro, solo l'accadimento della rivelazione cristiana *può* far riscoprire all'uomo la sua giusta posizione nel cosmo. Ma che la redenzione non sia mai più che una

possibilità, presente peraltro potenzialmente anche nel paganesimo, che il suo successo non sia mai in alcun modo garantito dalla vicenda dialettica, questo è ciò che resta per noi uomini un *mistero*.

Si può dire correttamente che è nella stessa *natura logica* della possibilità di essere un *fatto* non ulteriormente giustificabile, dal momento che è originaria e non derivata da un essere precedente. Ma così non si è fatto, forse, abbastanza per rispondere alla domanda sull'eccedenza.

Voglio dire che il mistero non riguarda tanto il fatto della possibilità, incatenato anch'esso alla propria necessità (se c'è dell'essere, è *necessario* che vi sia anzitutto del possibile), quanto invece proprio l'*impossibilità* di porre sullo stesso piano atto e potenza, coscienza e inconscio, e dunque di pensare che la salvezza appartenga alla storia.

Ecco allora che ci avviciniamo a cogliere la differenza profonda della potenza, come Schelling la intende, rispetto alla semplice possibilità: mentre questa non è, in fondo, altro che *essere* possibile, e dunque ancora atto, la potenza è, al contrario, proprio essere *impossibile*, e solo in virtù della sua impossibilità è anche presente in maniera eterna ed eccentrica come inadempibile occasione di salvezza.

È in tal senso che la potenza è del genere delle aristoteliche sostanze semplici (*ἀπλᾶ*), poiché ha l'essere radicale della *cosa in sé*, di ciò che non può essere pensato perché è assolutamente privo di possibilità, e che si può solo vedere o non vedere, cioè, secondo l'enigmatico inciso di Aristotele, giungere in qualche modo a "toccare" con il pensiero³⁶².

Abbiamo detto che, per la natura *infinita* della potenza, il movimento storico di successiva oggettivazione del possibile non perviene mai a compimento. La "suprema legge dell'essere" comanda sì – e Schelling lo ripete con insistenza – la completa realizzazione del possibile, ma, laddove sembra perciò imporsi il dominio della necessità, la potenza, invero, non scompare del tutto. Benché, certamente, questo sia il punto più controverso della dottrina della potenza, dal momento che sembra riproporre – e in una certa misura ciò indubbiamente avviene – un'altra versione dello stesso "determinismo" che Schelling rimprovera a Hegel, è forse utile introdurre un elemento di complicazione rispetto a una lettura che si accontenti di affermare astrattamente l'inconciliabilità di possibilità e necessità.

Tema romantico e idealistico per antonomasia, il rapporto fra possibilità e necessità ottiene nella tarda produzione di Schelling una sistemazione apparentemente "classica", in cui la libertà si presenta, ancora una volta, come il prodotto della coniugazione di possibilità e necessità.

³⁶² Cfr. *Met.*, Θ 10, 1051b 24-25. Il passo è a p. 429 della traduzione di G. Reale per Vita e Pensiero, Milano 1993, 3 voll.

In realtà, le cose non sono così semplici. Il progetto, che va sotto il nome di *filosofia positiva*, di comprendere il “fenomeno della libertà” non più soltanto in una prospettiva trascendentale, a priori, ma, all’opposto, in modo autenticamente *storico* e positivo, prende ora l’aspetto di una *filosofia della storia*, che nelle *rivelazioni* del mito e delle religioni riconosce la sostanziale impossibilità di risolvere la storia nelle sue premesse logico-metafisiche. In altre parole, la *filosofia positiva* riconosce al cuore della storia il movimento di provenienza dell’essere dalla remota regione del *non-essere*. Questo passaggio definisce la rivelazione.

In assenza di rivelazione, infatti, non sapremmo niente di ciò che si è così offerto alla nostra conoscenza. Ora, il non-essere non va inteso né come la semplice privazione di essere, né come quella condizione in sé contraddittoria in cui l’affermazione del nulla *assoluto* si scontra con il fatto che esso viene pur sempre fatto oggetto del pensiero. Il non-essere, per Schelling, si lascia pensare solo come *infinita potenza di essere*, laddove, però, beninteso, la potenza non va scambiata con la semplice possibilità.

La potenza originaria non è essere non perché, come la possibilità, sia privazione o ineffettualità, ma perché forma la dimensione che precede l’essere e nella quale l’essere deve anzitutto trovare il luogo della propria manifestazione. Essa costituisce, per così dire, l’orizzonte dell’essere, il *limite generativo* dello spazio nel quale l’essere si manifesta o, ancora, l’ignota regione di provenienza della *possibilità* stessa che vi sia, con le parole di Schelling, l’essere piuttosto che il nulla.

Tuttavia, non sappiamo nulla di quella regione. Diciamo che è nulla perché non ne abbiamo alcun concetto. Allo stesso modo, la potenza originaria non è un concetto, poiché ad essa non corrisponde alcuna possibilità logicamente correlata. Il concetto, infatti, esprime sempre la possibilità logica o essenza di un ente. Potenza, invece, è *atto puro*. A condizione però che con questa formula non si immagini di nuovo l’*attuazione*, e quindi la negazione, di una possibilità.

L’ossimoro (non esiste, a rigore, un *atto puro*, cioè un atto slegato dalla sua possibilità), esprime, piuttosto, l’essere *immediatamente* in atto, l’*attualità* di ciò che, nella possibilità, è, appunto, possibilità, ovvero la possibilità originaria della prima possibilità (*potentia potentiae*). Ora, ciò che nella possibilità (di un ente) è sempre possibile (l’essere dell’ente), prima e dopo ogni singola oggettivazione, non è altro che l’immanente *entelechia* dell’essere stesso, la sua attuosa potenza di essere.

Perciò questa dimensione originaria dell’essere non può essere definita come un sostrato dell’essere, qualcosa su cui l’essere poggia come su di un fondamento metafisico, né, all’opposto, semplicemente come un evento estraneo all’essere, l’irruzione di un trascendente; poiché essa descrive, invece, per così dire, la linea di pura virtualità a partire dalla quale si disegna la trama dell’essere, la corrente di energia (*enérghēia*) sotterranea che percorre tutto il vasto campo dell’esistente.

È come se, qui, nello sforzo di indicare la propria provenienza da quella dimensione, il pensiero toccasse il suo *limite*, oltre il quale non è dato

indicare nulla, nessun trascendente, senza incorrere in contraddizione, ma oltre il quale, pure, si profila qualcosa di irriducibile a ragione: un'esperienza, forse, l'esperienza che la ragione fa della propria immediatezza vitale, della propria *impotenza* a risolvere nel suo schematismo la dimensione sorgiva dell'essere.

Questa singolare esperienza, nella quale, *per un istante*, si apre al pensiero la prospettiva di una condizione trascendente, che subito si richiude dietro il tentativo di afferrarla, Schelling chiama, lo sappiamo oramai, *estasi della ragione*.

La potenza originaria, infatti, pur non essendo un concetto, non è nemmeno un postulato della ragione, né si può realmente risolvere nello schematismo delle potenze, rispetto al quale essa, invece, è sempre l'elemento eccedente. Essa si affaccia all'intuizione nell'istante in cui decadono tutte le ragioni dell'esistenza.

Riprendendo il nostro problema, dovremmo allora affermare che la "suprema legge dell'essere", la quale prescrive l'esaurimento delle possibilità, non toglie tuttavia ogni spazio alla possibilità. La legge dell'essere, che è anche legge della ragione, prescrive sì che la storia sia posta sotto il regime della necessità dialettica, e che, dunque, appaia come il risultato della *caduta* da una condizione di possibilità ancora integra e indivisa, ma non può, nondimeno, escludere completamente il margine di imperscrutabilità che, proprio in virtù dell'irriducibile eccedenza del principio, spetta alla libertà dell'agire nella storia.

L'uomo potrebbe così domandarsi se il "destino della necessità" non sia, in realtà, quello di condurre al regno ricostituito della possibilità. Se, in fondo, non si tratti di consumare il processo stesso sino alla completa reintegrazione dei suoi elementi nella potenza ricostituita. In tal senso, la potenza, benché essa rimanga sempre, in certo senso, *sospesa* sulla storia, viene, per così dire, *alla sua fine*. Una volta, cioè, che l'*alienazione* della libertà nella storia e nelle sue alterne vicende sia completamente dispiegata, e possa, così, prendere il suo posto, insieme alla piena consapevolezza dell'alienazione subita, la rinuncia ad abusare del proprio *potere* e la volontà di preservare la potenza dalla sua estenuazione "tecnologica".

V

Filosofia dell'inquietudine

L'interpretazione heideggeriana della filosofia moderna, da Cartesio ad Hegel, come *filosofia della soggettività* è ormai lezione da manuale di storia della filosofia³⁶³. Il pensiero posteriore ad Heidegger raramente ha contestato la sua lezione³⁶⁴, e quando l'ha fatto ha sempre avuto insieme a molte ragioni una forza ed un'efficacia impari. Risultato: nulla è realmente mutato nella sostanza della nostra opinione.

La *filosofia del soggetto* è da qualche tempo un *topos* della storia del pensiero. E se è assolutamente lecito invocare correzioni ed integrazioni nello specifico, tuttavia è dubbio che si posseda l'energia per contrastarne il senso generale. Diremo allora che l'interpretazione di Heidegger è convincente? Ma nessuno ignora più che nella struttura e nel significato dell'interpretare non è in gioco semplicemente una verità testuale.

Per quanto riguarda la conformità dell'interpretazione a un dato presunto, dovremmo dire con Borges che ogni grande autore riscrive il suo e il nostro passato. In tal senso, un'interpretazione è migliore di un'altra nella misura in cui fornisce all'interprete l'occasione privilegiata per imparare qualcosa sul proprio conto. È così che la riscrittura heideggeriana della storia del pensiero ha finito per scalzare quella che, perlomeno in Italia, durava ancora dieci lustri fa: la storia dialettica di scuola hegeliana. Eppure un secolo prima di Heidegger un altro grande pensatore aveva già delineato *criticamente* la storia del pensiero moderno nei termini di una evoluzione dell'idea prevalente di soggettività.

“L'io penso, io sono, è a partire da Cartesio l'errore fondamentale di ogni conoscenza; il pensiero non è il mio pensiero, e l'essere non è il mio essere, poiché ogni cosa è soltanto di Dio o del Tutto”³⁶⁵.

La concezione “bilaterale” della filosofia non era nuova. Filosofia trascendentale e *Naturphilosophie*, sussunte nel sistema dell'identità, corrispondono grossomodo all'attuale distinzione di filosofia negativa e positiva. Fatta salva la graduale sostituzione a partire dal 1809 della filosofia naturale con una antropologia e filosofia della storia, o, per così dire, una antroposofia, inizialmente gnostica e teosofica, poi sempre più

³⁶³ Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chioldi, La Nuova Italia, Firenze 1997.

³⁶⁴ Ricordiamo T. W. Adorno nell'ambito tedesco, e G. Deleuze in quello francese.

³⁶⁵ SW I, 7, 148; AFN 34.

razionale, rimane però la persistenza *strutturale* di una tensione bipolare. Tensione riconducibile in ultimo ad una *chimica* dei rapporti fra reale e ideale, empirico e logico, per cui la *densità* specifica del *Wirkliches* rimane per Schelling una positiva alterità certamente correlata (secondo l'assioma spinoziano della corrispondenza degli ordini), ma *non risolta* nella circolarità autopoietica della coscienza.

Si sarebbe tentati, a questo punto, di togliersi d'impaccio (se l'affermazione non segnalasse solo l'enormità del dilemma) con l'ovvia constatazione di un dato di fatto: da sempre (ma esplicitamente solo dal 1801) in Schelling convivono due filosofie. Insieme all'altra insopprimibile esigenza: l'identità e l'armonizzazione degli opposti. Si potrebbe accontentarsi di questa osservazione e ritenere così pacificata la tesi più controversa dell'ultima filosofia. In realtà, il guazzabuglio dei corsi di Monaco (1827-41) e Berlino (1841-52) non consente all'interprete soluzioni accomodanti. Tilliette ha sempre tenuto ad osservare, correggendo gli opposti unilateralismi di Fuhrmans e Schulz, che la storia dei rapporti intercorrenti tra le due filosofie è un "oggetto" variamente mobile e stratificato, che suppone un'evoluzione e un continuo aggiustamento³⁶⁶.

Per tutte queste ragioni è impossibile propendere tanto per la soluzione di Fuhrmans che privilegia la filosofia positiva e considera la sopravvivenza di quella negativa come cascami, quanto per quella opposta di Schulz che vede invece proprio nell'incessante ripresa della filosofia negativa il segnale di un passaggio alla filosofia positiva ancora tutto interno al razionalismo idealista³⁶⁷. In ogni caso, quello che sconcerta il critico e lo costringe a sperimentare nuove interpretazioni di questa delicata vicenda, è proprio la coesistenza e quasi giustapposizione nel "sistema" mobile dei rapporti fra filosofia positiva e filosofia negativa di testi dell'una e dell'altra, ora variamente interpretati, e da cui in conclusione è difficile ricavare una interpretazione d'autore lineare e in equivoca.

Com'è noto, la "svolta" in direzione della doppia filosofia avviene nel secondo soggiorno a Monaco di Baviera (1827-41). I *Weltalter* affacciavano solamente la futura dicotomia filosofica, che compare invece compiutamente solo nei corsi degli anni trenta dedicati alla storia critica

³⁶⁶ Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., pp. 61-62 e p. 67 sgg.

³⁶⁷ Cfr. H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Jünker & Dünnhaupt, Berlin 1940; sempre di Fuhrmans si veda inoltre *Der Ausgangspunkt der schellingschen Spätphilosophie*, in "Kant-Studien", 48, 1956-57, pp. 302-323. L'altro testo ormai classico di letteratura critica è quello di W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, (Kohlhammer, Stuttgart 1955), Neske, Pfulligen 1975².

della filosofia moderna, seguiti verosimilmente dalla *Darstellung des philosophischen Empirismus*³⁶⁸.

Come ho detto in apertura, non si è trattato di una inversione di marcia, dal panlogismo dell'Identità all'esistenzialismo ed empirismo delle *Untersuchungen* e dei *Weltalter*. Piuttosto, di una integrazione od ampliamento della prima prospettiva. Schelling non ha cambiato idea sulla natura della logica, né si è improvvisato a teosofo. Ripeto che è una caratteristica costante di Schelling l'interpretazione della natura e dell'empirico in generale sul modello dell'attività libera dell'Io trascendentale.

Il positivo e l'effettuale, dunque, sono soprattutto concrezioni provvisorie del volere. Perciò è impossibile considerare la natura come l'altro inerte dell'io, come la brutta materialità che il concetto schiarisce dall'interno. Il positivo ha una "pulsazione" propria che non è quella dell'intelligenza umana, ma di una volontà razionale superiore.

Questa intuizione appartiene fin da subito a Schelling. Ed egli segnala la propria originalità fin dal modo di impostare, nei *Briefe*, il problema tipicamente idealista dell'*unità del sapere* e dei postulati della ragione. La filosofia, a partire da Fichte, si concepisce come il sapere eretto a *scienza*, ossia come un complesso di proposizioni che non deriva la propria ragione da altro, ma si comprende per mezzo di se stesso, appunto senza bisogno di presupposti.

Il principio primo, infatti, non è se non l'atto per mezzo del quale il pensiero pone se stesso e così ponendosi pone tutto ciò che è. Questo atto ha poi un nome: *Ich* (Io). L'Io, in definitiva, è il *cogito* trascendentale, l'attività incausata del pensare in quanto è 'tuttora' all'opera e non diviene mai un prodotto di se stesso, cioè un oggetto, una rappresentazione.

Parafrasando Fichte, tutto è originariamente posto in e per l'Io e fuori di esso nulla è³⁶⁹. Così, Fichte presume di risolvere allo stesso tempo il problema del dualismo kantiano e la questione dell'autoevidenza ed autofondazione della verità.

Tuttavia, Hegel mostra che non è così. La sua critica al cosiddetto *cattivo infinito* di Fichte mira proprio a rilevare la persistenza nella *Wissenschaftslehre* di una presupposizione ingiustificata. Non si tratta propriamente di un oggetto assunto in modo discrezionale, ma della stessa maniera di concepire il principio primo nella forma di una proposizione fondamentale³⁷⁰. Questa, infatti, mina l'unità della scienza dal momento che separa illegittimamente l'infinito dal finito.

³⁶⁸ Cfr. Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., I Ab., 10 Bd., pp. 225-286 (=SW I, 10, 225-286). La traduzione italiana a cura di G. Durante è compresa nelle *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, cit. Ho adottato però un'abbreviazione diversa per l'*Esposizione dell'empirismo filosofico* (=EF).

³⁶⁹ Cfr. Fichte, *Dottrina della scienza*, cit., p. 81.

³⁷⁰ Cfr. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, tr. it. di R. Bodei, Mursia, Milano 1981.

Secondo Hegel, la scienza deve essere tale che in essa la verità coincida con la sua esposizione. Anzi l'infinito non solo non si oppone dualisticamente al finito, ma è concepibile solo dal momento che si realizza attraverso di questo. L'unità del sapere non si pone mai bruscamente, da un momento all'altro, appunto presumendo di esaurirla in un principio primo, ma è invece un'unità progredente da un massimo di astrazione a un massimo di concretezza.

In altre parole, non è tanto il filosofo ad affermare che l'assoluto non ha presupposti (quasi presumendo che il semplice dirlo basti a provarlo), perché è invece l'assoluto stesso a superare da sé ogni presupposto proprio mentre lo pone in questo processo di realizzazione complessiva dell'intero. Ma la reciproca integrazione di finito ed infinito è, allo stesso tempo, il trascendimento infinito del finito. L'intero, quindi, è l'unità di questo movimento reciproco ed inverso.

A queste conclusioni, che un tempo furono anche le proprie, si ribella ora Schelling con la doppia filosofia. Non è vero che il sistema hegeliano sia assolutamente privo di presupposti, poiché l'intero è concepito come anteriore ai suoi momenti, dei quali rappresenta quindi la realtà *in potenza*. Inoltre, il fatto che il passaggio all'atto, e quindi alla realizzazione dei suoi momenti, sia *già deciso* per l'intero, fa di questo soltanto un movimento logico-autotelico, cioè *negativo*, e nient'affatto libero, *positivo*, translogico. Infatti, per ciò che è assolutamente libero niente può essere deciso a priori dalla pura ragione. Insomma, il sistema hegeliano, mentre sembra afferrare pienamente il senso dell'inizio, ne tradisce in realtà proprio la *positività*, il suo carattere *statico*.

La dialettica hegeliana non permette di pensare proprio ciò che per prima asseriva di possedere finalmente in concetto: l'assoluto. Perché l'assoluto sia tale, argomenta Schelling, è necessario che esso sia incondizionato. Se ciò tutti concedono, nondimeno nessuno ha sviluppato radicalmente il senso *paradossale* del concetto dell'incondizionato.

Quando infatti lo si pensi fino in fondo, il concetto di incondizionato porta fuori dal dominio della pura ragione, si rivela cioè un'idea eterodiretta, o come la chiama Schelling, un'idea *rovesciata* (*die umgekehrte Idee*)³⁷¹. L'idea di assoluto è solo impropriamente un'idea: l'incondizionato non solo non entra in alcuna relazione, ma è anche *fuori* del pensiero che lo pensa. Cioè, l'assoluto è incondizionato nella misura in cui precede ogni cosa e non è da nessuna implicato: esso è l'assoluto *prius* della ragione, l'inizio *reale* che, per le ragioni dette, non può essere 'sormontato' dal pensiero, ma ne rappresenta ogni volta il reale, effettuale punto di partenza.

³⁷¹ SW II, 3, 162; FRV 269.

Perciò, esso è un concetto che è oltre e prima di ogni concetto (*Vorbe-griff*). Dunque, anche la filosofia hegeliana non può sottrarsi al proprio presupposto, che è anzitutto, secondo Schelling, la *natura* fuori di lei, la *positività* del reale che non può ridursi a uno schema logico.

Certamente, all'interprete di oggi, abituato a un'immagine completamente diversa di Hegel, al suo pantragismo piuttosto che a un panlogismo presunto, la critica di schematismo e vuota circolarità desta certamente stupore e delude. Ma non è certamente il balletto intorno alle pretese della ragione, sulle quali Schelling anzi è alla fine in accordo con l'avversario, né tantomeno la contesa intorno alla *Wirklichkeit*, a offrire la miglior occasione di comprendere le sue ragioni. Vedremo, dunque, in seguito.

Il passaggio che Hegel ritiene di compiere dall'idea logica all'effettuale, nella natura e poi nello spirito, non è un divenire progressivamente *reale* dell'ideale, ma semplicemente una serie estensiva di determinazioni, un incremento meramente *logico*.

In breve, si tratta di un progresso apparente, o che avviene solo nel concetto³⁷², dal momento che l'effettualità è sin dall'inizio presupposta all'idea, e si apprende nell'intuizione³⁷³. Nell'idea, infatti, non è contenuto alcun impulso *reale* verso l'esterno; capita invece che il singolo filosofo, il quale ha già la vita sotto gli occhi, conosca in anticipo dove si dirigerà il suo puro pensiero.

A parte l'osservazione ironica, qui è in gioco appunto la concezione dell'effettuale come volontà. Ma è mentire ingannando, se si pone, al contrario, che l'esistenza, la quale è volere, debba all'idea la propria caratteristica motilità. Così si inverte il senso del divenire *reale* che è quello di muovere dall'esistenza all'essenza, dalla realtà al concetto, e non viceversa.

Il riferimento alla natura e al dato empirico non è però esauriente, ma serve a Schelling per introdurre la difficoltà generale nella quale si imbatte Hegel. In verità la filosofia di Hegel ammette a proprio presupposto ciò che pretendeva invece di raggiungere compiutamente soltanto alla fine: l'Assoluto.

Ma il vero assoluto, come abbiamo visto, non può essere in ogni caso l'Idea assoluta hegeliana, perché essa è *condizionata* dalla necessità tutta interna alla sua potenza di dispiegarsi gradualmente per realizzarsi compiutamente solo alla fine. In tal modo, però, l'Assoluto non può dirsi libero, e pertanto nemmeno incondizionato. Libero può essere soltanto ciò che è *sopra l'essere, al di là dell'essere*, secondo la nota affermazione platonica che Schelling riprende, ma che nelle sue mani assume tutt'altro significato. L'assoluto, l'iperessenziale, è lo stesso eterno presupposto o principio statico che la trappola hegeliana dell'immanentismo logico non ha saputo catturare. E nemmeno l'automazione del concetto ha saputo mistificare del

³⁷² SW I, 10, 152; LM 121.

³⁷³ Schelling rimprovera aspramente Hegel di essere incapace di vera *intuizione*. La filosofia hegeliana è "la più pura prosaicità e un'insipidezza assolutamente priva di intuizione" (SW II, 3, 122; FRV 203).

tutto. Esso è l'*infinita potenza di essere*. Certo, a differenza di quella hegeliano, questa potenza è assolutamente libera di non prodursi in atto, ma giusto perché che essa è uguale al *suo* atto.

Il *positivo*, in ultima istanza, non è altro se non questa *identità/indifferenza di atto e potenza*. Il *Prius* cercato, dunque, è quella potenza che, contro la sua natura, non si attualizza, perché è *sicura* nell'atto di esistere come potenza, e non cerca un'esistenza diversa da questa, come atto fuori di sé. Essa è ciò che resta nascosto anche quando si manifesta. È, per così dire, un accadere *pregresso*. Ossia, un fatto che cade in anticipo rispetto all'accadere dell'idea.

È come se, contro la sua immaginazione, il pensiero si trovasse sempre daccapo risospinto dietro qualcosa che lo precede. Così accade per quella particolare natura del concetto di *prius* che potremmo definire una *natura anceps*: infatti, per un verso il *prius* è posto nel pensiero, per l'altro ne resta fuori come ciò che attira il pensiero nell'inconcettuale, nell'estasi in cui esperire l'*anipotetico*. La libertà.

Per Schelling, perciò, non bisogna nemmeno intendere il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva come un vera progressione. La filosofia positiva, benché possa essere preceduta dalla filosofia negativa, può però benissimo iniziare da sola³⁷⁴. Dunque non è corretto parlare nemmeno di una fondazione della filosofia positiva mediante la progressione concettuale della filosofia negativa fino al supremo concetto della ragione, che è il concetto di Dio (nella forma dell'ontoteologia). L'immediatezza dell'Essente non può essere mediata dalla sua rappresentazione.

Non a caso Schelling individua la cesura in un'esperienza intuitiva come l'estasi della ragione, la quale non stabilisce nessuna continuità tra le due filosofie, ma circoscrive invece un'esperienza fuori del tempo e dello spazio. L'intuizione interrompe la *Darstellung* dell'Assoluto. Questo infatti non è soltanto ciò che rifugge da ogni entificazione, ciò che è precluso al concetto, ma è allo stesso tempo anche "*das gegen Alles Offene*", l'aperto di fronte a tutto³⁷⁵.

L'identità delle potenze che lo strutturano (la potenza, l'essere e la loro unione), preserva il carattere ineffabile della sua presenza/assenza. Il poter essere è l'atto che si preserva in potenza. Cioè, preserva intatta la possibilità di ogni cosa, mentre niente (nessun ente appunto) se ne distacca ma tutto rimane in esso.

³⁷⁴ SW II, 3, 93; FRV 155.

³⁷⁵ SW II, 3, 73-74; FRV 123.

Eppure, non siamo con ciò ritornati all'interrogativo di partenza? Discorrendo del principio non abbiamo fatto altro che esplicitarlo, secondo, dunque, l'avvertimento hegeliano, offrendone comunque un concetto, contro tutte le avvertenze preposte a questo discorso.

Impossibile dire alcunché intorno ad un essere presunto anteriore a ogni pensiero. Lo stesso Schelling, d'altronde, descrive la struttura originaria dell'assoluto come una dialettica di potenze. Rimane da chiedersi: non è dunque vero che in ciò egli conferma l'invadenza del pensiero dialettico, anche in quella filosofia che presumeva di poterne fare a meno? Non è vero, inoltre, che la potenza, nonostante lo sforzo di conservarsi intatta, finisce per subire ancora l'oscura necessità di trapassare e alla fine si estenua nel processo ontogenetico?³⁷⁶

Benché trabocchi in un attimo di soprassalto estatico, la ragione inaridisce la sua vena un momento dopo, *post festum*³⁷⁷, dentro un sistema ugualmente conchiuso e razionalizzante. Dobbiamo allora concludere che in Schelling, nonostante l'innegabile contributo a smantellare l'idealismo dall'interno, "l'attuazione ha compromesso l'intenzione"?³⁷⁸ Ognuna di queste domande ripropone l'enigma di fondo: come debba intendersi il rapporto di filosofia negativa e positiva.

Posto che la ragione non lascia del tutto il campo, ma si trasforma in una ragione *a posteriori*, senza pretese fondanti, che cosa comporta questa modifica nell'economia dell'assoluto? Tre sono i termini del problema: il *positivo*, il *negativo* e il loro *legame*. Un'ipotesi è quella che rintraccia alla base di questo legame una tensione analoga a quella che ben conosciamo dalle precedenti analisi della struttura dell'Identità/Indifferenza.

La soluzione dipende proprio dal modo di intendere quest'ultimo, cioè il rapporto tra gli opposti. Dunque, si danno tre possibilità: la prima è che il legame tra gli opposti li contenga entrambi, in quanto li risolve in sé; la seconda che il legame si ponga in mezzo tra gli estremi come un termine ulteriore. Tuttavia, in entrambi i primi casi, a rigore, non sarebbe nemmeno

³⁷⁶ Perplexità sollevate per esempio da Vitiello, *Topologia del moderno*, cit., recentemente riprese anche da Lotito, *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel*, Guerini, Milano 2006.

³⁷⁷ Così Schelling apostrofa lo *Spirito Assoluto* hegeliano: "*der erst am Ende, post festum, kommt, nachdem alles gethan ist, und der nichts zu tun hat*" (SW II, 3, 91; FRV 151). Altre espressioni, variamente polemiche ed irridenti, accompagnano il viaggio di questo *Spirito* alla deriva nelle mani dei tanti zelatori dell'hegelismo; basti pensare alla "*moutarde après diner*" degli *Hegeligen* (SW II, 3, 91; FRV 153)

³⁷⁸ Così ritiene, infatti, Tilliette: "tuttavia l'attuazione ha compromesso l'intenzione. Infatti, se all'opposto di Hegel, Schelling salva l'assoluta trascendenza, non evita di razionalizzare i contenuti della fede, come Hegel e Fichte", in *Attualità di Schelling*, cit., p. 92.

possibile una distinzione tra *positivo* e *negativo*, perché o sarebbe apparente o, nel caso che si volesse giustificarla, si dovrebbe presupporla.

Nel primo caso, infatti, *positivo* e *negativo* sono solo due modi diversi di dire la stessa cosa, cioè la loro distinzione è in realtà una *tautologia*; nel secondo caso essi risultano diversi in ordine ad un terzo, la loro differenza, che perciò dovrebbe venire rappresentata, ma questa è una *contraddizione*. Infine, si dà anche un terzo caso in cui il *legame* trascende gli opposti, o meglio li contiene non come sono ciascuno per sé, ma come non più opposti. Ed è questo il caso appunto dell'Identità/Indifferenza. Il legame è posto come altro da ciò che si rappresenta nel concetto. Poiché, infatti, non compie la mediazione tra gli opposti, non realizza una dialettica necessitaristica. Piuttosto gli opposti coappartengono al legame, senza che perciò ne abbiamo "immagine" o "memoria". In altre parole l'assoluto si rappresenta in virtù del pensiero, ma come ciò che non entra in questa stessa rappresentazione. Pensare è sapere la presenza di quest'assenza. O detto ancora in un altro modo: "pensare è rinunciare a sapere"³⁷⁹.

In conclusione, il sapere che si ha *dell'Assoluto*, non è affatto esso stesso *l'Assoluto*. Non è né una 'rappresentazione assoluta', come poneva la prima possibilità, né tantomeno la 'rappresentazione dell'assoluto', come poneva la seconda; ma è piuttosto quel sapere *che sa ambedue queste impossibilità*. Benché il rapporto tra le due filosofie resti problematico³⁸⁰, è possibile che il

³⁷⁹ SW I, 9, 238; CE 219.

³⁸⁰ Tilliette distingue tre fasi essenziali del laborioso (e sofferto) tentativo da parte del filosofo di chiarire il rapporto tra le due filosofie, punto nevralgico del suo sistema: a un primo momento in cui la *filosofia positiva* è posta come la filosofia *tout court*, con i suoi due aspetti regressivo e progressivo, e la *filosofia negativa* abbassata a mera preparazione provvisoria, succede la fase berlinese in cui, secondo una divisione fondata teoreticamente, la *filosofia positiva* è prima in dignità ma seconda in ordine logico alla *filosofia negativa*, la quale è riabilitata a una funzione critica con il nome di "scienza razionale" o "scienza delle scienze". Infine, la terza fase, in cui secondo uno schema aristotelico, la *filosofia positiva* diventa scienza suprema ma *speciale*, "praticamente confusa con la teologia o la filosofia della religione", ed è conglobata all'interno della filosofia razionale assurta a "scienza universale, scienza delle scienze, scienza dei principi e metafisica, benché polarizzata nei confronti della scienza suprema e della religione. Però l'autonomia della *filosofia positiva* è salva". Cfr. Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., p. 62 e p. 177, e dello stesso autore anche *Deux philosophie en une*, in *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Presses Universitaires de France, Paris 1987. In definitiva, secondo l'accuratissima ricostruzione del Tilliette, condotta su più larga scala nel secondo volume della sua opera maggiore, il rapporto tra le due filosofie ha subito, nel corso del tempo, un aggiustamento continuo, dovuto soprattutto alla mole di problemi che la stessa separazione delle due filosofie veniva creando all'imbarazzo di giustificarla in modo rigoroso. Da una situazione iniziale di complementarità oppositiva ed escludente, in cui però la *filosofia positiva* è la vera risoluzione del conflitto, il rapporto finisce rovesciato nell'opposta situazione di inclusione della *filosofia positiva*, ora speciale, nella negativa, ora scienza universale. Da una situazione, cioè, in cui le due filosofie si rapportavano come due specie diverse (negativa e positiva) di uno stesso genere (il sistema di filosofia), si arriva a una situazione capovolta, in cui l'una delle due specie, la più bassa, è diventata il genere che prima le conteneva entrambe ed ora invece contiene, nella nuova veste di scienza universale, l'altra filosofia ridimensionata all'ambito speciale della "filosofia religiosa". Negli ultimi anni di Berlino, dunque, la religione è intervenuta come "differenza specifica" nella definizione della

discorso di Schelling acquisti rigore e coerenza se interpretato sul modello dell'Identità. Allora si può aver chiaro in che senso il discorso schellingiano non si fonda più sull'equazione classica di essere e pensiero. Proprio l'apparente incertezza teoretica che mantiene uniti e distinti i due lati opposti della filosofia, senza risolverli in una superiore mediazione concettuale, sollecita in realtà una *pratica* della loro differenza. Per comprendere appieno il rapporto tra le due filosofie, forse, è necessario collocarsi nel punto di Indifferenza fra le due. È all'altezza della meditazione sul *Geist* e sulla *Gelassenheit* che la filosofia positiva si trasforma da ambivalente scienza dell'esperienza in una esperienza *ermeneutica* del rapporto a un trascendente³⁸¹.

Nella contesa fra Schelling ed Hegel, allora, è in questione la capacità del pensiero umano di compiersi in se stesso³⁸², e di realizzare una conoscenza adeguata dell'Assoluto. Tuttavia, secondo Schelling l'assoluto non può essere la meta di un processo necessario, poiché è invece sempre il presupposto immemorabile del pensiero (che è dunque sempre *Erinnerung*). Se l'unità di reale e razionale è presupposta, non conta "perderla" temporaneamente nel precosciente e nella natura (*Entäusserung*) per ritrovarlo nell'uomo. Tale è, secondo Schelling, la finzione che instaura il pensiero hegeliano: una rappresentazione che pretende di essere oggettiva nella misura in cui mette da parte la forma *soggettiva* del suo presupposto, dato che l'idea non si muove se non nella testa del filosofo³⁸³.

Ma per Hegel il *logos* è espressione dell'effettuale, l'autoproduttività stessa dell'Assoluto, una formula piena che si concreta mentre enumera le sue intrinseche ricchezze. Per Schelling, invece, esso è un luogo deputato piuttosto ad un'assenza che ad una pienezza, e come Platone gli insegnava, fonte di travisamento più che ricettacolo della verità.

Secondo Schelling, l'Assoluto non è la *Darstellung* della sua interiorità logica, ma è piuttosto *Geist*, nel senso dell'Identità/Indifferenza: pura disponibilità ad assumere, senza riserve e in ogni istante, qualsiasi determinazione³⁸⁴. L'Assoluto non esce mai da sé. La creazione, la *katabolé* divina, non intaccano la sua eterna *onni-potenza*.

filosofia positiva, mentre l'ostensione della ragione, presente anche là dove Schelling la credeva incapace di giungere, è venuta a coincidere con il dominio dell'universale e quindi della scienza dei principi. Cfr. Tilliette, *La dernière philosophie 1821-1854*, in Id., *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Vrin, Paris 1970.

³⁸¹ Cfr. *infra*, cap VII.

³⁸² Cfr. Tilliette, *Attualità di Schelling*, p. 174.

³⁸³ Cfr. la critica ad Hegel contenuta nella *Geschichte der neueren Philosophie* (SW I, 10, 126-164; LM 101-130).

³⁸⁴ L'*Indifferenza* non è l'indistinzione confusa in cui svaniscono le forme, ma è, al contrario, ciò che le evidenzia, in quanto è lo scarto che decide in modo netto una soluzione

Tutto ciò ha un rigoroso impianto teoretico, che corrisponde allo sforzo da parte di Schelling di pensare in modo radicalmente diverso da tutte le filosofie moderne il senso del *rapporto* che intercorre tra l'Incondizionato esistente e la necessità per il pensiero di avere in qualche modo a che fare con esso. Alla stessa altezza, infatti, si colloca l'affermazione di Hegel secondo cui la verità del rapporto esistente tra il pensiero e la realtà è il *concetto* (*Begriff*).

Schelling, pur ammettendo che la filosofia ha per contenuto il pensiero, considera la soluzione hegeliana inaccettabile, in quanto il concetto è ancora un modo di quel rapporto che ne ripropone immutato il dilemma. Questo perché, certamente, sottende che il pensiero stia in opposizione alla realtà, ma in maniera tale che il rapporto tra i due, espresso nel concetto (l'unità ripristinata), non si opponga a sua volta di nuovo a tutto il reale in generale, ma solo ai momenti astratti dell'intelletto e dell'esperienza 'volgare' della verità sensibile. "Ma al concetto si oppone non già semplicemente il reale sensibile, ma il reale in generale (*überhaupt*), tanto il reale sensibile, quanto il reale soprasensibile"³⁸⁵.

Ora, la differenza che istituisce quel rapporto è tale che non media i termini del rapporto, risolvendoli (e risolvendosi) nell'equazione di identità e differenza³⁸⁶. Al contrario, essa è tale che espone i termini ciascuno fuori dell'altro, il pensiero fuori dell'effettuale e viceversa, in quanto la differenza è l'*esteriorità* del loro reciprocarsi. La differenza è, quindi, una (*In*)*differenza assoluta*. Tra il movimento dell'Assoluto e quello del pensiero, dunque, non si dà mediazione, né sviluppo (*Entwicklung*), se non a posteriori. La mediazione si realizza, infatti, solo nel *passato*, tra eventi conclusi, mentre non è possibile con ciò che non è ancora, con il *futuro* indefinito dello *Seinkönnende*³⁸⁷.

Solo una volta che si abbia ben fermo questo principio della Potenza infinita, si può comprendere, in tutta la sua reale portata speculativa, la

di continuità. Indifferenza è proprio ciò che suscita le forme, in quanto le scarta, le differenzia. È l'Assoluto *indifferente*, ciò per cui una cosa vale l'altra, perché non ha *preferenze* per alcunché. Ciò che è tutto, senza essere alcunché. Ciò che è ogni tempo, senza essere *in* nessun tempo.

³⁸⁵ F. W. J. Schelling, *Lezioni monachesi*, cit., p. 113; SW X 142.

³⁸⁶ Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Verlag Günther Neske, Stuttgart 1996. Dell'opuscolo esiste una traduzione italiana a cura di U. M. Ugazio, in "aut aut", 187-188, gennaio-aprile 1982, pp. 2-37.

³⁸⁷ Kierkegaard ha ben chiaro questo concetto quando scrive: "la filosofia si rivolge al tempo passato, a tutta la storia mondiale vissuta, mostra come i momenti discorsivi si riuniscano in una unità più alta. Essa media e continua a mediare, ma non mi pare che risponda affatto a ciò che chiedo io; poiché la mia domanda riguarda il futuro" (*Aut-Aut*, cit., p.16). In un altro passo egli ribadisce che la dialettica "non può valere per il futuro; i contrasti infatti devono essere esistiti prima che io li possa mediare", dunque "non ricevo alcuna risposta; poiché il filosofo media il passato e permane in esso". In sostanza, "per il filosofo la storia del mondo è conclusa, ed egli media" (ivi, p.17).

critica che, al di là di una lettura spesso prevenuta e dell'accusa aleatoria di plagio, Schelling muove all'immanenza logica del processo hegeliano³⁸⁸.

La critica ad Hegel riguarda il rapporto tra essere e pensiero. Se l'essere è immanente al pensiero, allora è vero che "il reale è razionale ed il razionale è reale"³⁸⁹. Ma se invece l'essere è uguale all'infinita potenza, allora esso, pur rifluendo nel pensiero, tuttavia rimane costantemente eccedente. In altre parole, se *tutto* il razionale è reale, *non tutto* il reale è razionale: "tutto il mondo si trova, per così dire, nelle reti dell'intelletto o della ragione, ma la questione è appunto di sapere *in qual modo* è entrato in tali reti, giacché nel mondo, evidentemente, c'è qualcosa d'*altro* e qualcosa di *più* che semplice ragione, e anzi qualcosa che oltrepassa i limiti della ragione"³⁹⁰.

Se ha un qualche senso l'affermazione secondo cui tutto è contenuto nell'idea logica, esso non può essere altro dal senso metafisico in cui la logica è fondamento reale della filosofia. Non a caso, lo stesso significato che hanno anche le *Potenzen* nella filosofia schellingiana, benché qui il *positivo* non sia più ciò che abbisogna di fondamento, ma ciò che, nell'istante in cui si dà senza condizioni, ne palesa l'assenza.

Qui si situa l'opposta concezione del reale che separa, senza scampo, i due filosofi: "per Hegel, il *positivo* è il fattizio ontico, la pura alterità del concetto. È l'essere (empirico) che il pensiero "divora" progressivamente e senza lasciare residui. Schelling, al contrario, colloca all'origine l'atto libero, e il fondamento posto fin dal cominciamento; il problema che lo assilla è quello del perché dell'esistenza *tout court* e della razionalità. Il pensiero si riconosce anticipato e sollecitato dall'essere reale, esso emerge da un immemorabile (*Un-vordenkliches*). Ecco perché la filosofia (positiva) ha il compito di attingere la tradizione, la credenza e la pietà comuni, il fenomeno religioso, mitologico prima, e cristiano dopo: essa deve allargarsi alle dimensioni del transrazionale, del sovrareale"³⁹¹.

Dunque, se il primo riconosce nel concetto la verità di tutte le astratte produzioni dicotome dell'intelletto, il secondo ha ragione di chiedergli donde gli vengano quelle produzioni, ovvero quale ne sia l'origine, dal momento che il concetto, per sussumerle e mediarle, deve averle come "già

³⁸⁸ L'essenziale della critica a Hegel, come abbiamo visto, è contenuto nella *Geschichte der neueren Philosophie*. Altrove, come nella *Einleitung* alla *Philosophie der Offenbarung*, si incontrano ancora annotazioni di un qualche rilievo, ma sono per lo più riconducibili all'unità d'intuizione contenuta nella *Geschichte*, mentre è vero che Schelling dissemina per tutta la sterminata regione dell'ultima filosofia allusioni polemiche al suo vecchio amico. La *Geschichte* costituisce, nell'ambito del progetto di *filosofia positiva*, l'esposizione di quella progressione storica del *positivo* che imprime una svolta al pensiero. Essa traccia la linea di un'emergenza progressiva del *Prius*, che, occultato fin da Cartesio e per tutta la filosofia moderna, giunge al suo pieno disvelamento nella nuova *filosofia positiva*.

³⁸⁹ Il riferimento è ovviamente a Hegel, *Prefazione a Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 15.

³⁹⁰ SW I, 10, 143; LM 114.

³⁹¹ Tilliete, *Attualità di Schelling*, cit., p. 173.

date” nel contesto dell’immediatezza empirica. Hegel, insomma, *presuppone l’intuizione*³⁹².

Per Schelling, al contrario di Hegel, “l’elemento logico si presenta come l’elemento semplicemente *negativo* dell’esistenza, come ciò *senza* di cui nulla potrebbe esistere; ma da ciò non segue punto che tutto esista soltanto *per virtù* dell’elemento logico. Tutto può essere nell’idea logica, senza che con ciò sia *spiegata* alcuna cosa, allo stesso modo che, per es., nel mondo sensibile tutto è disposto secondo ordine e misura, senza che, per questo, la geometria o l’aritmetica spieghino il mondo sensibile”³⁹³.

Ma la critica esibisce la sua massima efficacia teorica quando, forte delle ragioni appena discusse, riesce a irrompere sul campo della concettualità avversaria, laddove nel sistema hegeliano si è aperto fra la logica e la natura (al momento di *de-cidere* il passaggio dell’Idea dall’una all’altra) l’abisso incolmabile della differenza assoluta. È qui che Schelling ha buon gioco su Hegel, dove il *dispositivo* dialettico di questi è più esposto al pericolo di un arresto prematuro.

Fermando l’Idea logica, anche solo per un istante, prima del suo trapasso nella natura, egli costringe a riconoscerne l’automatismo strategico del funzionamento, il vuoto artificio di un marchingegno: “la necessità di procedere oltre di esso (l’essere puro della logica) ha il suo fondamento soltanto nel fatto che il pensiero è già abituato ad un essere più concreto, più ricco di contenuto [...]; in ultima istanza tale fondamento è soltanto la circostanza che in realtà esiste un essere più ricco e più pieno di contenuto, e che lo spirito pensante stesso è già un essere siffatto. Quindi non è una necessità esistente nel concetto vuoto, ma una necessità esistente nel filosofo e impostagli dal suo ricordo quella che non gli permette di fermarsi a quella vuota astrazione”³⁹⁴.

Poiché, secondo Schelling, il passaggio dall’idea nella natura è arbitrario, tutta la dialettica hegeliana è solo un’abile contraffazione del divenire reale. Tutt’al più essa individua un *divenire logico*, ma non *reale*.

Il divenire logico imprime al reale un movimento dialettico che risulta illusorio nella misura in cui lo scarto tra il concetto ed il suo presupposto (la natura) apre alla possibilità che la direzione intrapresa dall’idea non sia affatto necessaria, ma appunto arbitraria. Al puro pensiero non è data alcuna necessità *interna*, o causa *interiore*, di procedere oltre se stesso nella natura; ogni concetto, quando si abbia denunciato l’errore di sostituirlo al pensiero e porlo come autonomo rispetto alla volontà del singolo soggetto pensante, risulta determinato dal fatto che lo spirito che lo pensa è già per sé quella realtà che esso invece vorrebbe conferirgli.

Il passaggio da un pensiero formalizzante alla realtà concreta è sempre anticipato dalla circostanza che la realtà è già data prima del pensiero che la oggettiva ed è la vera causa che lo muove, il suo *terminus ad quem*³⁹⁵. Non

³⁹² SW I, 10, 138; LM 110.

³⁹³ SW I, 10, 143; LM 114.

³⁹⁴ SW I, 10, 131; LM 105.

³⁹⁵ SW I, 10, 131-32; *ibid.*

dal concetto alla natura, ma bensì dalla natura al concetto procede il pensiero. La *presupposta* continuità logica, interna al divenire reale, è solo l'illusione di una *sovrascrittura*: "Hegel ha voluto costruire la sua logica astratta *sopra* la filosofia della natura. Senonché ha portato insieme colà il metodo della filosofia della natura. È facile giudicare la violenza che doveva nascere col volere elevare sino alla sfera *puramente* logica il metodo che aveva assolutamente la natura per contenuto, e l'intuizione per compagna"³⁹⁶.

Questa diversa concezione dell'effettuale, nonostante le trasformazioni a cui va incontro nell'ultima filosofia, rimane sullo sfondo di tutta la *Wanderung* schellinghiana, ed è, infine, la ragione profonda della discordia fra Schelling ed Hegel³⁹⁷. Di questa continuità testimonia, sin almeno dal 1810-11 ma soprattutto dal periodo di *Erlangen*, il pensiero di una originaria *Mitwissenscahft*, nel quale la coscienza è interpretata esattamente come apprensione "naturale" e spontanea del *Wirkliches*, *co-scientia* dell'essere³⁹⁸. Esiste cioè al fondo della ragione una disposizione naturalmente ricettiva dell'essere, in virtù della quale l'essente, o l'effettuale, si riversa nella *Vernunft* come nel proprio ricettacolo³⁹⁹.

La ragione è *pati deum*, coscienza teopatica. Ma a ciò si deve aggiungere che il *Mitwissen* non dà corso ad una compenetrazione senza resto. Nello stesso istante in cui si uniscono, essere e pensiero ricadono nella separazione⁴⁰⁰. Il primo è respinto nella dimensione extralogica dell'effettuale, il secondo nell'immanenza puramente *formale*, ideale, delle categorie logiche.

Effettuale e logico presentano sì un punto di tangenza (ed è la *co-scientia*, l'apriori inconscio), ma la correlazione che si istituisce a partire da esso non è mai pensata alla maniera di Hegel come un processo di incremento reciproco e di immanente *Aufhebung* della differenza. La lontananza da

³⁹⁶ SW I, 10, 138; LM 110.

³⁹⁷ Cfr. Tilliette, *Attualità di Schelling*, p. 173.

³⁹⁸ Cfr. *supra*, p. 83, n. 288. Cfr. la sesta lezione introduttiva alla *Philosophie der Offenbarung*, nella quale Schelling interpreta la critica aristotelica alla metessi platonica, definita mero *kenologein*, in funzione della propria separazione di logico ed effettuale (SW II, 3, 101; FRV 169).

³⁹⁹ Schelling, *Conferenze di Erlangen*, p.

⁴⁰⁰ Rilevo di passaggio che si tratta esattamente della stessa "pulsazione" in atto nell'intuizione intellettuale, benché, come si sa, questa scompaia, almeno terminologicamente, fin dal 1810 (salvo comparire per esempio nelle *Conferenze di Erlangen* ma solo in funzione di esplicazione "storica" della propria nuova concettualità, cfr. SW I, 9, 229-30 CE 212). Non scompare, però, quel suo modo fondamentale di armonizzare finito e infinito, secondo una pulsazione, un ritmo di presenza ed assenza, manifestazione e sottrazione, dono e ritrazione, che appartiene in fondo alla vita dell'Assoluto, come *Schweben* tra identità e differenza.

Hegel, perciò, non si afferma nella rivendicazione di domini presunti eccedenti la razionalità, bensì nel *modo* di concepire il processo conoscitivo. Ma per Schelling, sia chiaro, nulla rimane fuori della ragione, esattamente come aveva solennemente affermato nella *Darstellung* (1801): “*Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles*”⁴⁰¹. L’errore, secondo lui, consiste nel ritenere che sia sufficiente lo sviluppo e l’incremento dell’unità originaria di reale e razionale per poter compiere alla fine, *realmente*, il passaggio nel massimamente effettuale, cioè nell’Assoluto (nell’Idea assoluta, secondo Hegel).

Un simile passaggio, in verità, non può avvenire. L’operare dell’elemento logico, l’autoproduttività del concetto hegeliano, appare a Schelling mero incremento di determinazioni concettuali, la cui totalizzazione nell’Idea assoluta non può certamente essere presentata come l’idea adeguata di un Assoluto che deve essere, nella sua universalità, anche vivente *Personlichkeit*.

“Questo progredire da ciò che è relativamente non essente all’essente, cioè all’essente secondo la sua natura e il suo concetto, fu considerato come una successiva realizzazione di quest’ultimo; esso fu considerato come una successiva autorealizzazione dell’Idea, mentre era soltanto una successiva elevazione o incremento del concetto, il quale rimaneva, pur nella sua più alta potenza, concetto, senza che con ciò fosse dato un passaggio all’essere effettivo, all’esistenza (*ein Übergang zum wirklichen Dasein, zur Existenz*)⁴⁰².

In breve, Hegel e Schelling, che pure percorrono fianco a fianco un lungo tratto del cammino, si dividono alla fine su questo punto: l’Assoluto, l’Effettuale, che per Hegel è compiutamente solo alla fine del sapere, per Schelling si trova, in maniera diametralmente opposta, sempre *all’inizio*. Fedele in fondo alla sua antica visione, Schelling non ammette che vi sia “passaggio” all’Effettuale⁴⁰³.

⁴⁰¹ SW I, 4, 115; ES 32.

⁴⁰² SW II, 3, 73; FRV 121.

⁴⁰³ Ed ovviamente ritiene che il successo di Hegel sia solo apparente, e per provarlo attacca il celebre luogo del “trapasso” dell’Idea nella natura, autentico ginepraio di dilemmi e lambiccamenti di generazioni di critici. “Tuttavia però Hegel ha la stupefacente categoria dell’*Entlassen*. Questo “licenziare” non è un’espressione figurata? Che cosa si intenda con tale licenziare non viene spiegato. Soltanto, a questo licenziare da parte di Dio deve necessariamente corrispondere un uscir fuori di ciò che è licenziato (di ciò da cui, in quanto tale, Dio si licenzia), dunque un uscir fuori della natura, e perciò anche della materia da Dio; come se quel Dio che, secondo Hegel è ancora racchiuso nella logica, debba essere proprio lo stesso che è uscito dalla sua eternità, nella natura reale extralogica (*in der wirkliche, außerlogischen Natur*)” (SW II, 3, 121-22; FRV 201, tr. leggermente modificata). Sappiamo che per Schelling invece non solo Dio crea a partire da una natura, o materia, o *Stoff* originari, che trova già in sé, e non ha dunque bisogno di uscire da sé, ma anche che il Dio della rivelazione, il Dio vivente e personale che fa il suo ingresso nel mondo, è quel Dio che si è separato da sé e dalla prima natura, ed è dunque diverso dall’*Urgott*, o *Urwesen*, totalmente straniero alla sua rappresentazione ontoteologica. Il Dio vivente non è quello stesso che la ragione pone necessariamente in sé come Idea dell’Ente necessariamente esistente.

Egli afferma che “*von der logischen Nothwendigkeit zu der Wirklichkeit eine unüberschreitbare Kluft* (crepa, frattura, ma anche abisso) *ist*”⁴⁰⁴. Non esiste progressione possibile nel sapere capace di condurre all’Assoluto. Esso deve piuttosto trovarsi *originariamente* nel pensiero, come il suo immemorabile passato, come l’*Unvordenkliches*, e solo a partire da questo *Mitwissen*, che ripeto è sempre all’inizio e mai al termine del processo conoscitivo, sarà poi possibile ritrovare nella storia la razionalità del suo percorso di manifestazione e rivelazione all’uomo e alla sua coscienza come Dio vivente e personale.

Nella discontinuità dei momenti ideale e reale si affaccia, come è evidente, la crisi dell’istituzione trascendentale, e, di conseguenza, del linguaggio speculativo, mentre prende forma una modalità di esposizione in grado di corrispondere meglio al mutato rapporto tra essere e pensare. Dal momento, infatti, che il pensare non ha più un legame necessario, trascendentale, con l’essere, esso smette di essere autoproduttivo, e di conseguenza perde l’elemento che più lo contraddistingueva, almeno nei grandi sistemi dell’idealismo: la dimostrazione.

Al suo posto interviene quello che Schelling, fin dai pannelli incompiuti dei *Weltalter*, intende come una *Erzählung*⁴⁰⁵. Con il procedimento narrativo, l’esposizione filosofica non ha più di mira, come nella *Phänomenologie* hegeliana, la progressiva identificazione di mondo oggettivo e coscienza soggettiva, perché muove proprio dall’opposta consapevolezza secondo cui fra i due esiste una separazione originaria e non riscattabile.

La filosofia di Schelling *narra*, perché altro non può fare, la vicenda di un’immedicabile separazione, di un’alienazione del principio nella coscienza, nel mondo e nella storia. È questo, come si è visto, il significato del mito. L’Uno, l’Assoluto si offre all’esperienza vissuta soltanto nella *diaspora* in alcune figure privilegiate del mito e nei misteri pagani, prima, secondo una modalità ancora inconscia, poi nella rivelazione cristiana, in maniera finalmente cosciente. Tuttavia, ciò non significa che la conciliazione ottenga mai compimento. Soprattutto, non significa che essa abbia un fondamento, una qualche ragion d’essere, nella coscienza dell’uomo o nella storia. Nessuna necessità presiede al suo avvenire. La rivelazione, infatti, non è altro che la *possibilità* per l’uomo di rendersi consapevole della libertà che presiede all’origine dell’essere. E niente può ridurre la libertà a possesso dell’uomo.

Il pensiero narrante di Schelling può così offrire l’occasione per un approccio in qualche modo *ermeneutico* al mito e alle religioni, diverso da

⁴⁰⁴ SW II, 3, 101; FRV 169.

⁴⁰⁵ SW, I, 8, 199; EM 39.

quello di una tradizione che ne ha spesso stravolto il senso in nome del proprio pregiudiziale razionalismo. Lo dimostrano, oltre che la profferta di mirabili interpretazioni di intere porzioni della mitologia greca e orientale, diffusa in centinaia di bellissime pagine, anche la cura con cui Schelling, senza rinunciare a un sistema in qualche modo unitario della storia, si preoccupa però, nello stesso tempo, di salvaguardare la specificità e irriducibilità delle “epoche del mondo”.

Ed è infatti una continuità *paradossale* quella che intesse in un solo grande affresco i momenti opposti del paganesimo e dei monoteismi. Il paradosso consiste nel fatto che essa non annulla le differenze, né ignora la continuità. La caratteristica del principio è infatti, come già sappiamo, quella di informare, o meglio *uniformare* (in fondo è ancora il motivo della *Ineinsbildung*), le opposte realtà, preservando però la singolarità di ciascuna.

Così, Schelling sottrae il mito a una funzione meramente allegorica, sollevandolo a consistenza autonoma (*tautegerica*), mentre lascia agire l’eccezionalità dell’evento cristiano nel cuore presago dei misteri pagani.

In altre parole, la potenza del cristianesimo dimora nell’inconscio del paganesimo, e viceversa il cristianesimo è inconsciamente attratto dal fascino misterioso del paganesimo. Ciò significa che anche nel cristianesimo permane un momento irrisolto dell’esperienza pagana, così come nel viluppo di questa si faceva strada la profezia della futura rivelazione.

VI

L'uomo è la sua anima

Tra intuizione e ragione non c'è vera continuità, né un'interruzione definitiva. L'intuizione, o estasi, è una sorta di *pausa*, o *intervallo*, uno "spazio vuoto, che non permette alla ragione di riprendere il suo corso se non con direzione capovolta e caratteri nuovi"⁴⁰⁶. La ragione, invece, ha a che fare solo con la *possibilità* delle cose e perciò i passaggi che essa opera sono sempre mediazioni logiche, interne al pensare. Essa non può passare dall'altra parte dell'abisso (*Abgrund*) semplicemente trascorrendo sopra un ponte di concetti. In questo modo non guadagna il reale, ma ancora concetti. Il puro esistente, infatti, è qualcosa di immediato, ossia è un essere *intransitivo*, il quale non può seguire o precedere alcunché (non è mediabile). Nondimeno alla ragione non è del tutto estraneo il suo opposto, l'essere, poiché il vero logico ha in realtà con esso un rapporto *necessario*. La filosofia meramente razionale è *negativa* non nel senso che esclude l'essere, ma nel senso che rispetto a questo pone il logico in posizione *a prioristica*. Cioè, deduce tutto a partire dal dominio della pura ragione. Pertanto, essa non ottiene mai una conoscenza *reale*. Ma può ben adempiere la funzione di estremizzare i contenuti razionali (agendo così in direzione della *filosofia positiva*), quando giunga a riconoscere che il logico non è altro che un incessante *trapassare* (*hinübergehen*) nell'empirico.

L'essere, infatti, è contenuto nel pensiero soltanto come *potenza*⁴⁰⁷, ma appunto perciò, il pensiero spinto dalla potenza 'salta' nell'essere. Si badi che qui non c'è contraddizione con la surriferita critica ad Hegel. Non viene riammesso da un lato proprio ciò che dall'altro è stato respinto. La discontinuità tra essere e pensiero non è in questione. Schelling intende soltanto dire che la natura del logico è in verità *ontologica*: cioè il pensiero si riferisce sempre al non-logico, o meglio all'extralogico, ma non vi si identifica. In altre parole, l'*intenzionalità* costituisce la coscienza. Dunque il logico trapassa nell'empirico significa che il pensiero abbandona ogni volta l'ambito della pura ragione (a priori) per affidarsi a un'altra fonte di conoscenza, l'esperienza (a posteriori). Da questa ottiene ciò che l'altra non può offrirgli: l'esistenza, la realtà effettiva dei suoi contenuti⁴⁰⁸.

Questo continuo rinvio all'esperienza costituisce il movimento non libero del pensiero all'interno della *filosofia negativa*. Per ogni contenuto che sopraggiunga al pensiero dalla sua mera facoltà di pensare (trascendentale), si ripete la stessa espropriazione del pensiero da parte dell'esperienza. Ogni contenuto a priori è necessariamente sottomesso al corrispettivo esistente empirico che lo integra e così lo comprova fattivamente (altrimenti

⁴⁰⁶ L. Pareyson, *Stupore della ragione*, cit., p. 436.

⁴⁰⁷ SW II, 3, 101-102; FRV 169.

⁴⁰⁸ *Ibid.*; *ibid.*

rimarrebbe una semplice astrazione). Il pensiero incontra nell'esperienza il limite che non può oltrepassare. Tuttavia, in questo irresistibile processo di *kenosis*, il pensiero giunge a un punto in cui improvvisamente arresta il suo trapassare. Completamente svuotato di ogni contenuto empirico, il pensiero aderisce al proprio fondo. Ciò che gli rimane non è altro che se stesso, la sua facoltà, o meglio la *pura potenza di pensare*. Ma è proprio in questo momento che il soggetto si ridesta al libero pensiero, dopo che ha abbandonato tutti gli oggetti di cui può avere diretta conoscenza⁴⁰⁹. Insomma, il pensare si arresta sulla soglia dell'*ultimo concetto* della ragione: l'*ente vero*, l'ente la cui esistenza è data nell'essenza, *causa sui*. Poiché di questo concetto non trova un corrispettivo nell'esperienza, l'ente vero è il concetto-limite fissando il quale la ragione ammutolisce. Nell'angoscia di non possedere pienamente il senso del concetto, ne insegue all'estremo l'*ulteriorità* fino a cadere fuori di se stessa.

Ecco quindi la frattura, il momento dell'estasi nel quale la ragione esperisce il contenuto di quel concetto non più come un concetto, ma come la stessa *trascendenza*. Nel medesimo istante la ragione si inabissa nell'inconoscibile (*Abgrund*), e ne riemerge con uno spaventoso acquisto: non c'è nessuna ragione, perché l'essere non ha fondamento (*Ungrund*). Eppure, appena supera la vertigine, la ragione scopre anche che la sua più schietta ed autentica esistenza risiede proprio in questo tragico e paradossale sapere di non-sapere. La libertà esiste proprio nell'essere infondato del mondano. Come semplice facoltà senza contenuto essa è la propria immediata potenza di conoscere che non ha ancora nulla ad oggetto; nulla che non sia *già* il suo *correlato essenziale*: cioè proprio quell'inconoscibile che non è propriamente un essere, ma piuttosto un non-essere, o meglio un semplice *poter-essere*.

In altre parole, se al pensare corrisponde un essere, al pensare in potenza corrisponde l'essere in potenza, o più semplicemente la possibilità in genere di essere: "all'infinita potenza del conoscere non può corrispondere null'altro che l'*infinita potenza dell'essere*"⁴¹⁰. Cosicché, da una parte l'esistente è inconoscibile, poiché non c'è una ragione (*Grund*) del suo essere in atto, ma dall'altra, come semplice potenza, esso si consegna *immediatamente* alla ragione. Onde la coscienza umana al suo fondo si rivela come un immediato *rapporto ontologico*, come *Mitwissenschaft*, coscienza dell'essere. Lo schema che si ripete è quello della dialettica di *prius* e *posterius*: l'esistente non è conoscibile *in atto*, pertanto, esso si definisce il *prius* (che la ragione raggiunge nell'estasi); soltanto *a posteriori*, allorché ne considera l'essere *in potenza* (in virtù della *Mitwissenschaft*), la ragione conosce quell'esistente, e il concetto che può averne si definisce *posterius*.

Restituita a se stessa dall'estasi la ragione procede, con direzione capovolta, nel processo di riacquisizione razionale ed ostensione concettuale del

⁴⁰⁹ SW II, 3, 102; FRV 171.

⁴¹⁰ "[...] so kann der unendlichen Potenz des Erkennes nichts anderes als die unendliche Potenz des Seyns entsprechen" (SW II, 3, 64; FRV 105).

trascendente che ha soltanto intuito. “Quel trascendente ‘potrà’ rientrare nel pensiero, ma solo nel pensiero della *filosofia positiva*, che lo esperisce-narra nel suo manifestarsi, e che mai potrà possederlo concettualmente a priori”⁴¹¹. Dunque, il percorso della *filosofia positiva* si compone di due movimenti complementari ed inversi: uno che va dal trascendente all’immanente, dal *prius* al *posterius*, l’altro che risale dall’immanente al trascendente, dal *posterius* di nuovo al *prius*. Questo è lo schema ‘epistemologico’ fondamentale della *filosofia positiva*. Tuttavia, nel ‘ritorno’ al trascendente, la ragione progredisce solo nel concetto, cioè si sforza di *costruire* un’idea sempre più adeguata e vicina a quell’entelechia che le si offre esclusivamente nell’abbandono estatico. “Ciò che una volta è cominciato nel mero pensiero non può procedere che nel mero pensiero e non arrivare mai più in là dell’idea. Ciò che deve raggiungere la realtà attuale deve anche partire dalla realtà, e proprio dalla pura realtà che precede ogni possibilità”⁴¹². In altre parole, il *prius* non è mai il risultato dell’ontogenetica razionale, perché esso non è propriamente un oggetto che entra in quel processo: che il *prius* esiste è espressione *performativa*.

L’esistenza del *prius* è anapodittica, è di per sé certo che esiste: ma non basta affermare quest’evidenza, occorre anche sapere che in essa l’*oggetto* dell’affermazione non è diverso dal *soggetto* che lo afferma. Cioè, il *significato* della proposizione non è diverso dall’atto che lo significa, dal *significante*. Anzi, non solo è di per sé *significante*, il *prius* è anche essenzialmente *ipercategorematico*, trascende tutti i significati possibili. Per queste ragioni, il discorso che lo riprende al proprio interno, dopo l’afasia e lo smarrimento nell’estasi, non può pretendere ancora di dedurlo dalle proprie categorie. Esso si configura piuttosto come un discorso, che, assumendo la manifestazione *storica* dell’esistente a proprio contenuto *immediato*, si adopera per dargli in più una sistemazione *organico-razionale* nell’idea che ne può avere. Insomma, è quel discorso che inaugura il *nuovo inizio* della ragione nella *filosofia positiva*⁴¹³. Per esso la ragione promuove al proprio interno una progressione di concetti, uno sviluppo *potenziante*, cioè una *dialettica di potenze*, che, se non giunge all’esistente in atto, tuttavia lo *narra* nel suo manifestarsi dalla semplice potenza (di cui la ragione è *Mitwissenschaft*) fino al concetto-limite della sua effettiva pienezza nella libertà. Ma appunto per questo limite intrinseco, il linguaggio delle potenze non è più quello dialettico-necessitaristico di Hegel: qui non si pretende di fondare a priori l’esistenza delle cose, ma invece di *assecondare* il loro *modo di essere*, cioè il loro accadere storico e singolare. Anzi, è addirittura più esatto dire che le stesse potenze non sono qualcosa di diverso dal *modo* in cui le cose accadono, *se* accadono (ma ciò non può dirsi a priori).

⁴¹¹ Cfr. M. Cacciari, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, cit., p. 49.

⁴¹² SW II, 3, 162; FRV 267 (trad. modificata).

⁴¹³ “Ma la trascendenza del semplicemente esistente (*aplos On*) si rovescia in un nuovo inizio” (M. Cacciari, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, cit., p. 49).

La critica alla cosiddetta *prova ontologica* dell'esistenza di Dio riprende ancora una volta lo schema dialettico di *prius* e *posterius*: dato che Dio deve essere assolutamente anteriore a ogni altro esistente, segue che non è possibile dimostrare la sua esistenza senza contraddirsi. Se infatti l'esistenza di Dio fosse già contenuta nell'essenza, allora si dovrebbe ammettere che questa precede e fonda quella. Cioè, che la dimostrazione precede e fonda l'esistenza di ciò che dimostra. Ma come si vede, ciò è inammissibile. Il concetto non esprime implicitamente l'esistenza per le ragioni viste in precedenza. Non c'è isomorfismo tra essere e pensiero, onde la ragione non può transitare indisturbata dall'uno all'altro.

Sostanzialmente, la critica di Schelling ripropone quella contenuta in poche memorabili pagine della *Critica della ragion pura*⁴¹⁴, con l'unica differenza che al discorso kantiano viene applicato lo schema epistemologico di *prius* e *posterius*. Tuttavia, ciò non esaurisce il pensiero di Schelling, questi anzi, prendendo spunto da Kant, si spinge ben oltre, fino a sviluppare un'originale concezione metafisica dell'*identità*. Coloro che sostengono la prova ontologica possono farlo perché fraintendono o misconoscono il vero significato del segno d'identità, l'è o la copula. Infatti, l'identità di essenza ed esistenza, per mezzo della quale essi pretendono di possedere Dio già nel semplice concetto, non esprime affatto un'identità *reale*, ma invece una vuota *medesimezza*⁴¹⁵.

Dal momento che gli opposti sono pensati come *immediatamente* identici, risulta soppressa anche ogni reale opposizione. Dunque la prova ontologica si riduce a una tautologia. La vera identità invece è tale che fonda la stessa opposizione, perché si definisce come l'*unità* nell'*essenza*, cioè nel fondamento degli opposti. Questi non si escludono semplicemente, tantomeno è sufficiente porli senz'altro identici; piuttosto essi si escludono nella misura in cui invece *coappartengono* alla stessa dimensione originaria: appunto la potenza di essere, il *prius* della ragione.

Ciò vale a dire che tutte le cose, *secondo l'essenza*, sono la *stessa cosa*, anzitutto *possibilità*, quindi solo 'in un secondo momento' qualcosa di essente. L'unità sorgiva ed incorruttibile è rappresentata nel giudizio dal segno d'identità, l'è della copula. Infatti, è il *legame* che l'essere esprime a sussistere come il fondamento degli opposti: in modo affatto indipendente da ciò che questi sono *per sé*, il legame ne rappresenta l'unità *in sé*, secondo la sostanza.

Tuttavia, anche questa unità, per la ragione che è posta soltanto *nell'essenza*, non è ancora l'unità *in atto* di tutte le cose. Essa rimane, invece, *nascosta* nel fondamento, almeno fintanto che gli opposti non

⁴¹⁴ Cfr. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 379-384.

⁴¹⁵ SW I, 8, 213; EM 53.

innescano un rapporto di mediazione, e quindi un movimento dialettico che consegna *realmente* l'unità attraverso un'attività del *volere*.

Se la dialettica delle potenze può dirigersi all'unità degli opposti, ciò è perché l'esigenza di tale unità è posta *concretamente* da un atto della *volontà*. Si tratta di un'esigenza che nasce dalla constatazione di un destino viziato dalla *necessità*, ossia conculcato da una forza estranea: l'esclusione cieca e vicendevole degli opposti. Fintanto che rimangono nella loro essenza, gli opposti non possono che seguire la *tendenza* del loro concetto, ossia, si sforzano di essere ognuno per sé l'essente, ma in questo modo si negano a vicenda. Ne segue un alternarsi senza sosta, che somiglia a un cieco ruotare dei principi: è la *ruota* senza pace della vita e della morte⁴¹⁶. Soltanto se il *volere* si sottrae alla sua brama di essere, cioè alla spinta per essere che ne costituisce la natura, esso si ridesta alla *libertà*: questa è allora suprema *rinuncia*, *volere* che non vuole nulla e proprio perciò sceglie la *libertà*.

Così fulgida è la luce della redenzione che la natura ne risulta attraversata da uno scuotimento: i principi si separano, si tolgono alla ruota per ordinarsi a un principio di successione lineare o potenziale. È il *divenire* della *libertà*, come dover non-essere, che li reintegra alla fine nell'unità.

Si tratta, qui, infatti, proprio della *Darstellung*, o esposizione, di contenuti che hanno tutti in comune la peculiarità di non essere attinti ad altra fonte, o autorità, che la sola ragione pura. È chiaro, allora, che il problema posto dal discorso di Schelling è duplice: da un lato è problematica la posizione del soggetto nei riguardi del suo sapere (livello epistemologico), dall'altro il sapere stesso non è meno problematico a livello epistemico, se nella sua determinazione resta incerto il ruolo della coscienza, ovvero, se manca il primo livello della riflessione da parte della coscienza non più sui propri contenuti, ma sull'azione di porli in generale.

In sostanza, si tratta di ribadire contro Schelling, l'accusa mossagli da Fichte di riproporre una filosofia dogmatica. Su questo punto tornerò in conclusione del mio ragionamento, anche per sostenere, lo anticipo senza riguardo alla diacronia, che proprio nel fallimento, anzi, per il fallimento della sua proposta, Schelling giunge a indicare preterintenzionalmente la via da percorrere per togliere anche l'ultimo impedimento a una piena conformità del pensiero con l'esperienza della propria individualità e libertà, quale si ha nella prassi della vita reale. Quest'ultimo ostacolo non è, infine, nient'altro che il pensiero stesso nel momento in cui si riveste, come avviene ancora per Schelling, dell'autorità di legge per l'Altro, cioè per l'essere. Della segreta corrispondenza di essere e pensiero la filosofia si

⁴¹⁶ SW I, 8, 229; EM 67.

doveva ancora liberare per ottenere la capacità di guardare agli accadimenti del reale come a qualcosa che non è più sorretto da una soggettività demiurgica, operante con i propri modelli della realtà nella purezza dello spazio noetico, e dunque inevitabilmente violenta nella deformazione dei contenuti dell'esperienza, ma al contrario come a qualcosa che è invece effetto di una relazione ogni volta particolare, individuale e contingente, in una parola concretamente storica, dell'uomo con i fatti di cui è testimone.

L'uomo, dunque, o meglio, la sua coscienza, ma non la semplice coscienza, bensì la coscienza filosofica, che in ordine al processo reale è l'ultimo, è inversamente, secondo l'ordine del pensiero, il primo da cui dobbiamo partire per comprendere proprio quel medesimo processo reale di cui qui è questione.

L'uomo, infatti, come detto, è parte di un più vasto processo in cui entra come agente effettivo, ma non del tutto autonomo, ed in effetti, proprio nello sforzo di realizzare una completa autonomia, finisce per trasformarsi nel prodotto inconsapevole, governato da forze cieche, della sua volontà perversa. La follia dell'attivismo che sorge da un volere eccitato all'autonomia è all'origine della disperazione. L'agire, l'attività, infatti, non sono mai per Schelling una via d'uscita dalla disperazione di un mondo limitato, minato fin nelle fondamenta dalla caducità, ma sono, al contrario, proprio la causa di una tanto malriuscita creazione. E, si badi: causa non è qui una cataresi, ma vale letteralmente, dal momento che, nell'interpretazione schellinghiana del Genesi, l'atto di disobbedienza dell'uomo nei confronti del divieto divino ottiene il significato dell'usurpazione da parte del principio egoistico nell'uomo proprio della posizione di creatore, che invece spetta essenzialmente solo a Dio.

Perciò, si può ben dire che, questo mondo, così come lo conosciamo, è una valle di lacrime, una pleora di limitazioni, malattie e morte, ma è anche quello stesso che l'uomo si è scelto. Così, è anche risolto (almeno nelle intenzioni dell'autore), senza neppure incontrarlo, il problema di ogni teodicea: la separazione e la finitezza ovunque regnanti non hanno alcun legame con l'azione di Dio, ma sono il risultato della soperchieria dell'uomo nei confronti di un ordine cosmico che fu istituito perché permanesse stabilmente, e che l'uomo invece ha sovvertito.

Alla domanda, però, su come l'uomo abbia potuto fare ciò, in che modo cioè, fosse in suo potere di commettere una simile enormità (domanda che sottintende la difficoltà di escludere totalmente un concorso di Dio nella comparsa della limitazione e del male, non fosse altro che per il fatto che è ancora Dio a concedere all'uomo la libertà di conquistarsi un'esistenza indipendente), a questa domanda, dicevo, non basta rispondere che nella libertà dell'uomo risiede la possibilità di un sovvertimento della creazione

originaria, poiché la libertà di cui qui si parla è bensì un atto incondizionato dell'uomo, ma essa deve pure essere già presente, sebbene non come atto, ma in potenza, cioè in quanto idea, nell'essenza (*Wesen*) di Dio. Questi, infatti, benché per un verso sia libero dall'essente e dunque dal concetto, per l'altro non può che essere il necessario correlato del pensiero in generale, o, meglio, quello che rimane al fondo della ragione dopo l'esclusione dell'accidentale. Ciò che rimane è, allora, nient'altro che il principio, o fondamento dell'essere in generale, il *primum cogitabile*, cioè l'insieme delle possibilità di cui l'essere stesso si compone nella realtà. L'insieme dei tre principi o potenze dell'essere, il soggetto (-A), l'oggetto (A), il soggetto-oggetto ($\pm A$), Schelling lo chiama anche l'Idea.

Per tutte queste ragioni non è pensabile che l'idea di una libertà come quella attribuita all'uomo che per primo infranse l'ordine divino ed impose la separazione (l'*Urmensch*), non fosse già contenuta nell'essenza onnipossibile di Dio. In altre parole, lo scenario della caduta è già prefigurato in Dio, in quanto la sua essenza, o natura necessaria, contiene in sé tutte le possibilità. Tuttavia, è solo l'uomo con il proprio volere indipendente da quello di Dio, a realizzare quella che, fino al momento della sua decisione, era solo una possibilità indistinta da quella opposta, per la quale egli avrebbe invece potuto salvarsi. Ed è, infine, per questa decisione che egli, separando le potenze contrarie, distingue per la prima volta il bene dal male. Attraverso il ricorso ad un atto incondizionato dell'uomo, che proprio per la sua incondizionatezza non può essere dedotto dall'insieme delle possibilità puramente materiali dell'essere, ed è quindi un fatto esclusivamente storico, tale cioè che non è anticipato dalla ragione pura, ma si è reso manifesto con il sorgere di un mondo extradivino, cioè nella storia della salvezza, per tutto ciò la soluzione schellinghiana del problema della teodicea sembra, a prima vista, eludere le difficoltà connesse alla contraddizione tra l'onnipotenza e la benevolenza di Dio.

In realtà, la difficoltà insolubile, almeno con i mezzi e nella prospettiva di Schelling, sta, per così dire, un passo prima della caduta, ancora dentro l'unità intatta dei possibili, proprio nella contraddizione intrinseca al concetto della potenza di essere o onnipossibilità.

Se infatti è legge dell'essere che tutto il possibile sia realizzato, e niente di ciò che è possibile resti indietro, allora un'essenza come quella divina che contenga tutte, proprio tutte le possibilità dovrà anche realizzare per ciascuna possibilità la possibilità contraria, ma in questo modo nemmeno Dio può dirsi davvero libero se è in effetti necessitato a realizzare tutte le possibilità, nessuna esclusa.

L'onnipotenza di Dio si trasforma cioè, in soverchiante necessità. Serve allora a ben poco sostituire l'uomo a Dio nel ruolo di colui che realizza la

possibilità contraria alla natura divina, dal momento che la libertà dell'uomo continua solo l'ufficio di quella più grande necessità divina, ed è dunque anch'essa una libertà solo nominale.

Se a ciò si volesse obiettare che la prova dell'arbitrio umano è sotto gli occhi di tutti, e consiste nel fatto che l'uomo è effettivamente caduto, vive realmente le conseguenze di quella prima sconsiderata decisione, ed ha quindi realmente scelto una delle due possibilità, mentre ha rifiutato l'altra, si dovrebbe però aver prima abbandonato l'idea secondo cui è necessario che tutto il possibile divenga reale, pena il cadere nuovamente in contraddizione con le proprie assunzioni.

Se invece si intende restare fedeli a quell'idea, che è del resto il contrassegno di un'epoca, non sarà però sufficiente, per eliminare la contraddizione, introdurre, come fa Schelling stesso, una successione graduale nell'esplicazione dei possibili, perché ciò non elimina il fatto che questa esplicazione avviene comunque in modo necessario, e non per l'operare di una volontà libera. Piuttosto, si dovrà ammettere che la stessa nozione di una possibilità alternativa sorge solo, per così dire, in corrispondenza e per astrazione da quella invece occorsa realmente, la quale dunque non è il risultato di una scelta, ma l'effetto necessario di una natura così preformata dalla ragione stessa.

Non c'è posto per la libertà/possibilità nella intelaiatura del sistema della ragione. E ciò perché la ragione non può pensare la possibilità altrimenti che come un'essenza, cioè necessitando la possibilità stessa alla sua realizzazione nel concetto. Mentre una possibilità pura, per non essere necessitata, e così negata dalla sua stessa essenza, dev'essere non meno impossibilità che possibilità⁴¹⁷.

La libertà dell'originario non può essere la *dynamis*, la possibilità di far questo o quello. Non c'è possibilità di scelta nell'ambito dell'essenza. Qui, la libertà è piuttosto libertà di essere quello che si è da sempre, non quello che si è divenuti, ma ciò che si è fin dall'inizio e perciò alla fine del divenire. La libertà dell'eterno può essere solo l'incondizionale *necessità* del proprio essere⁴¹⁸.

L'*Urmensch*, l'uomo archetipo, l'*Adam*, che era in originario contatto con l'unità divina, dalla quale ha voluto affrancarsi per occupare lui il posto di signore della creazione, è però nello stesso tempo anche la libertà del volere che è in ciascuno di noi. Fino all'uomo la successione delle emanazioni non fuoriusciva dall'unità divina, era cioè solamente materiale, o potenziale; l'uomo per primo, sollevandosi dalla potenza in essere, fonda nello stesso tempo un reale mondo extradivino.

Da quel momento anche le potenze che fino a prima procedevano in accordo sotto la supervisione divina, hanno proseguito al di fuori di Dio e si sono rese operanti, da un lato nella natura, sotto forma di principi o cause

⁴¹⁷ Cfr. Vitiello, *Topologia del moderno*, cit., p. 217.

⁴¹⁸ Ivi, p. 220.

cosmiche, dall'altro invece, in qualità di forze inconse, hanno soggiogato la coscienza umana con le oscure rappresentazioni della mitologia.

Tuttavia, l'atto dell'uomo è reso possibile dal fatto che egli ha nell'anima una facoltà che lo rende uguale a Dio, ed è la facoltà di passare incondizionatamente dalla potenza all'atto, o in altre parole, lo *Spirito*. Lo Spirito è l'ultima e la più alta delle forme immateriali che succedono a quelle materiali nella scala degli esseri. Sopra di lui, al vertice del mondo delle idee, c'è ancora solo la *Weltseele*, l'Anima del mondo, la quale partecipa l'essere divino a tutte le altre creature. Ma lo Spirito dell'uomo, che rispetto all'Anima del mondo è ancora qualcosa di potenziale, nel senso che gli è originariamente prescritto di subordinarsi a quella, rinunciando a perseguire un'esistenza indipendente (com'è invece nelle sue capacità), lo Spirito dell'uomo, invece, rovescia il rapporto e si colloca sul gradino superiore, in perfetta parità con Dio. Non a caso, nel mito la figura dello Spirito ha le fattezze di Prometeo.

Il presente filosofico dunque, è quel presente non più transeunte, ma idealmente eterno, nel quale si compie il movimento di generazione dell'essente, seppure certo esso lascia spazio a un futuro in cui in cui si realizzerà l'emancipazione dell'essente dal suo carattere di divenuto. Il presente della filosofia è il punto nel quale la storia si espone alla comprensione di sé. In esso soltanto può finalmente giungere a riconoscersi quel principio che dette avvio al processo genetico dell'essere e che si protrasse senza una relativa coscienza anche all'interno del cristianesimo e della religione rivelata, i quali richiedono infatti per essere compresi nella loro verità profonda che sorga finalmente la religione libera, cioè la religione filosofica.

Ma in che modo deve essere individuato l'oggetto di una scienza che si vuole suprema, libera cioè da quei vincoli che determinano tutte le altre scienze come solo particolari, relative a un oggetto altrettanto specifico e perciò sempre accidentale? L'oggetto della scienza suprema non può cioè essere un oggetto particolare, ma deve essere a sua volta il supremo oggetto del pensiero, ciò che il pensiero non ottiene in modo accidentale da altre fonti della conoscenza, come qualsiasi forma di autorità religiosa o anche semplicemente la ragione naturale, perché è piuttosto ciò che il pensiero non può non pensare: l'essente in senso universale.

Produrre da sé il concetto di tutto ciò che esiste, cioè appunto dell'essente indubitabilmente esistente, è il primo passo della scienza razionale. Così, essa si emancipa da tutte le precedenti autorità, come la chiesa o la ragione naturale. Tuttavia, l'essente (*das Seiende*) non può essere il principio, cioè non può essere originario, per la ragione che ciò che esiste non può essere causa di se stesso, ma deve avere in altro la causa del proprio essere.

Il principio, dunque, come anzi detto, è la potenza di essere, cioè l'essente considerato nell'ambito della sua possibilità senza riguardo alla sua esistenza, o realtà (*Wirklichkeit*). Ma è proprio giunti a questo punto, al limite di ciò che è pensabile, e dunque immanente all'essenza, al concetto del puramente esistente, che la ragione rischia in ogni momento, quando vuole fissarlo, appunto, come concetto, di rovesciarsi nel puro sentimento inconcettuale dell'immediatezza dell'esistente, senza però che nemmeno questo sentire si lasci in qualche modo fissare. È giunti a questa estremità, dicevo, che diventa indispensabile chiedersi che cosa si abbia finora realmente ottenuto attraverso il movimento che ci ha portati al possesso assolutamente paradossale di qualcosa che sfugge a ogni presa.

Infatti, il concetto che venne attinto più da qualcosa come un sentimento che un pensiero o una deduzione⁴¹⁹ ha la tendenza a fendersi, per così dire, e lasciar intravedere la luce statica della pura temporalità, il tempo senza concetto, cioè senza passato, dell'esperienza vitale, l'irredimibile effettualità del presente. Questo concetto non è nemmeno più un concetto, ma è solo una tentazione, il folle gesto di sollevarsi con le ali del *logos* dalla rupe dell'immanenza trascendentale a cui quello stesso *logos* è per sua natura incatenato.

Ma è davvero così? O non si può mostrare come anche dell'atto puro sia possibile un'espressione con i mezzi della ragione, purché certo si rinunci a servirsi di questi mezzi come di qualcosa che abbia una funzione fondante nei confronti dell'espressione stessa che è in oggetto?

L'atto puro può esser allora inteso solo come *relazione*, relazionalità, pura capacità/facoltà di porre in relazione tra loro elementi ottenuti, questi sì - al contrario della relazione che non può a sua volta essere una rappresentazione - dal pensiero o ragione discorsiva. Vale a dire, in breve, che l'atto puro non è nient'altro che il *logos* stesso, e nient'affatto qualcosa che stia fuori in senso materiale.

L'esperienza, o effettività, la prassi vitale, è in ultima istanza *logos*. Ma non una sua qualsivoglia rappresentazione, cioè un concetto, non è questo o quel *logos*, ma *logos* senza articolo e senza predicati, o tutt'al più, l'esserci del *logos* come mondo e come orizzonte.

L'atto puro diventa allora esperienza dell'unicità individual-universale del *logos*, prassi universale di una facoltà incondizionatamente individuale, la quale non è separabile dal suo esercizio senza perciò essere snaturata.

L'atto puro, dunque, è il legame inconcettuale delle essenze. Le essenze, invece, sono i concetti, o i contenuti della ragione. Esse sono per natura irresistibilmente attratte le une verso le altre, perché è solo distinguendosi reciprocamente che assumono ciascuna la propria figura determinata, l'individualità. Tuttavia, proprio l'individualità delle essenze è ciò che esse non comprendono di sé, perché è il modo stesso in cui esistono, la loro esposizione all'esistenza.

⁴¹⁹ SW II, 1, 304; IF 95.

L'individualità non è ancora principio, ma è ciò che il principio fa essere come il modo di essere di tutti gli essenti. Ora, questo principio è l'agire in modo da mettere in relazione, e dunque individuare, gli essenti. Esso è, quindi, un universale, ma non al modo del genere, bensì come la più peculiare delle specie dell'essere, perché è la forma stessa dell'essere, *logos*. Dunque, anche l'essere, come essenza universale, ha un'esistenza individuale, ed è l'individualità di ciò che pure è tutto l'essente: l'individualità dell'uomo e quella di Dio stanno ora l'una di fronte all'altra come i due estremi della creazione, mentre il filo che li congiunge, senza soluzione di continuità, è il *logos*, che sono entrambi.

Queste sono le linee che tratteggiano un'antropologia "relazionale", dove ciò che importa sottolineare non è tanto il fatto che la relazione determini le singole definizioni di uomo mondo e Dio, quanto che la relazione fra questi elementi è intesa come un *fare* di ciascuno di essi nei riguardi degli altri. Certamente si tratta non di un agire in senso propriamente esistenziale, ma, ancora al modo idealistico, di una vicenda dialettica interna alla coscienza, la quale si scopre ora alle prese con l'affioramento della sua massa oscura di vicende mitiche non sapute, che essa deve riformulare con le parole della filosofia.

La relazione è, qui, un fare che procede oltre la propria categoria, relazione senza relazione con sé, senza ri-flessione, vale a dire senza concetto. In altre parole, la relazione pone in movimento reciproco le potenze. In quanto è causa dell'essere, la relazione è il puramente esistente, ciò che esiste solo come illimitata attività. L'atto puro, la nuda effettività, per Schelling, non è oggetto di una teoria, ma, in fondo, volontà di salvarsi dal tempo, all'interno del tempo, e dunque rifugio nell'afasia dell'apprensione immediata, o noetica, perché il *logos*-ragione imprigiona in una successione, cioè nel tempo.

L'esistenza, in una simile prospettiva, diventa esautorazione del *logos*, nel duplice senso che ora la normatività intrinseca dell'essere non è più sillogistica, come per l'antica metafisica ontoteologica, ma dipende invece dalla libera determinazione del soggetto, in una parola, dalla volontà (volontà di potenza al massimo grado, secondo Heidegger), e nel senso che ora è, viceversa, il *logos* a ricevere la propria forza e la propria effettività da un'esistenza che non può quindi essere a sua volta provata, dimostrata con i ragionamenti. È cioè, filosofia pratica, non teoretica.

L'atto puro non è inscrivibile nell'essente perché è ciò che lo fa essere senza residuo, è potere, e dunque, come atto del potere, la volontà. Perciò, l'esposizione, o *Darstellung*, della filosofia, che ha la funzione di enumerare la sequenza dell'essente, non elenca fra i suoi momenti quello dell'esistenza, o atto puro, perché non è un contenuto della ragione.

Esistere è *far essere* quei medesimi contenuti. Ma l'azione di far-essere l'essere non è per questo meno astratta di quella di anticipare l'essere a contenuto della ragione. In che modo, infatti, l'azione esistenziale (qui l'azione di dio) non è anch'essa un contenuto della ragione? Vale forse ammettere che essa è, in un primo tempo, secondo un ordine temporale diverso da quello antropologico, estranea all'uomo e alla sua comprensione, se si deve poi tornare ad ammettere, pena il sospetto di inesistenza, che essa si fa omogenea alla comprensione dell'uomo, cioè di nuovo interna alla conoscenza? Come si dimostra l'estraneità dell'esistenza o atto puro al *logos* se proprio ai principi del *logos*, come l'internità e l'esternità, e anzi al principio fondamentale, quello della simmetria di essere e pensiero, che sorregge sin la teoria delle potenze, è informata l'esposizione dell'essere? Se per di più esistenza è esposizione (di sé)?

L'esistenza non può quindi sussistere all'interno dell'astrazione dell'atto puro senza che questa monade concettuale dilegui come una bolla di sapone al primo contatto con la vocazione irresistibilmente relazionale e mediale del *logos*. L'esistenza, infatti, o è il suo multiplo, cioè le esistenze individuali, o è un universale. Ma la molteplicità implica la relazione degli individui come la circostanza esterna di ciascuno e al limite come la stessa condizione interna a ciascuno, in quanto relazione di sé con sé.

Così, in Schelling lo schematismo delle potenze finisce per sostituirsi all'effettività dell'esistenza, il sistema diventa più reale della realtà da spiegare, il concetto che, nelle intenzioni, si sottrae alla pretesa di esaurire il reale finisce nei fatti per conferire al sistema un tale potere, sottraendo così l'esperienza del divenire all'unico destinatario legittimo: il soggetto esistenziale, l'individuo empirico, che, in virtù della propria esistenza singolare, ha il potere non tanto di rendere operativo l'universale, altrimenti destinato a restare una semplice idealità nella mente del filosofo, ma soprattutto di sovvertire e al limite infrangere ogni universale prefabbricato. Finché è solo esecuzione di un piano, vale a dire pronuncia di una scrittura primitiva, non l'esistenza (qui vale l'esistenza di Dio) è il principio, ma piuttosto questa scrittura, cioè il *logos* (se di Dio o dell'uomo non importa, perché il *logos* è sempre uno).

L'idea di atto puro, esistenza sovralogica, ottiene solo un aspetto favoloso se non la si comprende, come abbiamo proposto, nella sua indistinzione dal linguaggio, meglio come il linguaggio stesso, e nient'affatto come un qualche oggetto trascendente. Infatti, verrebbe da chiedersi quanto di irriducibilmente mito-logico riaffermi la pretesa schellinghiana di isolare e separare l'esistenza dal concetto, dal momento che su queste basi l'esistenza diventa la pronuncia, l'intonazione irripetibile di una grammatica dell'essere che è però già indelebilmente scritta, anzi inscritta in quella stessa pura voce (ancora, e perciò solo, da pronunciare).

Non è infatti possibile ottenere che si dica checchessia senza inscrivere la pronuncia di ciò che si dice nell'insopprimibile relazione della voce con il tempo. Ma il tempo è concetto, cioè medialità, mentre la voce, l'oralità del mito-logico vuole essere inizio e assoluto inizio, cioè vuole essere senza

tempo. *L'inconcettualità è pur sempre un concetto.* Verrebbe da chiederselo, si è detto, se però la questione non ci portasse troppo lontano, tanto più in là del presente argomento di quanto dalla mente di Schelling dista un'idea come quella per cui non ci sarebbe affatto comprensione razionale del mito e del tragico.

Un'idea di relazione dunque, quella che qui si è proposta, che non è nemmeno più un'idea, ma un'esserci della relazione come dinamica quiete dell'essere, come un appagamento nelle profondità del tutto, certo prima ancora del dolore dello strappo - benché la ferita sia inevitabile, inscritta com'è nella differenza sempre presente tra l'essere e il pensiero (idea dell'essere) - perché la totalità della storia interiore è in ultima istanza, prima della perdizione (e perciò senza riguardo alla possibilità di un'altra storia, indifferentemente ai mondi possibili), la salvezza di tutti i suoi momenti che si sono resi, per un sopruso del loro *ego*, provvisoriamente manifesti.

E si è avuto allora buon gioco a dimostrare che qui la possibilità non è mai presa sul serio, perché la suprema legge dell'essere comanda che tutte le possibilità si realizzino. Questa suprema legge dell'idealismo schellinghiano, infatti, installa al cuore della possibilità la necessità di emancipare lo spirito da ogni potenzialità, cioè dalla materia. Nel momento in cui la realizzazione di tutta la possibilità è affidata a un processo *necessario*, ed è dunque solo "questione di tempo", la possibilità viene ridotta ad apparenza (epistemicamente), o a un difetto della conoscenza umana, ovvero a un errore di prospettiva (epistemologicamente).

Alla fine, il fatto che il regno dell'eterna ricostituzione delle scissioni non cessi di trionfare, trasforma la saggezza di Schelling in una retorica esorcistica della rivoluzione e della morte. La sua saggezza è solo l'indulgenza dell'essere nei confronti delle proprie intemperanti determinazioni in cui si spegne, è da sempre spenta, la storia delle prevaricazioni reciproche. Ma è una saggezza fungibile, e in fondo un esorcismo della morte individuale, e di quella della filosofia in particolare. Tuttavia, la morte è una possibilità sempre presente nell'angoscia dell'individuo per la propria salvezza. Ed è anche l'angoscia dell'individuo Schelling che teme di non riuscire a portare a compimento il suo progetto di rinnovamento della filosofia. Alla fine, ciò che non si consuma è proprio il *tragico* che nemmeno l'invasione razionalistica delle potenze ha saputo del tutto coprire. L'uomo, il quale è il prodotto della prevaricazione della sua potenza personale nei confronti di quella universale, e il quale perciò reca in sé, nel proprio male di vivere, lo stigma della sua condotta, è irresistibilmente attratto verso la propria autodistruzione.

La tragedia, o alla fine, se si vuole, la commedia, il tragicomico destino dell'uomo è quello di non potersi trattenere dal fare ogni cosa per togliere di mezzo gli impedimenti all'incondizionato attivismo del suo spirito, fino al punto di sbarazzarsi non solo dei propri simili, ma anche di tutto ciò che in se stesso occupa ancora lo spazio in cui dovrà insediarsi ed espandersi il nulla della sua sconfinata libertà, l'allucinazione di esistere, cioè la morte di tutto ciò che non è lui stesso.

Ma anche la sua sopravvivenza⁴²⁰, così legata all'immaginazione di una perfetta autonomia, si rivela presto come un ulteriore effetto della dipendenza da altri, fino all'idea che la massima realizzazione consista nell'annullamento del corporeo nello spirituale inteso come quello stesso essere irrelato in cui si spegne ogni vano agitarsi della vita nelle infinite relazioni che la imbrigliano a una sofferta condizione di alienazione. E lo spirito è, infine, l'allucinazione dell'immortalità, il vento che spinge via la morte, ma in questo sospingere raccoglie e diffonde esso stesso morte.

⁴²⁰ Cfr. E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, tr. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1998.

Conclusione

«Cantata» alla nudità

“Comunemente l’uomo che non ha mai avuto il senso della vera libertà, crede che non vi sia, in generale, niente di più nobile del fatto di essere un ente o un soggetto; per questo, quando sente dire che ciò che esprime la divinità non è né l’ente né l’essere si chiede che cosa possa essere pensato oltre l’essere e oltre l’ente. Allora si risponde: il nulla qualcosa del genere. Sì, si tratta del nulla, ma nel senso in cui la pura libertà è un nulla; come è un nulla la volontà che non vuole nulla, che non desidera nulla, per la quale tutte le cose sono indifferenti e che non è dunque mossa da nulla [...] Possiamo chiamare questa pura libertà il nulla, per indicare che nessuna forma di effettuazione, né alcuna proprietà le viene attribuita dall’esterno. Possiamo anche spingerci più lontano: se si chiama “qualcosa” ciò che è esteriormente, almeno per se stesso, o ciò che pone se stesso, noi non possiamo considerare alla stregua di “qualcosa” questa suprema semplicità (*Lauterkeit*). Essa è la pura libertà, che non comprende se stessa, l’abbandono (*Gelassenheit*) che pensa il nulla e si rallegra del suo essere nulla”⁴²¹.

“Abbiamo anche espresso ciò che v’è di più alto come la pura *equivalenza* (*indifferenza*), che è nulla, eppure è tutto; essa è nulla, come la pura *felicità* che è inconsapevole di se stessa, come la calma *estasi* totalmente paga di se stessa e nella quale non si pensa nulla, come la tranquilla *intimità* che non si prende cura di se stessa e non si accorge del suo non-essere. Essa è somma *semplicità* e non tanto Dio, quanto quella che è la *divinità* in Dio stesso, e dunque al di sopra di Dio, così come già nell’antichità alcuni hanno parlato di una *Sovradivinità*. Essa non è la natura o la sostanza divina, ma la struggente forza della *purezza* alla quale l’uomo può accostarsi solo con uguale purezza”⁴²².

⁴²¹ Cfr. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, cit., pp. 48-49.

⁴²² SW I, 8, 236; EM 74 (sott. ns).

“Che cos’è che nella corporeità offende la boria spirituale, al punto da farla stimare di un’origine così bassa? A offenderla è, in fondo, solo la sua umiltà, la sua inferiorità esteriore. Ma proprio l’inferiorità è oggetto di alta stima agli occhi di colui che determina unicamente col suo giudizio il valore e il non-valore delle cose; e proprio quel suo abbandono (*Gelassenheit*) indica forse che in essa è ancora immanente qualcuna delle proprietà della materia originaria che, passiva all’esterno, è in sé spirito e vita”⁴²³.

“*Die [ursprüngliche] Einheit besteht in der Gelassenheit [des] Willens und des Seins, d.i. wo der Wille das Sein lässt und das Sein vom Willen gelassen wird*”⁴²⁴. L’unità originaria è dunque, un distacco, un abbandono delle opposizioni e, infine, della smania di conciliazione. Una libera e spontanea quiescenza dell’essere e del volere. Ma non è uno stato meramente passivo. L’unità originaria si manifesta solo a condizione di realizzare quel particolare rapporto tra l’essere e il volere in cui consiste appunto la *Gelassenheit*. Si tratta di un rapporto definito dal fatto che ognuno dei termini implicati lascia libero l’altro di essere spontaneamente, secondo la sua natura, nella sua purezza (*Lauterkeit*). Ma per lo più questo non avviene, e l’unità originaria non è riconosciuta come tale. Il volere, infatti, dal momento che oggettiva l’essere, si contrappone ad esso. E in questa contrapposizione non riesce più a scorgere la sua originaria identità con l’essere, ma si rivolge ad esso assoggettandolo. Da questa forma di smarrimento del volere nell’oggettualità e, reciprocamente, di annichilamento dell’essere nei prodotti del volere, proviene il più antico sentimento dell’umanità a cui ogni cosa che esiste appare corrotta dal sapere

⁴²³ SW I, 8, 286; EM 121.

⁴²⁴ “L’unità originaria consiste nell’abbandono del volere e dell’essere, ovvero in ciò che il volere lascia l’essere e l’essere è lasciato dal volere”. Schelling, *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, hsg. v. H. Fuhrmans, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1969. L’intero passo, tratto dalla lezione XII *Das Absolute als absolute Indifferenz*, del 29/01/1827 recita: “Es ist das älteste Gefühl der Menschheit ein Gefühl von der Unlauterkeit alles Seins. Worauf gründet sich dieses allgemeine Gefühl? Nur das Sein erscheint uns als unlauter, in das der Wille sich mischt und es anzieht. Das lauterste Sein glauben wir daher in der gelassenen, seiner selbst erfüllten Wonne zu sehen, worin sich kein Wissen und kein Wollen mischt. (So wird auch der Wille dadurch aus seiner Freiheit gesetzt, indem ihn das Sein anzieht; und indem er das Sein nicht lassen will und kann, so lässt auch das Sein, wenn es durch den Willen aus seiner Lauterkeit gesetzt wird, auch den Willen nicht los). Alles dieses zeigt, dass Wille und Sein ursprünglich einerlei sind, und dass sie in die Zweiheit nur dadurch treten, dass der Wille das Sein, das er selbst ist, sich zum Gegenstand und dadurch zum Gegensatz macht. *Die [ursprüngliche] Einheit besteht in der Gelassenheit [des] Willens und des Seins, d.i. wo der Wille das Sein lässt und das Sein vom Willen gelassen wird*”. (pp. 70/71, corsivo mio). Sul tema della *Gelassenheit* si può vedere il lavoro di R. Ohashi, *Ekstase und Gelassenheit*, München 1975.

e dalla volontà. Mi riferisco al “*Gefühl von der Unlauterkeit alles Seins*”⁴²⁵ con cui Schelling introduce il passo citato sulla *Gelassenheit*.

Vi è dunque un’unità originaria e *sostanziale*⁴²⁶ di essere e volontà, che la *Gelassenheit* consente di riconoscere, e nella quale una beatitudine (*Wonne*) dimentica di sé prende il posto del sapere (o meglio coincide con esso)⁴²⁷, ed un’unità invece corrotta (*unlauter*) in cui la volontà separatasi dall’essere condivide con questo lo stesso destino di reificazione ed alienazione. Ben si capisce allora in che senso Schelling attribuisca a questo destino un significato di inautenticità.

La prima unità afferma l’identità sostanziale di essere e volere, quasi fossero (e vedremo in che senso effettivamente lo sono) una sola cosa. L’unità corrotta, invece, appare come una separazione ed addirittura una opposizione dei termini. In realtà, l’opposizione appare nella misura in cui gli opposti sono tenuti insieme dalla reciproca reificazione. Così, per esempio, il volere, nell’atto stesso in cui si oppone all’essere, rimane catturato da esso e non è più libero (di volere). Allo stesso modo, l’essere si oppone al volere per quel tanto che esso, in quanto è un prodotto del volere (e dunque è commisto al volere), si separa da esso. L’unità corrotta risulta così, a sua volta, costituita da due unità, a seconda che a prevalere sul termine opposto sia il volere oggettivante o l’essere oggettivato. In un caso si fraintende la libertà del volere scambiandola per un incondizionato potere su cose e persone, nell’altro si riduce la sostanza del mondo a cieca ed inerte necessità. D’altro canto, poiché il volere trapassa nell’essere, l’incondizionatezza della libertà viene frenata e, al limite, negata proprio dalla sua realizzazione, così che, al contrario di prima, dove la realtà appariva subordinata agli scopi del volere, ora essa si manifesta come soverchiante *necessità*, e alla fine irresistibile *fatalità* (*Verhängniß*)⁴²⁸.

⁴²⁵ *Ibid.* La stessa considerazione a proposito dell’*impurità* del finito, determinata dalla compresenza degli elementi escludentesi dell’atto e della potenza, si trova anche in SW II, 3, 219. Ma per questo ulteriore riferimento si veda più avanti nel testo.

⁴²⁶ Schelling afferma, infatti, nello stesso luogo, che “*Wille und Sein ursprünglich einerlei sind*”.

⁴²⁷ Anche negli *Erlanger Vorträge* Schelling parla di una originaria “*Seligkeit des Nichtwissens*” (SW I, 9, 222; CE 217).

⁴²⁸ Non si tratta, forse, proprio della stessa fatalità (*Verhängniß*) che, in un tempo immemorabile, ha catturato e trascinato la coscienza nel processo mitologico?

L'unità originaria di essere e volontà non è questa vicendevole sopraffazione. Occorre, invece, riconoscere che l'essere e la volontà sono, al fondo, identici (*einerlei*), soltanto nella loro purezza (*Lauterkeit*), cioè in quanto siano liberati proprio dalla mescolanza reciproca.

L'unità, dunque, non è qui la riunificazione dell'essere e della volontà, che segue alla loro astratta separazione. Viceversa, essa è una sorta di abbandono (*Gelassenheit*), secondo una duplice direzione: per un verso, il volere abbandona (*loslassen*) l'essere, cioè lascia cadere la pretesa di imporre le proprie determinazioni all'essere, per altro, esso si abbandona (*überlassen*) al proprio vero essere, che è di volere indefinitamente, senza estinguersi mai nell'oggetto.

L'essenza del volere, cioè, consiste non tanto in una volontà che non vuole, ma in una volontà che né vuole né non vuole, perché si trova in uno stato di perfetta Indifferenza (*Indifferenz, Gleichgültigkeit*)⁴²⁹. Solo il volere che permane in potenza realizza il puro concetto della volontà, che è di essere inestinguibile tensione all'essere, *potenza di essere*⁴³⁰.

“*Der wille an sich ist die Potenz κατ'ἐξοχήν*”, è soltanto una delle numerose espressioni con cui Schelling ribadisce questo concetto fondamentale del suo pensiero⁴³¹.

Contemporaneamente, nell'atto stesso di questo abbandono, anche l'essere, dal canto suo, può rifluire nella propria autentica essenza, e godere nuovamente della pienezza di sé di cui lo aveva privato l'intromissione del sapere e della volontà⁴³². Ma così anche l'essere guadagna il suo vero significato solo in quanto torna in possesso dell'intero delle sue *possibilità*, e cioè fa anch'esso ritorno alla *potenza* e al puro *volere* che lo innervano in profondità.

L'unità originaria, in definitiva, non è qualcosa di diverso dall'essere e dal volere, ma l'indifferenza (*Indifferenz, Gleichgültigkeit*)⁴³³ di ambedue in quanto riposano in quella *immediata potenza di essere* (*das unmittelbar Seinkönnende*)⁴³⁴ nella quale consiste l'essenza o il concetto di tutto l'essere. Tanto l'essere quanto il volere, riguardati in sé, sono l'unica Volontà a fondamento di ogni natura. “*Wollen ist die Grundlage aller Natur*”⁴³⁵.

⁴²⁹ “[...] nicht der Wille, der wirklich will, doch auch nicht der, der nicht will, nämlich abstößt, sondern der Wille, sofern er weder will noch nicht will, sondern in völliger Gleichgültigkeit ist” (SW I, 9, 220; CE 206).

⁴³⁰ “Zu diesem Begriff des Wollens sind wir schon darum berechtigt, weil jedes Können eigentlich nur ein ruhender Wille ist, sowie jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes Können” (SW II, 3, 205; FRV 341).

⁴³¹ *Ibid.*; *ibid.*

⁴³² Non è forse, l'unità di essere e volere, esattamente in quella “gelassenen, seiner selbst erfüllten Wonne”, nella quale, secondo Schelling, ravvisiamo “das lauterste Sein”? Cfr. Schelling, *Initia philosophiae universae*, cit., p. 70.

⁴³³ *Einerlei* significa infatti anche *gleichgültig*.

⁴³⁴ SW II, 3, 204; FRV 339. Sempre alla stessa pagina si dice poi: “Unter dem *unmittelbar Seinkönnenden* ist nichts anderes zu denken als das, was, um zu sein, schlechterdings nichts anderes voraussetzt als sich selbst, das, um zu sein, nichts bedarf, als zu *wollen* [...]”, che è poi la definizione dell'*immediatezza* del positivo.

⁴³⁵ “Wollen ist die Grundlage aller Natur” (SW II, 3, 207; FRV 343).

La definizione di apertura assume valore paradigmatico. Non solo è l'ultima *mimesis* del concetto di Identità/Indifferenza, ma è anche la corona dello Spirito. Dall'unità di essere e volere, infatti, si leva la vita dello Spirito (*Geist*). Non per niente il carattere della perfetta spiritualità (*der Charakter der vollendeten Geistigkeit*) è di essere proprio una unità in cui le parti non stanno una fuori dell'altra, ma sono ognuna il tutto, la stessa unità (esattamente come accadeva nell'antica filosofia dell'identità)⁴³⁶.

L'essere e la volontà, infatti, non sono parti dell'unità originaria, ma *forme* o *determinazioni* di essa, tali che ognuna, presa per sé, rappresenta nello stesso tempo l'intero dell'unità. In quanto sono forme o determinazioni della possibilità originaria (*Urmöglichkeit*)⁴³⁷ in cui consiste il fondamento dell'essere, anche l'essere e la volontà sono essi stessi anzitutto delle possibilità. Esattamente quelle possibilità, o *potenze*, per cui si realizza il processo dialettico che porta l'essere stesso a compimento nello Spirito⁴³⁸. In tal senso, le potenze dell'essere e della volontà sono, con le parole di Schelling, *principi immediati dell'essere (unmittelbare Principien des Seyns)*⁴³⁹.

La volontà, riguardata come potenza di essere, occupa la posizione del primo principio. L'essere, invece, dal momento che è oggetto per il volere, rappresenta il secondo principio, il quale costituisce il contraddittorio del primo⁴⁴⁰. Ora, è proprio dall'esigenza di superare la *tensione (Spannung)*⁴⁴¹ che si genera fra i due lati dell'unità, che prende avvio il processo di estrinsecazione e sviluppo della *Urmöglichkeit*.

Ma se tutto ciò è vero, allora anche l'opposizione dell'essere e della volontà, dalla quale siamo partiti e che rimaneva da spiegare, ha il suo fondamento nella medesima unità a cui ci ha portati la *Gelassenheit*.

Anche la violenza (*Gewalt*) e la prevaricazione sull'essere sono, cioè, *possibilità* incluse originariamente nell'unità. Questo significa non solo che l'opposizione si radica nell'unità, ma anche che essa, per lo stesso motivo, è

⁴³⁶ SW II, 3, 239; FRV 399.

⁴³⁷ SW II, 3, 245; FRV 411.

⁴³⁸ Questo processo è descritto nelle sue tappe della Potenza di essere, dell'Uno e infine dello Spirito, rispettivamente nelle lezioni 10, 11 e 12 della *Philosophie der Offenbarung*.

⁴³⁹ SW II, 3, 243; FRV 409.

⁴⁴⁰ Si avverta che il processo di cui si tratta "ist kein wirklicher, sondern ein bloß logischer Proceß [...]. Das Sein, in welches die Potenz übergeht, ist das selbst zum Begriff gehörende, also auch nur ein Sein im Begriff, nicht außer demselben" (SW II, 3, 65; FRV 109). L'essere nel quale la potenza trapassa è determinato *quiddative*, non *quoddative*, riguarda cioè il concetto, ma non l'*esistenza* dell'ente, la quale è, in quanto immediatezza, sempre presupposta. L'esistenza dell'ente, in altre parole, non è ottenuta da una dimostrazione razionale, perché essa è autoposizione immediata, e dunque non abbisogna di prova alcuna.

⁴⁴¹ SW II, 3, 264; FRV 443.

la conseguenza *necessaria*, e nient'affatto casuale, della contraddizione implicita nella medesima unità, dal momento che, come abbiamo visto, appartiene alla natura della potenza o volontà originaria di essere *intrinsecamente* contraddittoria. Ed è a causa di tale contraddizione che non è possibile porre il primo principio, la volontà, senza porre *immediatamente* anche il secondo, l'oggetto del volere o l'essere, nel quale quel primo è *necessariamente* sospinto dalla propria natura (che è appunto di voler essere)⁴⁴² a trapassare (*übergehen*), costituendosi così come altro da sé, e, dunque, negandosi in quanto immediata, universale possibilità (*Urmöglichkeit*) dell'essere.

Il passaggio della volontà nell'essere è lo stesso dileguare della libertà nella necessità. L'essere che consegue logicamente dalla posizione della potenza di essere, è l'ente che non contiene più nulla della libertà originaria, ed è ora cieca necessità (*das rein Seiende*, mentre la potenza è *das rein Wesende*)⁴⁴³. Pure, si tratta di un passaggio che si compie, lo ribadiamo, necessariamente, in conseguenza della posizione del principio.

Dunque, è in qualche modo inevitabile che il volere assoggetti l'essere, e, così facendo, non si avveda di smarrire il suo stesso puro potere, la sua libertà. Il passaggio è, quindi, una sorta di *fatalità immemorabile* (*das unvordenkliche Verhängniß*)⁴⁴⁴, accade ancor prima di ogni sapere e di ogni coscienza, ed è solo in seguito a questa alienazione originaria che qualcosa come una *storia* accade. In essa l'uomo è istradato proprio per poter far ritorno all'unità, attraverso una graduale riappropriazione della libertà originaria.

Gelassenheit, in un certo senso, è proprio questo ritorno. Essa sta tanto all'inizio come alla fine della storia. È la possibilità sempre possibile dell'esistenza assolutamente libera. Da un lato, essa rappresenta il modo in cui la stessa *Urmöglichkeit* custodisce ogni essere nella sua purezza. Dall'altro, nella manifesta impurità (*Unlauterkeit*) del finito⁴⁴⁵, conseguente alla dispersione dell'unità nella storia, la *Gelassenheit* rappresenta la possibilità di riguadagnare in sé, attraverso il *vero sapere*, la stessa unità perduta. *Gelassenheit* è, in questo senso, l'esistenza elevata a Spirito.

La volontà che ha fatto ritorno presso sé, nella possibilità, è ora anche quella stessa volontà che era all'inizio, con in più la coscienza perfetta della propria identità. Essa, in altre parole, è divenuta *realmente* quella *unità*

⁴⁴² “Das ursprüngliche Sein besteht daher bloß in einem entzündeten Wollen” (SW II, 3, 207; FRV 343).

⁴⁴³ SW II, 3, 212-13; FRV 352-53.

⁴⁴⁴ Si tratta dello stesso passaggio che è all'origine della coscienza mitologica. Cfr. SW II, 2, 153; FM 24.

⁴⁴⁵ SW II, 3, 219; FRV 365.

spirituale che finora era solo possibile, la quale consiste, infine, nella libertà di non fermarsi presso nessuna determinazione, ma di superarle tutte, in una ininterrotta riaffermazione della libertà medesima.

Spirito, infatti, è capacità tanto di escludere, quanto di indossare tutte le forme dell'esistenza⁴⁴⁶. Indifferente all'essere come al non essere, a sé come ad altro, lo Spirito, ora, si *libra* sugli opposti: "Lo Spirito assoluto è quello libero anche da se stesso, anche dal suo essere come spirito; per lui anche l'essere-come-spirito è soltanto un modo o una maniera dell'essere. Proprio questo non-essere-legato-nemmeno-a-se-stesso gli dà quell'assoluta, trascendente, entusiasmante libertà, il pensiero della quale, come già ho detto in una precedente serie di lezioni, dilata così tanto tutti i vasi del nostro pensiero e del nostro conoscere, da farci sentire di essere nel punto più alto, di aver raggiunto ciò sopra cui nulla di più alto può essere pensato. La libertà è il nostro punto più alto, la nostra divinità"⁴⁴⁷.

Sembrirebbe logico concludere che i principi, o potenze, dell'essere siano anche le *cause* dello Spirito. L'apparente carattere *dimostrativo* del discorso può far pensare a una deduzione dello Spirito da alcuni principi razionali. Ma le cose stanno in maniera affatto diversa.

Anzitutto, secondo Schelling, si fraintende il senso della filosofia se le si attribuisce il compito di dimostrare l'*esistenza* (*Existenz*) di alcunché. Piuttosto, essa prova che, *se* un essere sorge, esso può sorgere soltanto in quella successione ("Wenn ein Sein entsteht, so kann es nur in jener Folge entstehen")⁴⁴⁸ in cui di fatto si mostra. "Aber warum entsteht denn ein Sein?"⁴⁴⁹, è domanda che rimane senza risposta, o, meglio, che inizia a ricevere una risposta solo con lo Spirito. E, dunque, tutta l'argomentazione, fino allo Spirito, ha valore puramente *ipotetico*⁴⁵⁰.

In secondo luogo, non si deve dimenticare il valore particolare dell'*immediatezza* dello Spirito. L'essere o l'ente *simpliciter* (*das rein Seiende*) è sì l'immediato, ma nel senso che esso è il contenuto immediato del pensiero. Lo Spirito, invece, è ciò che si *autopone* immediatamente.

⁴⁴⁶ "Der vollkommene Geist ist nur der an keine einzelne Form des Seins gebundene, der nicht *Eines* sein muß" (SW II, 3, 255; FRV 427).

⁴⁴⁷ "Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem *als* Geist Sein wieder freie Geist; *ihm* ist auch das als-Geist-Sein nur wieder eine Art oder Weise des Seins: - dieß - auch an sich selbst nicht gebunden zu sein, gibt ihm *jene absolute, jene transscendente, überschwengliche Freiheit*, deren Gedanke [...] erst alle Gefässe unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir sind nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann -. Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit [...]" (SW II, 3, 256; FRV 429).

⁴⁴⁸ SW II, 3, 247; FRV 415.

⁴⁴⁹ *Ibid.*; *ibid.*

⁴⁵⁰ *Ibid.*; *ibid.*

Mentre, infatti, l'essere scaturisce *con necessità* dalla potenza di essere, e, dunque, è posto dal pensiero (potenza e pensiero sono, infatti, identici)⁴⁵¹, lo Spirito, invece, è ciò che nessuna necessità sospinge nell'essere⁴⁵². Esso è l'atto in sé conchiuso e perfetto con cui un essere, “*wie mit einem Zauberschlag - wie im Nu oder im Blitz* -”⁴⁵³, compare tutto in una volta, senza passaggi intermedi.

Esistono, dunque, *due forme* di immediatezza. Una immediatezza *necessaria*, che conviene alla posizione dell'essere, in quanto è sempre implicata nella posizione della coscienza⁴⁵⁴, ed una immediatezza, invece, *libera*, che conviene all'autoposizione dello Spirito, e che deve essere ammessa proprio per spiegare il sorgere dell'essere e della coscienza. Se il divenire del mondo non sporge mai fuori del pensiero, allora ogni progresso nell'essere coincide con un avanzamento del sapere. Ma allorché si giunge all'ultimo concetto della ragione, cioè all'idea di un essere non più solo possibile, ma *realmente esistente* (*das bloß, unendlich Existirende*), improvvisamente la nostra conoscenza *si rovescia* (“*die Folge unserer Gedanke kehrt sich um*”)⁴⁵⁵.

La ragione, in altre parole, procede fino a che non abbia completato il passaggio o il trasferimento della potenza nell'essere. Ora, questo passaggio si compie, appunto, nel concetto di un essere inteso come puro atto (*actus purus*), nuda esistenza. Ma di fronte alla possibilità divenuta compiutamente reale, e, dunque, completamente espropriata nell'essere, anche la ragione è come sospinta fuori di sé, *estatica*⁴⁵⁶. Essa si trova ora in un rapporto *negativo* (*negatives Verhältnis*) con quell'idea, che le appare sempre meno un'idea, dal momento che in essa ogni pensiero, concetto, o idealità in genere, sono del tutto esclusi. L'idea dell'esistenza o, meglio, dell'esistente (*Existirend*), o dell'essente (*Seiende*) è “*die Idee in welcher die Vernunft*

⁴⁵¹ “Die reine oder unendliche Potenz ist der mit dem Denken *identische* Inhalt, und kann daher [...] nur aus dem Denken herausgehen” (SW II, 3, 170; FRV 283). Cfr. Anche SW II, 3, 74-75; FRV 123-24.

⁴⁵² “Der vollendete Geist ist der, welcher nicht mehr nöthig hat aus sich herauszugehen” (SW, II, 3, 240; FRV 403).

⁴⁵³ “Der vollkommene Geist ist nicht so zu denken, als würde er aus dem drei Gestalten successive zusammengesetzt, als wäre er *zuerst* der an sich seiende, dann der für sich-, und zuletzt der im *An-sich* für sich seiende. So verhält es sich nicht, sondern, weil keine der drei Gestalten ohne die andere etwas ist, so ist wie mit einem Zauberschlag – wie im Nu oder im Blitz – das Ganze gesetzt” (SW II, 3, 258-259; FRV 433).

⁴⁵⁴ Per questa originaria relazione all'essere la coscienza si configura sempre appunto come *con-scienza, Mitwissenschaft*. Sull'argomento si veda L. Pareyson, *Stupore della ragione*, cit., p. 437.

⁴⁵⁵ SW II, 3, 241; FRV 405. Trattando di questa *Umkehrung* o *Umsturz* (SW II, 3, 152; FRV 251) della conoscenza Schelling si ricordava, forse, dello *Anstoß* di cui parla Fichte nella *Grundlage* (*Dottrina della scienza*, cit., p. 355), o dello *Gegenstoß* di cui parla Hegel nella *Vorrede* alla *Phänomenologie des Geistes* (GA, 9, 43; *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 37).

⁴⁵⁶ SW II, 3, 163; FRV 269.

außer sich gesetzt ist”, o, con la celebre espressione di Schelling, “*eine umgekehrte Idee*”⁴⁵⁷.

Lo Spirito, tuttavia, non è completamente assimilabile all'ente *simpliciter* (*das bloß Existirende*). Esso, infatti, è sì realmente esistente, e dunque appare al pensiero insieme all'idea del necessariamente esistente (*das nothwendig Existirende*), ma, a differenza di questo, lo Spirito si presenta anche come ciò che esiste *liberamente*, come qualcosa, cioè, che si è voluto e posto da se stesso. Che un essere sorga liberamente significa, daccapo, che la sua realtà (*Wirklichkeit*), è, in quanto *immediatezza*, necessariamente *pre-supposta* (*vorausgesetzt*). Ma l'immediatezza che conviene allo Spirito non è quella che conviene all'affermazione del *positivo* in generale, dell'essere *simpliciter*. Mentre l'essere è posto come l'immediato necessario, lo Spirito, invece, rappresenta il *possibile* immediato. Affinché l'essere esista è necessario, anzitutto, che esista il possibile, ovvero, che il possibile sia *reale*, ma *come* possibile.

Lo Spirito è questa realtà immediata del possibile. Ed è per questa ragione che Schelling può definirlo “*das wahre Wirkliche*”, “*ein unzweifelhaft Wirkliches*”⁴⁵⁸. Se, dunque, io mi chiedo “*warum entsteht denn ein Sein?*”, perché c'è in generale qualcosa come un essere e un sapere di esso, una coscienza?⁴⁵⁹, devo rispondere “perché sorge qualcosa come lo Spirito”.

Lo Spirito non rappresenta, però, la *causa* dell'essere (così il problema dell'esistenza sarebbe soltanto spostato dall'essere alla sua causa), ma, al contrario, il vero *soggetto* dell'essere. Nella vita spirituale, cioè, si presenta finalmente la capacità di “intendere l'essere come qualcosa di liberamente posto e voluto” (“*das Sein als ein freigesetztes und gewolltes zu begreifen*”)⁴⁶⁰.

Solo nella vita spirituale si fa chiaro, infine, che il vero soggetto tanto dell'essere come del sapere è la *libertà*. E tutto il nostro discorso era teso a dimostrare che lo Spirito, “del quale noi possiamo dire soltanto che esiste: il che significa che è senza fondamento, ossia esiste semplicemente perché esiste, senza alcuna necessità che lo preceda, (“*von dem wir eben darum nur sagen können, daß er Ist, was eben soviel heißt, als daß er grundlos ist, oder lediglich Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausgehende Nothwendigkeit*”)⁴⁶¹, è esso questo soggetto, questa libertà. È infine proprio la *libertà* ciò che si schiude all'uomo nel silenzio dell'abbandono (*Gelassenheit*) e del non-sapere (*Nichtwissen*), in cui consiste la vera vita dello Spirito.

⁴⁵⁷ SW II, 3, 162; FRV 269.

⁴⁵⁸ SW II, 3, 242-243; FRV 407.

⁴⁵⁹ “Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?” (*Ibid.*; *ibid.*)

⁴⁶⁰ SW II, 3, 250; FRV 419.

⁴⁶¹ SW II, 3, 247; FRV 415.

Bibliografia

1. Edizioni delle opere di Schelling

Schelling F. W. J., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-61, 14 voll.

Id., *Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. V. H. M. Baumgartner, W. J. Jacobs, H. Krings, H. Zeltner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976 sgg.

Id., *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg v M. Schröter, München 1946.

Id., *Initia philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, hrsg v H. Fuhrmans, Bouvier Verlag, Bonn 1969 (Nachschrift Enderlein)

Id., *Grundlegung der Positiven Philosophie. Münchener Vorlesungen WS 1832-33, SS 1833*, hrsg v H. Fuhrmans, Bottega d'Erasmus, Torino 1972 (Nachschrift Helmes)

Id., *Stuttgarter Privatvorlesungen (1810)*, hrsg v M Vetö, Torino, Bottega d'Erasmus 1977 (Nachschrift Georgii)

Id., *Philosophie der Offenbarung 1841* [Schellingiana, vol. I], a cura di M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977 (Nachschrift 1830 in possesso del re Massimiliano II)

Schellingiana rariora, hrsg v L. Pareyson, Bottega d'Erasmus, Torino 1977

Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, hrsg v. W. Ehrhardt, Frommann-Holzboog 1989

Id., *System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827/28*, in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, hrsg v S. Peetz, Klostermann, Frankfurt am Main 1990

La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1835-36) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-46), a cura di L. Pareyson e M. Pagano, Milano, Mursia 1991

Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 Bände, hrsg v W. E. Ehrhardt, Meiner Verlag, Hamburg, 1992 (Nachschrift Wachtl)

2. Repertori biobibliografici

Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag, hrsg. v. A. M. Kocktanek, München, Oldenbourg, 1965.

Schelling im Spiegel seiner Zeitgenosse, hrsg. v. X. Tilliette, Torino, Bottega d'Erasmus, 1974.

Schelling. Einführung in seine Philosophie, hrsg. v. H. M. Baumgartner, Freiburg/München, Alber, 1975.

Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung, Zürich, 1979, hrsg. v. L. Hasler, Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981.

Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings, hrsg. v. H. J. Sandkühler, Suhrkamp, 1984.

3. Letteratura critica sull'autore

Baumgartner H. M., *Das Unbedingte im Wissen: Ich-Identität-Freiheit*, in *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, cit., pp. 45-57.

Id., *Vernunft im Übergang zu Geschichte. Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit. pp. 175-191.

Baumgartner H. M. - Korten H., *Schelling*, München, Beck, 1996.

Bausola A., *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Milano, Vita e pensiero, 1965.

Id., *La filosofia della rivelazione al vertice speculativo del pensiero di Schelling*, saggio introduttivo a Schelling, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano, Rusconi, 1997, pp. V-LXXXVII.

Beierwaltes W., *Platonismo e idealismo*, Bologna, Il Mulino, 1987.

Benz E., *Schelling, Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich, Rhein, 1955.

Bonsiepen W., *Zu Hegels Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie in der "Phänomenologie des Geistes"*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit., pp. 167-171.

Boffi G., *Estetica e ontologia dell'immaginazione*, Milano, Guerini e Associati, 1997.

Brito E., *La création selon Schelling*, Leuven, University press, 1987.

Buchheim T., *Die reine Abscheidung Gottes. Eine Vergleichbarkeit im Grundgedanken von Fichtes und Schellings Spätphilosophie*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 42, 1988, pp. 95-106.

Id., *Eins vom Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg, Meiner, 1992.

Buchner H., *Das Absolute und sein Erscheinen*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit., pp. 245-246.

Buhr M., *Geschichtsphilosophie im Übergang von der vernünftigen Geschichte zur geschichtlichen Unvernunft*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit., pp. 233-236.

Id., *Geschichtliche Vernunft und Naturgeschichte. «Neue» Anmerkungen zur Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Natur und geschichtlicher Prozeß*, cit., pp. 227-239

Cacciari M., *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, in "Aut Aut", 211-212 (1986), pp. 43-65.

Id., *Dell'inizio*, Milano, Adelphi, 1990.

Cahnman W. J., *Friedrich Wilhelm Schelling and the New Thinking of Judaism*, in *Kabbala und Romantik*, hrsg. v. E. Goodman-Thau, G. Mattenklott u. C. Schulte, Tübingen, Niemeyer, 1994, pp.167-205.

Černý J., *Von der natura naturans zum «unvordenklichen Seyn»*. *Eine Linie des Materialismus bei Schelling?*, in *Natur und geschichtlicher Prozeß*, cit., pp. 127-140.

Cesa C., *La filosofia politica di Schelling*, Bari, Laterza, 1969.

Id., *Le idee politiche dell'ultimo Schelling*, in "Archivio di filosofia", 1976, pp. 57-72.

Id., *Schelling*, in "Giornale critico di filosofia italiana", 63, 1984, pp. 134-5.

Ciancio C., *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, in "Annuario filosofico", 2, 1986, pp. 97-117.

Id., *La reminiscenza e l'immemorabile in Schlegel e in Schelling*, in AA. VV., *Il tempo della memoria*, Torino, Marietti, 1987, pp. 115-147.

Id., *Schelling: dall'individuo alla persona*, in "Annuario filosofico", 6, 1990, pp. 245-272.

Courtine J.-F., *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990. (tr. it. Estasi della ragione, A cura di G. Strummiello, Milano 1998)

Courtine J.-F. – Marquet J.-F. (a cura di), *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994.

Croce B., *Dal primo al secondo Schelling*, in "La critica", n. 2, 1909, pp. 150-156.

Cruz Cruz J., *Ontología de la razón en el último Schelling. Sobre la «Introducción a la filosofía de la revelación»*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1993.

Czuma H., *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, Innsbruck, Leitner, 1969.

Desideri F., *Mito e coscienza nel tardo Schelling*, in *Il velo di Iside. Coscienza, messianismo e natura nel pensiero romantico*, Bologna, Pendragon, 1997, pp. 137-158.

Dietzsch S., *F. W. J. Schelling*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1978.

Id., *Geschichtsphilosophische Dimension der Naturphilosophie Schellings*, in *Natur und geschichtlicher Prozeß*, cit., pp. 241-255.

Drago Del Boca S., *La filosofia di Schelling*, Firenze, Sansoni, 1943.

Durner M., *Wissen und Geschichte bei Schelling*, München, Johannes Berchmanns, 1979.

Düsing K., *Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel*, in "Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft, 88, 1991.

Ehrhardt W. E., *Die Absolutheit der Vernunft und der Geschichte, in Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit., pp. 239-242.

Id., *Die Naturphilosophie und die Philosophie der Offenbarung. Zur Kritik materialistischer Schellings-Forschung*, in *Natur und geschichtlicher Prozeß*, cit., pp. 337-359.

Esposito C., *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling*, Bari, Economica, 1988.

Folkers H., *Das Immanente En soph. Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling*, in *Kabbala und Romantik*, cit., pp. 71-95.

Frank M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985.

Id., *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München, Wilhelm Fink, 1992.

Franz A., *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schelling*, Amsterdam, Rodopi, 1992.

Freier H., *Die Rückkehr der Götter. Von der ästhetischen Überschreitung der Wissensgrenze zur Mythologie der Moderne. Eine Untersuchung zur systematischen Rolle der Kunst in der Philosophie Kants u. Schelling*, Stuttgart, Metzler, 1976.

Frigo G., *Interpretazione della «Critica della ragion pura» nelle «Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo di Schelling»*, La Scuola, Brescia, 1984, pp. 233-243.

Id., *Matematismo e spinozismo nel primo Schelling*, Padova, Cedam, 1969.

Id., *Schelling wieder buchstabieren. Neue Texte zur Interpretation Schellings*, in "Philosophischer Literaturanzeiger", 32, 1979, pp. 92-102.

Fuhrmans H., *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin, Jünker & Dünnhaupt, 1940.

Id., *Zu Schellings Spätphilosophie. Schellings Einleitung in die positive Philosophie*, in "Blätter für deutsche Philosophie", 14, 1940-41, pp. 265-276.

Id., *Die Philosophie der Weltalter*, in "Studia Philosophica", 14, 1954, pp. 162-178.

Id., *Der Ausgangspunkt der schellingschen Spätphilosophie*, in "Kant-Studien", 48, 1956-57, pp. 302-323.

Id., *Einleitung* in Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart, Reclam, 1964, pp. 3-38.

Id., *Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie*, in *Schelling-Studien*, cit., pp. 9-47.

Id., *Schellings Lehre vom Sündenfall als der "Urtatsache" der Geschichte*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit., pp. 227-231.

Giacometti G., *Ordine e mistero. Ipotesi su Schelling*, Padova, Unipress, 2000.

Griffero T., *Identità di essere e significato: la mitologia come processo teogonico della coscienza*, introduzione a F. W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, a cura di T. Griffero, Milano, Guerini e Associati, 1998, pp. 11-66.

Grün K.-J., *Ursprung und methodische Bedeutung der Potenzenlehre Schellings*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", 1993, pp. 174-195.

Guglielminetti E., *Introduzione a F. W. J. Schelling, Bruno. O del principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, a cura di E. Guglielminetti, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 5-67.

Habermas J., *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* (Dissertation), Bonn, 1954.

Id., *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schelling Lehre einer Contraction Gottes*, in *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, pp. 172-227.

Hasler L. (a cura di), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit.

Hegel G. F. W., *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1995.

Heidegger M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. Feick, Tübingen, M. Niemeyer, 1971; tr. it. *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1998.

Heinrich W., *Verklärung und Erlösung im Vedanta, bei Meister Eckhart und bei Schelling. Ein Beitrag zur Lehre von den letzten Dingen und von der Versenkung*, München, Manz, 1962.

Hemmerle K., *Zum Verständnis der Potenzlehre in Schellings Spätphilosophie*, in "Philosophisches Jahrbuch", 74, 1966/67, pp. 99-125.

Hennigfeld J., *Mythos und Poesie. Interpretation zu Schellings Philosophie der Kunst und Philosophie der Mythologie*, Mensheim, Hain, 1973.

Henrich D., *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, Mohr, 1960; tr. it. *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, a cura di S. Carboncini, Napoli, Prismi, 1983.

Hermanni F., *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien, Passagen, 1993.

Holz H., *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn, Bouvier, 1970.

Id., *Das "ontologische Argument" und die Philosophie Schellings*, in "Analecta Anselmiana", 4, 1975, pp. 277-302.

Horn J. C., *La "langue fondamentale" de Freud et la philosophie de réalité de Schelling*, in "Archiv de la philosophie", 31, 1968, pp.417-433.

Horstmann R. P., «Kant hat die Resultate gegeben...», *Zur Aneignung der Kritik der Urteilskraft durch Fichte und Schelling*, in *Hegel und die «Kritik der Urteilskraft»*, hrsg. H. F. Fulda u. R. P. Horstmann, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, pp. 45-65.

Hüntelmann R., *Schellings Philosophie der Schöpfung*, J. H. Röll, Dettelbach, 1995.

Jacobs W. G., *Geschichte als Prozeß der Vernunft*, in *Schelling*, hrsg. von H. M. Baumgartner, München, Alber, 1975, pp. 39-44.

Id., *Die Theodizeeproblematik in der Sicht Schellings*, in "Studia Leibnitiana", suppl. 26, 1986, 225-233.

Jäger A., *Es besteht ein Bedürfnis nach Schelling*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit., pp. 247-251.

Jankélevitch V., *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, Alcan, 1932.

Jantzen J., *Schelling in der Perspektive materialistischer Theorie*, in *Schelling. Einführung in seiner Philosophie*, cit., pp.151-160.

Jaspers K., *Schelling. Größe und Verhängnis*, München, Piper, 1955.

Id., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, Piper, 1962; tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, a cura di F. Costa, Milano, Longanesi, 1970.

Kasper W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, Grünewald, 1965; tr. it. *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, a cura di M. Marassi e A. Zoerle, Milano, Jaca Book, 1986.

Klein A., *Presentazione* in F. W. J. Schelling, *Filosofia dell'arte*, a cura di A. Klein, Napoli, Prismi, 1997, pp. 9-50.

Kreiml J., *Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling*, Regensburg, Roderer, 1989.

Lauth R., *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, Freiburg/München, Alber, 1975.

Lawrence J. P., *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs: die Natur als Quelle der Geschichte*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1989.

Loer B., *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß*, Berlin, de Gruyter, 1974.

Losacco M., *A proposito di una monografia su Schelling*, in "La Critica", 14, 1915, pp. 232-238.

Lubac H. de, *La posterité spirituelle de Joachin de flore*, I. *De Joachin à Schelling*, Paris, Dessain et Tolra, 1979; tr. it. *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, I. *Dagli spirituali a Schelling*, a cura di F. di Ciaccia, Milano, Jaca Book, 1981.

Lukàcs G., *Die Zerstörung der Vernunft*, in *Werke*, 17 voll., Darmstadt, Luchterhand, 1962-1975, vol. IX; tr. it. *La distruzione della ragione*, a cura di E. Arnaud, Torino, Einaudi, 1980.

Maeschalk M., *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Paris-Leuven, Vrin-Peeters, 1989.

Id., *Événement et destinée chez Schelling. Une hypothèse sur la portée ontologique de la dernière philosophie*, in "Revue philosophique de Louvain", 91, 1993, 185-206.

Majoli B., *La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard*, in "Rivista di Filosofia Neo-scolastica", 46, 1954, pp. 232-263.

Marquet J.-F., *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973.

Id., *Schelling et l'histoire de la philosophie*, in *F. W. J. Schelling, Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, PUF, 1983, pp. 221-276.

Marx W., *Schelling: Geschichte, System und Freiheit*, Freiburg/München, Alber, 1977.

Id., *Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit., pp. 49-69.

Mine H., *Ungrund und Mitwissenschaft: das Problem der Freiheit in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main, Lang, 1983.

Moiso F. (a cura di), *Fichte-Schelling. Carteggio e scritti polemici*, Napoli, Prismi Editrice Politecnica, 1986.

Id., *Temporalità e filosofia positiva in Schelling*, in "Annuario filosofico", 6, 1990, pp. 273-342.

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

Moretti G., *Il «signore delle potenze». Compimento e crisi del romanticismo tedesco nell'ultimo Schelling e in Bachofen*, in "Rivista di Estetica", 34-35, 1990, pp. 119-143.

Oeser E., *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems*, Wien, Oldenbourg, 1965.

Id., *Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristotelesinterpretation bei Thomas von Aquin, Hegel und Schelling als Grundlegung der philosophischen Erkenntnislehre*, Wien, Oldenbourg, 1969.

Ohashi R., *Ekstase und Gelassenheit*, München, Fink, 1975.

Id., *Die Dialektik in der Spätphilosophie Schellings*, in "Philosophisches Jahrbuch", 87, 1980, pp. 315-326.

Oesterreich P. L., *Natur und geschichtliches Prozess*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

Id., *Schellings Weltalter und die ausstehende Vollendung des deutschen Idealismus*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 39, 1985, pp. 70-85.

Pareyson L., *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, in *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 385-437.

Id., *Introduzione a F. W. J. Schelling, Scritti sulla filosofia. la religione. la libertà*, Milano, Mursia, 1999.

Pettoello R., *Gli anni dei dolori. Il pensiero politico di F. W. J. Schelling dal 1804 al 1854*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

Procesi L., *La genesi della coscienza nella filosofia della mitologia di Schelling*, Milano, Mursia, 1990.

Riconda G., *Schelling storico della filosofia*, Milano, Mursia, 1990.

Id., *Filosofia moderna e problematica del male nelle Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit di Schelling*, in "Paradosso", 5, 1993, pp. 9-28.

Russo G., *Per una filosofia della potenza*, in AA.VV., *Sulla potenza. Da Aristotele a Nietzsche*, Napoli, Guida, 1989.

Salvucci P., *Grandi interpreti di Kant: Fichte, Schelling e Hegel*, Urbino, 1958.

Sandkaulen-Bock B., *Ausgang vom Unbedingten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Sandkühler H. J., *Schelling: la filosofia come storia dell'essere e come antipolitica*, in "Rivista di filosofia", LXXX, 1, 1989, pp. 65-93.

Id. (a cura di), *F. W. J. Schelling*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1998.

Sass H. M., *Schelling und die Junghegelianer. Ein unbekannter Brief Schellings*, in "Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte", 14, 1962, pp. 282-285.

Schmidt F. W., *Zum Begriff des Negativen bei Schelling und Hegel*, Stuttgart, Metzler, 1971.

Schmied-Kowarzik W., *Einführende Bemerkungen zu Schelling und Rosenzweig*, in *Kabbala und Romantik*, cit., pp. 59-68.

Id., *Zur dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur. Eine philosophiegeschichtliche Problemskizze zu Kant und Schelling*, in *Natur und geschichtlicher Prozeß*, cit., pp. 145-171.

Schraven M., *Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989.

Schrödter H., *Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner "Reinrationalen Philosophie"*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 40, 1986, pp. 562-585.

Schröter M., *Kritische Studien. Über Schelling und zur Kulturphilosophie*, München, Oldenbourg, 1971.

Schulte C., *Zimzum bei Schelling*, in *Kabbala und Romantik*, cit., pp. 97-118.

Schulz W., *Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. Schellings Spekulationen über den Satz*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 8, 1954, pp. 336-352.

Id., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, (Stuttgart, Kohlhammer, 1955) Pfulligen, Neske, 1975².

Id., *Macht und Ohnmacht der Vernunft*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit., pp. 21-33.

Schurr A., *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1974.

Seebohm T., *Schelling's Kantian critique of the Hegelian deduction of categories*, in "Clio. An Interdisciplinary Journal of Literature, History and Philosophy of History", 8, 1979, pp. 239-255.

Semerari G., *Interpretazione di Schelling*, Napoli, Libreria Scientifica, 1958.

Id., *Introduzione a F. W. J. Schelling, Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Bari, Laterza, 1974.

Id., *Introduzione a Schelling*, Bari, Laterza, 1996.

Smid S., *Staatliche Organisation und menschliche Freiheit. Zur Dialektik von Vernunft und Offenbarung*, in "Archiv für Rechts- und Staatsphilosophie", 69, 1983, pp. 165-186.

Szondi P., *Schellings Gattungspoetik*, in *Poetik und Geschichtsphilosophie II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974; tr. it. *La poetica dei generi di Schelling*, in *La poetica di Hegel e Schelling*, a cura di A. M. Solmi, Torino, Einaudi, 1986, pp.217-333.

Tatasciore C., *Note su filosofia e scienza empirica nelle Idee e nella Weltseele di Schelling*, in

Theunissen M., *Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels*, in "Philosophisches Jahrbuch", 72, 1965, pp. 134-160.

Id., *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, in "Philosophisches Jahrbuch", 83, 1976, pp. 1-29.

Tilliette X., *Schelling contre Hegel*, in "Archive Philosophique", 29,1966, pp. 89-108.

Id., *Schelling. Une philosophie en devenir. I: Le système vivant, 1794-1821. II: La dernière philosophie, 1821-1854*. Paris, Vrin, 1970 (1992²).

Id., *Attualità di Schelling*, tr. it. di N. De Sanctis, Milano, Mursia, 1974.

Id. (a cura di), *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1974.

Id., *Die Freiheitsschrift; Schellings Wiederkehr?*, in *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, cit., pp. 95-107; 161-172.

Id., *Le retour de Schelling*, in "Archivio di filosofia", 1976, pp. 11-19.

Id., *Die "höhere Geschichte"*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit., pp. 193-202.

Id., *Le Christ des philosophes*, 3 voll., Paris, Institut Catholique, 1974-1977 (1978-1979³); tr. it. *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia, Queriniana, 1989.

Id., *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Napoli, Bibliopolis, 1984.

Id., *Schelling et Rosenzweig*, in "Archivio di filosofia", LIII, 2-3, 1985, pp. 143-152.

Id., *La christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986; tr. it. *La cristologia idealista*, a cura di F. Coppelotti e G. Riccardino, Brescia, Queriniana, 1993.

Id., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.

Id., *Schelling und die Gnosis*, in P. Koslowski (a cura di), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich-München, 1988, pp. 260-275.

Id., *Schelling. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

Id., *Le Ricerche filosofiche di Schelling e l'ontologia della libertà*, in *La libertà nella filosofia classica tedesca*, a cura di G. Duso e G. Rametta, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 31-39.

Tomatis F., *Naturale e sovranaturale nell'ultimo Schelling*, in "Paradosso", 3, 1992, pp. 65-86.

Id., *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma, Città Nuova, 1994.

Trillhaas W., *Der Gott der Philosophen und die kritische Funktion der Religion. Zu Schellings Philosophie der Offenbarung*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit., pp. 35-47.

Vergauwen G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Freiburg Schweiz, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1975.

Vetö M., *Le fondement selon Schelling*, Paris, Beauchesne, 1977.

Vieillard Baron J.-L., *L'idée de religion révélée chez Hegel et Schelling*, in "Hegel-Studien", 24, 1989, pp. 97-105.

V. Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002.

Id., *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.

Weisedel W., *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971; tr. it. *Il Dio dei filosofi*, a cura di Letterio Mauro, Genova, il nuovo melangolo, 1996, 3 voll. (spec. *La teologia filosofica in Schelling*, in *Il Dio dei filosofi*, vol. II., pp. 51-97).

Wetz F. J., *Die rätselhafte Existenz der weltsetzenden Vernunft und vernünftigen Welt. Strukturvergleich der Spätphilosophie Fichtes und Schellings*, in "Philosophisches Jahrbuch", 98, 1991, pp. 78-92.

Id., *F.W.J. Schelling. Zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1996.

Wilson J. E., *Schellings Mythologie: Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.

Zeltner H., *Schelling*, Stuttgart, Frommann, 1954.