

«Il destino di ogni vita».

Dolore e generazione in Schelling

Laura Follesa

Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Milano, Via Festa del Perdono 7, 20122 Milano

Email: laura.follesa@unimi.it

Orcid: 0000-0002-1498-7681

Abstract

Il concetto di dolore nella riflessione schellinghiana assume una particolare rilevanza teorica a partire dagli scritti degli anni 1809-1811 (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, *Clara*, *Lezioni di Stoccarda*, *Età del mondo*) saldandosi non solo con il problema del male, ma anche con altri temi, in particolare la riflessione sulla vita e il concetto di organismo. È possibile rintracciare, nei passaggi in cui Schelling tratta del dolore, alcune immagini e rappresentazioni concettuali legate al tema della generazione e della genesi che percorrono in senso trasversale la sua indagine filosofica, compaiono nella *Naturphilosophie*, affiorano nella filosofia dell'arte, ritornano, in maniera evidente, a proposito della teogonia e dell'origine della libertà. La metafora della nascita nella sua connessione con il tema del dolore ricorre in Schelling non soltanto a proposito del finito, ovvero dell'uomo e del singolo organismo, ma anche in relazione all'origine del cosmo e persino di Dio.

Abstract (English)

Schelling's understanding of the concept of pain acquires a major theoretical significance in the writings of the period 1809-1811 (*Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom*, the fragmentary dialogue *Clara*, the *Private Lectures* in Stuttgart, the uncompleted work about the *Ages of the World*). Intriguingly, the notion of pain is not only connected to the problem of evil, but to other pivotal topics in Schelling's philosophical work, such as the notions of life and organism. In particular, the metaphor of birth is closely intertwined with the definition of pain both as concerns the analysis of the single living being and as regards the universe as a whole and the problem of God.

Keywords: F.W.J. von Schelling, pain, life, God, birth

1. Dolore e vita nel sistema schellinghiano

La riflessione sul dolore – accanto a quella sul male e sulla morte – sembra occupare un posto di primo piano, in Schelling, in un arco temporale ben preciso, che coincide con la scomparsa della moglie Caroline (nel settembre 1809) e che si è soliti indicare come momento di rottura nella vita privata e nella produzione del filosofo¹. Tuttavia, la perdita di Caroline determina

¹ Tra i più noti interpreti in questo senso, Horst Fuhrmans aveva individuato nel 1806 un solo ma fondamentale punto di 'svolta' con il trasferimento di Schelling da Würzburg a Monaco, coincidente con il passaggio da una filosofia della natura a una meditazione più ricettiva delle suggestioni provenienti anche dall'ambiente esoterico e teosofico, Horst Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie: Die negative und positive Philosophie im Einsatz der Spätidealismus*, Berlin, Junker und Dünhaupt, 1940, p. 79. Seguendo la tesi di una distinzione della filosofia schellinghiana in più fasi ben precise, H.M. Baumgarten aveva invece individuato almeno cinque momenti, H.M. Baumgarten, *Vernunft im Übergang zur Geschichte: Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie*, in *Schellings: Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*,

non tanto l'origine di un interesse per il tema del dolore, quanto piuttosto lo spostamento di baricentro verso questa e altre tematiche ad essa connesse che caratterizzano la riflessione di uno Schelling ormai maturo. Come H. Fuhrmans ha mostrato nel 1954, le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), in cui Schelling indaga il tema della libertà umana e quello del male, non sono diretta conseguenza del doloroso evento della scomparsa della moglie, ma lo precedono di qualche mese – anzi, la stesura della *Freiheitsschrift* si può far risalire all'anno precedente, cioè al 1808. Un evento forse più traumatico fu quello che colpì, quasi dieci anni prima, il giovanissimo Schelling, ovvero la morte di Auguste Boehmer, figlia di Caroline, alla quale il filosofo era sentimentalmente legato².

Schelling, dunque, sviluppa una consapevolezza del dolore a partire da eventi traumatici presenti nella sua vita, ma non ne esce paralizzato, bensì li ingloba in quel discorso articolato e complesso e in divenire che è il suo sistema filosofico. Quando egli, nel discorso sulle arti figurative *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (pronunciato a Monaco nel 1807), tratta dell'arte tragica nel mondo greco parla di quel «dolore intollerabile» e di quella «folia» a volte inviati dagli dèi sembra ricordarci, in un certo senso, il solco indelebile

hrsg. von L. Hasler, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1981, pp. 175-192, qui a p. 183. Senza addentrarci nel dibattito, si rimanda ad alcuni dei numerosi studi a disposizione sia che affermino la distinzione in fasi, come H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter: Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821; zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf, Schwann, 1954, M. Vetö, *Le fondement selon Schelling*, Paris, Beauchesne, 1977; che la neghino, come W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, Kohlhammer, 1955, ma anche W.E. Ehrhardt, M. Heidegger, K. Jaspers; o, ancora, che prediligano l'idea di una continua revisione, da parte di Schelling, delle proprie posizioni senza prevedere con ciò troppo drastiche rotture: X. Tilliet, *Schelling: Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970. Segue questa linea C. Tatasciore che si esprime contro l'idea di una eccessiva frammentazione dell'opera di Schelling, quel «filosofo che ha dovuto faticare ad essere presentato nell'ottica dell'unitarietà di sviluppo» (Introduzione a F.W.J. Schelling, *Sull'anima del mondo: Un'ipotesi della fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, a cura di C. Tatasciore, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016, p. 7).

² Per quanto riguarda le vicende della morte di Auguste, di cui il giovanissimo Schelling venne accusato di essere stato la causa, si rimanda allo studio di F. Horn, *Schelling und Swedenborg* [1954], en. transl. *Schelling and Swedenborg: Mysticism and German Idealism*, West Chester, Pa., Swedenborg Foundation, 1997. Sul tema della morte e della malinconia in Schelling, si vedano i due lavori di D. Sisto, *Lo specchio e il talismano: Schelling e la malinconia della natura*, Milano, Albo Versorio, 2009 e Schelling. Tra natura e malinconia (Torino 2016), ma anche G.F. Frigo, *Tra malinconia e redenzione umana: Il destino della natura in Schelling*, in *Pensare la natura dal Romanticismo all'ecologia / Konzepte der Natur: Von der Romantik zur Ökologie*, a cura di P. Giacomoni, G.F. Frigo e W. Müller Funk, Milano, Guerini, 1998 e T. Griffero, *Grund ed Existenz: Classicità e melanconia alla luce della "teoria dei principi" di Schelling*, in *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, a cura di C. Tatasciore, 2000, Milano, Guerini, 2000, pp. 238-272; F. Vercellone, *Goethe, Schelling e la malinconia della natura*, in «Annuario Filosofico», 24, 2008, pp. 127-139. Sull'ipotesi di uno strettissimo rapporto tra il *Clara* e i *Weltalter* si vedano le introduzioni alla prima traduzione italiana dei *Weltalter* (*Le età del mondo*, a cura di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1991, rist. 2000, p. XX, XXIV) e quella alla traduzione inglese del *Clara* (*Clara, or, On Nature's Connection to the Spirit World*, ed. by F. Steinkamp, Albany, NY, SUNY, 2002, pp. 478-496), oltre a G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Roma-Bari, Laterza, 1971, p. 170.

lasciato dalla scomparsa di Auguste³. Eppure, questa e la successiva tragica scomparsa di Caroline, di lì a poco, non sono sufficienti, a spiegare del tutto la concezione del dolore in Schelling. Essa assume nell'ambito della riflessione schellinghiana una posizione ben precisa e si fonda su presupposti teorici che sono riconducibili ad altri elementi concettuali ricorrenti nella sua opera. In altre parole, riflettendo sul dolore a vari livelli e secondo varie prospettive teoriche, Schelling ne fa un elemento costitutivo originale della sua riflessione sulla natura, sull'arte, sulla metafisica e sulla morale⁴. Il dolore, pur raggiungendo livelli di intensità elevatissimi per l'uomo, non annichilisce mai l'anima, che è in grado – così Schelling nel 1807 – di trasformare «in bellezza il dolore, la paralisi e perfino la morte stessa»; l'anima si salva «dal dolore e ne esce vittoriosa, anziché vinta»⁵.

Dai primi scritti giovanili e dalla *Naturphilosophie*⁶, il concetto di dolore in Schelling affiora in maniera specifica nella filosofia dell'arte, acquista ampio spazio nel *Clara* (dialogo la cui stesura appare, almeno per la maggior parte, databile appunto nel periodo immediatamente successivo alla morte di Caroline) e nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) e trova ulteriore sistematizzazione nei *Weltalter*, accompagnando almeno il passaggio dalla fase «negativa» all'inizio della filosofia «positiva».

La stesura dei *Weltalter*, l'opera forse tra le «più travagliate e patite» di Schelling, si pone, nel contempo, come elemento di rottura e di unione tra gli scritti precedenti e la fase più matura⁷. Alcuni schemi concettuali, già consolidati negli anni della *Naturphilosophie* ed

³ F.W.J. Schelling, *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, trad. it. in *Le arti figurative e la natura*, a cura di T. Griffero, Palermo, Aesthetica edizioni, 2003, pp. 49-50. Cf. F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856-1861, Bd. VII, pp. 289-328, qui p. 312. Si riporta tra parentesi quadre il riferimento a questa edizione, facendola seguire a quello alla traduzione italiana.

⁴ Wolfram Högerebe, in uno studio sulla 'malinconia' nell'ultimo Schelling, ricorda che «nel tentativo di spiegare il risuonare della melodia malinconica nel pensiero di Schelling appaiono fallimentari tanto strategie ideologico-critiche quanto psicologico-biografiche» e avanza una sua spiegazione, interessante in quanto riconduce il tema della malinconia (e quindi gli scritti dello Schelling più maturo) alla riflessione sulla natura (e in particolare alla «teoria fisica della gravitazione») e quindi a una fase giovanile dell'opera di Schelling. W. Högerebe, *Malinconia. L'ultimo Schelling e l'arte*, in M. Cacciari et al., *Libertà e natura: Prospettive schellinghiane*, a cura di E.C. Corriero, Torino, Rosenberg & Sellier, 2017, pp. 141-153.

⁵ Schelling, *Le arti figurative e la natura*, cit., p. 50 [p. 313].

⁶ F.W.J. von Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*, Tubingae, Schramm, 1792, riedita con traduzione tedesca in F.W.J. von Schelling, *Historisch-kritisch Ausgabe* (= AA), *Reihe I: Werke*, Bd. 1, hrsg. von W.G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1976.

⁷ Cf. il saggio introduttivo di Vito Limone, all'edizione italiana delle tre diverse redazioni dei *Weltalter*: V. Limone, *Inizio di Dio: Trinità e rivelazione nei Weltalter di Schelling*, in J.W.F. von Schelling, *Le età del mondo*, Milano, Bompiani, 2013, pp. XV-CI, qui a p. XVII (da ora in avanti, i *Weltalter* saranno citati da questa edizione, prima la traduzione in italiano, poi il corrispondente originale in tedesco, indicato tra parentesi quadre con la sigla WA e seguito dai numeri romani I, II, III a indicare le tre successive redazioni). Si farà qui specifico riferimento a tutte e tre le redazioni (1811, 1813, 1815/1817) della prima parte dei *Weltalter*, l'unico dei tre volumi inizialmente progettati da Schelling che si possa dire effettivamente concluso. I *Weltalter* sono il «*Lebenswerk*» di Schelling, la «grande opera» cui egli aveva dedicato «ogni massimo sforzo intellettuale e psicologico» (*ibidem*, p. XXI). Cf. M. Cacciari, *Dell'inizio*, Milano, Adelphi, 2008, p. 484.

efficaci anche nella *Filosofia dell'arte*, si ripetono nei *Weltalter* acquistando nuovi significati ed è in quest'ottica che è possibile seguire il percorso compiuto da Schelling a proposito del dolore. Occorre svincolare almeno in parte questo concetto dalle vicende infelici della vita dell'autore e seguire piuttosto il filo teorico che lega scritti di natura differente e che prende forza attraverso immagini e schemi concettuali ricorrenti, come quelli di concentrazione/contrazione o di conflitto, non a caso, ampiamente riscontrabili sia nella *Naturphilosophie* che nei *Weltalter*. A tali schemi e immagini Schelling aveva conferito un ruolo decisivo nella spiegazione della genesi della natura, dell'organismo e dell'uomo, ancor prima di applicarli, nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* e nei *Weltalter*, anche alla genesi di Dio. È qui che il concetto di dolore assume un carattere peculiare legandosi non più soltanto alla morte e alla finitezza, ma più propriamente ai concetti di nascita, di libertà e di vita.

2. Attrazione, limitazione, contrazione

Il parallelismo tra origine dell'uomo, del mondo naturale e di Dio autorizza Schelling a estendere la nozione di dolore a tutti i termini dell'analogia, in quanto momento fondamentale e imprescindibile di ogni processo generativo e, in alcuni casi, anche della creazione artistica. Creazione (*Schöpfung*) e generazione (*Zeugung*) non solo coincidono ma implicano, a vari livelli, una fase dolorosa che si applica al divino e all'intero universo e al mondo dell'uomo. La metafora della nascita e l'idea di uno sviluppo dinamico attraversano la produzione di Schelling dal commentario al *Timeo* platonico del 1794 agli scritti di *Naturphilosophie* fino a quelli della filosofia dell'identità e della libertà, imperniati sui concetti di libertà, di Dio e di mondo spirituale.

Alla base di un tale discorso gioca un ruolo chiave il concetto di identità che indica, in primo luogo, l'iniziale indeterminatezza e indifferenza da cui prende avvio la duplicità originaria. Quest'ultima è da intendersi non come «annullamento dell'identità», ma come sua «duplicazione» e proprio la ripetizione di questo schema costituisce la struttura teorica della filosofia schellinghiana su cui si innesta anche la riflessione sul dolore⁸. Attraverso uno sviluppo che procede per gradi successivi la polarità si manifesta come vera e propria lotta tra principi contrastanti e, mentre spiega il divenire di tale contrapposizione sempre più aspra e terribile, Schelling chiama in causa il concetto di dolore, l'ingrediente essenziale di ogni

⁸ Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 93. Si rimanda qui in particolare a uno studio recente di Manfred Frank che si sofferma sul concetto di "*Reduplikative Identität*": *Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2018.

processo creativo che non risparmia, come si vedrà, nemmeno Dio, portatore in sé di un elemento negativo, oscuro, passivo⁹.

Schelling presenta nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* e nei *Weltalter* la sua teogonia, applicando a Dio la metafora dell'essere «gravido». In base ad essa, l'essere originario prima della creazione ha in sé qualcosa che, nello stesso tempo, è parte di sé ma è anche diverso da sé, ovvero ciò da cui si svilupperà il mondo della natura. Genesi di Dio e genesi del mondo, per tale motivo, devono corrispondersi in un processo che ha luogo nel momento in cui Dio, scindendo in sé due principi, dà avvio all'affermazione di sé e alla contemporanea creazione dell'universo¹⁰. Nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* (il ciclo di lezioni private tenuto a Stoccarda nel 1810) ciò viene spiegato con estrema chiarezza per mezzo dell'analogia con l'essere umano:

In noi ci sono due principi, uno incosciente, oscuro, ed uno cosciente. Il processo della nostra autoformazione [...] consiste sempre in ciò, che cerchiamo di innalzare alla coscienza ciò che vi è già in noi allo stato di incoscienza, di innalzare alla luce il momento oscuro innato [...]. Lo stesso accade in Dio: l'oscurità in Lui precede, la luce si sprigiona dalla notte della sua essenza¹¹.

Tale analogia è per Schelling l'unica che consenta di spiegare filosoficamente il mistero della creazione. Per affermare se stesso (e la sua «gloria»), Dio deve espellere da sé l'essere altro che è in lui (il mondo), ma non potrà mai farlo in maniera completa; anche questo essere che è in lui è «infinito» e infinito sarà pertanto il processo creativo della natura. La creazione è lotta tra due principi (Dio e altro-da-Dio) in Dio stesso; è il tentativo di Dio di «educare» la materia, di riportare alla coscienza la «parte incosciente» che è in lui, quel principio materiale e irrazionale, destinato a restare come fondo oscuro, ineliminabile e imprescindibile da ogni processo creativo¹².

Se l'origine del mondo coincide con l'origine di Dio, la creazione rappresenta un momento doloroso anche per il divino, del tutto paragonabile al dolore che accompagna, negli

⁹ Qui Schelling non fa riferimento al male in senso morale, ma include un'ampia gamma di concetti in cui è incluso anche quello del dolore e che riguarda il divino così come il mondo della natura e dell'uomo. Sul tema del «male in Dio» si rimanda agli scritti di L. Pareyson, *Un discorso temerario: Il male in Dio*, Milano, Mursia, 1988 e Id., *Ontologia della libertà: Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1994, in cui, ispirato anche dalla riflessione schellinghiana, Pareyson afferma: «Il “male in Dio” è un'espressione sconcertante» che «significa che ogni sforzo è stato fatto per comprendere il male e non resta altra conclusione se non riconoscere ch'esso è inspiegabile» (*ibidem*, p. 180). Un riferimento al collegamento tra dolore e generazione che, a nostro avviso, permea la riflessione schellinghiana risulta in ogni caso qui, come altrove, assente.

¹⁰ Sul tema, Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Theogonie: Momente einer Philosophie des absoluten Werdens von Plotin bis Schelling*, in *Kreativität. Tagungsband: XX. Deutscher Kongreß für Philosophie*, hrsg. von Günter Abel, Hamburg, F. Meiner, 2006, pp. 141-164.

¹¹ Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 102.

¹² *Ibidem*, pp. 102-103.

uomini, alla nascita di un singolo individuo. Occorre dunque comprendere meglio in che cosa consista questo momento doloroso attraverso il quale deve passare tutto ciò che è generato. Diversamente dalle concezioni – come quella leibniziana – che giustificano il male, e quindi anche il dolore, la sofferenza, la malattia in quanto derivanti dalla finitezza, e quindi frutto di una mancanza, di una limitazione degli esseri finiti – lo stesso Schelling aveva preso in considerazione questa prospettiva in *Philosophie und Religion* del 1806 e, in parte, nella *Freiheitsschrift* – nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* e nei *Weltalter* il male è compreso come qualcosa di affermativo, come un elemento oscuro e ineliminabile in Dio e non come negazione. Nella prospettiva schellinghiana, che nel decennio che precede la stesura dei *Weltalter* approfondisce in modo sempre più esplicito e consapevole la tradizione mistico-teosofica – che da Jakob Boehme arriva, passando per Christoph Friedrich Oetinger, sino a Franz von Baader – nonché concetti come quello di organismo e di vita, di libertà e di coscienza che richiedono la presenza di un elemento ad essi contrapposto che faccia da propulsore al percorso di sviluppo vitale.

Lo schema che esprime un tale modo di concepire le origini del mondo naturale, di Dio e persino della conoscenza nell'uomo si trova espresso in un passaggio della prima redazione (risalente al 1811) dei *Weltalter*:

É questo il destino di ogni vita: aspirare dapprima alla limitazione e passare dal largo allo stretto, per divenire coglibile a sé; quindi, dopo essere stata nella strettezza e averla sentita, la vita desidera nuovamente passare al largo, e vorrebbe subito ritornare nel calmo nulla in cui era prima, e tuttavia non può farlo, perché dovrebbe rimuovere la sua propria vita ch'essa stessa si è data¹³.

Nell'assoluta identità, l'essere indifferenziato o «*Urwesen*» (essenza originaria) si trova ancora in uno «stato ancora indischiuso»; è il «tempo del silenzio e della quiete», dell'unità unità «assoluta di soggetto e oggetto»¹⁴. Schelling descrive questo momento come una «pura gioia entro se stessa che non conosce se stessa», una «pacata delizia che è interamente piena di se stessa e non pensa a nulla», una «calma intimità che gioisce del suo non essere», che contiene solo *in potentia* il divenire, la duplicità e tutti i possibili contrasti futuri¹⁵. Vera essenza di ogni cosa, questa «limpidezza»¹⁶, corrisponde, nell'uomo, alla «vera umanità» e, in Dio, alla «Deità»¹⁷. A partire dal non-fondamento (*Un-grund*), in cui non c'è ancora alcun

¹³ Schelling, *Età del mondo*, cit., p. 77 [WA I, p. 62] [traduzione rivista dell'Autrice del presente saggio].

¹⁴ *Ibidem*, p. 21 [WA I, p. 19]. Nelle *Lezioni di Stoccarda* il principio coincide con l'«assoluta identità del Reale e dell'Ideale» che sono «identici per essenza», Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 90.

¹⁵ Schelling, *Età del mondo*, cit., p. 33 [WA I, p. 28].

¹⁶ *Ibidem*, p. 35 [WA I, p. 30].

¹⁷ *Ibidem*, p. 33 [WA I, p. 28].

volere, né alcuna duplicità¹⁸, subentra una prima immediata differenziazione; si ha cioè il passaggio dal «non volere nulla» al desiderio di «scinde[re] in due questa semplicità» originaria¹⁹. Questo cominciamento è frutto di una «volontà contrattiva» che vuole fare di se stessa il «centro dell'esistenza»²⁰. È in tal modo che comincia ogni cosa:

Nell'attrazione sta l'inizio. Ogni essere è contrazione, e la forza contrattiva fondamentale è l'autentica forza originaria e radicale della natura. Oscurità e occlusità sono il carattere del tempo arcaico. Questa vita dapprima diviene e si forma nella notte; perciò quest'ultima venne chiamata dagli antichi la madre feconda delle cose²¹.

Sulla stessa linea, aveva già affermato nelle *Stuttgarter Vorlesungen* che «la vera e propria originalità, la potenza della radice» sta «nella capacità di rinchiudersi»; nella contrazione «il principio di ogni realtà»²². Deve trattarsi però di un processo non indotto da una forza esterna (riduzione, limitazione), bensì di una «auto-limitazione» in quanto:

La limitazione passiva è sempre imperfezione, mancanza relativa di forza; ma l'autolimitarsi, il racchiudersi in un punto e questo tenerlo fermo con tutte le forze e non lasciarlo sino a quando non si sia allargato sino ad essere un universo, questo è effetto della massima forza e perfezione²³.

È nell'*Erster Entwurf* che Schelling sviluppa questo concetto di natura come essere incondizionato e in sé privo di forma che, soltanto di fronte a una limitazione manifesta se stessa in singoli prodotti.²⁴ Nello stesso scritto, Schelling comincia ad avanzare l'esigenza di considerare la gravità come «fondamento», all'interno di un discorso dedicato alla «storia della formazione del mondo», l'unica, a partire dalla quale la gravità può trovare una sua chiarificazione²⁵. Se supponiamo – così Schelling – una spiegazione delle origini del mondo «di tipo organico», essa dovrebbe avvenire «tramite un alternarsi di espansione e di contrazione» – come avviene «in tutte le formazioni organiche» – a partire da un'iniziale

¹⁸ Questo momento di indifferenza iniziale non è ancora dolore, non è angoscia, sebbene angosciante sia il tentativo, da parte dell'uomo di darne una definizione e una spiegazione, specie se logica. Si rimanda su questi temi agli studi di H.-J. Friedrich, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Boehme Schelling und Heidegger*, Stuttgart-Bad Cannstatt, fromman-holzboog, 2009 e E.C. Corriero, *Vertigini della ragione: Schelling e Nietzsche*, Rosenberg & Sellier, 2018.

¹⁹ Schelling, *Età del mondo*, cit., p. 47 [WA I, p. 39].

²⁰ *Ibidem*, pp. 49-51 [WA I, pp. 40-42].

²¹ *Ibidem*, p. 53 [WA I, p. 43].

²² Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 98.

²³ *Ibidem*, p. 97.

²⁴ Cf. F.W.J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), trad. it. *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, trad. it. di G. Grazi, Roma, Cadmo, 1989.

²⁵ *Ibidem*, pp. 212-213 [AA VII, p. 149] in nota. Ancora, nella stessa pagina: «Dunque l'origine della gravità dovrebbe essere indagata innanzitutto storicamente, cioè nella storia della formazione generale del mondo».

contrazione in un unico punto²⁶. Nelle precedenti *Ideen* e nella *Weltseele* Schelling non sembra dare alla gravità quell'importanza che comincerà ad assumere, almeno in minima parte, dall'*Erster Entwurf*. Solo successivamente, nella prima parte delle *Stuttgarter Privatvorlesungen* e poi nei *Weltalter*, la gravità acquista un ruolo decisivo a partire da un cambio di prospettiva rispetto agli scritti di *Naturphilosophie*, che consiste nell'insistenza sulla spiegazione 'storica' del processo formativo dell'universo. Nella rielaborazione della filosofia della natura operata nel ciclo di lezioni a Stoccarda, la gravità («la forza che tutto costringe e lega») ha il compito di avviare lo sviluppo della natura, in quanto «prima potenza» che si mostra come «involuzione» («Involution»)²⁷.

Ad essa si associano le immagini della contrazione, del raccoglimento in un punto centrale e quelle dell'oscurità, del celarsi, del nascondersi: esse appartengono tanto a Dio nel momento immediatamente precedente la creazione, quanto al singolo essere finito, nella fase iniziale del suo sviluppo. Espressioni come «profondo centro», «principio tenebroso», «profondo abisso» ricorrono nel discorso schellinghiano sulle origini²⁸ e rimandano, come è stato sottolineato più volte, a una matrice boehmiana e teosofica del pensiero dell'autore. Ma Schelling le rielabora anche a partire da altre fonti, sia filosofiche che scientifiche, e sulla base della propria riflessione negli anni precedenti. Un corrispondente di tali concetti si ritrova in Platone – così afferma Schelling – o, più precisamente, nella «giustissima interpretazione della materia platonica» fornita da «Boeck» (August Boeckh, 1785-1867), il filologo che, in quegli stessi anni, indagava il concetto di 'Weltseele' e la cosmologia platonica²⁹. Quel principio irrazionale che, nel *Timeo* platonico, precede la creazione e si rivela necessario per la sua formazione aveva già attirato l'attenzione di Schelling all'epoca del suo commentario giovanile al *Timeo*, nel 1794³⁰. Come un dio 'al rovescio', la materia originaria non è

²⁶ *Ibidem*, pp. 215-216 [AA VII, pp. 150-151] (con mie modifiche alla traduzione). Si veda questa parte dell'*Entwurf* per la descrizione dell'origine dell'universo a partire dal punto, in cui agiscono sia la forza contrattiva che espansiva (o espulsiva).

²⁷ Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, cit., pp. 116, 118.

²⁸ Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 36.

²⁹ *Ibidem*, p. 48. All'epoca delle *Philosophische Untersuchungen*, nel 1809, Boeckh aveva pubblicato alcuni scritti su Platone che Schelling poteva conoscere: un *Commentatio in Platonis qui vulgo fertur Minoën* (Halle 1806), e uno scritto, *Über die Bildung der Weltseele in Timaeus der Platon*, che apparve negli *Studien*, hrsg. von C. Daub und F. Creuzer, 1805-1811 al quale Schelling probabilmente faceva riferimento. Tra gli altri scritti di quegli anni, anche *Progr. de platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnati*, Heidelberg 1809, e *De Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae philolaicae*, Heidelbergae, Engelmann, 1810. Seguiranno, a molti anni di distanza, anche le *Untersuchungen über das kosmische System des Platon* (Berlino 1852). Sui rapporti tra Schelling, Boeckh e altri interpreti di Platone, si veda R. Bubner, *The Innovations of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 16-46.

³⁰ Troviamo gli stessi concetti di illimitato (*apeiron*) e di limitato (*peras*) nel commentario schellinghiano al *Timeo* messi a confronto alcuni passaggi del *Filebo*. Cf. H. Krings, *Genesis und Materie: Zur Bedeutung Schellings Timaeus-Schrift für seine Naturphilosophie*, in F. W. J. Schelling, "*Timaeus*". 1794, hrsg. von H.

privazione o mancanza d'essere, quale era nella tradizione neoplatonica, ma un principio infinito che partecipa – per così dire – ‘attivamente’ alla formazione della realtà³¹.

Accanto ai testi scientifici e naturalistici di cui Schelling si serve per elaborare la sua *Naturphilosophie* e quindi la riflessione sulla materia, si collocano dunque fonti di diverso genere, in primo luogo teosofiche. È proprio nei testi dei teosofi (secondo una linea che da Boehme, passando per Swedenborg e Oetinger, arriva sino a Baader) che Schelling può cogliere numerosi spunti utile a colmare la mancanza teorica dovuta alla contrapposizione fra spirito e materia, infinito e finito, ereditata dal dualismo cartesiano. Il tema della conciliazione degli opposti, di una duplicità nell'unità, presente in Boehme e poi in Schelling, caratterizza non soltanto un'idea di ‘materia’ diversa da quella cartesiana, ma anche una diversa concezione dell'essere, dell'uomo e del divino. Così essa si salda, in Schelling, con concetti e immagini tratti dall'analisi della natura organica e inorganica e va ad alimentare la sua spiegazione unitaria del reale basata su una trattazione analogica del mondo della natura, dell'uomo e del divino, in cui il modello o schema decisivo resta quello di una polarità sempre attiva e costituita da due elementi mai completamente scindibili l'uno dall'altro.

Nelle *Philosophische Untersuchungen*, nel 1809, Schelling comincia ad associare l'idea di questo fondamento originario e oscuro³² a un'immagine di «seme» o «germe», anch'essa ricorrente nella letteratura teosofica, ma, nello stesso tempo, oggetto di numerose discussioni filosofiche e scientifiche – si pensi al dibattito tra sostenitori dell'epigenesi e del preformismo – nel corso di tutto il Settecento³³. L'essenza di Dio, spiega Schelling nelle *Untersuchungen*, agisce «nascosta» come «una scintilla di vita che brilla nel profondo del buio», così come accade nell'embrione all'interno dell'utero o dentro l'uovo o nel seme sotto la terra³⁴. Non è

Buchner, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1994, pp. 115-155, L. Follesa, *Schelling and Plato: The Idea of the World-soul in Schelling's Timaeus*, in *Plato Among the Modern Philosophers: From Ficino to Foucault*, ed. A. Corrias et al., Leiden, Brill 2021 e, della stessa autrice, *Il lascito manoscritto di Schelling e la filosofia platonica: Cosmogenesi, tempo e anima del mondo*, in F.W.J. von Schelling: *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: Commento manoscritto del 1794*, a cura di L. Follesa, Milano, Mimesis 2022, pp. 13-50.

³¹ Sul concetto di materia in Schelling si rimanda, oltre al testo di Krings, ai contributi di F. Moiso e di R. Zimmerman in *Dalla materia alla coscienza*, cit.; a C. Cesa, “Materia” nel pensiero di Schelling: *Fisica, metafisica, mitologia*, in *Materia: 13. Colloquio internazionale, Roma, 7-8-9 gennaio 2010*, a cura di D. Giovannozzi e M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2011, pp. 489-504, M. Marchetto, *Materia, qualità, organismo: La filosofia schellinghiana della natura e il primo sorgere della filosofia dell'identità*, Milano, Mimesis, 2011, V. Preuß, *Die Entwicklung der Naturphilosophie Schellings von seinen Platonstudien bis zur Spekulativen Geometrie: Die Konstruktionen des Raumes, der Naturkräfte und der Materie in Schellings Naturphilosophie 1794-1802*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač, 2018.

³² Sull'analogia con la pianta, Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 34.

³³ *Ibidem*, p. 52. A proposito del concetto di germe in Schelling, anche a partire da una ricca tradizione di pensiero che include Leibniz, Reimarus, Bonnet e Swedenborg, cf. Follesa, *Some Remarks*, cit., pp. 81-83, 88-92.

³⁴ Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 34.

un caso che uno dei concetti cui Schelling ricorre – specie nei *Weltalter* – per esprimere l’essere originario ruoti intorno al concetto di vita e a quello di organismo: è il «vivente originario» (*das Urlebendige*) ciò che si cela, massimamente concentrato in un punto, in uno stadio ‘germinale’ dell’essere³⁵.

L’elemento oscuro nel divino – l’*Abgrund* della tradizione boehmiana, che ebbe una particolare presa nella filosofia idealista e romantica³⁶ – è «ciò che in Dio non è lui stesso», una pulsione a essere altro, quel «desiderio, che prova l’eterno Uno, di generare se stesso»³⁷. Esso è coeterno con l’Uno, ma non è l’Uno stesso: è un «volere nel quale non c’è intelletto», un appetito che però non è cosciente, è un «presago volere»³⁸. Quel seme, germe «nascosto nel fondo»³⁹, quel principio oscuro celato sin da prima della creazione, costituisce «nelle cose l’inafferrabile base della realtà, il residuo che non scompare mai», l’elemento «irrazionale» grazie al quale, soltanto, «è nato l’intelletto in senso proprio»⁴⁰. Ogni creatura che viene al mondo porta con sé questa «tenebra» che è il «retaggio necessario» di ogni vivente⁴¹.

Il parallelismo con la genesi dell’essere organico riaffiora qui nelle espressioni utilizzate da Schelling inevitabilmente rimanda all’*Erster Entwurf*, l’opera in cui l’autore non soltanto prende posizione rispetto al dibattito embriogenetico dell’epoca, ma estende l’analogia con l’organico (e il linguaggio utilizzato nello studio del vivente) anche alla descrizione del cosmo. Anche l’universo deriva da quell’«unico punto pulsante» che corrisponde, per analogia, al momento iniziale dello sviluppo organico⁴². Nel «primo punto pulsante» e nel «cuore palpitante» dell’organismo è concentrato tutto l’essere organico ma non, come direbbero i preformisti, come un organismo in piccolo (*actu*), bensì solo in maniera potenziale, che deve dare luogo a un processo di sviluppo metamorfico e multiforme. Tenendo in mente le *Exercitationes* William Harvey Schelling applica le immagini fornite dall’anatomista all’intero universo. Harvey aveva definito «punto pulsante» il «primo abbozzo» del cuore, il «punto più intimo» da cui procede lo sviluppo di tutto l’organismo. Esso «ne costituisce il principio vitale» e in quanto tale «lo governa», stando «tutto racchiuso e quasi arroccato nella cassa toracica»; una sorta di «lare familiare, prima sede dell’anima,

³⁵ Schelling, *Età del mondo*, p. 112 [WA I, pp. 90-91].

³⁶ Cf. E. Benz, *The Mystical Sources of German Romantic Philosophy*, Pennsylvania, Pickwick, 1983; P. Mayer, *Jena Romanticism and its Appropriation of Jakob Böhme: Theosophy, Hagiography, Literature*, Montreal, McGill-Queen’s Univ. Press, 1999; C. Muratori, *Il primo filosofo tedesco: Il misticismo di Jakob Böhme nell’interpretazione hegeliana*, Pisa, ETS, 2012.

³⁷ Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 32.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 32.

⁴¹ *Ibidem*, p. 33.

⁴² Schelling, *Primo abbozzo*, cit., p.226 [AA VII, p. 157].

primo ricettacolo del calore innato, focolare di vita continua finché di vita è dotato l'essere»⁴³. A partire da questa concentrazione puntiforme e «pulsante» il corpo si costituisce «come il tuorlo nell'utero», procedendo a dar forma a una materia inizialmente indistinta e indifferenziata, dalla quale emerge, gradualmente e per fasi successive, la creatura vivente⁴⁴. Con in mente anche tali descrizioni, nell'*Erster Entwurf* Schelling si interroga:

Ma cos'è l'organismo, se non la natura stessa concentrata, o l'organismo universale nello stato della sua massima contrazione? [...] La medesima causa che ha introdotto nella natura la prima scintilla dell'eterogeneità, vi ha introdotto anche il primo germe di vita e, ciò che è fonte di attività nella natura in generale, è anche fonte di vita nella natura⁴⁵.

Se la natura è attività continua di espansione e contrazione, questo movimento alternato si ripete nel tutto come nel singolo organismo, inteso quale momento particolare di questo pulsare. Che cosa accade – continua a interrogarsi Schelling due decenni più tardi, nella terza redazione dei *Weltalter*, 1815/1817 – «nella prima formazione del feto»?⁴⁶ In questa sorta di processo alchemico – è in questa redazione che l'interesse per tale letteratura si fa sentire maggiormente – la «prima materia» prende forma da un movimento alterno (*motus alternus*), da una «eterna inspirazione ed espirazione» e «sistole e diastole che, come sono il primo momento di ogni vita naturale, così devono essere anche l'inizio della vita spirituale»⁴⁷.

D'altra parte, nella prima delle tre stesure dei *Weltalter*, viene mostrata la possibilità di una corrispondenza – anch'essa tipica di una certa letteratura, sia alchemica, che ermetica e teosofica – tra il cosmico e il microscopico:

È sorprendente che, nell'intera natura, ogni vita autonoma inizi con un movimento attorno al proprio centro o a un centro esterno. Nel massimamente grande come nel massimamente piccolo, nella ruota dei pianeti in cui sembra per la prima volta dischiudersi l'unità profondamente nascosta del mondo, così come nei movimenti rotatori di quel mondo pieno di vita – visibile quasi soltanto a un occhio microscopico – da cui sembra iniziare la natura organica, la rotatoria si mostra come la prima forma e manifestazione della vita propria isolata⁴⁸.

3. Il conflitto delle potenze e la necessità del dolore

⁴³ W. Harvey, *Exercitatio* 43 (1662), p. 147, citazione riportata in W. Pagel, *Le idee biologiche di William Harvey*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 372.

⁴⁴ Harvey, *Exercitatio* 45 (1662), p. 156, citazione riportata in W. Pagel, *Le idee biologiche*, cit., p. 372.

⁴⁵ Schelling, *Primo abbozzo*, p. 328 [AA VII, p. 229].

⁴⁶ Schelling, *Età del mondo*, p. 603 [WA III, p. 285].

⁴⁷ *Ibidem*, p. 695 [WA III, pp. 326-327].

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 85-87 [WA I, pp. 69-70].

L'iniziale opposizione di un elemento oscuro e della luce compare soltanto come contrapposizione appena accennata, come «gioco della dualità» che non ha ancora il carattere aspro della «lotta». La polarità è inizialmente soltanto una giocosità innocente, che rimanda all'immagine della Sapienza che Schelling ritrova, ad esempio, nel libro dei *Proverbi*⁴⁹. Spirituale e corporeo, spiega Schelling, «si presentano come i due lati della medesima esistenza», in uno stadio in cui la materia non è ancora nettamente contrapposta allo spirito, ma è «una materia essa stessa spirituale», una «tenerissima corporeità di cui lo spirituale immediatamente, per così dire, si riveste»⁵⁰. Il procedere per gradi è un requisito primario in ogni essere, dal divino sino all'umano, dalla creazione della natura all'insorgere della coscienza. Pian piano però la volontà espansiva e la volontà contrattiva si contrappongono in maniera netta, facendo nascere un «conflitto» attraverso una sempre più marcata «alternanza di espansione e contrazione», di forze tendenti l'una verso l'intero, l'altra verso l'esterno⁵¹. Nel gioco di alternanze che diviene conflitto tra «due volontà in lotta», ecco che la volontà comincia a pulsare, divenendo «il cuore palpitante della Deità» che «nell'incessante sistole e diastole cerca la pace e non la trova»⁵². Il conflitto si fa più intenso e il respiro, l'avvicinarsi di sistole e diastole, diventa incalzante. Anche il dolore che accompagna tale processo si accresce e ricorda, per usare una metafora non direttamente presente in Schelling, ma in linea con ciò che egli sembra descrivere, quello di una partoriente.

Nel ciclo di lezioni tenute a Stoccarda – quindi dopo la morte di Caroline, qui lo ricordiamo – la ‘contrazione’ è un concetto chiave, perché è il «principio di ogni realtà»:

La limitazione passiva è sempre imperfezione, mancanza relativa di forza; ma l'autolimitarsi, il racchiudersi in un punto e questo tenerlo fermo con tutte le forze e non lasciarlo sino a quando non si sia allargato sino ad essere un universo, questo è effetto della massima forza e perfezione. [...] Nella capacità di rinchiudersi sta la vera e propria originalità, la potenza della radice⁵³.

Abbandonata l'idea di una caduta (*Abfall*), presente in *Philosophie und Religion* e nelle *Philosophische Untersuchungen*, Schelling non può più ammettere che l'essere si separi in modo assoluto da Dio (ciò sarebbe una privazione, una limitazione) ma deve, invece, ricorrere al concetto di ‘duplicazione’, che segue e sostiene quello di una autolimitazione e di scelta

⁴⁹ Sul «piacere ludico» della Sapienza, si veda in Schelling, *Età del mondo*, cit., p. 69 [WA I, p. 56] il riferimento ai *Proverbi*, 8,22-31 (in cui la sapienza afferma: «per tutto il tempo giocavo davanti a lui»). Nello stadio di infanzia è presente, nella creazione, una differenza appena accennata e in quanto tale ha un carattere giocoso e non ancora un cruento. Cf. anche *ibidem*, p. 367 [WA II, p. 104], p. 661, 627 [WA III, pp. 289, 296].

⁵⁰ *Ibidem*, p. 68 [WA I, p. 56].

⁵¹ *Ibidem*, p. 79 [WA I, p. 63].

⁵² *Ibidem*, p. 79 [WA I, p. 63].

⁵³ Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 97, 98.

liberissima. L'argomento fondamentale di Schelling è che la libertà non è possibile dove vi sia una «limitazione passiva» o una «mancanza di forza» che sono, in quanto imperfezioni, non attribuibili all'Assoluto. La libertà richiede, come suo fondamentale requisito, l'autolimitazione, la scelta volontaria di concentrare di tutto l'essere in un unico punto che è direttamente contrapposta alla volontà di espansione.

Nell'incessante alternanza di contrazione ed espansione che costituisce la «prima vita semovente»⁵⁴, il processo di formazione del cosmo si risolve come «costante alternanza di espirazione e inspirazione», come contrarsi ed espandersi ritmico che assomiglia al 'pulsare' tipico di ogni inizio organico⁵⁵. Ripetendo, con un linguaggio non troppo lontano da quello degli scritti di *Naturphilosophie*, che «la vita dell'eterna natura non è che una costante alternanza di morte e di vita, in quanto essa alternatamente vive a una volontà e muore all'altra», Schelling descrive l'inizio della creazione come un essere in equilibrio instabile e precario. È un momento che egli può descrivere come una sorta di «apparizione», un qualcosa a metà strada tra il reale e il non reale, che «non può divenire né produrre nulla di persistente»⁵⁶. È come se la materia si trovasse «in uno stato di indecisione», in bilico «tra spiritualità e corporeità» e soltanto in seguito, nell'esacerbarsi del ritmo di espansione e contrazione, ha luogo una vera e propria «contesa»⁵⁷. Le due forze, che si rapportano nel primo stato dell'essere in «un gioco armonioso di pacifica eccitazione reciproca, vengono accese a una contesa sempre più veemente» attraverso la quale esse si lacerano vicendevolmente.⁵⁸ Al crescere della violenza di questo scontro è la tendenza alla separazione, che è diretta verso tutte le direzioni, quella che si rinnova con forza sempre maggiore, mentre l'azione contrattiva, diretta verso un punto centrale, ne risulta, da ogni scontro, via via più affievolita fino a che, nel punto di rottura, non si ha la dissoluzione dell'unità e l'inizio di una fase caratterizzata da un caotico movimento rotatorio, nel quale «la materia finisce di ricevere la sua elaborazione ultima»⁵⁹.

Il conflitto tra principi contrapposti procede secondo due linee di sviluppo differenti, una interiore, coinvolge l'essere nella sua più intima essenza, e l'altra esteriore, nel quale la materia si lacera. sia 'interiore'. Il dolore si prospetta, in modo chiarissimo, come momento

⁵⁴ «Dieses erste, sich selbst bewogende Leben»: l'espressione risulta essere presente solo nella prima redazione dei *Weltalter*, ma non vi è traccia nelle due successive, Schelling, *Età del mondo*, cit., p. 81 [WA I, p. 65]

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 81 [WA I, p. 66].

⁵⁷ *Ibidem*, p. 83 [WA I, p. 66].

⁵⁸ *Ibidem*, p. 83 [WA I, p. 67].

⁵⁹ *Ibidem*, p. 87 [WA I, p. 71].

imprescindibile del processo creativo-generativo, poiché sorge da un tale conflitto, che è parte ineludibile di ogni vita:

La conseguenza di ogni sviluppo vitale è che, per via della contraddizione rispetto all'essere, lo sviluppo turba l'armonia primitiva del vivente, gli causa patimento e dolore. Basti ricordare le malattie dello sviluppo della vita umana, sia in senso fisico sia in senso morale. Il dolore è qualcosa di necessario e di universale, il punto di passaggio obbligato verso la libertà⁶⁰.

Nelle *Philosophische Untersuchungen* il patimento interno che si manifesta in ogni individuo è il risultato dell'affermazione del singolo in quanto tale e viene concepito, sulla scia di un suggerimento fornito da Franz von Baader (come lo stesso Schelling dichiara), l'analogo dei processi patologici, che sono sempre caratterizzati da una rottura di un equilibrio iniziale. In quest'ottica, la vita del singolo non è «vera vita», dal momento che si pone «al di fuori di quella [vita] che poteva risultare soltanto dalla connessione originaria» (la vita della natura); essa è piuttosto una vita «falsa, una vita della menzogna, una germinazione di irrequietudine e di distruzione», simile alla «malattia, la quale, essendo un disordine sopravvenuto per un cattivo uso della libertà, è la vera immagine del male o della colpa»⁶¹.

Niente di ciò che è vivente si sottrae a ciò che è 'doloroso', nemmeno l'*Urwesen*, l'essenza originaria e divina, che ha la vita al suo interno, perché il dolore dipende dalla compresenza di una polarità che risulta necessaria in un processo che prevede il patimento, quale «via che porta alla gloria»⁶². Seguendo un percorso già iniziato nelle *Ricerche*, Schelling assegna al divino e creatore del mondo lo stesso processo di sviluppo che spetta a ogni singola creatura e in particolare agli uomini, perché creare è sempre un creare nel dolore:

Ogni dolore viene soltanto dall'essere, e poiché ciascuna essenza deve dapprima necessariamente recludersi nell'essere per poi, dall'oscurità di quest'ultimo, erompere nella trasfigurazione, allora anche l'essenza divina non è dispensata da ogni dolore, e deve necessariamente patire prima di festeggiare il trionfo della sua liberazione⁶³.

Non soltanto il dolore fisico, paragonato appunto a uno stato di malattia e di dissoluzione, ma anche morale, interiore, caratterizzato dall'angoscia e da uno stato di oppressione che avviene

⁶⁰ *Ibidem*, p. 89 [WA I, p. 72].

⁶¹ Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 39. Franz von Baader, in alcuni scritti pubblicati tra il 1807 e il 1808 aveva definito il concetto di male come «positiva perversione» o «sovvertimento dei principi» in analogia con quanto avviene in uno stato di malattia (*ibidem*, p. 40). Cf. Forlin, *Limite e fondamento*, cit., pp. 246-224. Tra i recenti contributi sulla nozione di male si veda anche D. Hedley, *The History of Evil in the Eighteenth and Nineteenth Centuries, 1700-1900*, Milton, Routledge, 2018.

⁶² Schelling, *Età del mondo*, cit., p. 89 [WA I 72-73].

⁶³ *Ibidem*, p. 91 [WA I, p. 73].

nel corso di «sogni tormentati»⁶⁴. Sono i «tormenti della decisione di creare», ricorda Tilliette, di cui è preda la coscienza divina nella sua «solitudine assoluta»⁶⁵. L'Essere supremo e originario è descritto come preda di un «incubo», di una «agonia onirica» che precede la creazione:

Vengono fuori parti potenti, violente e, in quanto non moderate dall'unità, mostruose, come se dal gioco delle forze emergessero nel sogno, quando l'anima razionale non influisce sulle forze e queste operano per sé. Non più in quello stato di intimità o di chiaroveggenza in cui l'intera interiorità è come colma di luce, estasiata da visioni beate presagenti il futuro, l'essenza esistente in questo conflitto è oppressa come in preda a sogni tormentati emergenti dal passato⁶⁶.

Eppure, anche questa fase non è duratura ma si intensifica facendo sì che i sogni tormentati ma confusi possano prendere la forma di «fantasie» più definite, nelle quali l'interiorità «sente tutti gli orrori della sua propria esistenza»⁶⁷. L'angoscia e il dolore raggiungono un livello di intensità e di vigore tali da dare origine, nel culmine del processo, a una nuova luce, all'acutezza di un risveglio. Uno «splendore consumante, in tutto simile al processo elettrico» appare nella separazione; un «fuoco elettrico», simile a un lampo, si oppone alla cieca violenza di quegli impulsi primordiali⁶⁸. Per Schelling, questo è il momento in cui la libertà compare e in cui la volontà diventa cosciente, risvegliata dalla forza di quel dolore.

Nella seconda redazione dei *Weltalter*, il passo verso la risoluzione di quel dolore è indicato in uno stato di sogno cosmico analogo a quello che si osserva nei casi di «sonno magnetico» (il sonnambulismo). Non ancora coscienza, esso costituisce comunque la «forza curativa per allontanare i disordini del corpo»⁶⁹. Allo stesso modo l'uomo, afferma Schelling nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, «deve elevarsi laboriosamente da ciò che non è, vincere

⁶⁴ *Ibidem*, p. 91 [WA I, p. 74].

⁶⁵ X. Tilliette, *I filosofi leggono la Bibbia*, Brescia, Queriniana, 2003, pp. 26-27.

⁶⁶ Schelling, *Età del mondo*, p. 91 [WA I, pp. 73-74] [traduzione rivista dell'Autrice del presente saggio]. Il passo è assente nella versione del 1813, ma ricompare in *ibidem*, p. 715 [WA III, p. 336]: «La potenza attiva non si esterna subito in tutta la sua potenza, ma come un'attrazione lieve, simile a quella che precede il risveglio dopo un sonno profondo; una volta che essa ha ripreso vigore, le forze nell'essere vengono già eccitate a un agire ottuso, cieco, e nascono delle creature potenti ma informi, giacché all'essere è estranea l'unità mite dello spirito; non più in quello stato di intimità o chiaroveggenza, non più affascinata da visioni beate presagenti il futuro, l'essenza esistente in questo conflitto combatte come contro sogni opprimenti che affiorano dal passato, poiché salgono dall'essere».

⁶⁷ *Ibidem*, p. 91 [WA I, p. 74].

⁶⁸ *Ibidem*, p. 93 [WA I, p. 74-75].

⁶⁹ In *ibidem*, p. 357 [WA II, pp. 96-97] Schelling afferma: «Gli antichi, com'è noto, distinguevano due tipi di sogni, di cui un solo tipo valeva per loro come divino. Noi vogliamo distinguere tra i sogni che nascono da quella interdipendenza reciproca delle forze interne, e i sogni che nascono dal contrario. Di questi ultimi facciamo per adesso astrazione. Ora, tra i sogni del primo tipo possiamo ammettere tre gradazioni. La più profonda sarebbe quella in cui lo spirito vitale, ossia quella essenza intermedia tra corpo e spirito, attrae l'oggettivo dell'anima e, per mezzo di quest'ultimo, diviene libero rispetto al corpo – o come forza curativa per allontanare i disordini presenti nel corpo, oppure per manifestare all'anima il segreto del corpo». Cf. anche *ibidem*, p. 625 [WA III, pp. 294-295]. Sulle «visioni del sonno magnetico», *ibidem*, p. 359 [WA II, p. 98].

in sé il momento oscuro, e far sorgere da un'oscurità di specie superiore, dall'oscurità del male, dell'errore, del disordine, la luce del bene, del vero e del bello»⁷⁰. Questa concezione del dolore, associato non più soltanto alla finitezza e alla morte, bensì al momento creativo che caratterizza, nella natura come nell'uomo, tutto ciò che è vita e libertà, trova una sua espressione emblematica nelle considerazioni di Schelling sull'arte e sulla figura greca della Niobe, a cui si è accennato in apertura:

Nel volto della madre non vediamo soltanto il dolore per i figli uccisi nel fiore degli anni [...] Vediamo sì tutto questo, ma non come qualcosa a se stante, perché attraverso il dolore, l'angoscia e lo sdegno splende piuttosto, come una luce divina, l'amore eterno, che è la sola cosa che rimane e in cui la madre si dimostra tale perché non solo era, ma è colei che resta legata ai suoi cari da un vincolo eterno⁷¹.

Così Schelling svincola non soltanto se stesso, ma l'intera realtà e lo stesso concetto di Dio dal peso di una concezione 'limitativa' del dolore e ne fa un elemento portante della sua riflessione metafisica della libertà e filosofia della vita.

⁷⁰ Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 128.

⁷¹ Schelling, *Le arti figurative e la natura*, cit., p. 510 [p. 313].