



Università degli Studi di Cagliari

**DOTTORATO DI RICERCA**

IN FILOSOFIA, EPISTEMOLOGIA E STORIA DELLA CULTURA

Ciclo XXIX

**TITOLO TESI**

DA *PHILOSOPHIE UND RELIGION* ALLA *FREIHEITSSCHRIFT*. IL FINITO, IL  
MALE, LA LIBERTÀ UMANA NEL PENSIERO DI SCHELLING (1804-1809)

Settore/i scientifico disciplinari di afferenza

M-FIL/06

Presentata da:	Daniele Campesi
Coordinatore Dottorato	Prof. Andrea Orsucci
Tutor	Prof. Pierpaolo Ciccarelli

Esame finale anno accademico 2015 – 2016  
Tesi discussa nella sessione d'esame marzo – aprile 2017



La presente tesi è stata prodotta durante la frequenza del corso di dottorato in “Filosofia, epistemologia e storia della cultura” dell’Università degli studi di Cagliari, a. a. 2015-2016 – XXIX ciclo, con il supporto di una borsa di studio finanziata con le risorse del P. O. R. SARDEGNA F.S.E. 2007-2013 – Obiettivo competitività regionale e occupazione, Asse IV Capitale umano, Linea di attività 1.3.1 “Finanziamento di corsi di dottorato finalizzati alla formazione di capitale umano altamente specializzato, per i settori dell’ICT, delle nanotecnologie e delle biotecnologie, dell’energia e dello sviluppo sostenibile, dell’agroalimentare e dei materiali tradizionali”.

## Indice

Introduzione	6
Parte prima. <i>Philosophie und Religion</i> . Il finito, la caduta, la libertà	16
1. L'Assoluto. Principio e unità della filosofia	16
2. L'identità. L'Assoluto e la Ragione	18
3. Finito e infinito. La difficoltà della filosofia dell'identità	23
4. <i>Philosophie und Religion</i> . Uno scritto problematico	26
4.1. Tra spinozismo e platonismo	28
5. Sfondi. Spinoza, il <i>Bruno</i> e la polemica con Eschenmayer	30
5.1. L'idea dell'Assoluto tra riflessione e intuizione intellettuale	36
6. L'Assoluto e il mondo finito	40
6.1. La duplice vita delle idee e la negazione del dualismo ontologico	43
6.2. La caduta e la libertà	47
7. Excursus. Aspetti del platonismo schellinghiano	52
8. L'egoità. Fichte e il principio della finitezza	55
9. Filosofia della natura. Uscita e ritorno dell'anima nell'Assoluto	61
10. Filosofia della storia. Libertà, moralità, felicità	64
10.1. Moralità e problema del male	71
10.2. La storia. Armonia tra libertà e necessità	78
11. Il tema della caduta e del finito in due scritti monachesi del 1806	80
12. Il problema della libertà. Verso la <i>Freiheitsschrift</i>	83
13. L'aporia fondamentale. Schelling 1804-1809	87
Parte seconda. <i>La Freiheitsschrift</i> . Crisi dell'identità e filosofia della libertà	88
1. Sguardo introduttivo. La parte ideale del sistema	88
2. <i>La Freiheitsschrift</i> . Crisi dell'identità	90
2.1. <i>La Freiheitsschrift</i> . Il ripensamento dell'Assoluto	91

3. Il rapporto tra sistema e libertà	94
3.1. Il panteismo. Schelling, Jacobi, Friedrich Schlegel	96
3.2. Critica e rettifica del panteismo	100
3.3. Realismo e panteismo. L'errore di Spinoza	106
3.4. Idealismo, panteismo, libertà	109
3.5. Panteismo, libertà, problema del male. Quale rapporto?	111
4. Lo scoglio della teodicea. Tre concezioni classiche	113
5. Oltre il realismo, oltre l'idealismo. Fondamento ed esistenza in Dio	116
5.1. Il ruolo di Hegel e il panteismo	122
5.2. Il fondamento e la creazione nella natura	125
6. La <i>natura anceps</i> dell'uomo. Il male, l'ipseità, la malattia	129
6.1. Il male e la finitezza. La critica a Leibniz e al platonismo	134
6.2. Natura e storia. Il male universale	137
7. Dio e la storia. Incarnazione e personalità	141
8. L'atto trascendentale. Libertà, necessità, eternità	143
8.1. Libertà e necessità. Ambiguità e oscillazioni della <i>Freiheitsschrift</i>	148
9. Sviluppi della critica alla teodicea	150
10. Dio e il male. Storia ed escatologia	156
11. L' <i>Ungrund</i> . Amore e indifferenza originaria	161
11.1. Filosofia dialettica. Intelletto e ragione	162
12. Teodicea del finito e oltrepassamento dell'identità	165
Considerazioni conclusive	167
1. Ermeneutica della tradizione religiosa e superamento della metafisica moderna	167
2. Libertà, necessità, problema del male	169
3. Dal nulla come <i>Nichtigkeit</i> al nulla come «non-essente»	173
4. Conclusioni fra interpretazione e critica	175

Appendice. Verso la <i>Weltalter-Philosophie</i> . Due scritti polemici schellinghiani	179
1. Sviluppi della <i>Freiheitschrift</i> . La <i>querelle</i> Schelling-Jacobi del 1812	179
2. Sviluppi della <i>Freiheitschrift</i> . La <i>querelle</i> Schelling-Eschenmayer del 1813	183
Bibliografia	191

## Introduzione

Il rapporto tra Assoluto e mondo costituisce l'autentico *Leitmotiv* che attraversa l'intero pensiero di Schelling, il tema stesso della sua filosofia<sup>1</sup>. Questo costante *fil rouge* che innerva e connota profondamente il cammino speculativo del filosofo di Leonberg – nei suoi infiniti rivoli e nei suoi molteplici mutamenti –, appare di notevole interesse, a parere di chi scrive, se considerato nell'istante “critico” del passaggio dal sistema dell'identità alla filosofia della libertà elaborata a partire dalle *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* del 1809. Un primo annuncio di questo momento critico, che è tutto interno al sistema dell'identità, appare nello scritto schellinghiano del 1804, *Philosophie und Religion*: esso tematizza la relazione tra l'Assoluto e il mondo finito, ponendo in primo piano la questione dell'*origine* della finitezza *reale* dall'Assoluto medesimo.

Pertanto, alla luce di questo rapporto fondamentale, elaborato, sotto molteplici riguardi, proprio nel sistema dell'identità, il presente studio si articola in tre parti distinte: collocandosi nell'orizzonte della filosofia dell'identità, e soffermandosi in particolar modo su *Philosophie und Religion*<sup>2</sup>, la prima parte indaga il problema della finitezza e gli aspetti che essa implica direttamente, vale a dire i temi della caduta, della libertà e della storia; collocandosi nel sistema della libertà inaugurato con le *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*<sup>3</sup> del 1809, la seconda parte prende in esame il problema del male e della libertà umana nel più ampio contesto del rapporto tra Dio e, sulla scia delle questioni lasciate aperte – *in primis*, lo spinoso tema della finitezza – dal sovramenzionato scritto del 1804.

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, Mursia, Milano 1990, p. 222.

<sup>2</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, Tübingen 1804 (*Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg, Bd. VI, 11-70; tr. it. di V. Verra, *Filosofia e religione*, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, pp. 33-76). Citeremo nel testo la sigla SW per indicare i *Sämtliche Werke* di Schelling, seguita dal numero romano e relativo numero di pagina.

<sup>3</sup> F. W. J. Schelling, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Landshut, 1809; in *Philosophische Schriften* (Bd. I), bei Philipp Krüll, pp. 397-511 e in SW VII, 331-416; tr. it. di G. Strummiello, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Bompiani, Milano 2007. Una nota circa la prefazione di questo scritto. Dalla prefazione al volume dei *Philosophische Schriften* (pp. VII-XII) è ripreso il *Vorbericht*, successivamente riportato nell'edizione delle *Ricerche* inclusa nel VII volume di SW. La prima edizione separata delle *Ricerche* è quella apparsa a Reutlingen nel 1834 (in der J. N. Ensslin'schen Buchhandlung). Per indicare le *Ricerche* nel testo usiamo la dicitura *Freiheitsschrift* (o talvolta *Untersuchungen*).

Sulla base dell'*intreccio metodologico* dell'istanza teoretico-ermeneutica e del momento storiografico-critico, la presente indagine, allora, è volta a testimoniare la *crisi* che attraversa il sistema dell'identità proprio nel momento del suo apice sistematico o del suo compimento, a cui Schelling perviene con il *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*<sup>4</sup>; la crisi del sistema dell'identità implica dunque l'esigenza del ri-orientamento del sistema stesso nel senso di una filosofia della libertà, che è per così dire l'orizzonte o il crogiolo speculativo entro il quale matura l'ultima filosofia di Schelling: la filosofia dei *Weltalter*, prefigurata dalle *Stuttgarter Privatvorlesungen*<sup>5</sup> del 1810 (alla quale la cosiddetta *Freiheitschrift* fornisce un primo notevole contributo) e la tarda filosofia positiva, articolata nei due filoni della filosofia della mitologia e della rivelazione.

Quanto alla prima parte, è intorno al rapporto tra Assoluto e mondo finito, come caratterizzante l'intera filosofia dell'identità, che la presente ricerca intende focalizzare la sua attenzione. In questo rapporto, infatti, risiede, a parere di chi scrive, la peculiare e intrinseca *difficoltà* che dimora all'interno della filosofia dell'identità, resa esplicita dalla duplice, ambigua formula schellinghiana del "finito-infinito" e dalla tesi, enunciata fin dai primi scritti giovanili, dell'impossibilità di un passaggio dall'infinito al finito.

Nel sistema dell'identità, Schelling perviene alla riunione dei due poli distinti della filosofia, e cioè la filosofia della natura e la filosofia trascendentale, in un Assoluto inteso come unità indifferenziata dell'ideale (il soggettivo) e del reale (l'oggettivo)<sup>6</sup>. La filosofia, che ha come unico oggetto l'Assoluto, all'interno del quale si muove, è una pura conoscenza razionale, e, anzi, riposa sull'assoluta coincidenza di razionale e reale; inoltre, l'unico organo adeguato a cogliere l'essenza dell'Assoluto è l'intuizione intellettuale, così denominata, perché da un lato è coglimento immediato dell'Assoluto (in una intuizione), dall'altro è un atto intellettuale, in quanto effettuato dalla ragione, la quale è, per così dire,

---

<sup>4</sup> F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (Aus dem handschriftlichen Nachlass)* 1804 (SW VI, 131-577); tr. it. di A. Dezi, *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, Accademia University Press, Torino 2013. Per indicare il *System* del 1804 usiamo sempre nel testo la dicitura *Würzburger System*.

<sup>5</sup> F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen (Aus dem handschriftlichen Nachlass)* 1810 (SW VII, 417-484); tr. it. di L. Pareyson, *Lezioni di Stoccarda*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., pp. 141-193.

<sup>6</sup> Come Schelling scrive nelle prime pagine della sua *Darstellung meines Systems der Philosophie*: «Ho sempre rappresentato ciò che chiamavo filosofia della natura e filosofia trascendentale come poli contrapposti del filosofare; con la presente esposizione mi trovo nel punto di indifferenza (*Indifferenzpunkt*)» (SW IV, 108).

della stessa essenza dell'Assoluto. Muovendo da questa prospettiva, Schelling contrappone la sua nuova concezione al punto di vista di quelle filosofie che rimangono ancorate al piano della finitezza e della condizionatezza, ossia le filosofie del soggetto e della riflessione, le quali, distinguendo ideale e reale, soggetto e oggetto, pervengono alla separazione radicale di finito e infinito, non riconoscendo, invece, l'Assoluto come loro radice ontologica e unità indifferenziata. Solo l'idealismo, oltrepassando le astrattezze e le rigidità intellettualistiche della filosofia della riflessione – ricompresa da Schelling, in particolare nella *Propädeutik der Philosophie* del 1804, nel filone della filosofia moderna che da Cartesio e Spinoza giunge fino a Kant e a Fichte (si tratta di una linea critica che permarrà invariata in Schelling fino all'ultima filosofia positiva) –, giunge al punto di vista più elevato della filosofia, alla prospettiva stessa dell'Assoluto, al di fuori del quale, sostiene Schelling, nulla può darsi, e infinito e finito vi risiedono uniti in un'inseparabile ed eterna armonia.

Ora, se da una parte Schelling sembra esser giunto ad una finale pacificazione e armonizzazione di tutti gli aspetti del reale, in un compiuto sistema immanentistico, dominato dal pensiero dell'Uni-totalità, un problema di ordine squisitamente metafisico sembra investire la filosofia dell'identità: qual è la posizione del finito reale nella compagine assoluta dell'essere? È possibile, ha senso parlare di un finito staccato, separato dall'infinito? Se nulla può darsi al di fuori della Totalità assoluta, dell'Identità onnicomprensiva, dell'eternità immobile dell'Uno, non è forse questo stesso nulla a fare problema, facendo presagire aspetti del reale – quali la finitezza, il divenire, la morte – potenzialmente incompatibili con un sistema assoluto come quello dell'identità? Su questo sfondo, che ne è della differenza, della molteplicità legate all'esperienza della storicità e della temporalità umane, in altre parole, di ambiti che riguardano e sono investiti dalla finitezza come tale? Sono essi riassorbiti, e cioè dissolti nella prospettiva dell'Uno-Tutto, o possono acquisire una determinata legittimità e dignità ontologica? Nel sistema dell'identità assoluta, che ruolo ha la libertà umana? Vi è spazio, e di qual genere, per essa? La libertà, così fortemente rivendicata negli anni della *Frühphilosophie* schellinghiana (fino all'elaborazione dell'idealismo trascendentale), cede il passo ad una filosofia della necessità assoluta. Negli scritti dell'identità, infatti, la libertà non ha propriamente senso se non nella

sua intima unità connessione con la necessità, e cioè ancora una volta nel cuore dell'indifferenza assoluta, all'interno del quale solo vi può essere libertà.

Sono queste le problematiche che, affiorate embrionalmente nel *Bruno* del 1802, si condenseranno in *Philosophie und Religion* del 1804, facendosi acute e particolarmente urgenti e denotando l'emergenza speculativa e metafisica che risiede come un pungolo nell'ordinato e compatto sistema dell'identità. In particolare, l'esigenza di elaborare il secondo necessario polo del sistema, quello ideale, fa sì che nuove istanze compaiano nello scenario dell'*Identitätssystem*: alcune "ombre" iniziano a profilarsi nel pensiero schellinghiano, suscitate esse stesse dal problema della finitezza. È una dinamica, questa, che è stata descritta esemplarmente da Adriano Bausola: «La filosofia dell'identità segna certo un momento di "pacificazione" sistematica, in Schelling; dobbiamo però rilevare che la "pacificazione", se fu effettivamente tale rispetto alle difficoltà sollevate dallo sforzo di conciliare fichtismo [cioè la filosofia dell'Io] e filosofia della natura, non si rivelò poi definitiva. Alcuni aspetti del finito – divenire, male, morte – non risultavano facilmente conciliabili con il sistema della identità, e nuovi interessi [...] erano venuti emergendo in Schelling»<sup>7</sup>.

Pur nella sua criticità ed intima problematicità, nella costellazione concettuale della filosofia dell'identità *Philosophie und Religion* rappresenta uno scritto fondamentale, per due ordini di ragioni: la configurazione del rapporto tra l'Assoluto, Dio e il mondo subisce una particolare curvatura, poiché, lo vedremo, l'origine della finitezza, e poi del male, sarà riconosciuta in un distacco, in una interruzione radicale (che approfondisce il senso della *Absonderung* introdotta nel *Bruno* del 1802, volta ad esprimere una scissione tra finito e infinito o una "diaspora ontologica" del primo rispetto al secondo) tra l'Assoluto e il mondo finito, resa possibile dalla tesi schellinghiana di una «auto-conoscenza» (*Selbsterkenntnis*) e di una «auto-rappresentazione» (*Selbstrepräsentation*) dell'Assoluto, che si produce attraverso l'oggettivazione delle *idee* nel mondo reale<sup>8</sup>. Una tale concezione

---

<sup>7</sup> A. Bausola, *F. W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 14.

<sup>8</sup> Cfr. J. Hennigfeld, *F. W. J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, pp. 26-27. Cfr. anche O. Florig, *Die ideelle Reihe der Philosophie – Philosophie und Religion als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken*, in F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, hrsg. v. A. Denker u. H. Zaborowski, Alber, München 2008, pp. 76-97, in part. pp. 88-90.

dell'Assoluto è di cruciale importanza per gli sviluppi della nostra indagine: infatti, per come viene elaborata in *Philosophie und Religion*, essa costituisce la vera e propria intima radice del nodo problematico finitezza-male; in secondo luogo, si tratterà di mettere in rilievo l'evento inspiegabile e indeducibile della caduta quale origine del problema della libertà e del male, i quali, oltre a far emergere un paradosso inscritto nella relazione tra Assoluto e finito, proprio per questo inizieranno a profilare l'esigenza di una nuova articolazione di questa relazione. Quest'ultima sarà pensata da Schelling non più sul modello di una caduta ontologica (cui segue una riconduzione del mondo della natura nell'Assoluto come compimento della storia, nei termini di una risoluzione escatologica di tutte le tensioni che attraversano l'esserci), bensì sul duplice modello della *creazione* e dell'*autorivelazione* divina (soltanto accennato in *Philosophie und Religion*), che impone di pensare un più articolato rapporto tra Dio e il finito, preservando sia l'assolutezza del primo (e cioè l'assolutezza del Principio stesso del sistema), sia lo statuto ontologico del secondo (reintrodotta nel Principio come sua condizione imprescindibile).

Ciò avrà luogo segnatamente nella *Freiheitsschrift*, e consisterà nel riconoscimento della libertà quale momento centrale della *creazione*, ciò che imporrà a Schelling l'esigenza di una riconfigurazione del sistema, inteso innanzi tutto come un sistema della libertà. Il primo interrogativo della *Freiheitsschrift* è allora il seguente: quale rapporto intercorre fra sistema e libertà? Si dà una loro strutturale compatibilità o essi si escludono a vicenda? Come osserva opportunamente Wilhelm Jacobs, il sistema deve poter «comprendere tutto come uno o a partire dall'uno; se qualcosa rimane fuori del sistema, la pretesa sistematica fallisce. Ciò a partire da cui tutto va compreso, da Schelling è chiamato, in modo tradizionale, Dio. Poiché egli comprende tutto a partire dall'uno, la sua filosofia è un panteismo, però, come egli afferma, un panteismo della libertà»<sup>9</sup>. Infatti, continua Jacobs riprendendo una tesi fondamentale della *Freiheitsschrift*: «l'immanenza in Dio e la libertà sono così poco in contraddizione tra loro che anzi proprio ciò che è libero, in quanto libero, è in Dio, e ciò che non è libero, in quanto non è libero, è necessariamente al di fuori di Dio»<sup>10</sup>. Ne risulta l'intimo accordo di sistema e libertà, o della libertà stessa con Dio pensato come la totalità

---

<sup>9</sup> W. Jacobs, *Leggere Schelling*, Guerini & Associati, Milano 2008, p. 107.

<sup>10</sup> Cit. in ibidem (Jacobs cita da SW VII, 347; it. pp. 117-119).

dell'essere.

Nella *Freiheitsschrift*, tuttavia, Dio è concepito anche come un'unità dinamica, ovvero come vita, libertà e *personalità*. Sotto questo profilo, l'aspetto più rilevante di questo scritto – dal punto di vista particolare del presente studio – è che in esso si assiste ad un mutamento nella concezione dell'Assoluto, del principio stesso della filosofia, che assume una struttura duplice, duale. Vedremo come Schelling, sulla base della distinzione tra il fondamento e l'esistenza in Dio – ricavata dalla precedente *Naturphilosophie* –, pervenga al riconoscimento della realtà del male (originato dal fondamento in Dio, base e condizione oscura di ogni nascita, *in primis* di quella dell'uomo), come principio sovversivo nell'ordine della creazione divina. Il male, cioè, sarà ricondotto all'atto di separazione radicale, introdotta dall'uomo, tra una volontà del fondamento (volontà propria o particolare), e una volontà universale (o volontà dell'intelletto o dell'unità divina), e, soprattutto, alla tendenza a invertire l'ordine dei principi in Dio, subordinando cioè l'universale al particolare, l'ideale al reale. L'uomo, disponendo della libertà come concreta facoltà del bene e del male, può scegliere di permanere nell'unità, cioè nel centro della creazione divina o di separarsi da essa, svincolandosi dall'Assoluto e promuovendo l'azione del male nella creazione, frutto della rottura del corretto equilibrio tra il fondamento e l'esistenza<sup>11</sup>. Da questo atto di libertà originaria dell'uomo dipende la possibilità stessa del bene e del male. L'uomo, però, è libero solo nell'unità con Dio, ciò che tuttavia avverrà compiutamente solo al termine della storia, dove si assiste al trionfo del bene e dell'amore e il male sarà eternamente ricacciato nel nulla che gli appartiene.

L'aspetto maggiormente critico dello scritto sulla libertà verte proprio sul rapporto tra male, Dio e libertà, in quanto il male, innescato nella creazione dalla libertà umana, sembra essere reso funzionale e necessario allo stesso sviluppo della rivelazione divina, rendendo cioè necessaria essa stessa affinché il male venga estinto (nella prospettiva storico-

---

<sup>11</sup> Il mutamento nella concezione del Principio (mutamento che, si vedrà nella prima parte, è ricorrente nel filosofare schellinghiano) è esso stesso reso possibile in virtù del riconoscimento della libertà come momento più alto e tratto fondamentale di Dio e dell'uomo: quest'ultimo dispone della *facoltà* del bene e del male (mai riconosciutagli nell'*Identitätssystem*), cioè di essere-in-Dio, da una parte o di scegliere e compiere il male, dall'altro. Il male è sempre frutto e opera della volontà umana, e Dio non può esserne l'autore, poiché in Dio il male è vinto dall'eternità, *ab aeterno* ricacciato nel nulla e nel non-essere che gli appartiene.

escatologica su cui ci soffermeremo con particolare attenzione). In altri termini, non è chiaro, nella *Freiheitsschrift*, quale rapporto vi sia tra libertà e necessità in Dio, perché il processo della sua creazione è appiattito su una rivelazione che si intende come il processo necessario (nella natura, nell'uomo e nella storia) dell'essere divino. Questo è uno degli aspetti che per cui lo scritto della libertà sembra ancora orbitare nella prospettiva identitaria, eternitaria e necessitaristica del sistema dell'identità, pur sancendone la crisi irrimediabile e aprendo il sistema verso l'orizzonte della filosofia storica fondata sul libero agire di Dio nella creazione. Schelling giungerà a svincolarsi completamente dall'impianto filosofico del sistema dell'identità soltanto a partire dalle *Età del mondo*, il primo grande momento della sua tarda filosofia positiva. In questa grande opera, rimasta incompiuta, per il Nostro si tratterà di pensare il mondo come frutto della libero atto creativo di Dio, che verrà a sua volta concepito in termini di trascendenza rispetto al mondo, non più coinvolto nel processo della sua stessa realizzazione *nel* mondo.

Il compito della seconda parte del presente studio, è quello di affiancare ad un'analisi di ordine teoretico-speculativo (sugli aspetti di maggiore novità della *Freiheitsschrift*), un'interpretazione storiografica dello sviluppo del sistema di Schelling, che, cogliendo nella *Freiheitsschrift* un'ultima espressione della filosofia dell'identità, da un lato è volta ad individuare gli elementi che ne testimoniano il permanere nell'alveo di quella stessa filosofia (si veda, ad esempio, la teoria dell'atto trascendentale ed eterno dell'uomo, esemplato su un'originaria e indissolubile unità di libertà e necessità, un caposaldo del sistema dell'identità, o, ancora, alcuni risvolti di filosofia della storia che mostrano un'affinità elettiva con la teoria della storia – come processo dell'autorivelazione di Dio a se stesso – già precedentemente delineata); dall'altro, essa è diretta a mettere in risalto quegli aspetti che sembrano annunciare il compimento effettivo della crisi dell'identità.

La parte seconda sarà per così dire prolungata e criticamente approfondita nelle “Considerazioni conclusive”, dove accanto alla messa in luce degli sviluppi concettuali a partire dagli anni immediatamente successivi alla *Freiheitsschrift*, sarà fatta luce sugli elementi di divergenza di questi ulteriori sviluppi (contenuti nelle lezioni private di Stoccarda e nella metafisica dei *Weltalter*) sia rispetto alla *Freiheitsschrift* (in particolar modo attorno al nesso problematico e irrisolto tra libertà e necessità in Dio, nel contesto del ruolo del male e

della libertà umana nella creazione), sia rispetto al sistema dell'identità e ad alcuni aspetti essenziali di *Philosophie und Religion* (come l'annoso problema dei rapporti tra nulla, libertà e finito). Quest'ultimo punto, si noti, sarà svolto attraverso un rimando all'ultima stagione filosofica di Schelling, in particolare alla fase monachese, mostrando quali svolgimenti Schelling verrà elaborando per quanto riguarda i concetti di libertà divina e nulla come non-essente, base, potenza, condizione di ogni essente (Dio compreso). In queste conclusioni, suddivise in quattro paragrafi, verrà fornita inoltre una proposta di lettura del pensiero di Schelling come un'ermeneutica della tradizione religiosa che sorge attraverso un superamento della metafisica moderna (e, di riflesso, del proprio *Identitätssystem* – secondo una prassi, quella dell'autocritica retrospettiva alla propria filosofia che verrà affermandosi soltanto a partire dal secondo soggiorno di Monaco, in seno alla divisione della filosofia in negativa e positiva).

Allo svolgimento speculativo del dopo-*Freiheitsschrift*, è dedicato l'appendice conclusivo, che prende in esame due scritti polemici schellinghiani, il primo diretto contro Jacobi (la cosiddetta *Denkmalschrift* del 1811, nel quale è contenuta l'autodifesa di Schelling rispetto alle accuse di panteismo e di ateismo mossegli dal filosofo di Düsseldorf) il secondo rivolto a Carl August Eschenmayer (che prosegue, e porta a compimento, la disputa che aveva promosso la stesura di *Philosophie und Religion*). L'appendice ha come finalità quella di mostrare il passaggio dalla stessa *Freiheitsschrift*, che, collocandosi all'interno della filosofia dell'identità ne segna anche la *crisi* sistematica, alla filosofia della libertà delle età del mondo, che, invece, prefigura l'ultima stagione filosofica schellinghiana, segnata dal programma dell'empirismo filosofico e dai corsi su filosofia della mitologia e filosofia della rivelazione.

### *Indicazioni metodologiche*

L'analisi di *Philosophie und Religion*, opportunamente contestualizzata nell'ambito dell'*Identitätsphilosophie*, viene fatta interagire, sia sul piano storico-critico che sul versante ermeneutico, con alcuni scritti che orbitano all'interno del suo orizzonte, e che, per l'affinità o la parentela tematica con l'opera del 1804, vengono assunti come punti

d'aggancio testuali. Ci riferiamo in primo luogo al coevo *Würzburger System*, che, soprattutto nella sezione dedicata alla parte ideale, contiene sviluppi e spunti significativi per l'arricchimento di problematiche comuni a *Philosophie und Religion* (come, ad esempio, sul tema della moralità e della religione); in secondo luogo, aspetti di particolare interesse dal punto di vista della filosofia della storia e dell'arte – unitamente a qualche spunto tratto dal *System des transzendentalen Idealismus* del 1800 – sono attinti dalle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* del 1802 e dalla *Philosophie der Kunst* del 1803. Da ultimo, alcune preziose integrazioni saranno fornite da scritti successivi alla cosiddetta *Religionsschrift*, e cioè dagli *Aphorismen über die Philosophie der Natur* e dalla *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre* del 1806 (che costituiscono, peraltro, un fondamentale ponte di passaggio da *Philosophie und Religion* alla *Freiheitsschrift*).

L'analisi della *Freiheitsschrift*, a sua volta, sarà condotta in stretta connessione con i momenti ad essa immediatamente successivi, in particolar modo con le *Stuttgarter Privatvorlesungen* del 1810, nonché, sebbene in misura minore, con il grande progetto incompiuto dei *Weltalter*. Inoltre, alcuni interessanti punti di contatto saranno ravvisati in opere più tarde, come nelle *Münchener Vorlesungen* del 1833 e la filosofia della rivelazione degli ultimi corsi di Berlino. Cionostante, sarà di fondamentale importanza il rimando agli stessi scritti della filosofia dell'identità sopra citati, che costituiscono uno sfondo imprescindibile per la decifrazione di importanti risvolti concettuali della *Freiheitsschrift*.



1. *L'Assoluto. Principio e unità della filosofia*

Già a partire dalla metà degli anni Novanta del Settecento, Schelling lavora parallelamente su due fronti, ovvero sulla sponda ideale e sul versante reale della filosofia, inaugurando, nel solco dell'adesione alla filosofia fichtiana, articolando la scienza filosofica in idealismo trascendentale e in filosofia della natura.

Pur nella duplicità strutturale della sua filosofia, Schelling tentò costantemente di conferire una profonda unità teorica alla sua riflessione, sotto l'impulso di quella che si può definire un'autentica "vocazione" sistematica, la quale caratterizza l'intero suo percorso filosofico ed emerge, già dal 1794, nel saggio *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. Se l'unico vero e proprio sistema dato alle stampe da Schelling è il *System des transzendentalen Idealismus* del 1800, non si può tuttavia affermare che qui Schelling abbia assolto al suo compito filosofico programmatico; è vero che da un lato Schelling pone le premesse per una rivendicazione teoretica della Natura di contro al soggettivismo trascendentale di Fichte, che concepisce il Non-Io come una mera opposizione, dall'altro egli rimane però ancorato all'esigenza di condurre a compimento il progetto fichtiano, con la conseguenza di una trattazione più accurata e puntuale del polo trascendentale a scapito della stessa *Naturphilosophie*. Ma il distacco da Fichte non tarda ed è il frutto di una volontà di autonomia speculativa che Schelling aveva sempre avvertito: proprio la riconsiderazione critica della filosofia della natura, e, anzi, la ricerca di un suo punto di equilibrio con l'istanza ideale e trascendentale, contribuirà ad accelerare la rottura con il maestro di un tempo e la conseguente definizione della filosofia dell'Identità, sulla scia di un'attitudine teorica già maturata negli anni di Tubinga.

La filosofia schellinghiana dell'identità ha come presupposto fondamentale il mutamento del principio ultimo dell'intera filosofia – ovvero dell'Assoluto – rispetto alla sua prima formulazione nell'orizzonte della filosofia trascendentale e della filosofia della natura. Già nei suoi scritti giovanili, d'impronta fichtiana, Schelling riconosceva l'esigenza

fondamentale di un principio di tutta la conoscenza, come accade nella *Formschrift*. Il punto di partenza critico di Schelling è qui la filosofia di Kant; quest'ultima, infatti, non era giunta a ricondurre sotto un principio unitario le tre *Critiche*, un'unità fondamentale, cioè, sul quale soltanto può fondarsi un sistema della filosofia<sup>1</sup>. Il principio unitario di tutto il sapere gioca invece per Schelling un ruolo assolutamente centrale. Come tale, esso rappresenta l'autentico punto mediano del sistema, un punto attorno al quale si definisce la fisionomia strutturale della sua filosofia. Non è un caso che i mutamenti decisivi nell'impostazione speculativa di Schelling – e ciò accadrà in maniera evidente a partire soprattutto dalla *Freiheitschrift*, come avremo modo di vedere – si producano sempre in connessione con una riflessione sul principio della propria filosofia. La filosofia, muovendo oltre il piano dell'essere finito e condizionato, dove predomina l'opposizione tra le cose, ricerca una unità originaria (*Ureinheit*)<sup>2</sup>, che è come il punto cardinale della riflessione filosofica. Negli scritti di filosofia trascendentale questo punto è definito come «Io assoluto», che, come principio di tutto il sapere, precede la *Subjekt-Objekt-Spaltung* in cui si radica il conoscere particolare<sup>3</sup>. Pertanto, muovendo dall'idea dell'unità di spirito e natura<sup>4</sup>, Schelling elabora

---

<sup>1</sup> Nello scritto giovanile sulla forma della filosofia (che in seguito chiameremo per comodità *Formschrift*), Schelling stabiliva infatti alcune premesse volte all'individuazione di un principio attraverso il quale dedurre i risultati del criticismo kantiano, di cui non si discuteva tanto il contenuto di verità, bensì la mancanza di un fondamento unitario. Come ha sottolineato Dieter Henrich (cfr. D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2004), in quella che è la caratteristica della prima filosofia di Schelling, e cioè l'esigenza di un'autonomia rispetto alle prime formulazioni fichtiane della dottrina della scienza, possiamo scorgere la matrice dello sviluppo successivo della speculazione schellinghiana, che culmina non tanto nell'elaborazione del *System des transzendentale Idealismus*, quanto piuttosto in quella di una filosofia dell'identità che appare come il contributo più originale offerto da Schelling alla storia della filosofia occidentale, nonché, a ben vedere, la fondamentale premessa allo stesso sistema di Hegel.

<sup>2</sup> Cfr. J. Hennigfeld, *F. W. J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 17.

<sup>3</sup> Cfr. H. M. Baumgartner, *Das Unbedingte im Wissen: Ich – Identität – Freiheit*, hrsg. v. H. Baumgartner, *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1975, pp. 45-57. Cfr. anche E. Watkins, *The early Schelling on the unconditioned*, in *Interpreting Schelling*, ed. by L. Ostaric, Cambridge University Press 2014, pp. 10-31.

<sup>4</sup> Relativamente al rapporto tra natura e istanza trascendentale in Schelling, occorre tenere presente, in sede critica, almeno due posizioni: se è vero, da un lato, che la condizione imprescindibile per la comprensione del *Sistema dell'idealismo trascendentale* è il riconoscimento della funzione e del valore che i precedenti lavori di filosofia della natura rivestono per lo svolgimento dell'opera di Schelling (secondo le puntuali osservazioni di Giuseppe Semerari), è indubbio che, come ha fatto notare Jürgen Habermas, Schelling non fu del tutto fedele alle proprie premesse teoriche antecedenti il *Sistema* stesso. Infatti, se da una parte egli intese assegnare al Non-Io la sua autonomia, riconoscendo la Natura non soltanto come semplice posizione (*Setzung*), quanto piuttosto come presupposto (*Voraussetzung*), condizione dello spirituale, è d'altra parte vero che egli non condusse fino in fondo questa tesi, che, nelle originarie intenzioni di Schelling, avrebbe dovuto descrivere l'inizio della filosofia trascendentale come un inizio puramente "relativo", o, in altri termini, come la semplice continuazione della filosofia (o del processo) naturale, e non già come un inizio assoluto, come invece effettivamente accadde. Per quanto riguarda la posizione di Semerari facciamo riferimento a G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1971. Per quanto riguarda la posizione di Habermas facciamo riferimento alla tesi dottorale del filosofo tedesco, ovvero J. Habermas, *Das Absolute in der Geschichte. Von der Zwiesältigkeit in Schellings Denken*, Bouvier, Bonn, 1954, p. 160sgg.

la propria filosofia della natura, mentre, assumendo il principio come «ragione assoluta», la quale, come indifferenza del soggettivo e dell'oggettivo, si distingue essenzialmente dalle cose particolari determinate da quella che Schelling chiama *differenza* quantitativa<sup>5</sup>, egli perviene alla costruzione del suo sistema dell'identità.

Elaborando il concetto di identità Schelling approda così al principio dell'Assoluto inteso innanzi tutto come Dio, come accade a partire dal 1801, ovvero con la pubblicazione della *Darstellung meines Systems der Philosophie* – scritto con la quale si inaugura per Schelling la «luce» nella filosofia, come il filosofo scrive ad Eschenmayer il 30 luglio 1805<sup>6</sup>. Con l'*Identitätsphilosophie* Schelling si allontana in modo inequivocabile dall'iniziale idealismo fichtiano, volgendosi alla metafisica di Spinoza, e, quanto alla modalità di illustrazione della filosofia assoluta, al *mos geometricus* dell'*Etica*. Nella *Darstellung* del 1801, come ha osservato Jochem Hennigfeld, occorre riconoscere quella che si può definire una inversione da una filosofia del finito qual è la filosofia trascendentale della riflessione alla filosofia dell'Incondizionato e dell'Uno-Tutto, qual è la filosofia dell'Assoluto<sup>7</sup>.

## 2. L'identità. L'Assoluto e la Ragione

La pretesa filosofica dell'*Identitätsphilosophie* schellinghiana consiste nel coglimento, al di là della separazione di soggetto e oggetto, di pensiero ed essere, di infinito e finito, di Io e non-Io, di un assoluto punto di vista razionale, mediante il quale concepire l'intera struttura intelligibile del reale. A questo autentico superamento della prospettiva ancorata alla conoscenza finita, è dedicata in particolar modo la *Propädeutik der Philosophie* del 1804; si tratta di un ciclo di lezioni postume di notevole importanza per comprendere che intercorre tra la prospettiva assoluta della filosofia dell'identità e la prospettiva condizionata che accompagna i sistemi filosofici moderni<sup>8</sup>, collocati in una linea che ha

---

<sup>5</sup> O, in altri termini, la *potenza*, la forma, l'idea, come anche la chiama Schelling. Forniremo una disamina di questo concetto, infatti, nell'ambito della trattazione di *Philosophie und Religion*, e, precisamente, a riguardo del rapporto tra identità e differenza (che, come detto, in Schelling assume la forma dell' "identità dell'identità").

<sup>6</sup> G. Plitt, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, II Bd., 60, hrsg. v. G. L. Plitt, Leipzig 1869-1870.

<sup>7</sup> Cfr. J. Hennigfeld, *F. W. J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 17.

<sup>8</sup> Nella *Propädeutik* Schelling è mosso da due esigenze teoriche fondamentali, l'una di carattere storiografico, l'altra

come punto d'avvio il dualismo cartesiano per poi snodarsi nel realismo spinoziano, da un lato, e nell'idealismo leibniziano, dall'altro, fino a giungere al criticismo di Kant e la dottrina della scienza di Fichte<sup>9</sup>. Nella seconda parte della *Propädeutik* (la prima non è stata

---

di carattere sistematico-speculativo. Da un lato, si tratta di mostrare la continuità della propria prospettiva rispetto ai sistemi che sono apparsi nella storia della filosofia: la filosofia dell'identità deve configurarsi come l'approdo di uno sviluppo storico che affonda le radici nel materialismo antico e che perviene fino a Kant e Fichte. Questo sviluppo si articola in due direzioni: la sempre crescente compiutezza scientifica dei sistemi (nella tensione con cui essi concepiscono il rapporto tra finito e infinito) e il progressivo passaggio dal realismo all'idealismo, dove è in questione non tanto la completezza formale, quanto piuttosto la *verità* stessa dei sistemi. D'altro lato, si tratta di fare emergere la novità assoluta del sistema dell'identità, o meglio, la sua discontinuità teoretica. Ciò viene attuato da Schelling attraverso uno schema o un modulo interpretativo basato sulla fondamentale opposizione di riflessione e speculazione (che vedremo all'opera anche nelle prime sezioni di *Philosophie und Religion*).

<sup>9</sup> In questo scritto l'interpretazione dei sistemi filosofici che hanno preceduto il sistema dell'identità schellinghiano viene ripresa e meglio delineata attraverso un preciso schema storiografico. Ma è proprio qui che è dato rinvenire l'intreccio indissolubile, in Schelling, di problematica speculativa e analisi storico-critica. Come osserva Riconda «Schelling mette così in atto un movimento di pensiero che, anche sulla base della perfetta padronanza delle consapevolezze speculative raggiunte, sviluppa in senso nuovo, all'interno di una maggior complessità, queste stesse interpretazioni». Sulla scia di questo filo conduttore storico-speculativo è importante sottolineare un aspetto decisivo: la necessità di una "propedeutica" della filosofia è, secondo Schelling, puramente soggettiva, e costituisce per così dire una *Vorbereitung* soltanto negativa rispetto alla *vera* e autentica filosofia. Quest'ultima, infatti, ha in sé stessa i suoi fondamenti e, pertanto, non può essere fondata da qualcosa di esteriore, al di fuori di essa (o precedente), se è vero che la filosofia dimora solo «nella sfera o regione dell'incondizionato» o dell'ambito del «reale in sé e per sé senza alcuna limitazione», e se, parimenti, essa «è una forma necessaria dello spirito umano che procede dalla sua stessa natura, nella quale esso manifesta l'infinito» (SW VI, 73). D'altro canto, osserva Schelling, esiste un problema che riguarda l'accesso alla filosofia per quanti per la prima volta si accostano ad essa; costoro neppure comprendono perché ci si ponga, in filosofia, interrogativi riguardanti il fondamento di alcune verità che a loro appaiono evidenti e ovvie di per sé, come, ad esempio, l'esistenza del mondo esterno. Risulta pertanto necessario introdurre costoro ai problemi della filosofia, ciò che è reso possibile attraverso una esposizione dei problemi principali della filosofia, i quali procedono dallo spirito umano seguendo il loro sviluppo all'interno di un determinato cammino storico: «Non vi sarà alcun'altra preparazione alla filosofia autentica che quella di mostrare loro questa scienza nei suoi gradi diversi, dal primo, in cui essa è per così dire ancora del tutto strettamente legata al mondo dei sensi, sino alla liberazione ultima da esso, e ripercorrere in dettaglio il decorso che lo spirito umano nella sua totalità ha effettuato» (*ibi*). Questa "introduzione" alla filosofia è però, come si accennava, puramente *negativa*: «Ogni inizio positivo in filosofia deve essere fatto a partire dalla stessa scienza principale e non da scienze secondarie, che, poiché sono subordinate, permettono anche solo punti di vista subordinati, e legano ad essi lo spirito, invece di trasferirlo nella libertà assoluta, che è l'organo vero e proprio dell'infinito» (SW VI, 73-74). Ma qual è, oltre alla sua natura essenzialmente negativa, il vero e proprio carattere di questa introduzione storica? Esso sembra consistere nel tentativo di fare emergere, mediante una ricostruzione storica dei sistemi da Cartesio a Kant e a Fichte, una problematica che rende possibile la comprensione delle *forme* che via via l'esposizione della filosofia vera e propria *deve* assumere. Alla luce di ciò, una simile introduzione potrebbe essere intesa come l'illustrazione delle fasi attraverso le quali lo spirito – in virtù di una sorta di autocritica dei suoi falliti tentativi di conoscere l'Assoluto – si è orientato alla vera conoscenza di esso. Da qui, il risalto particolare accordato alla funzione negativa del percorso storico dello spirito.

Schelling, sullo sfondo della critica alle filosofie della finitezza, polemizza però anche con l'*empirismo* inglese (e poi francese), da Bacone a Locke: «[...] L'empirismo non potrà mai pretendere di possedere il valore o anche soltanto di assumere il nome di sapere filosofico, e che è addirittura una contraddizione voler fare dell'*esperienza stessa* (che per sua natura non porta alcun principio) un principio, o addirittura il principio supremo, come han fatto Bacone, Locke e i filosofi francesi successivi» (SW IV, 78; it. p. 37). Mosso dalla prospettiva dell'identità assoluta, il progetto di Schelling, come sostiene Semerari, verte allora sul «superamento di realismo e idealismo nelle loro astrattezze e unilateralità» (G. Semerari, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed Esposizione dell'empirismo filosofico*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. XV). Più in generale, lo schizzo di storia della filosofia offerto nella *Propädeutik*, continua Semerari, vuole indicare «il ripensamento critico della vicenda del finito nel suo rapporto con l'infinito, vicenda che canalizza i percorsi delle due correnti in cui sembra possibile distinguere la storia della filosofia occidentale, realismo e idealismo: il realismo culmina in Spinoza, l'idealismo in Fichte» (*ibi*).

ricompresa nelle opere complete schellinghiane), Schelling si propone di collocare il proprio sistema dell'identità nel quadro dello sviluppo della filosofia occidentale, mostrando le diverse prospettive «che la filosofia ha via via dovuto superare per giungere alla prospettiva assoluta» (SW VI, 73; it. p. 32)<sup>10</sup>. Un brano della *Propädeutik* appare particolarmente rilevante ai fini del nostro discorso più generale, che è incentrato sulla disamina della finitezza nel suo rapporto con l'infinito: «Ogni filosofia che parte dal finito si sviluppa inevitabilmente in contraddizioni. Infatti, anche se è il finito il suo cominciamento, lo è soltanto per giungere da esso all'infinito. Una scienza, che escludesse in modo assoluto l'infinito, non sarebbe affatto filosofia» (SW VI, 112-113; it. p. 79). Ciò deriva dal fatto che in filosofia vi possono essere soltanto due ambiti, quello del non-Assoluto, «del finito, in generale del condizionato» (SW VI, 74; it. p. 32) e quello dell'Assoluto o dell'essere stesso (cfr. *ibi.*). Da questo punto di vista, essa assume come bersaglio polemico la filosofia che pone capo alla riflessione (cioè, come visto, le filosofie della finitezza), e cioè una filosofia del soggetto, la quale trova espressione, in particolar modo, nel *cogito* cartesiano e nella dottrina della scienza fichtiana, come affermato negli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*: «L'io penso, io sono, è, a partire da Cartesio, l'errore fondamentale (*Grundirrtum*) 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» (SW VII, 148; it. p. 34)<sup>11</sup>. Questo errore fondamentale culmina in un dualismo di soggetto e oggetto, prospettiva quest'ultima che deve essere abbandonata, in quanto si radica nella finitezza e nella conoscenza condizionata. L'oltrepassamento della *Subjekt-Objekt Spaltung* significa, dal punto di vista speculativo, «che è uno e lo stesso e il medesimo quel che nel sapere conosce e quel che viene conosciuto» (SW VI, 137; it. p. 9)<sup>12</sup> – come si può leggere nell'esordio del *Würzburger System*.

---

<sup>10</sup> Sulla *Propädeutik* si vedano i contributi di: F. Palchetti, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Propedeutica della filosofia*, ETS, Pisa 1990, pp. 5-28; G. Semerari, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico*, Laterza, Roma-Bari 1996, in part. pp. X-XVII; G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, cit., pp. 125-139.

<sup>11</sup> Una tesi, questa, che è ulteriormente accompagnata e corroborata dalla seguente affermazione, contenuta negli *Aphorismen* del 1807: «L'unica specie di conoscenza, in cui non è il soggetto ma l'assolutamente universale (dunque l'Uno) che sa [...], e in cui proprio per questo anche il saputo è soltanto l'assolutamente universale [...], è la ragione» (SW VII, 148; it. p. 34).

<sup>12</sup> Cfr., su questo *Grundbegriff* della filosofia dell'identità, H. Plessner, *Die Identitätssystem*, «Studia philosophica», 14 (1954), pp. 68-84.

Anche il punto di vista del sapere particolare deve essere superato: in ogni sapere particolare, infatti, si tratta pur sempre di un unico sapere, che si esprime in una forma particolare. Questo sapere generale è *ciò che sa* in ogni sapere particolare e viene esso stesso saputo come l'indifferenza di soggetto e oggetto. Ciò esprime lo stesso *Standpunkt* della ragione: la ragione conosce se stessa in ogni sapere particolare come eguaglianza di soggetto e oggetto (cfr. SW VI, 141; it. pp. 13-14)<sup>13</sup>. Ne deriva che la conoscenza razionale non è soggettiva (cfr. SW VI, pp. 142-143; it. p. 14). Infatti, ciò che nella ragione sa, non è l'io soggettivo, bensì ciò che è puramente *Uno* e universale. Allo stesso modo l'Uno e il Tutto coincide con ciò che viene conosciuto: «Non sono *io* a sapere, è soltanto il *Tutto* che *sa* in me» (SW VI, 140; it. p. 12)<sup>14</sup>.

Si approda così a quello che è il principio fondamentale della conoscenza razionale, ossia la legge dell'identità, espressa nella formula  $A=A$  (cfr. SW VI, 145; it. p. 16 e SW IV, 116; it. p. 34). Tale principio dell'identità afferma formalmente l'eguaglianza di soggetto e predicato, di affermante e di affermato, di soggettivo e oggettivo. Ora, per esprimere l'assoluta eguaglianza di  $A$  come soggetto e  $A$  come predicato, Schelling conia la formula «Identità dell'identità» (SW IV, 121; it. p. 39), la quale intende affermare propriamente il raddoppiamento (*Verdoppelung*) dell'identità<sup>15</sup>. L'eguaglianza, cioè, può essere espressa come coincidenza di affermante e affermato, il che ha la sua radice in ciò che assolutamente afferma, ovvero l'Assoluto o Dio: «Una tale essenza che afferma assolutamente se stessa – e che dunque è l'affermato di se stessa – è soltanto l'Assoluto ovvero Dio» (SW VI, 148; it. p.

---

<sup>13</sup> Nella *Darstellung meines Systems* Schelling osserva: «Il punto di vista della filosofia è il punto di vista della ragione, la sua conoscenza è una conoscenza delle cose, come sono in sé, cioè come sono nella ragione» (cfr. SW IV, 114; it. p. 31).

<sup>14</sup> Cfr. anche un significativo passo degli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, ancora nell'ottica di una polemica antisoggettivistica, che renderebbe la ragione qualcosa di meramente funzionale e strumentale, idonea ad una conoscenza condizionata (che farebbe della ragione un *possesso* del soggetto conoscente), ma meno che mai assoluta: «La ragione non è una facoltà, uno strumento, e non può essere utilizzata: in generale, non vi è una ragione che noi abbiamo, bensì soltanto una ragione che ci possiede» (SW VII, 149; it. p. 34). Come scrive anche Emilio Brito, che ha ampiamente preso in esame gli *Aphorismen über die Naturphilosophie* nell'ambito del suo studio sul creazionismo schellinghiano: «La raison n'est pas une affirmation de l'Un qui se situerait elle-même hors de l'Un, mais un savoir de Dieu en Dieu. L'idée de l'absolu résiste à toute abstraction, elle est absolument indivisible. L'Absolu ne peut éternellement être énoncé que comme identité absolue et absolument indivisible du subjectif et de l'objectif. Tout, en Dieu, est sans origine, éternel» (E. Brito, *La création selon Schelling*, Peeters, Leuven 1987, p. 78).

<sup>15</sup> Si veda su questo concetto M. Frank, «Identity of identity and non-identity: Schelling's path to the "absolute system of identity", in *Interpreting Schelling. Critical Essays*, cit., pp. 120-144, in part. 120-124.

19). La conoscenza razionale, così come formulata nella legge dell'identità, ha quindi come oggetto in primo luogo Dio, dal momento che Egli è l'assoluta affermazione di se stesso (cfr. anche SW VI, 172-173; it. pp. 40-41 e SW VII, 146sgg.; it. p. 31sgg.)<sup>16</sup>.

Bisogna anzi precisare (e cioè torna assai utile ai fini del nostro discorso) che Dio *coincide* con la Ragione, e viene colto immediatamente attraverso quella che è la facoltà conoscitiva più alta, descritta da Schelling come un atto di «intuizione intellettuale» (*intellektuelle Anschauung*). In questa conoscenza immediata, infatti, conoscente e conosciuto sono come uno, radicati nella stessa fonte divina. Siamo di fronte, qui, non soltanto ad una conoscenza puramente razionale, ad un coglimento meramente concettuale dell'Assoluto, bensì ad una conoscenza essenzialmente contemplativa, un'intuizione che, in quanto “esercitata” dalla ragione, viene qualificata da Schelling come intellettuale. L'intuizione intellettuale esprime inoltre una conoscenza assolutamente *libera*, che si rapporta innanzi tutto all'infinito e all'universale. Questo atto di conoscenza è fondamentalmente nient'altro che l'assoluta auto-affermazione dell'Assoluto dal punto di vista della ragione, anzi, *nella* ragione stessa. In virtù di una tale affermazione, giungiamo alla coscienza che il non-essere (*Nichtseyn*) è eternamente impossibile. La domanda metafisica fondamentale (*Grundfrage*) che recita: «perché non c'è il nulla, perché c'è in generale qualcosa? – warum ist nicht nichts, warum ist etwas überhaupt?» (SW VI, 155; it. p. 25) è, per così dire, eternamente rimossa<sup>17</sup>. Ciò accade proprio perché la ragione afferma l'essere come eternamente necessario. Come afferma a proposito Luigi Pareyson (che riprende direttamente il *Würzburger System*): «l'idea di Dio come affermazione assoluta dell'essere è la negazione assoluta del nulla; la ragione come conoscenza della necessità dell'essere esclude di per sé la possibilità stessa del nulla. La filosofia dell'identità è una filosofia dell'affermazione assoluta: [essa] è un inno alla pienezza dell'essere che rende impossibile il nulla, anzi la stessa ipotesi del nulla. La positività dell'essere è completa e solare, non turbata da manchevolezza né oscurata da

---

<sup>16</sup> Cfr., su questo fondamentale punto, H. Titze, *Identitätsphilosophie heute und bei Schelling*, Hain, Meisenheim am Glan 1979, p. 63sgg.

<sup>17</sup> Essa, cioè, «[...] è respinta grazie alla conoscenza che l'Essere è necessario, ovvero grazie a quella assoluta affermazione dell'Essere nella conoscenza. L'assoluta *posizione* dell'Idea di Dio in effetti non è nient'altro che l'assoluta negazione del Nulla, e come è certo che la ragione nega eternamente il Nulla e che questo non è nulla, così è certo che essa afferma il *Tutto* e che *Dio* è eternamente» (SW VI, 155; it. p. 25). Sulla *Grundfrage* in Schelling (nel suo rapporto a Plotino), si veda W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, cit., pp. 118-119.

ombra alcuna»<sup>18</sup>.

Ora, se l'affermante viene pensato come puramente soggettivo, o come idea o concetto, e se all'affermato corrisponde l'oggetto o l'essere, ne consegue che quando penso la A come concetto, pongo immediatamente e necessariamente la stessa A anche come essere (cfr. SW IV, 118-119; it. p. 35-36), il che non fa che ribadire l'assoluta identità di pensiero ed essere. Solo l'Assoluto, da questo punto di vista, può essere l'oggetto della conoscenza razionale, perché solo nell'Assoluto la legge dell'identità è in pari tempo la legge dell'essere, in una perfetta coincidenza e indissolubile coappartenenza ontologica (cfr. *ibi.*). L'Assoluto perciò non è nient'altro che Dio, dal momento che Dio è, in quanto affermazione di se stesso, l'assoluta identità di realtà e pensiero (cfr. SW VI, 201-207; it. pp. 67-72).

### 3. Finito e infinito. La difficoltà della filosofia dell'identità

Date queste premesse teoriche (che emergono, peraltro, dall'ermeneutica storico-teoretica messa in atto da Schelling nella *Propädeutik*), è evidente che se tutto è assoluto e nell'Assoluto (coincidenza puramente razionale di ragione ed essere), all'infuori di esso nulla può darsi (cfr. SW IV, 115; it. p. 32); ma ciò conduce al punto cruciale o allo snodo che permette di scorgere embrionalmente l'intima problematica dei rapporti tra infinito e finito, e che costituisce l'ossatura concettuale di *Philosophie und Religion*. A proposito, scrive Schelling nella *Darstellung meines Systems*:

«Nulla considerato in sé è finito. [Infatti] dal punto di vista della ragione non v'è nessuna finitezza, e [...] considerare le cose come finite, è lo stesso che non considerare le cose come sono in sé. [...] L'errore fondamentale di ogni filosofia è il presupposto che l'identità assoluta sia realmente venuta fuori di se stessa, e lo sforzo di rendere comprensibile il modo come questo uscir fuori accade. L'identità assoluta invece non

---

<sup>18</sup> Cfr. L. Pareyson, *La «domanda fondamentale»: «perché l'essere piuttosto che il nulla?»*, «Annuario filosofico», 8 (1992), pp. 9-36; poi ricompreso in Id., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, pp. 353-384, in part. pp. 378. Pareyson riconduce dunque la filosofia dell'identità schellinghiana a una forma di filosofia della *necessità* assoluta. La filosofia della libertà schellinghiana, invece, è quella che ha avuto un maggiore influsso sul Pareyson dell'*Ontologia della libertà*.

ha mai cessato di essere tale, e tutto ciò che è, considerato in se stesso, è non già il fenomeno dell'identità assoluta, ma essa stessa; essendo inoltre la natura della filosofia di considerare le cose come sono in sé [...] in quanto sono infinite, e sono l'identità assoluta stessa; la vera filosofia consiste perciò nella dimostrazione che l'identità assoluta (l'infinito) non è mai uscita fuori di se stessa, e che tutto ciò che è, in quanto è, sia l'infinità stessa [...]» (SW IV, 119-120; it. p. 37).

Si prospetta qui in filigrana un problema cruciale: posto che dall'infinito al finito non vi è alcun passaggio, e, anzi, il finito di per sé è propriamente nulla, *da dove* la finitezza reale? *Perché*, anzi, la finitezza reale? Ciò conduce alla problematica che vi è connessa: se tutto è e riposa nell'Assoluto, qual è l'origine della finitezza, cioè propriamente del limitato e del condizionato dell'esistenza reale, ciò che non esiste dal punto di vista della ragione assoluta?<sup>19</sup>

È qui che riposa lo snodo fondamentale della nostra indagine, che rinviene, attorno alla decifrazione di questa problematica, la difficoltà che attraversa *Philosophie und Religion* nonché l'origine della riflessione che muoverà Schelling nello scritto sulla libertà del 1809.

Il nesso intrinseco tra *Philosophie und Religion* e la *Freiheitschrift* deve essere individuato, infatti, nel problema della genesi del finito, cui l'opuscolo del 1804 presta una particolare attenzione. È da qui che scaturisce la problematica della libertà umana e del male, come caratterizzanti il nodo concettuale più importante della dissertazione del 1809. Già solo per la messa a tema della problematica della finitezza, *Philosophie und Religion* costituisce un *unicuum* nel panorama della filosofia dell'identità: passata sotto silenzio nella *Darstellung meines Systems* essa appare per la prima volta nel *Bruno* del 1802, per colmare quella che è la difficoltà intima della filosofia dell'identità, configurabile come il classico problema del rapporto tra Uno e molti, nonché tra l'Assoluto come eterno e la finitezza storico-

---

<sup>19</sup> Queste domande sono rese ancora più acute dal momento che Schelling proprio per evitare il passaggio dall'assolutezza alla finitezza, giudica come insufficienti entrambe le posizioni della metafisica creazionistica (*Schöpfungsmetaphysik*) e della dottrina emanazionistica (*Emanationslehre*). La prima concepisce l'Assoluto come causa dell'universo (in una sorta di "produzione artigianale" di esso), mentre, al contrario, l'Assoluto e l'universo sono la stessa cosa, coincidendo in una comune struttura razionale (cfr. SW IV, 129; it. p. 48); la seconda concepisce un fuoriuscire da sé da parte dell'Assoluto, in modo tale da produrre, in virtù di una tale emanazione la molteplicità degli enti del mondo reale (cfr. SW IV, 129ss; it. p. 49). Ma l'Assoluto, come visto, non ha nulla al di fuori di sé, pertanto un movimento di esso verso l'esterno è impossibile nonché impensabile. Su questo punto cfr. J. Hennigfeld, *F. W. J. Schellings Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 20.

temporale. Infatti, mentre in precedenza – nella filosofia della natura e dello spirito – Schelling partiva dal finito e dal condizionato per giungere all'Assoluto e al finito, ora egli intende muovere dall'Assoluto stesso per farne discendere il finito, la condizionatezza, il relativo, il molteplice. La convinzione che muove la riflessione del Nostro è che la vera difficoltà non consista nel di ricercare l'unità assoluta degli opposti, bensì nel *dedurre* gli opposti dall'unità assoluta. È una difficoltà, questa, che conduce ad una *impasse* teoretica di fondo, come illustra efficacemente Pareyson: «la grande difficoltà in cui si trova questa filosofia è l'impossibilità di derivare l'opposizione dall'identità, la distinzione dall'indifferenza, la molteplicità dall'unità, tanto più che Schelling continua ad affermare risolutamente il principio che è uno dei cardini del suo pensiero: dall'assoluto al finito non c'è passaggio»<sup>20</sup>.

Ora, si osservi che quest'ultimo principio non rappresenta una novità nella riflessione schellinghiana, poiché è sostenuto fin dalle giovanili *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* del 1795 nonché nella *Einleitung alle Ideen zu einer Philosophie der Natur*<sup>21</sup>; esso costituisce ora, soprattutto in virtù di un'accentuazione dell'aspetto platonico di Schelling, il vero nucleo teoretico problematico di *Philosophie und Religion*, segnalando più in generale quella che è l'intima difficoltà che attraversa quasi come un pungolo<sup>22</sup> l'intera filosofia dell'identità. L'impossibilità del passaggio dall'infinito al finito implica però che se il finito non è già nell'infinito non può successivamente esserne dedotto; ciò significa che

---

<sup>20</sup> L. Pareyson, *Introduzione*, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 8.

<sup>21</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, Tübingen 1795 (SW I, pp. 281-341; tr. it. di G. Semerari, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1995). Segnatamente nella lettera VII di questo importante scritto della *Frühphilosophie* schellinghiana: «non vi deve essere alcun passaggio dall'infinito al finito» (SW I, 313; it. p. 46), in pieno accordo con l'immanentismo spinozistico discusso nella stessa lettera. Schelling rintraccia però nel problema del passaggio dall'infinito al finito «il problema di ogni filosofia, non soltanto di un solo particolare sistema» (*ibi*). Nelle *Ideen zu einer Philosophie der Natur* di due anni più tardi, Schelling osserverà (facendo dipendere dall'impossibilità del passaggio dall'infinito al finito l'impossibilità di un inizio del divenire così come dell'essere, per sua natura eterno): «Denn weil es in seinem System vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang gab, so war ihm ein Anfang des Werdens so unbegreiflich, als ein Anfang des Seyns» (SW II, p. 36). Questa stessa tesi sarà formulata qualche anno più tardi nelle *Vorlesungen über die Methode* del 1803 nella lezione VII, intitolata «Su alcune opposizioni esterne alla filosofia ed in particolare quelle delle scienze positive» (cfr. SW V, 276-285; it. pp. 125-134). Qui Schelling osserva: «Che la filosofia, secondo la sua essenza, sia totalmente nell'assolutezza e non esca in alcun modo da essa, è un'affermazione ripetuta molte volte. La filosofia non conosce alcun passaggio dall'infinito al finito e riposa interamente sulla possibilità di concepire la particolarità nell'assolutezza e questa in quella, il che costituisce il fondamento della dottrina delle idee» (SW V, 278; it. pp. 126-127). Ciò, come vedremo, costituisce in sintesi l'impalcatura speculativa che sorregge il discorso condotto in *Philosophie und Religion* da Schelling.

<sup>22</sup> Secondo l'espressione di Xavier Tilliette: «écharde» (una vera e propria “spina nel fianco” del sistema dell'identità). Cfr. X. Tilliette, *Une introduction à Schelling*, Honoré Champion, Paris 2007, p. 70.

nell'Assoluto il finito è già presente, e però non nella limitatezza, nell'imperfezione che connota l'esistenza reale, bensì in una forma a suo modo infinita. Questa implicazione, lo vedremo, è sviluppata da Schelling soprattutto nel *Bruno oder über das göttliche Prinzip der Dinge*<sup>23</sup> del 1802, nel quale egli formula la tesi, tutta problematica e anticipatrice degli sviluppi contenuti in *Philosophie und Religion*, del "finito-infinito".

È precisamente attorno a questa duplice difficoltà e alla modalità con la quale Schelling intende affrontarla, che si addensano le questioni concernenti l'origine del male e della libertà umana, cui *Philosophie und Religion* fornisce un prezioso, seppure incompleto e insoddisfacente, contributo speculativo.

#### 4. *Philosophie und Religion. Uno scritto problematico*

Il trasferimento di Schelling da Jena a Würzburg, nel 1803, è segnato dall'ulteriore elaborazione del sistema dell'identità, di cui l'espressione più compiuta è indubbiamente il *Würzburger System*, a lungo rimasto inedito. Questo momento di sviluppo della filosofia dell'identità si articola in tre esigenze teoretiche fondamentali: la prima concerne la determinazione del contenuto del finito, o, in altri termini, dell'esistente empiricamente considerato rispetto all'Identità assoluta. È vero che l'Assoluto è, in senso schellinghiano, «l'inseparabile co-essere (*Mitsein*) di finito e infinito», come il Nostro scriveva nel 1801 in una lettera a Fichte<sup>24</sup>. Resta da chiarire, tuttavia, la differenza e il rapporto tra il finito inteso come "funzione logica" dell'Assoluto, e il finito come legato all'accadere temporale e all'esistenza<sup>25</sup>. Matura, parallelamente a ciò, la seconda esigenza schellinghiana, che

---

<sup>23</sup> Come osserva Giuseppe Semerari, la dottrina schellinghiana del finito-infinito esposta nel *Bruno*, mostra una natura ambigua e duplice, che introduce un'aporia decisiva nel sistema dell'identità (aporia che coincide, in fondo, con la difficoltà che abbiamo sopra delineato, e che costituisce il punto d'avvio problematico del presente studio): «[...] la filosofia dell'identità ha salvato la coerenza logica dell'Assoluto, incorporandogli anche il finito, ma non si rende conto che l'ingresso del finito e della quantità nell'Assoluto non consente più l'identificazione tradizionale dell'Assoluto con l'*absolute Realität* [...]. È questa l'ora più grave della filosofia schellinghiana» (G. Semerari, *Il problema del finito nel Bruno di Schelling*, in «Contributi dell'Istituto di Storia della filosofia dell'Università di Bari», Trani 1955, pp. 143-144. Fare i conti, infatti, con il problema di un finito (come alterità, di un finito "per sé") nell'Assoluto, sarà l'esigenza e il compito principale che Schelling si assumerà nella *Freiheitschrift*.

<sup>24</sup> *Appendice* a A. Massolo, *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze 1953, p. 171.

<sup>25</sup> Cfr. G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, cit., p. 125.

riguarda il rapporto tra filosofia e religione, mai adeguatamente svolto dal filosofo di Leonberg. La soluzione del “finito esistenziale”, come già abbiamo avuto modo di sottolineare, passa attraverso il confronto con la tradizione mitologico-religiosa, che è, inoltre, uno dei primi importanti interessi intellettuali di Schelling. Ora però il ricorso alla tradizione mitico-religiosa non comporta, per Schelling, una rinuncia all’autonomia e alla superiorità della filosofia come più alta attività della ragione. Si tratterà piuttosto di definire i particolari ambiti della filosofia e della religione, di affermare, insomma, che cosa esse hanno in comune e in che cosa esse divergono.

Sullo sfondo delle prime due esigenze prende corpo la terza, che è di carattere squisitamente morale. La definizione del finito in termini filosofici e razionali, e tuttavia non contraddittori rispetto a una determinata tradizione religiosa, implica «un’analisi del senso della vita umana come esistenza storica e temporale»<sup>26</sup>. È ciò a cui Schelling dedica un preciso svolgimento in *Philosophie und Religion*.

Il giudizio della *Schellingsforschung* su *Philosophie und Religion* è duplice: la *Abhandlung* del 1804 costituisce o una nuova formulazione dei principi della filosofia dell’identità o un’autentica *Wende* del pensiero schellinghiano verso l’orizzonte più propriamente ontologico e storico sviluppato con la successiva filosofia della libertà<sup>27</sup>. In linea con la prima lettura interpretativa, sosteniamo che *Philosophie und Religion* non rappresenti una svolta nel pensiero di Schelling, ma si radichi ben all’interno del sistema dell’identità assoluta. Prestando ascolto, però, anche alla prima proposta di indagine, crediamo che la cosiddetta *Religionsschrift* contenga elementi che conducano ad incrinare la perfetta e limpida costruzione speculativa di questo sistema e preludano, seppure *in nuce*, agli sviluppi condotti in seno alla successiva “fase intermedia” del filosofare schellinghiano.

Il principio della filosofia è e rimane l’Assoluto, che, come immediata identità di ideale e reale, risplende nell’intuizione intellettuale, la più alta facoltà conoscitiva umana. Inviata dal 1801 rimane l’intima difficoltà del sistema più sopra delineata: di fronte all’identità

---

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Cfr. J. Hennigfeld, *Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801-1809*, cit., p. 20. Già secondo Knittermeyer, Schelling avrebbe sentito l’esigenza di intraprendere un nuovo cammino («neue Wege zu gehen»), proprio al fine di chiarire la dinamica del rapporto tra l’Assoluto e la finitezza (cfr. H. Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*, München 1929, p. 416).

assoluta, come si possono spiegare molteplicità (*Vielheit*) e finitezza (*Endlichkeit*)? La differenza più rilevante rispetto alla trattazione svolta nella *Darstellung meines Systems* risiede nel fatto che nel 1804 Schelling dedica una particolare attenzione alla risoluzione di questa difficoltà, segnatamente nella seconda sezione della sua *Abhandlung*, intitolata *Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältnis zu ihm*. In questa sezione, pertanto, Schelling si propone di spiegare (o di colmare) quella che è la lacuna fondamentale del sistema dell'identità: la genesi della finitezza separata dall'Assoluto e, correlativamente, la genesi del male<sup>28</sup>. Aspetto, quest'ultimo, che indica la necessità di una lettura critica di questo scritto, consentendo di scorgere in esso la matrice o le prime "avvisaglie" della speculazione condotta in seno alla *Freiheitsschrift*. La nostra posizione, pertanto, è volta a far emergere tutta la duplicità *paradosale* che percorre questo scritto, riassumibile nella costante oscillazione, a fronte dell'immutabile perfezione dell'essere assoluto, della valutazione schellinghiana del finito: da un lato, egli fa leva su un finito assunto «nella miseria della sua limitatezza e nella vanità della sua esistenza», dall'altro, lo concepisce «come rivelazione dell'assoluto e incarnazione dell'idea»<sup>29</sup>.

#### 4.1. Tra spinozismo e platonismo

Il compito, l'intento più generale dell'analisi che segue è quello di offrire una linea di lettura, o, se si vuole, un modo di guardare a Schelling che colga la sua filosofia in quegli aspetti ed elementi profondamente paradossali o aporetici che essa contiene – talvolta non valorizzati adeguatamente o scarsamente affrontati negli studi sul filosofo di Leonberg. Vi sono almeno due istanze fondamentali su cui quel diverso modo di guardare a Schelling - che esprime la nostra precisa linea interpretativa – si radica: da un lato, mostrare come anche nel sistema dell'identità, un sistema assolutamente razionale, necessitaristico ed eternitario, vi siano i margini per *pensare la possibilità della libertà umana*<sup>30</sup>. In questo caso,

---

<sup>28</sup> Cfr. a questo proposito C. Ciancio, *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, «Annuario filosofico», (2) 1986, p. 98.

<sup>29</sup> L. Pareyson, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 8.

<sup>30</sup> Accolgo dunque la proposta o l' "invito" che il titolo del bel contributo di Oliver Florig vuole suggerire: *Philosophie*

come cercheremo di mostrare, il grande sistema dell'Uno-Tutto può ospitare alcune istanze, spesso implicite o difficilmente rilevabili, in cui le successive tematiche svolte in seno alla *Freiheitsphilosophie* trovano la loro matrice o, per così dire, la loro “incubazione”.

Questo aspetto, che intendiamo mettere innanzi tutto in rilievo, viene espresso da Schelling mediante la dottrina della possibilità che hanno le idee o gli enti individuali e finiti (compreso l'uomo) di scindere il loro legame con l'Assoluto e l'infinito, costituendosi come enti autonomi e indipendenti. Lo sfondo è qui chiaramente platonico, ed è inoltre fortemente platonica l'ispirazione che guida Schelling almeno a partire dal 1802 (con il dialogo *Bruno*) e che si accentua vigorosamente in *Philosophie und Religion*. Ora, si badi, l'elemento platonico in Schelling non si accorda perfettamente con l'altra ispirazione, esplicitamente dichiarata, che muove il sistema dell'identità, cioè quella spinozistica. La coesistenza dei due poli dell'ispirazione teoretica di Schelling, platonismo e spinozismo, a lungo andare produce un'antitesi, che è ben visibile nello svolgimento della riflessione schellinghiana, e che, a parere di chi scrive, erompe in maniera esplicita proprio nella *Religionsschrift* del 1804.

Da un lato il sistema si condensa e solidifica attorno al concetto dell'Assoluto come Sostanza unica, che, sulla scia della dottrina di Spinoza, contiene i due attributi fondamentali del pensiero e dell'estensione (cioè, in Schelling, dell'ideale e del reale, dell'infinito e del finito) in perfetta e indissolubile armonia. L'Identità assoluta come Principio ed essenza vivente, poi, richiama da vicino il *Deus sive natura* spinoziano, a cui, peraltro, anche la *Naturphilosophie* sviluppata negli anni dell'identità si modella. Dall'altro, il sistema inizia a mostrare i primi segni di fratture o di parziali cedimenti quando Schelling, nel tentativo di spiegare la genesi della finitezza reale, attinge a piene mani alla tradizione platonica (e neoplatonica), cercando di accordarla, inoltre, con i concetti della tradizione religiosa ebraico-cristiana (primo fra tutti, il concetto di peccato originale, opportunamente “secolarizzato” e fatto convergere con il mito della caduta, ricavato evidentemente dalla

---

*und Religion als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken* in F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, cit. Florig, d'altronde, connette i risultati di una ricerca delle possibilità di pensare la libertà umana nel sistema dell'identità con gli sviluppi che questa idea comporta in alcuni momenti salienti della *Freiheitschrift* (cfr. ivi. pp. 95-97).

dottrina platonica delle idee). In questo precario equilibrio tra spinozismo e platonismo è dato rinvenire, a parere di chi scrive, la vera e propria cifra problematica che investe *Philosophie und Religion* e fa luce, in fondo, sulle aporie che attraversano il sistema dell'identità, aporie che si coagulano attorno alle istanze della finitezza, della caduta e della libertà.

##### 5. *Sfondi. Spinoza, il Bruno e la polemica con Eschenmayer*

Il *Vorbericht* a *Philosophie und Religion* (cfr. SW VI, 13-15; it. pp. 35-36) contiene due fondamentali richiami, dove la problematica speculativa, o più propriamente metafisica, incontra l'aspetto polemico, in quello che è un costante e peculiare nesso che attraversa il filosofare schellingiano. Il primo rimando è al *Bruno*, che indica la continuità tematica con la *Religionschrift* e il comune orizzonte di problemi speculativi in esame; il secondo aggancio è al saggio di Carl August Eschenmayer, intitolato *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*<sup>31</sup> del 1803, nel quale lo stesso Eschenmayer sottoponeva il sistema dell'identità ad alcune puntuali critiche. Ciò significa che, in primo luogo, Schelling intende proseguire il dialogo platonico del 1802, approfondendo il concetto della separazione (*Trennung* o *Absonderung*) tra infinito e finito da esso introdotto e fornendovi un'ulteriore soluzione speculativa; in secondo luogo, egli è condotto ad un'ulteriore precisazione del suo sistema, il che è reso possibile dallo scritto di Eschenmayer appena menzionato (frutto della polemica diretta contro l'idealismo razionalistico).

Questa polemica rappresenta l'occasione esteriore per la stesura di *Philosophie und*

---

<sup>31</sup> Cfr. C. A. Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen 1803; ora in W. Jaeschke (Hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*, Meiner, Hamburg 1994, pp. 55-88. Il nucleo essenziale del saggio consisteva nella tesi secondo cui, se all'Assoluto si può giungere solo tramite la ragione, Dio rappresenta qualcosa di ulteriore, che si può attingere unicamente attraverso la fede. Il rapporto epistolare tra Schelling e Eschenmayer, tuttavia, è da retrodatare al 1801, a Jena, e da inscrivere nel contesto del dibattito sulla filosofia della natura. Qui Schelling aveva fatto seguire al contributo di Eschenmayer *Spontaneität=Weltseele oder das höchste Prinzip der Naturphilosophie*, il suo scritto *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* (contenuto nella «Zeitschrift für spekulative Physik», Bd. II, Heft 1, pp. 109-146 [SW IV, 79-103]). In questo scritto, Schelling contestava il tentativo di ricercare nella filosofia trascendentale i principi del movimento naturale, e, contestualmente, rivendicava la necessità della compresenza dei due poli essenziali della filosofia (ideale e reale), con eguale dignità, all'interno del sistema.

*Religion*: Eschenmayer, infatti, sollecitava Schelling ad una più rigorosa definizione dei rapporti tra assoluto e finito e alla delucidazione, come conseguenza di questa definizione, dei rapporti tra filosofia e religione. In particolare, il nucleo essenziale del saggio di Eschenmayer consisteva nella tesi secondo cui, se all'Assoluto si può giungere solo tramite la ragione, Dio rappresenta qualcosa di ulteriore, che si può attingere unicamente attraverso la fede<sup>32</sup>.

La risposta di Schelling ad Eschenmayer, affidata proprio a *Philosophie und Religion* dell'anno successivo, è tutta giocata sull'impossibilità della distinzione tra Dio e Assoluto, da cui deriva sia l'impossibilità di risalire al di là dell'Assoluto medesimo<sup>33</sup>, sia l'impossibilità di affermare la superiorità del piano della fede (o della non-filosofia, *Unphilosophie*, come Schelling definisce il pensiero di Eschenmayer) sul sapere e sulla filosofia. Infatti, come vedremo più avanti a proposito della spiegazione schellinghiana dell'idea dell'Assoluto, se fuori dell'Assoluto non c'è nulla e ad esso si perviene per via filosofica, allo stesso modo fuori della filosofia non c'è nulla – non c'è uno spazio che possa essere occupato esclusivamente dalla fede. Su questi punti, tuttavia, torneremo nel contesto dell'analisi del prossimo paragrafo, che verte, come già anticipato,

---

<sup>32</sup> La posizione di Eschenmayer, peraltro, rispecchia in fondo una più ampia e generale polemica della “non-filosofia” contro l'idealismo razionalistico schellinghiano, più volte accusato di panteismo naturalistico, di ateismo, e, non dal ultimo, di nichilismo. Critici ed avversari di Schelling, che svolgono la loro polemica non solo nella forma del saggio o del trattato, ma anche, e più di frequente, in quella del *pamphlet* (tra la satira e l'accusa più esplicita) sono in questi anni: Franz Berg (*Sextus oder über die absolute Erkenntnis von Schelling*, 1804), Kajetan Weiller (*Der Geist der Allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel und Kompanie*, 1803), Jakob Salat (*Vernunft und Verstand*, 2ter Teil, 1808), Heinrich Fries (*Reinhold, Fichte und Schelling*, 1803) e infine il seguace della filosofia di Jacobi, ovvero Friedrich Köppen (*Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*, 1803). (Cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir* (I), cit., pp. 312-315). Opportunamente Tilliette colloca Eschenmayer al di fuori di questa lista, per l'acutezza e la profondità delle posizioni, il pensiero di ampio respiro e il guardo nella lunga polemica condotta con Schelling (cfr. *ivi*, p. 313). È impossibile in questa sede seguire gli sviluppi della variegata e costante polemica che ha attraversato il pensiero schellinghiano di questi anni, sebbene essa si presti ad essere indagata a fondo, e forse un suo approfondito studio non sarebbe inopportuno, ma risulterebbe prezioso per la *Forschung* sullo Schelling dell'identità e oltre. Importante risulta comunque la posizione di Köppen, che rispecchia del resto fedelmente quella del suo maestro Jacobi, autore di riferimento per Schelling soprattutto per quanto riguarda la polemica sui concetti di panteismo, razionalismo, naturalismo e ateismo condotta, come vedremo più nel dettaglio, dalla *Freiheitsschrift* in poi. Köppen accusava infatti l'idealismo assoluto di Schelling di approdare ad “nichilismo dissimulato” (cfr. *ivi*, 313).

<sup>33</sup> Come scrive opportunamente a proposito Robert Brown: «The *Philosophie und Religion* adamantly rejects the possibility that there could be two quite distinct Absolutes, an Absolute of reason and an Absolute as God. The sole Absolute, posited disjunctively as wholly ideal and in turn as wholly real, is not properly one domain to the exclusion of the other, and not simply as their sum. The Absolute is their immediated identity and so is accessible to a knower solely in an unmediated mode, namely, in intellectual intuition» (R. Brown, *Is much of Schelling's Freiheitsschrift* (1809) already present in his *Philosophie und Religion* (1804)?, in H. M. Baumgartner / W. G. Jacobs, *Schellings Weg zur Freiheitsschrift*, cit., pp. 115-116).

sull'illustrazione che Schelling svolge dell'idea dell'Assoluto. Illustrazione che funge da preambolo fondamentale per la successiva analisi svolta da Schelling nella sezione più importante dello scritto del 1804, dedicata alla deduzione e alla spiegazione dell'origine del mondo finito a partire dall'Assoluto<sup>34</sup>.

Le sollecitazioni critiche di Eschenmayer si saldano allora con la problematica già prefigurata nel *Bruno*, riguardante la possibilità della separazione tra infinito e finito, e quindi del sorgere del finito reale. Nel *Bruno*, infatti, Schelling aveva concepito i rapporti tra finito e finito nella formula – la quale, secondo Tilliette, sarebbe mutuata da Filolao e dai pitagorici<sup>35</sup> - dell' «unità dell'opposizione e dell'unità, del finito e dell'infinito» (SW IV, 240; it. p. 25)<sup>36</sup>, che il Nostro, rielaborandola adeguatamente, attinge innanzi tutto dal *Filebo*

---

<sup>34</sup> Questo “preambolo” è volto a precisare l'idea dell'Assoluto e distinguerla dal concetto di Assoluto prodotto dalle filosofie che mettono capo alla riflessione (cioè segnatamente, il dogmatismo, il criticismo e la dottrina della scienza fichtiana), tra cui, la filosofia della fede dello stesso Eschenmayer.

<sup>35</sup> Cfr. X. Tilliette, *Une introduction à Schelling*, Honoré Champion 2007, p. 58. Tilliette descrive inoltre lo scritto del 1802 come «un dialogue hellénisant, plein de réminiscences platoniciennes et pythagoriciennes» (*ibi.*). L'ispirazione del *Bruno* è però nettamente neoplatonica – e più specificamente plotiniana –, come ha messo magistralmente in luce, fra gli altri, Werner Beierwaltes. Cfr. W. Beierwaltes, *Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings "Bruno"*, «Philosophisches Jahrbuch», (80) 1973, pp. 242-266 e Id., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1972; tr. it. *Platonismo e idealismo*, a cura di E. Marmiroli, Bologna, il Mulino 1987, pp. 113-159. Secondo Beierwaltes l'Assoluto schellinghiano ha una struttura analoga sia all'Uno che all'Intelletto di Plotino, ma, attraverso la mediazione di Giordano Bruno, soprattutto all'Intelletto, in quanto, come visto, esso è ragione, autoconoscenza, autoaffermazione. D'altra parte, però, egli ha evidenziato alcune importanti differenze tra l'Assoluto di Schelling, pensato come identità degli opposti, rispetto all'Uno di Plotino, privo di ogni relazione al suo interno. La filosofia del *Bruno*, per Beierwaltes, è caratterizzata dalla radicalizzazione del carattere onto-teologico della metafisica, intesa come teologia e *henologia*, ovvero scienza dell'Uno. Ma nel periodo del *Bruno* i rapporti di Schelling con il neoplatonismo erano solo indiretti, come Beierwaltes ha sostenuto: «La precoce apertura di Schelling alla struttura di pensiero neoplatonica è indiscutibile; un preciso chiarimento della filiazione storica per il periodo anteriore al 1804 deve rimanere a mio parere un'ipotesi» (Id., *Platonismo e idealismo*, cit., p. 123). Sull'affinità tra l'Assoluto schellinghiano e l'Uno plotiniano ha posto un particolare accento anche Robert Brown. Per Brown, pertanto, l'influsso di Plotino, soprattutto in *Philosophie und Religion*, supera quello di Spinoza, da rinvenire piuttosto nei primi anni della filosofia dell'identità: R. Brown, *Is Much of Schelling's Freiheitsschrift (1809) Already Present in His Philosophie und Religion (1804)*, in H. M. Baumgartner / W. G. Jacobs (hrsg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, cit., pp. 113-114.

<sup>36</sup> La formula schellinghiana dell'Identità, peraltro, sarà recuperata dallo Hegel della *Differenzschrift*, il quale, anzi, chiarisce ulteriormente il senso della tesi di Schelling: nella formula, esprimibile anche come “Identità dell'Identità e della Non-Identità”, non vengono congiunti il Soggetto e l'Oggetto, bensì l'Assoluto (come Soggetto-Oggetto) con se stesso nella duplice forma del Soggetto-Oggetto oggettivo e del Soggetto-Oggetto soggettivo, di qui il ruolo giocato dal “terzo”, avvicinato da Hegel (sempre sulla linea delle tesi di Schelling) “al più bello di tutti i legami” di *Timeo* 31c – 32a. Cfr. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. v. G. Lasson, Bd. I, Erste Druckschriften, p. 77sgg.; tr. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1991, pp. 2-120, in part. p. 79sgg. Su affinità e differenze tra l'identità schellinghiana e quella hegeliana cfr. M. Frank, “Identity of identity and non-identity: Schelling's path to the “absolute system of identity”, in *Interpreting Schelling. Critical Essays*, cit., in part. 142-144. Lo stesso Schelling utilizzerà questa formula, inscrivendola in un diverso orizzonte metafisico, che ripropone una nuova versione del sistema dell'identità e del Principio della filosofia schellinghiana, nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*: «[...] in sé l'essenza originaria è sempre unità: unità dell'opposizione e dello sdoppiamento (*Einheit des Gegesatzes und der Entzweiung*)» (SW VII, 425; it. p. 146).

platonico<sup>37</sup>. Questa unità è per Schelling l'*idea (Idee)*, come lo sarà del resto anche in *Philosophie und Religion*.

Si noti ora che l'argomentazione su finito e infinito svolta nel *Bruno* si salda con una critica allo spinozismo che Schelling svolgerà due anni più tardi nella *Propädeutik*, ma che, per i suoi particolari risvolti speculativi, può essere assunta come sfondo problematico della tematica del *Bruno*. Spinoza, dice Schelling nella *Propädeutik*, ha riconosciuto giustamente che alle cose singole – spinozianamente, alle affezioni degli attributi (pensiero ed estensione) della Sostanza – non può essere ascritta alcuna realtà: esse sono puri e semplici *non-entia*, e, pertanto, la loro origine non può essere spiegata mediante un procedere positivo di esse dall'Assoluto o, similmente, attraverso una produzione dell'Assoluto. Spinoza afferma la nullità delle cose singole nella teoria del regresso della loro origine all'infinito. Tuttavia, una volta riconosciuto il merito di Spinoza, Schelling può osservare:

«[...] se le cose reali sono mere limitazioni e negazioni della realtà infinita, [esse] sono pur sempre reali, se non altro come negazioni: così sembra almeno dal punto di vista del realismo. [...]. Questa realtà negativa, d'altra parte, non può avere avuto origine dall'infinito [...]. Poiché è pur sempre realtà, poiché quelle negazioni sono pur sempre reali come negazioni, esse non possono essere *divenute*: devono invece essere state eterne quanto l'infinito, e dall'eternità presso di lui (*ewig und von Ewigkeit bei dem Unendlichen gewesen seyn*). Non che siano state da un tempo infinito, poiché l'infinito non è in nessun tempo. Neppure quelle negazioni dell'infinito che noi chiamiamo cose reali hanno dunque avuto origine in un tempo determinato; sono piuttosto un accidente *atemporale* ed eterno dell'infinito [...]» (SW VI, 101; it. p. 65).

Il tempo di cui qui si parla non ha avuto origine, poiché l'eterno è da considerarsi piuttosto come un accidente dell'infinito (cfr. SW VI, 101; it. p. 65-66). Qui, se da un lato si esprime «l'essenza dello spinozismo» (nella tesi secondo cui il finito è dall'eternità presso l'infinito), emerge dall'altro come questa tesi sia dimostrata in modo puramente negativo e accidentale, che Schelling spiega come segue:

---

<sup>37</sup> Cfr. Platone, *Filebo* 23c.

«Se vi sono cose finite e reali – osserva infatti Schelling –, esse, come negazioni dell’infinito, non possono in alcun modo *aver avuto origine* da lui: devono dunque essere eterne quanto l’infinito. L’eternità del finito è dunque dimostrata semplicemente dicendo che esso *non può aver avuto origine*, ovvero in modo negativo. D’altro canto, come il finito possa essere dall’eternità con l’infinito e presso di lui è questione che il realismo non può risolvere positivamente [...]» (SW VI, 101-102; it. p. 66).

La soluzione a questo problema si trova infatti su di un altro terreno, quello propriamente idealistico (cfr. SW VI, 102; it. p. 66), quale sviluppato nel *Bruno*. La risposta idealistica, infatti, presuppone la tesi dell’impossibilità del passaggio dall’infinito al finito (che introduce una sottile, ma fondamentale differenza rispetto all’impostazione del problema nel realismo spinozistico): si deve ammettere, cioè, l’esistenza delle cose finite nell’infinito in una forma a suo modo infinita, senza le limitazioni o le imperfezioni del finito “mondano”, per così dire. Alla luce dell’ “idealismo (neo)platonico” che muove il *Bruno*, Schelling sostiene che «nessun finito in sé è fuori dell’Assoluto, e solo per se stesso è singolo, giacché ciò che nel finito è ideale (*ideal*) senza tempo, nell’Assoluto è anche reale (*real*)» (SW IV, 251; it. p. 34). Ciò deriva dal fatto che, dice Schelling, il «finito in quanto tale ha il fondamento della sua esistenza non in se stesso, ma necessariamente fuori di sé; esso è dunque una realtà, la cui possibilità si trova in altro» (SW IV, 249; it. p. 33), e cioè propriamente nell’Assoluto, dove soltanto il finito può essere reale. Pertanto, nell’idea si tratta sempre di una “finitezza intemporale”, in quanto «tutte le cose sono comprese dall’eternità in quella finitezza senza tempo, che è presso l’infinito [...]» (SW IV, 260; it. p. 42)<sup>38</sup>. Nell’eternità dell’idea, però, le cose stesse sono «rese più o meno capaci della

---

<sup>38</sup> Nel *Bruno* Schelling contrappone dunque «all’Assoluto, in cui ogni reale è posto eternamente, fuori del tempo, il finito, come ciò che è nel tempo e lo costituisce» (A. Bausola, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1972, p. 11). Questo aspetto, secondo Bausola, costituisce il ponte per la tematica poi sviluppata in *Philosophie und Religion*, che si regge sul legame strutturale tra finitezza e *nulla*: «[...] ciò che permette la successione temporale (il divenire) è il non essere assoluto di ciò che diviene, il suo andare nel nulla. Il legame con il nulla, che viene (giustamente) individuato come componente essenziale di finitezza e temporalità, è ribadito [...] in *Filosofia e religione*; in questo scritto [...] ci si riferisce a un nulla autentico, non a quel semplice relativo non essere per il quale anche nell’Assoluto una determinazione, pur avendo il medesimo essere delle altre, pur non potendo non essere con le altre, non è un’altra determinazione: questo sarebbe un non essere che vuol dire essere un *altro* essere, come già aveva visto Platone [...] e non il vero non essere proprio del divenire come un andare nel nulla. Ora, è appunto il riconoscimento del legame essenziale del finito con il nulla quello che produce il tentativo di porre il finito fuori dell’Assoluto: il finito deve essere il

condizione che consente loro di abbandonare per se stesse, ma non per l'eterno, quella finitezza intemporale e pervenire all'esistenza temporale» (*ibi.*)<sup>39</sup>. Ciò è provocato da una vera e propria *Absonderung*, una *scissione* delle cose dalla loro sede ideale<sup>40</sup>, scissione in cui risiede la loro stessa origine: «tutte le opposizioni attraverso le quali le cose finite risultano determinate e distinte, sono poste con quell'unica scissione, che è fatta essa stessa in seno all'eterno, e non rispetto all'Assoluto, ma solo a ciò che è per se stesso separato da lui» (SW IV, 285; it. p. 64). Il che presuppone, ancora una volta, l'impossibilità di un finito *per sé*, che può essere soltanto *in sé* o nell'infinito, il che avrà una fondamentale ripercussione sulla concezione della finitezza elaborata in *Philosophie und Religion*. Il finito per sé, infatti, che comporta la differenza e la temporalità riscontrabili nel dominio sensibile, viene «considerato come pura illusione o come imitazione e mero riverbero [del] finito infinito»<sup>41</sup>. La categoria della *Absonderung*, separazione o diaspora (come anche la chiama Tilliette), è introdotta al fine di «porre, ma non risolvere, ancora, il problema dell'uscita del del mondo della finitezza dall'Assoluto, restando escluso un passaggio continuo dall'infinito al finito»<sup>42</sup>, come afferma Tatasciore.

Benché mostri la possibilità della separazione della finitezza dall'Assoluto (alludendo a un germe della separazione del finito reale nell'Assoluto medesimo<sup>43</sup>), nel *Bruno* Schelling non indica però *come* ciò avvenga, e il problema vero e proprio del finito permane insoluto, sfumando nella descrizione finale del sistema planetario svolta sul modello del *Timeo* platonico<sup>44</sup>. La parzialità della trattazione fornita nel *Bruno*, dovuta all'enfasi posta sull'elemento onnipervasivo dell'*hen kai pan* (autentica *facies totius Universi* per Schelling)<sup>45</sup> e

---

frutto di un distacco dall'Assoluto, esso deve essere fuori dell'Assoluto, separato da esso [...]» (*ibidem*).

<sup>39</sup> Si veda a questo proposito il saggio di G. Semerari, *Il problema del finito nel Bruno di Schelling*, in «Contributi dell'Istituto di Storia della filosofia dell'Università di Bari», cit., pp. 105-146, in part. pp. 114-118.

<sup>40</sup> Come scrive Adriano Bausola il *Bruno* «per la prima volta contiene un accenno alla possibilità che le Idee (le forme, cioè, in cui si esprime l'Assoluto), si stacchino dall'Assoluto per un atto volontario proprio delle Idee stesse» (A. Bausola, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1972, p. 11).

<sup>41</sup> C. Tatasciore, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Bruno o del principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, cit., pp. xxxi-xxxii.

<sup>42</sup> Ivi, pp. xxii-xxiii.

<sup>43</sup> Cfr. X. Tilliette, *Une introduction à Schelling*, cit., p. 58.

<sup>44</sup> Cfr. *ibidem*. Per Schelling il *Timeo* aveva sempre costituito un'opera di riferimento, soprattutto nell'ambito della *Naturphilosophie*, come attesta la pubblicazione nel 1799 del *Timaeus*, un autentico commentario al dialogo platonico della maturità. Cfr. F. W. J. Schelling, *Timaeus (1794)*, hrsg. v. H. Buchner, Stuttgart 1994; tr. it. *Timaeus*, a cura di M. D'Alfonso e F. Viganò (con un'introduzione di F. Moiso), Guerini & Associati, Milano 1995.

<sup>45</sup> Cfr. Ivi, p. 60. A proposito della dottrina dell'*hen kai pan*, Tilliette sottolinea il decisivo, benché implicito, influsso

dell'eternità razionale (che dissolve ogni particolarità e condizionatezza legate al finito separato), doveva allora essere avvertita dallo Schelling di *Philosophie und Religion*. In questo scritto, egli indica infatti *come* abbia luogo la separazione originaria del finito dall'infinito, cioè la sua concreta modalità di attuazione, che pone capo ad una radicale frattura dall'Assoluto coincidente con una caduta da esso, come un atto originato dalla libertà. Libertà che a sua volta, proprio in quanto origine della rottura con l'assolutezza, produce il mondo della finitezza, del male e del nulla, e indica pertanto un importante raccordo della tematica sviluppata in *Philosophie und Religion* con quella elaborata nella *Freiheitschrift*. Il triplice nesso libertà-caduta-finitezza giocherà allora un ruolo determinante non solo per la decifrazione dello scritto del 1804, ma anche per comprendere le ragioni che hanno indotto Schelling, a dedicare al tema della libertà, nel 1809, uno specifico ed autonomo trattato.

Come anticipato più sopra, però, la trattazione di questi temi, che costituiscono le novità maggiori introdotte da *Philosophie und Religion* nel *corpus* delle opere del periodo dell'identità, è preceduta da una precisazione dell'idea di Assoluto fornita da Schelling quale preambolo o "preparazione" alla questione della genesi del mondo finito e il suo rapporto con l'Assoluto. Questo preambolo è ampiamente attinto dall'elaborazione del sistema svolta negli scritti precedenti (soprattutto nel periodo jenese) e ne costituisce per così dire una *summa*.

### 5.1. *L'idea dell'Assoluto tra riflessione e intuizione intellettuale*

Al capitolo fondamentale di *Philosophie und Religion*, che pone a tema l'origine della finitezza, Schelling antepone una premessa riguardante il contenuto della vera idea dell'Assoluto. L'autentico filosofare deve infatti cominciare dall'idea vivente dell'Assoluto (cfr. SW VI, 27; it. p. 45), vale a dire dall'identità immediata dei suoi due principi, l'ideale e il reale (cfr. SW VI, 25; it. p. 43). In tal senso, sullo sfondo dei teoremi già formulati nella *Darstellung meines Systems*, per Schelling non è possibile introdurre una distinzione tra l'Assoluto e Dio,

---

di Hölderlin nello Schelling dell'identità.

come vorrebbe Eschenmayer (cfr. SW VI, 21; it. p. 40); per quest'ultimo, Dio, come oggetto della fede (*Glauben*) e della devozione (*Andacht*), è una potenza incomparabilmente più alta rispetto all'Assoluto (oggetto della conoscenza puramente razionale). Ma, obietta Schelling, «è evidente che al di sopra dell'Assoluto non ci può essere nulla, e che quest'idea [...] per la sua stessa natura, esclude ogni limitazione. Anche Dio, infatti, sarebbe poi, a sua volta, assoluto ed eterno, e l'Assoluto non può essere diverso dall'Assoluto, l'eterno dall'eterno» (*ibi.*)<sup>46</sup>. Per Schelling, allora, coloro che pongono oltre e al di sopra dell'Assoluto razionale l'Assoluto come Dio, perdono con ciò l'essenza stessa dell'Assoluto, dissolta nella separazione che essi vogliono introdurre. Egli si domanda pertanto: che cosa produce l'apparenza ingannevole che induce ad assumere l'idea di Dio e l'idea dell'Assoluto come qualcosa di assolutamente distinto?

Ora, come realtà incondizionata l'Assoluto richiede un sapere parimenti incondizionato: «non è affatto possibile una conoscenza condizionata (*eine bedingte Erkenntnis*) di un incondizionato» (*Unbedingte*) (*ibi.*), afferma risolutamente Schelling. Se infatti la conoscenza venisse intesa come meramente riflessiva o discorsiva, in modo tale da assumere come suo principio guida le differenze, le *Seinsunterschiedenheiten* che appartengono all'ambito del mondo dell'apparenza, allora l'Assoluto stesso verrebbe considerato come mero prodotto e verrebbe colto soltanto mediante un concetto negativo: l'Assoluto cioè sarebbe la mera negazione delle differenze riscontrabili sul piano empirico, che costituisce il punto di partenza da cui muovono le filosofie della riflessione<sup>47</sup>. Una tale conoscenza riflessiva pone

---

<sup>46</sup> Si veda anche l'importante lettera del 10 luglio 1804 di Schelling a Eschenmayer, dove il Nostro si esprime in termini analoghi (non senza ribadire la tesi centrale della filosofia dell'identità – ovvero il principio dell'assolutezza ideal-reale): «Io pongo nell'Assoluto, ad esso coeterno, innato, l'infinito o Essere, il soggetto – il finito o la forma, l'oggetto – e l'eterno o l'indifferenza di ambedue [...]. L'Assoluto non è potenza, infatti concepisce piuttosto tutte le potenze e le risolve in sé [L'Assoluto è cioè *potenzlos*]. Questo Assoluto è ciò che Voi mi sembra chiamate Dio» (F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, hrsg. v. H. Fuhrmans, 3 Bde., Bouvier, Bonn 1962-1975, p. 320). Eschenmayer, in una più tarda corrispondenza, datata 5 aprile 1805, con l'amico Johann Jakob Wagner, avrebbe inoltre riferito a quest'ultimo che la ragione per cui si separava da Schelling era che, mentre per Schelling l'Assoluto è Dio, per lui l'Assoluto è *immagine* (*Nachbild*) della ragione e Dio ciò che sta al di là dello stesso Assoluto (*ibi.*, p. 320n).

<sup>47</sup> La descrizione che essa dà dell'Assoluto ha infatti l'inevitabile svantaggio secondo il quale l'Assoluto si può concepire soltanto in *contrapposizione* a ciò che assoluto non è. L'Assoluto stesso, tuttavia, espelle tutte le contrapposizioni da sé. Pertanto, simili descrizioni possono risultare soltanto negative, lungi dal poter cogliere il vero essere dell'assoluto. Di conseguenza, queste posizioni, che si fermano ad una tale connotazione negativa, non colgono la reale essenza dell'Assoluto *come* divino in sé. Si rimane infatti legati all'apparenza ingannevole del punto di vista della riflessione, che non è in grado di oltrepassare veramente le contrapposizioni (le rigide determinazioni in cui si cristallizza). Quando ad esempio viene detto che la differenza, determinante sul piano del finito, tra essere e pensiero (o di particolare e universale), è risolta nell'Assoluto, allora si fa strada l'errore per cui l'Assoluto sarebbe

l'Assoluto come un oggetto del sapere (conoscibile per via soggettiva, e pertanto condizionata) ma non giunge a coglierlo *intellettualmente*, a vederlo per come esso è (cfr. SW VI, 22; it. p. 41). Ne deriva che conoscenza riflessiva e finita e intuizione intellettuale<sup>48</sup> sono due facoltà assolutamente contrapposte (cfr. SW VI, 22-23; it. pp. 42-43).

In rapporto al vero essere dell'Assoluto, naufragano tutte le forme del giudizio, in quanto ancorate al punto di vista della riflessione. Secondo Schelling ogni forma di predicazione riguardo all'essere dell'Assoluto, si può ricondurre a tre fondamentali deduzioni della riflessioni: la forma *categorica* («weder-noch»), quella *ipotetica* («so-dass») e quella *disgiuntiva* («als-auch»).

Secondo la forma categorica, l'Assoluto, come identità, non è *né* soggetto *né* oggetto (cioè *né* ideale *né* reale). È evidente che con questa formula non viene affermato alcunché di positivo, poiché si approda anzi ad una concezione dell'Assoluto come vuota indifferenza; nella forma ipotetica, invece si afferma: «se c'è un soggetto e un oggetto [cioè un ideale e un reale], l'Assoluto è la medesima essenza di entrambi» (SW VI, 23; it. p. 42). Benché l'Assoluto venga qui determinato positivamente, come essenza dell'ideale e del reale, anche in questa forma del giudizio si mantiene inalterato il rapporto alla riflessione, in quanto scaturente dall'opposizione (espressa nella proposizione categorica), così che il positivo (dedotto nella proposizione ipotetica) è ottenuto mediante la semplice negazione della stessa forma categorica<sup>49</sup>. Nella terza e ultima forma del giudizio della riflessione si afferma che l'Assoluto può allo stesso modo venir considerato come assolutamente ideale o come assolutamente reale (cfr. *ibi.*). È chiaro che anche questa forma di porre l'unità assoluta si radica nella riflessione, dal momento che l'unità viene concepita come mediazione, o, piuttosto, come un mera connessione (*Verbindung*) degli opposti.

---

concepito come il risultato di un'attività sintetizzante. Inteso in tal modo, l'Assoluto viene a configurarsi come un che di meramente strumentale, che come risultato di una mera sintesi non può essere un autentico principio fondante dell'essere e della conoscenza (cfr. SW VII, 22-23; it. p. 41).

<sup>48</sup> L'intuizione intellettuale è descritta come «una conoscenza che costituisce l'in-sé dell'anima stessa», o, in altri termini, «l'essenza dell'anima, che coincide con l'Assoluto», la quale, come tale, «non può avere rispetto all'Assoluto altro che un rapporto immediato» (SW VI, 23; it. p. 42). Pertanto, di contro ad ogni forma di conoscenza riflessiva, Schelling può concludere che «soltanto la conoscenza intuitiva immediata supera infinitamente ogni determinazione concettuale» (*ibi.*).

<sup>49</sup> Schelling spiega questa dinamica come segue: «questa determinazione [del positivo] ha ancora un rapporto con la riflessione, in quanto supera l'opposizione solo attraverso la semplice negazione di se stessa» (SW VI, 24; it. p. 42).

Bisogna ora osservare come all'interno di questi modi crollino tutti i tentativi di descrivere l'Assoluto dal punto di vista del giudizio logico. «Tutte le forme possibili di espressione dell'Assoluto, infatti, sono soltanto modi di manifestarsi dell'Assoluto stesso nella riflessione, e, in questo, sono tutte perfettamente uguali» (SW VI, 25; it. p. 44). Il loro essere «uguali» deriva dal fatto che l'Assoluto, in esse, può apparire soltanto come un *prodotto* o risultato dell'opposizione o della mediazione di ideale e reale, cioè come la conseguenza di una loro sintesi. Ne consegue che, in ultima analisi, la descrizione dell'Assoluto può essere soltanto *negativa*. L'essere dell'Assoluto è tuttavia l'*immediata* identità dell'ideale e del reale. L'immediato, però, non può essere assolutamente colto dalla conoscenza riflessiva, che procede per definizioni, poiché può essere soltanto *intuito* (*angeschaut*). Il che si produce, ancora una volta, in virtù di un atto di intuizione intellettuale<sup>50</sup>.

Questa intuizione dell'Assoluto non può essere *dimostrata* da nessuno – proprio come un cieco dalla nascita non può apprendere l'essenza della luce (cfr. SW VI, 26; it. p. 44). Ciascuno deve esperire e portare l'intuizione intellettuale in se stesso. L'Assoluto, in tal senso, può essere colto soltanto da un altro assoluto. Questa assoluta facoltà della conoscenza coincide con l'essenza stessa dell'anima, di cui ognuno dispone; essa si manifesta quando nell'individuo si attua un mutamento<sup>51</sup> nella sua abituale esperienza (ancorata com'è alla finitezza condizionata), per rivolgersi all'Uno come origine dell'essere e della conoscenza. Tutte le definizioni dell'Assoluto non possono sostituire questo atto originario e fondamentale, bensì possono soltanto “preparare” ad accoglierlo, rinunciando però alle istanze della conoscenza finita:

«L'unico organo adeguato a un oggetto quale l'Assoluto è una forma altrettanto assoluta di conoscenza che l'anima non acquista dal di fuori con l'educazione o

---

<sup>50</sup> Ciò che è conosciuto mediante l'intuizione intellettuale è quindi “assolutezza immediata”, “immediatezza assoluta”. Cfr. su questo punto T. Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Meiner, Hamburg 1992, p. 80ss. Schelling rivendica il ruolo centrale (e assolutamente imprescindibile) dell'intuizione intellettuale anche nelle *Vorlesungen über die Methode* del 1803: presentando la filosofia, in chiave platonica, come «scienza delle idee o degli eterni archetipi delle cose» (SW V, 255; it. p. 105), egli poi dichiara risolutamente: «Senza intuizione intellettuale non c'è filosofia!» (*ibi*).

<sup>51</sup> Una *Umwendung* o una *periagogé*, come la chiama Jochem Hennigfeld (cfr. J. Hennigfeld, *F.W.J. Schelling Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 25).

l'insegnamento ecc., ma che costituisce la sua vera sostanza e ciò che vi ha di eterno in essa. [...]. Perciò la filosofia non ha tanto lo scopo di dare all'uomo qualcosa, quanto piuttosto di separarlo, per quanto possibile, da tutto quanto gli proviene dal contingente [...] e ricondurlo a ciò che è originario. [Ne consegue che] l'avviamento alla filosofia che precede quella conoscenza può essere soltanto *negativo*, e cioè mostrare la nullità di tutte le opposizioni sensibili e condurre *indirettamente* l'anima all'intuizione dell'infinito. Così l'anima, quando vi giunge, abbandona spontaneamente ogni sussidio offerto dalla descrizione puramente negativa dell'assolutezza, e se ne libera, non appena non ne ha più bisogno» (*ibi*).

Solo in questo modo può essere illustrata l'idea dell'Assoluto come vivente, cioè, in una parola, come Dio, ossia l'«origine» (*Ursprung*) stessa della filosofia (cfr. SW VI, 27; it. p. 45).

Ora però, posto che nell'atto dell'intuizione intellettuale l'Assoluto diventa evidente a se stesso, come può essere riguadagnato (e spiegato) l'ambito della finitezza? Qual è il rapporto che esso intrattiene con l'origine (*Abkunft*) delle cose finite e il loro rapporto a Dio? È infatti quest'ultimo il nucleo problematico centrale di *Philosophie und Religion*, cui dedicheremo ora una particolare attenzione.

## 6. L'Assoluto e il mondo finito

Per illustrare la *Abkunft* delle cose finite rispetto all'Assoluto, e dunque la spiegazione dell'origine della finitezza storico-temporale in rapporto all'eternità razionale dell'Uno-Tutto, occorre innanzi tutto precisare che questa problematica si radica ed è inscritta in quella che è uno dei *Grundbegriff* della filosofia dell'identità: è la teoria di una *Selbsterkenntnis* dell'Assoluto, con la quale l'Assoluto stesso produce la forma, cioè la differenza<sup>52</sup>. I tratti

---

<sup>52</sup> Un concetto che è esemplarmente delineato nel *Würzburger System* (§ 19), che mette in luce l'intima coappartenenza del momento della autoaffermazione di Dio intesa come la conoscenza che Egli fa di sé. Questo movimento, pertanto, è all'origine della forma e della differenza (nonché dell'intera conoscenza): «L'autoaffermazione di Dio può anche essere descritta come un autoconoscersi. Ogni conoscere, ogni sapere in generale, è infatti soltanto un affermare. Se Dio è l'assoluta affermazione di se stesso, allora Egli è anche l'assoluta conoscenza di se stesso – e questa autoconoscenza di Dio sarà necessariamente l'origine di ogni conoscenza, così come soltanto attraverso l'affermazione di Dio viene affermata ogni altra affermazione» (SW IV, 168-169; it. p. 37).

fondamentali di questa concezione si possono riassumere come segue: secondo la sua essenza Dio è unità assoluta, mentre le differenze sono concepibili solo relativamente alla forma, descrivibile come una conoscenza assoluta o come una auto-conoscenza dell'Assoluto. La forma, in tal senso, *non cade al di fuori* dell'Assoluto, ma vi è ricompresa. Come identità di soggetto e oggetto, ideale e reale, essenza e forma, tutto è nell'Assoluto, che si configura pertanto come identità dell'identità e della differenza, un concetto espresso, peraltro, già nel *Bruno*.

Ciò rimanda direttamente alla trattazione offerta nella *Darstellung meines System* a proposito del rapporto tra identità e differenza, che rappresenta quindi lo sfondo preliminare dell'esposizione qui svolta da Schelling. Tra soggetto e oggetto, dice Schelling nel § 23 della *Darstellung*, non è pensabile alcuna «differenza qualitativa», bensì soltanto «quantitativa», cioè una «potenza», con la quale il filosofo intende segnalare la preponderanza (*Uebergewicht*) dell'ideale (del soggettivo) o del reale (dell'oggettivo) quanto alla *forma*, mentre nell'essenza si può dare soltanto l'assoluta indifferenza del soggetto e dell'oggetto<sup>53</sup> – e, pertanto, una loro «indifferenza quantitativa» (cfr. SW IV, 126 e 128; it. p. 45 e p. 48)<sup>54</sup>. Muovendo da questa fondamentale distinzione, che rappresenta il principio “strutturale” di tutta la filosofia dell'identità, in *Philosophie und Religion* Schelling argomenta in questo modo: il principio per eccellenza, l'inizio incondizionato, è la pura assolutezza che risplende nell'intuizione intellettuale, senza qualsivoglia ulteriore determinazione (SW VI, 29; it. p. 46). Ciò significa che l'Assoluto semplicemente è, senza mediazione con altro. In altri termini, l'Assoluto è in virtù del suo semplice essere-posto; ciò significa che all'assolutezza non può essere attribuito altro se non ciò che deriva dal suo stesso concetto (cfr. *ibi.*). In questo senso, l'Assoluto è puramente *ideale*. Uno con l'Assoluto è la sua stessa forma (contenuta nella proposizione  $A=A$ , che indica la coappartenenza di soggetto e

---

Si tratta di una concezione formulata in modo analogo anche nella *Darstellung meines Systems*, cfr. SW IV, 121-122; it. pp. 38-39.

<sup>53</sup> «L'identità assoluta “è”, indipendentemente dall'A come soggetto e oggetto [...], ed “è” parimenti incondizionata in ambedue. Essendo ora la stessa identità parimenti assoluta, quella che è posta come soggetto e oggetto, non è nessuna differenza qualitativa. In secondo luogo, non essendo possibile alcuna differenza tra loro rispetto all'essere stesso (essa difatti è come soggetto e oggetto parimenti incondizionata, e per conseguenza anche la stessa secondo l'essenza), rimane soltanto una differenza quantitativa, cioè tale [...] che si ammette bensì l'uno e l'ugualmente identico, ma con una preponderanza della soggettività (nel conoscere) o dell'oggettività (nell'essere)» (SW IV, 123; it. p. 42).

<sup>54</sup> Per l'intero svolgimento di questo plesso concettuale cfr. SW IV, 123ss; it. p. 42ss.

predicato) ed esprime l'immediata unità di idealità e realtà (o di soggettivo e oggettivo).

Con la proposizione  $A=A$ , che indica al contempo l'identità e la duplicità di essere e forma dell'Assoluto, Schelling vuole sottolineare come ciò che è reale sia una conseguenza (*Folge*) della forma dell'Assoluto, dove conseguenza non indica il rimando ad un rapporto causale o temporale (cfr. SW VI, p. 30; it. p. 47). Se però l'Assoluto e la sua forma sono dati simultaneamente, ciò significa che *non esiste* un reale in sé, bensì un reale che è determinato attraverso l'idealità. L'essere, dunque, è la pura e semplice assolutezza (ideal-reale) nella forma dell'identità. Perciò, riguardo all'Assoluto occorre distinguere tre momenti, in cui esso si articola: a) L'Assoluto come ideale o Dio; b) l'Assoluto come reale; c) l'Assoluto come forma mediatrice tra l'ideale e il reale (cfr. SW VI, 31; it. p. 48)<sup>55</sup>.

L'autoconoscenza dell'Assoluto, la forma, è quindi essa stessa assoluta, poiché non si dà un fuoriuscire (*Herausgehen*) dell'Assolutezza da se stessa (cfr. *ibi.*), come accadrebbe in una dottrina creazionistica (cfr. SW VI, 39; it. p. 53) – né, peraltro, l'Assoluto deve essere inteso come uno scomporsi in parti, una sua differenziazione (cfr. SW VI, 31; it. p. 48).

Da questo punto di vista l'assoluta autoconoscenza deve essere concepita come una *autorappresentazione* (*Selbstrepräsentation*), definita da Schelling come «una eterna trasformazione (*eine ewige Umwandlung*) della pura idealità in realtà» (SW VI, 34; it. p. 50). Questa trasformazione eterna dell'idealità nella realtà coincide con il realizzarsi dell'Assoluto in una immagine (*Gegenbild*), che è essa stessa assoluta. A sua volta, questa immagine assoluta è ciò che rappresenta il cosmo delle *idee*.

«L'Assoluto, mediante la forma, non diventa dunque puramente oggettivo soltanto in una immagine ideale di se stesso, ma in una copia che è nello stesso tempo esso stesso, che è veramente *un altro Assoluto*. Nella forma, l'Assoluto trasferisce la sua intera essenza in ciò in cui si oggettiva. Il suo autonomo produrre è un'informare di se stesso il reale, un intuirsi nel reale, mediante cui quest'ultimo è indipendente e uguale al primo Assoluto in se stesso. Questo è un suo aspetto, quella unità che noi abbiamo indicato nelle idee come figurazione (*Einbildung*) dell'infinito nel finito» (*ibi.*)<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Come si legge all'inizio (§ 2) della stessa *Philosophie der Kunst*: «Dio come infinita affermazione di se stesso comprende se stesso come infinitamente affermate, come infinitamente affermato, e come indifferenza di entrambi, ma egli stesso non è nessuno di questi tre in particolare» (SW V, 374; it. p. 80).

<sup>56</sup> Secondo la suggestiva ipotesi di Oliver Florig, il concetto di un «altro assoluto», di un assolutezza “derivata”

Si può notare, però, come per questa via Schelling non arrivi a porre realmente un finito al di fuori dell'Assoluto. Se infatti il distacco delle idee si produce nei termini dell'oggettivazione dell'Assoluto, l'Assoluto vede sì il distacco delle idee da sé, ma *senza perdere se stesso*. Il finito, cioè, sorge dal distacco che l'idea compie rispetto all'Assoluto; è l'idea, come *forma* dell'Assoluto, che si pone come particolare, "finitizzandosi". Ma ciò che si finitezza, che diviene, è ciò che risiede *eternamente* in Dio, cioè pur sempre l'Assoluto *in un'altra forma* del suo essere, costituendo così il finito. Fino a questo punto Schelling non sembra essere giunto a porre un finito radicalmente altro e distinto, quanto al suo essere, da Dio, proprio perché è il medesimo essere dell'Assoluto che come idea si realizza nel finito. La separazione dell'idea dall'Assoluto avviene sì fuori dall'Assoluto (producendo il finito), ma l'idea non rappresenta altro che una *Einbildung* dell'Assoluto nel mondo, forma finita dell'essenza universale (per parlare con il linguaggio "tecnico" della dottrina della *Einbildung*). L'idea, in ultima analisi, non si pone fuori dall'Assoluto *simpliciter*.

Per risolvere questa *impasse* Schelling sarà condotto a riconoscere un livello di indipendenza delle idee, che è il risultato di una caduta insondabile e originaria, e, di conseguenza, fondato su una libertà che avrà caratteri di pura spontaneità e radicalità. Questo aspetto costituisce lo snodo fondamentale del pensiero di Schelling, nonché della presente ricerca, snodo che orienterà il suo sistema sempre più verso una filosofia della libertà.

### 6.1. *La duplice vita delle idee e la negazione del dualismo ontologico*

Da qui, in maniera analoga, cioè attraverso l'oggettivazione della forma, l'Assoluto produce un puro mondo ideale<sup>57</sup> che riposa nell'unità originaria dell'Assoluto, con la quale, anzi, coincide. In altre parole, nell'assoluta autoconoscenza di Dio, le idee vengono

---

sarebbe attinto da Schelling dal pensiero di Lessing, in particolare dalla sua *Erziehung des Menschengeschlechts* (cfr. O. Florig, *Die ideelle Reihe der Philosophie – Philosophie und Religion als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken*, cit., p. 90).

<sup>57</sup> Cfr. J. Hennigfeld, *Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801-1809*, cit., p. 20.

prodotte come forme reali dello stesso Assoluto (cfr. SW VI, 34-36; it. pp. 50-51). Anche per le idee, vale la condizione fondamentale di quel primo produrre nella forma, cioè l'inseparabile unità di ideale e reale, la quale si articola in tre punti: a) L'assoluta conoscenza crea qualcosa di indipendente, nel quale l'Assoluto per così dire si informa (*sich hineinbildet*)<sup>58</sup>; b) dal momento che le idee sono indipendenti solo nella forma dell'«autooggettivarsi (*Selbstobjektivierung*) dell'Assoluto» (SW VI, 34; it. p. 50), il loro essere si radica nell'Assoluto; c) Entrambi i momenti si coappartengono, di modo che la realtà (cioè l'indipendenza) delle idee si fonda interamente sulla sua pura idealità. Pertanto, Schelling – come si legge nel *Würzburger System* – può parlare di una «doppia vita» (*ein gedoppeltes Leben*) delle idee (cfr. SW VI, 187; it. p. 53), come ha peraltro messo esemplarmente in luce Dieter Henrich<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> La filosofia dell'identità procede infatti ad una esposizione dell'Assoluto, secondo il modello della *Einbildung*, ovvero dell'in-formazione, in tutte le cose, dell'ideale nel reale e del reale nell'ideale, o dell'essenza nella forma e della forma nell'essenza, che è come il corollario di quella «costruzione filosofica» (*philosophische Konstruktion*) dell'Assoluto, cioè la costruzione dell'auto-manifestazione dell'Assoluto che la filosofia deve poter esibire – proprio attraverso lo strumento esplicativo dell'*Einbildung*. Come scrive Tilliette (secondo il quale Schelling ricaverebbe il termine da Friedrich Oetinger): «La filosofia ha quindi il compito di trascrivere, di riprodurre gli schematismi con i quali si rivela l'Essere assoluto o la Ragione assoluta. Lo schematismo più rilevante, continuamente ripreso, è l'*Einbildung* (espressione di Oetinger), l'esemplastic di Coleridge: in-formazione, uniformazione (*Eins-bildung*), dell'ideale nel reale e del reale nell'ideale» (X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974, p. 44). Sul concetto di «costruzione filosofica» come strutturazione e articolazione dell'Assoluto in tutto il reale cfr. V. Verra, *Costruzione, scienza e filosofia in Schelling*, in AA. VV., *Romanticismo, esistenzialismo, Ontologia della libertà*, Milano, Mursia 1979, pp. 120-136. Cfr. su questo punto anche D. Breazeale, «Exhibiting the particular in the universal: philosophical construction in Schelling's *Philosophy of Identity (1801-1804)*», in *Interpreting Schelling. Critical Essays*, cit., pp. 91-119. Sul concetto di *Einbildung* ha posto una particolare attenzione anche D. Barbarić, *Gigantomachia sul finito. Sulla distinzione tra antichità e cristianesimo nella filosofia dell'arte di Schelling*, in «Annuario filosofico», (24) 2008, pp. 113-125, in part. 115. L'in-formazione si può declinare anche come «uni-formazione» (*Ineinsbildung*) e si basa sulla facoltà dell'immaginazione (*Einbildungskraft*), come Schelling illustra esemplarmente nella *Philosophie der Kunst*: «L'ottima parola tedesca *Einbildungskraft* (immaginazione) significa propriamente la forza dell'uni-formazione (*Ineinsbildung*), sulla quale si basa in realtà ogni creazione. Essa è la forza per cui qualcosa di ideale è ad un tempo anche qualcosa di reale, per cui l'anima è insieme corpo: è la forza dell'individuazione, cioè la forza propriamente creatrice» (SW V, 386; it. pp. 89-90). Pareyson traduce poi questa in-formazione dell'essenza nella forma e viceversa come una «figurazione dell'infinito nel reale, [...] configurazione concreta dell'infinito» (L. Pareyson, *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Milano 1975<sup>2</sup>, p. 265), significato che risulta ancora più intenso nella *In-einsbildung*, che spinge Pareyson a tradurre il termine tedesco con in-formazione (cfr. *ibidem*). In Schelling, poi, la *Einbildung* è intimamente connessa con una «rappresentazione graduale destinata ad esprimere il carattere organico del Tutto (Dio o l'Universo nel suo eterno affermarsi)» (X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., p. 44). Questa rappresentazione graduale non esprime altro che la serie delle *Potenze* (*Potenzen*): La struttura di questa rappresentazione è la seguente: in una sorta di origine inaccessibile vi è l'Uno-Tutto eternamente identico a se stesso, fuori da ogni differenza, *potenzlos*; in esso e con esso vi sono poi le Idee, come incastonate nell'Idea assoluta, che sono, per così dire, i *prosopa* del Tutto unico. È nel mondo del divenire, della pura finitezza, annullantesi e rigenerantesi senza sosta e destinato a svanire in quanto molteplice affinché l'Unitotalità sia, che regna il mobile organismo delle potenze, testimoni della stessa unità del Tutto (cfr. *ivi*, p. 45).

<sup>59</sup> Cfr. D. Henrich, *Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritten auf dem Wege vom Schelling zu Hegel*, in D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Reklam, Stuttgart 2001, pp. 142-172. Il finito, si può dire, ha una doppia vita nell'Assoluto, nel senso che possiede una vita singola, a sé stante, e un vita come idea infinita: anche l'Assoluto, continua Henrich, ha però una doppia relazione rispetto al singolo finito, poiché esso rimane sempre uno e il medesimo rispetto alla

Se, ora, le idee sono concepite in termini di *vita* (*Leben*), allora si deve osservare che esse non sarebbero propriamente assolute se non fossero attive e produttive, cioè se non condividessero quella che è la proprietà fondamentale dell'Assoluto. Nel cosmo delle idee ha luogo pertanto un secondo, ulteriore produrre. Più esattamente: l'unico processo dell'assoluta conoscenza divina include due momenti, strettamente intrecciati, quello dell'informazione di Dio nella sua immagine e l'autonomo "secondo produrre" delle idee. Si tratta di una struttura duale ricompresa però in una unità originaria, in cui consiste quella che Schelling chiama «la vera teogonia trascendentale» (*transzendentalen Theogonie*), cioè l'autorealizzazione ideale di Dio: in essa, «non c'è nessun altro rapporto che non sia quello assoluto, un rapporto che il mondo antico, valendosi di immagini sensibili, non sapeva esprimere altro che con l'immagine della generazione (*Zeugung*), in quanto il generato è dipendente dal genitore, e, tuttavia, è indipendente» (SW VI, 35; it. p. 51).

In questo modo, Schelling illustra dunque il processo del sorgere di un universo ideale dall'autoconoscenza divina, riguardo al quale bisogna considerare due aspetti, indissolubilmente connessi: da un lato, questo universo delle idee è «assoluto, ideale, simile all'anima», puro «mondo intellettuale» (*ibi.*), dall'altro, esso non può essere assimilato o confuso con il mondo finito, dal quale lo separa una netta cesura (cfr. *ibi.*). Ne consegue che Schelling non guadagna, con questa teorizzazione di ascendenza neoplatonica, il piano della finitezza reale, e, anzi, sancisce la radicale *impossibilità* del passaggio dal mondo ideale (la *Natura naturans*) al mondo reale (la *Natura naturata*)<sup>60</sup>.

La tesi del passaggio, della mediazione tra la dimensione dell'assolutamente ideale e

---

posizione o alla negazione del finito (cioè al suo costituirlo e toglierlo). Nel monismo schellinghiano, cioè, prevale l'Uno rispetto al Tutto; anzi, l'Uno è allo stesso tempo il Tutto, non solo perché ricomprende in sé ogni singolarità, ma anche perché in esso è presupposta e contenuta la molteplicità di ogni cosa naturale.

<sup>60</sup> Schelling introduce la distinzione tra *Natura naturata* e *Natura naturans* anche nel *Würzburger System* (§ 42) a proposito del rapporto tra totalità assoluta (Dio stesso) e *non-essere* delle cose separate da Dio: «L'insieme di tutte le cose, in quanto sono meramente in Dio non hanno alcun essere in sé, dunque in quanto sono, nel loro non-essere, mero riflesso del Tutto (*Widerschein des All*), è il mondo riflesso ovvero la copia (*Natura naturata*); per contro, il Tutto stesso, in quanto infinita affermazione di Dio, vale a dire come ciò nel quale è tutto ciò che è, è il Tutto assoluto ovvero la natura creatrice [*geschaffende Natur*] (*Natura naturans*)» (SW VI, 199; it. p. 65). Egli poi riporta una simile distinzione nell'ambito più particolare della *Naturphilosophie*, ovvero nell'*Aggiunta* (*Zusatz*) all'*Introduzione* alle *Ideen zu einer Philosophie der Natur*: «La Natura in quanto appare come Natura, cioè come questa particolare unità, è perciò come tale già fuori dell'Assoluto: non la Natura come lo stesso atto assoluto di conoscenza (*Natura naturans*), ma la Natura come mero corpo o simbolo di essa (*Natura naturata*). Nell'Assoluto essa è una sola unità con l'unità opposta, che è il mondo ideale, ma proprio perché in quello né la Natura è come Natura, né il mondo ideale come mondo ideale, ma entrambi sono un solo mondo» (SW I, it. p. 59).

quella del puramente reale – come accade nella dottrina emanazionistica (*Emanationslehre*), che prevede una degradare del principio dalla sua assolutezza fino alla materia sensibile – condurrebbe infatti all'insolubile contraddizione di un mutamento dell'Assoluto nel suo opposto (cfr. SW VI, 38; it. p. 53). Assoluto e non-assoluto, infinito e finito, pura idealità e pura materialità sono invece opposti che si escludono a vicenda e perciò non deducibili uno dall'altro. Se poi si tenta di superare questa aporia introducendo la materia come un secondo principio ontologico soggiacente alla divinità, ciò avrebbe per conseguenza un dualismo che è in netta contrapposizione al concetto stesso dell'Assoluto, dell'Uno-Tutto (cfr. *ibi.*). In particolar modo, però, tutti questi tentativi di mediazione tra l'assolutezza e la finitezza hanno come esito finale la configurazione del dilemma della teodicea (*Theodizee*), poiché pervengono inequivocabilmente a fare di Dio l'«autore (*Urheber*) del male» (*ibi.*).

Ora, se queste vie di mediazione non appaiono percorribili, non si può ricorrere – ed ecco il punto chiave dell'argomentazione schellinghiana – se non ad una interruzione ontologica, a un distacco radicale, a un «salto» (*Sprung*): in una parola, a una caduta (*Abfall*) del finito dall'infinito. Se ne conclude che «non c'è nessun passaggio continuo (*kein stetiges Uebergang*) dall'Assoluto al reale, e l'origine del mondo sensibile può essere pensata soltanto come un completo distacco (*ein vollkommenes Abbrechen*) dall'assolutezza mediante un salto» (*ibi.*)<sup>61</sup>. Non solo tra assoluto e finito non c'è passaggio, ma fra di essi interviene addirittura un «abisso» (*Kluft*), perché se l'Assoluto è l'essere, il finito per sé, staccato dall'Assoluto, è il puro nulla: al finito, assunto nella sua reale esistenza, spetta unicamente il non essere e l'irrealtà, la tenebra e la negatività<sup>62</sup>. Ciò comporta alcune fondamentali e decisive conseguenze per il prosieguo dell'argomentazione schellinghiana. Siamo giunti infatti al

---

<sup>61</sup> Ritorna qui, allora, la tesi – tradotta su un piano metafisico-ontologico che acuisce la radicalità del non-passaggio – che abbiamo visto formulata nei *Philosophische Briefe* e nelle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*.

<sup>62</sup> Una formulazione analoga si ritrova nel *Würzburger System*: «il finito [...] è mera privazione, mancanza, niente di positivo» (SW VI, 231-232; it. p. 93). Cfr. L. Pareyson, *Introduzione*, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 9. Cfr. anche J. Hennigfeld, *F.W.J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 28. Nelle lezioni sulla *Propädeutik der Philosophie* del 1804 Schelling ascriveva a Spinoza il merito di aver debitamente distinto, rispetto agli altri sistemi filosofici moderni, le cose reali e singole, puri non-enti, dall'Assoluto, l'unica realtà ontologicamente *in sé*: «La superiorità dello spinozismo rispetto ad ogni altro sistema si misura [...] nel non attribuire realtà alcuna alle singole cose reali, o nel porre la loro non realtà nella *non-realtà*; nello sfuggire insomma alla tentazione di spiegare [...] questa realtà delle cose reali con una loro derivazione positiva dall'Assoluto o mediante una creazione da parte dell'Assoluto. Proprio perché lo spinozismo pensa le cose reali come semplici *non-entia*, puri non-enti, la loro origine non potrà direttamente essere fatta risalire, né in generale, né in particolare, all'Assoluto e all'infinito» (SW VI, 99; it. p. 63).

crocevia teorico più problematico, incardinato sul nesso tra la caduta e la libertà umana.

## 6.2. *La caduta e la libertà*

Il netto rifiuto della possibilità di un passaggio continuo implica, inoltre, che lo *Abfall* sia fondamentalmente inspiegabile, indeducibile, in quanto non può essere assimilabile ad una conseguenza derivante da una causa precedente (cfr. SW VI, 42; it. p. 56). Questa interruzione del rapporto tra infinito e finito ha qualcosa di strutturalmente paradossale, e illumina in modo particolare l'intima ambiguità che percorre la dissertazione schellinghiana. Data infatti la nullità (*Nichtigkeit*) che connota il finito e ogni cosa sensibile<sup>63</sup>, la caduta dovrebbe giustificarsi come fondamento ultimo di tale esistenza, e quindi essere a sua volta da un lato eterna e intemporale, e dall'altro *inesplicabile* a suo modo assoluta. Scrive Schelling, evidenziando la medesima natura eterna dell'Assoluto e della caduta e ribadendo il concetto di una duplice vita delle idee (che è la duplice vita che la libertà implica):

«questa caduta è altrettanto eterna (fuori di ogni tempo) quanto l'assolutezza stessa e quanto il mondo delle idee. Giacché, come l'assolutezza nasce in una maniera eterna come idealità in un altro Assoluto, come reale, e come quest'altro Assoluto, come idea originaria, ha necessariamente un duplice aspetto, l'uno per cui è in sé, l'altro per cui è nell'in-sé, così l'idea originaria ha, per la stessa ragione, e in modo ugualmente eterno una duplice vita, come ciascuna delle idee in essa comprese; una vita in se stessa, in cui però si obbliga alla finitezza e che è una vita apparente, nella misura in cui si separa dall'altra; e un'altra vita nell'Assoluto che è la sua *vera vita*» (SW VI, 41; it. p. 55, corsivo mio).

La caduta, cioè, pur costituendo una decadenza, un allontanamento dal modello originario,

---

<sup>63</sup> Ancora nella *Propädeutik*, parafrasando Spinoza, Schelling sosteneva: «In una proposizione della sua *Etica*, Spinoza ha espresso la perfetta nullità di ogni ente sensibile in modo chiarissimo: ogni cosa singolare, ovvero ogni ente avente esistenza finita limitata, non può né esistere né essere determinata ad agire; essa viene determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa, anch'essa finita e avente esistenza limitata, e così via *all'infinito*» (SW VI, 100; it. p. 64).

proviene però pur sempre dall'Assoluto, così che essa «[...] non può [...] essere *spiegata*, perché è assoluta e viene dall'assolutezza, per quanto la sua conseguenza e il destino che necessariamente reca con sé sia la non-assolutezza (*die Nicht-Absolutheit*)» (SW VI, 42; it. p. 56).

Prima di soffermarci su questa ulteriore conseguenza, che è il risultato dall'accentuazione della nullità metafisica che investe il mondo fenomenico come risultato della caduta, occorre però vedere qual è, per così dire, la radice ontologica della caduta stessa. Ora, il concetto del *salto*, in particolare, offre uno spunto prezioso in questo senso: esso suppone infatti un inizio non mediato, un cominciamento incondizionato, una spontaneità che indica il poter cominciare qualcosa puramente da se stessa, in una parola, la *libertà*<sup>64</sup>. Sotto questo riguardo, ci si può ricollegare a quanto già analizzato in precedenza, relativamente al concetto di indipendenza dell'immagine dell'Assoluto. L'indipendenza, però, non è pensabile senza la libertà, il che, ancora una volta, ha la sua matrice originaria nell'Assoluto medesimo. Afferma Schelling a questo proposito, mediante un lessico di chiara impronta platonica:

«Il carattere proprio ed esclusivo dell'assolutezza è che essa concede alla sua copia (*Gegenbild*), con la sua essenza, anche l'indipendenza. Questo essere in se stesso, questa vera e propria realtà di ciò che è primariamente intuito, è la *libertà*, e da quella indipendenza della copia defluisce ciò che nel mondo fenomenico, a sua volta, si presenta come libertà, e che è ancora come l'ultima traccia (*Siegel*), e, quasi, l'impronta della divinità intuita nel mondo decaduto (*in die abgefallene Welt hineingeschaute Göttlichkeit*)» (SW VI, 39; it. p. 54).

Ora, se l'immagine assoluta è libera, allora essa dispone della possibilità (*Möglichkeit*) di separarsi dall'Assoluto, al fine di realizzare la propria indipendenza e di porsi come un «*altro* Assoluto» (ibi.). Questa differenza tra possibilità e realtà (*Wirklichkeit*) è alquanto rilevante per la riflessione condotta in *Philosophie und Religion*; da un lato, infatti, la possibilità della caduta emerge dal processo di conoscenza produttiva dell'assoluto, che sfocia nella

---

<sup>64</sup> Cfr. su questo punto cruciale dell'intera *Abhandlung* J. Hennigfeld, *Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801-1809*, cit., pp. 20-21.

creazione dell'immagine; dall'altro, la realizzazione della caduta viene attuata dall'immagine divina oggettivata. Il fondamento della possibilità della caduta si trova nella libertà, e nella misura in cui la libertà è posta mediante la raffigurazione (*Einbildung*) dell'assolutamente ideale nel reale, si trova nella forma, e, quindi, nell'Assoluto; il fondamento della *realtà* della caduta si trova invece in ciò che è caduto, che, proprio perciò, produce da sé e per sé il nulla delle cose sensibili (cfr. SW VI, 40; it. pp. 54-55)<sup>65</sup>.

Il legame tra la libertà e la caduta è allora il vero fulcro problematico, oltre che l'autentico nucleo concettuale<sup>66</sup>, di *Philosophie und Religion*. «La caduta è un tema inquietante: essa evidenzia nel luminoso sistema dell'identità una lacerazione tanto più inquietante quanto più essa, come caduta, trae origine dalla *libertà*»<sup>67</sup>. La caduta dall'Assoluto, cioè, sconvolge l'ordine dell'essere, ha per così dire una conseguenza “rovinosa” sul piano ontologico: attraverso la separazione dall'essere assoluto si dischiude il mondo della *Nichtigkeit*, dell'essere non-vero, che per Schelling designa l'ambito della finitezza come tale. E ciò riguarda direttamente la libertà, che tende a realizzarsi indipendentemente dall'Assoluto ponendosi come «ipseità» (*Selbstheit*) – un concetto, questo, che rivestirà una centrale importanza nella *Freiheitsschrift*, indicando allora la sottile continuità tra lo scritto del 1804 e la dissertazione del 1809 –, indipendenza compiutamente realizzata. Mentre in Dio, come semplice identità, riposa indivisa l'unità di libertà e necessità, attraverso l'irruzione della caduta libertà e necessità si scindono e producono le opposizioni che connotano la sfera del finito. Per spiegarci meglio: fino a quando l'universo ideale permane radicato in Dio,

---

<sup>65</sup> Ciò è espresso in maniera significativa anche nel *Würzburger System*, che enfatizza lo stretto nesso tra caduta, finitezza e nulla (l'autentica sede del peccato): «Il fondamento della finitezza risiede, secondo la nostra visione, in un non-essere in Dio delle cose in quanto particolari, il che, essendo esse secondo l'essenza ovvero a sé soltanto in Dio, può essere espresso anche come una caduta – una *defectio* – da Dio, ovvero dal Tutto. La libertà, nel suo sciogliersi dalla necessità, ovvero la particolarità, nella propria vita separata dal Tutto, non è nulla ed essa può intuire soltanto immagini della propria nullità. Assumere come realtà nelle cose ciò che, immediatamente, attraverso l'Idea del Tutto, è posto in esse come il nulla, come una nullità, questo è il peccato. La nostra vita sensibile non è nient'altro che la continua espressione del nostro non-essere-in-Dio (*nicht-in-Gott-Seyns*) secondo la particolarità; ma la filosofia è la nostra rinascita nel Tutto, attraverso la quale non diveniamo di nuovo partecipi dell'intuizione del Tutto e degli eterni modelli delle cose (*ewigen Urbilder der Dinge*)» (SW VI, p. 552; it. p. 381).

<sup>66</sup> Come hanno osservato anche Hans Baumgartner e Harald Korten (che lanciano uno sguardo anche verso l'ulteriore elaborazione della libertà in Schelling): «Es ist das Thema des Abfall von Gott, der in der Freiheit des göttlichen Gegenbild gründet, das Schelling auf das Problem einer nähren Bestimmung der menschlichen Freiheit geführt hat» (H. M. Baumgartner / H. Korten, *Schelling*, Beck, München 1996, p. 113). È questa la linea interpretativa che intendiamo accogliere nel presente studio, una linea che, consapevole delle continuità tra *Philosophie und Religion* e la *Freiheitsschrift*, non esita tuttavia a rintracciarne e svolgerne le differenze, segno di importanti e decisive fratture che intervengono nel corso della riflessione schellinghiana a ridosso dei *Weltalter*.

<sup>67</sup> C. Ciancio, *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, «Annuario filosofico», 2 (1986), p. 99.

esso partecipa dell'unità assoluta; nel momento in cui esso mira a rendersi autonomo dall'Assoluto, innesca la volontà della libertà, che intrattiene con la necessità un rapporto "speculare": se, da una parte, l'immagine è libera solo nel suo legame con la necessità, una volta separata dalla necessità, cessa di essere libera e sfocia nella necessità empirica, puramente finita, cioè nella dissociazione (*Lossagung*), o, più precisamente, nella negazione della necessità assoluta (cfr. SW VI, 40; it. p. 54)<sup>68</sup>. Da un lato, dunque, affermazione della libertà se unita indissolubilmente alla necessità; d'altro lato, negazione della libertà che dipende dalla sua stessa negazione del vincolo con la necessità (negazione da cui scaturisce la frattura con l'Assoluto).

Nel *Würzburger System* Schelling accentua il momento negativo della libertà umana, concependola come interamente determinata e sottoposta alle condizioni della finitezza, il che rende esplicita la negazione della libertà umana affermata nella prospettiva dell'identità. Attribuire all'individuo la libertà, infatti, è una pura *illusione*, che dal punto di vista di Schelling emerge nel momento in cui si assume il volere come una facoltà (*Vermögen*) autonoma (accanto alla pretesa, che muove dall'intelletto, di un altrettanto autonoma facoltà della conoscenza). In realtà, osserva Schelling, non esiste una tale facoltà, poiché si danno soltanto determinate *azioni* o *atti* (*Akte*) della volontà. Ora questi atti, che mettono capo ai singoli, non sono affatto assoluti – e *di conseguenza* non sono liberi – bensì, in linea di principio, completamente determinati. Per Schelling la sede dell'intima assoluta ed eterna congiunzione di libertà e necessità, è l'*anima*, ovvero quel luogo interiore dell'uomo di accordo con e manifestazione del divino:

«Nell'anima in quanto tale non c'è alcuna libertà, ma soltanto il divino è veramente libero – e l'essenza dell'anima è quindi libera soltanto in quanto è divina. (In questo senso non c'è allora alcun

---

<sup>68</sup> L'Assoluto, tuttavia, non è né libero, né necessario, ma la pura indifferenza di libertà e necessità. In una delle opere fondamentali di questo periodo, la *Philosophie der Kunst* (§ 6) – forse l'espressione più compiuta della filosofia dell'identità, unitamente al *Würzburger System* del 1804 – Schelling afferma risolutamente: «L'Assoluto non è in sé [...] né libero né non-libero o necessario» (SW V, p. 377; it. p. 82). Questa tesi schellinghiana si basa sul fatto che la libertà riguarda innanzi tutto il contrasto (relativo) tra possibilità e realtà. Per agire liberamente, dobbiamo poter scegliere tra diverse possibilità, delle quali una verrà realizzata. Ora, se nell'Assoluto possibilità e realtà dovessero coincidere, l'Assoluto stesso non sarebbe libero. Meno che mai l'Assoluto è necessitato. In questo caso esso sarebbe determinato da altro, e cioè condizionato (*bedingt*), ciò che è semplicemente impensabile, dal momento che Schelling ha sempre inteso l'Assoluto come l'Incondizionato (*das Unbedingte*). Cfr. su questo punto J. Hennigfeld, *Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801-1809*, cit., p. 22.

individuo). Siamo stati sviati e condotti ad attribuire la libertà all'anima umana principalmente per il fatto che soltanto ad essa è stata attribuita una *volontà* particolare in quanto facoltà propria, la quale è un mero prodotto dell'immaginazione. Nell'anima in quanto tale non troviamo in verità nient'altro che singoli atti del volere [...]. I singoli atti del volere sono determinati, nell'anima in quanto anima, sempre in maniera necessaria, e non sono quindi liberi né assoluti» (SW VI, 542; it. p. 371).

Indipendente dalla connessione causale finita è infatti solo l'eterno («il *prins* assoluto di ogni tempo»), il divino, «l'essenza dell'anima» (*ibi.*). Così, Schelling può affermare:

«l'uomo non è libero per se stesso, ma, considerato per sé e secondo la vita propria, egli cade vittima della necessità e della fatalità, *nella misura* in cui separa la *propria* libertà, in quanto propria, da quella divina. L'uomo non è per se stesso libero, ma solo l'agire che origina da Dio è libero, così come soltanto un sapere che ha quella stessa origine è vero» (*ibi.*).

Un'analoga, recisa negazione della libertà individuale è affermata anche nella lezione VIII delle *Vorlesungen über die Methode*:

«ciò che da un punto di vista ancora subordinato può apparire libero e di conseguenza oggettivamente contingente in ogni agire è semplicemente il fatto che di ciò che è predeterminato e necessario, l'individuo fa precisamente la sua azione; ma, per il resto e per ciò che riguardava l'esito dell'azione, esso è, nel bene come nel male, strumento della necessità assoluta» (SW V, 291; it. p. 140).

La frattura ontologica innescata dalla libertà riguarda non solo una parte, bensì l'intero universo. La caduta è per così dire l' "ora natale" del mondo finito, nel quale, con l'opposizione generale di libertà e necessità, è posto l'insieme di tutte le altre contrapposizioni, soprattutto quelle che riguardano il rapporto di causalità, la relazione spazio-tempo e la materia (come avremo modo di vedere successivamente). La *Nichtigkeit* del mondo finito, cioè, documenta come ogni essere finito non abbia l'essere in sé, ed è pertanto condizionato poiché dipendente da una causa ad esso esterna. Perciò il mondo

finito dispone soltanto di un «rapporto indiretto» (*ein indirektes Verhältnis*) con l'Assoluto (cfr. SW VI 41; it. 55).

La nullità ontologica che informa di sé il mondo finito si ripercuote anche sul piano della conoscenza umana, che Schelling qualifica mediante il concetto di anima. Ciò ha da fare, sullo sfondo del modello ontologico “duale” proprio di *Philosophie und Religion*, con la libertà o con la necessità della conoscenza. L'anima dispone di un'alternativa: o conoscere liberamente nell'Assoluto o conoscere in modo finito sul piano della condizionatezza. Questa alternativa è però mediata dalla fondamentale istanza della *reminiscenza*, di evidente ascendenza platonica<sup>69</sup>. L'anima possiede sì la facoltà di allontanarsi dal modello originario, ma ne mantiene, come si legge nelle *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, oscuri presentimenti, *Rück Erinnerungen*, tracce dell'Uno da cui proviene (cfr. SW II, pp. 12-16)<sup>70</sup>.

### 7. Excursus. Aspetti del platonismo schellinghiano

Nel corso dell'analisi di *Philosophie und Religion* abbiamo qualche volta accennato alla presenza e al ruolo, in essa, del pensiero di Platone. Se è vero che quest'ultimo si accentua in particolare nel sistema dell'identità, esso fa la sua comparsa già nel pensiero giovanile di Schelling, come attesta non solo il commento al *Timeo*, ma anche il riferimento a istanze platoniche contenuto nei *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* del 1795, oltre che nelle già citate *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Nei *Philosophische Briefe* troviamo dapprima un cenno alla dottrina platonica della visione originaria del mondo intelligibile, posta in connessione con l'intuizione intellettuale, che, come atto volto ad abbandonare ogni temporalità ed esteriorità, ritorna in se stesso al fine di riattingere il vero essere, quello eterno e assoluto (cfr. SW I, pp. 318-119).

---

<sup>69</sup> La peculiare relazione di *Philosophie und Religion* con il platonismo è l'oggetto del puntuale studio di C. Asmuth, *Philosophie und Religion und der Platonismus*, in F. W. J. Schelling. *Philosophie und Religion*, Alber, München 2008, pp. 98-107.

<sup>70</sup> La funzione della reminiscenza rispetto al rapporto tra l'anima e l'Assoluto è stata posta in evidenza anche da Bernard Gilson nel suo *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*: «Les âmes descendues de l'intellectuel dans le sensible ne gardent que la réminiscence de la vie intelligible. Pour elles, les archétypes idéaux ne sont plus que des universaux» (B. Gilson, *Schelling. La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, Vrin, Paris 1998, p. 36).

Come anticipato, l'interpretazione in termini platonici dell'intuizione intellettuale come atto originario e fondativo della conoscenza filosofica, trova una sua più acuta espressione nella filosofia dell'identità, nella quale viene chiarito il senso – radicalmente diverso da quello fichtiano – dell'intuizione intellettuale, che perde ogni carattere soggettivistico (come pura autocoscienza o autoposizione dell'Io)<sup>71</sup>, per assumere quello della diretta intuizione dell'Assoluto come identità. Accanto all'intuizione intellettuale così determinata, si fa sempre più rilevante il concetto della reminiscenza – che abbiamo già introdotto quale chiave esplicativa del movimento di abbandono e di possibile ritorno all'Uno –, presente nel *Bruno*, dove tuttavia viene connesso al significato dei misteri, secondo i quali la dottrina della purificazione dell'anima mostrerebbe la via per riattivare il ricordo dell'originaria «intuizione immediata delle idee e degli archetipi delle cose» (SW IV, p. 233; it. p. 19). Un'analoga descrizione si rinviene nelle *Vorlesungen über die Methode* (lezione IV), secondo le quali l'unità assoluta colta dall'intuizione intellettuale (o «intuizione razionale immediata») si esplica in unità particolari, che posseggono la stessa assolutezza, chiamate «idee o eterni modelli originari delle cose» (SW V, p. 255; it. 105)<sup>72</sup> – in cui consiste peraltro l'essenza della filosofia come scienza.

Sullo sfondo di questi importanti spunti, in *Philosophie und Religion* l'intuizione intellettuale è nuovamente caratterizzata secondo tratti platonici. Da questo punto di vista, ciò che a Schelling preme sottolineare in particolar modo è il ruolo della filosofia: essa, cioè, richiede un distacco dal sensibile attraverso il quale l'anima viene ricondotta al rapporto immediato con l'Assoluto in cui consiste la sua natura originaria (cfr. SW VI, 23 e 26; it. p. 42 e p. 44). L'enfasi posta sul distacco dal sensibile in *Philosophie und Religion* è peraltro uno degli aspetti più francamente platonici dell'intuizione intellettuale.

Non sono soltanto il *Timeo* e il *Fedone* le opere di riferimento di Schelling, bensì anche il *Fedro*, come messo in luce nel saggio *Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* del 1802. Riferendosi in modo esplicito al *Fedro*, infatti, qui Schelling sottolinea l'importanza del momento *negativo* insito nella purificazione dell'anima quale necessaria

---

<sup>71</sup> Si vedano a questo proposito le *Abhandlungen zur Erläuterung der Idealismus der Wissenschaftslehre* del 1796-97 (cfr. SW I, p. 401 e p. 420).

<sup>72</sup> Segnatamente nella IV lezione «Sullo studio delle scienze razionali pure: della matematica e della filosofia in generale» (SW V, 248-256; it. pp. 99-106).

condizione di accesso al sapere autentico: la purificazione dell'anima, atto etico e teoretico insieme, costituisce cioè un momento necessario (pur nella sua negatività) del ritorno dell'anima alla sede originaria del mondo delle idee (cfr. SW V, p. 123).

Proprio il rimando alla dottrina della reminiscenza<sup>73</sup>, che abbiamo messo in luce nel paragrafo precedente, può costituire la chiave di volta per la comprensione di questo snodo dell'argomentazione schellinghiana in *Philosophie und Religion*, che è, peraltro, «l'opera più platonica di Schelling»<sup>74</sup>. Anzi, occorre dire che in *Philosophie und Religion* si ritrovano svolti tutti gli aspetti della teoria della reminiscenza: l'istanza ascensiva del ritorno dell'anima al mondo ideale, che comprende i due momenti della *Erinnerung* (il ricordo dell'Uno) e del suo stesso imprescindibile presupposto, ovvero la caduta dal mondo delle idee. In pieno accordo con la dottrina platonica, Schelling osserva come i problemi filosofici fondamentali – ossia il rapporto del finito con l'Assoluto nonché la sua derivazione dallo stesso Assoluto – vengano

«Risolti definitivamente dall'antica sacra dottrina che le anime scendono dal mondo intellettuale in quello sensibile, dove si trovano incatenate nel corpo come in un carcere per espiare la loro indipendenza e un colpa commessa anteriormente (in senso ideale, non cronologico) a questa vita; e certo le anime recano con sé il ricordo dell'armonia del vero universo ma, nel frastuono sensibile del mondo che le circonda, lo percepiscono solo turbato da stonature e suoni contrastanti; così pure sono in grado di conoscere la verità non in ciò che è o sembra essere, ma soltanto in ciò che per esse era, e a cui devono sforzarsi di tornare, e cioè nel mondo intelligibile» (SW VI, 47; it. p. 60).

L'autorità di Platone (cfr. SW VI, 38-39; it. pp. 53-54)<sup>75</sup>, inoltre, segna il primo lieve

---

<sup>73</sup> Com'è noto in Platone il concetto della reminiscenza o anamnesi è svolto principalmente in *Fedro* 247 c-e; *Fedone* 72e-77b; *Menone* 81c-86c.

<sup>74</sup> C. Ciancio, *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, cit., p. 98.

<sup>75</sup> Secondo Riconda il platonismo di Schelling sarebbe direttamente connesso alla presa di coscienza, maturata dal filosofo di Leonberg, dei fondamentali esiti nichilistici della filosofia moderna, esiti che si riverberano nella situazione storico-spirituale determinata di Schelling: «Il platonismo a cui [Schelling] si richiama è ritrovato a partire dalla situazione storica in cui si vive e dalla coscienza dei suoi esiti nichilistici; il riferirsi ad esso si configura come richiamo non a una tradizione statica e morta, ma a un germe vivo di verità, che deve essere sviluppato, affrontando le emergenze che il corso della filosofia impone e che costituiscono altrettante occasioni di sviluppo e approfondimento. L'idealismo compiuto, che è la proposta speculativa schellinghiana, si pone dunque come

allontanamento dalla prospettiva della filosofia dell'identità, proprio in virtù dell'assunzione del modello della caduta come chiave di volta per spiegare il salto dall'intangibilità dell'Assoluto alla dispersione spazio-temporale che connota il mondo finito<sup>76</sup>. Il concetto della caduta è duplice: da una parte mostra la possibilità del ritrovamento dell'Assoluto (e, pertanto, anche della filosofia), supponendo una diversa condizione dell'anima precedente la caduta stessa; d'altra parte è il sintomo della negatività della condizione umana, che impone alla ricerca filosofica un punto di partenza negativo: «l'avviamento alla filosofia che precede quella conoscenza [dell'Assoluto] può essere soltanto negativo» (SW VI, 26; it. p. 44). Infatti, l'anima deve innanzi tutto abbandonare la condizione di aderenza al mondo fenomenico, in cui si ritrova come decaduta. Ciò viene descritto da Schelling con il ricorso al principio fichtiano dell'egoità e mediante una critica serrata al concetto di materia.

#### 8. L'egoità. Fichte e il principio della finitezza

Se la libertà costituisce la possibilità della separazione, la vera e propria *condizione* dell'essere separato dall'Assoluto<sup>77</sup> è definita da Schelling «egoità» (*Ichheit*). Ciò deriva dal fatto che la caduta<sup>78</sup> è il principio fondamentale di tutta la finitezza. Una filosofia della finitezza pertanto, assumerà la caduta come suo concetto-chiave, il che, per Schelling, è testimoniato in modo evidente nella *Wissenschaftslehre* di Fichte (assunta quasi come l'emblema della

---

esplicitazione di questo platonismo in riferimento ai problemi emersi dalla considerazione di quella filosofia moderna, dalla quale Schelling ha preso le mosse, e vuole avere al tempo stesso carattere di assolutezza e di risposta a una problematica storica ben determinata» (G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, cit., p. 156).

<sup>76</sup> Il richiamo a Platone (unitamente a quello ai misteri greci) è volto ad accentuare l'opposizione che Schelling istituisce tra la teoria della caduta (unica spiegazione ammissibile per il finito) e la dottrina della creazione (non adeguata ad illustrare l'origine della finitezza): «Era un motivo tipico della dottrina [...] dei misteri greci, alla quale perciò Platone allude in modo abbastanza trasparente, il fatto che l'origine del mondo sensibile dovesse essere rappresentata non [...] mediante la creazione, come un positivo uscire [delle cose] dalla assolutezza, ma, al contrario, come una caduta da essa» (SW VI, 38-39; it. p. 53). Sul platonismo schellinghiano del 1804 cfr. anche G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, cit. pp. 156-158.

<sup>77</sup> Cfr. G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 131.

<sup>78</sup> In termini teologici, il «peccato originale» (*Sündenfall*), cui però Schelling non conferisce un'accezione cristiana, che solo più gli sarà riconosciuta (in modo analogo a quanto accade per il concetto di «creazione»). Cfr. su questo aspetto della teoria schellinghiana X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant (I)*, cit., p. 490: «L'Abfall (...) n'est pas emprunté à la théologie, malgré l'emploi incident du terme "péché originel". [...] ici la signification chrétienne de la chute, et corrélativement de la création, est écartée».

filosofia del finito). «Nessuno tra i filosofi moderni ha spiegato più chiaramente di Fichte questo rapporto, quando dice che principio della coscienza finita non è un *fatto* (*Tatsache*), ma un *atto* (*Tathandlung*)» (SW VI, 42; it. p. 56)<sup>79</sup>.

Su questa linea, il pensiero fichtiano viene ora considerato come una forma di nichilismo *sui generis* (Schelling non fu il primo in questo, anticipato infatti dalla critica di Jacobi all'idealismo fichtiano)<sup>80</sup>, che individua nell'io il principio del non essere e della negatività, il «principio universale della finitezza», «il punto del massimo allontanamento da Dio». Scrive a questo proposito Schelling: «non ci potrebbe essere formulazione più precisa del fondamento dell'intera finitezza come qualcosa che non si trova nell'assoluto, ma soltanto in se stesso» (SW VI, 43; it. p. 57)<sup>81</sup>. Concetto, questo, che viene illustrato emblematicamente anche da Pareyson, mediante l'utilizzo di un lessico strettamente fichtiano: «l'egoità è atto di se stessa, agire che non è nulla fuori da questo suo agire, attività che è soltanto per se stessa, non in se stessa»<sup>82</sup>.

Secondo Schelling, risiede qui il grande merito (*Verdienst*) di Fichte: sebbene infatti la filosofia fichtiana può soltanto giungere a tematizzare l'essere finito, rimanendo così

---

<sup>79</sup> Fichte sostiene la tesi di un'intima coappartenenza tra coscienza e atto nei *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1794 (dove Fichte enfatizza la relazione biunivoca tra il puro *setzen* e il puro *erkennen* dell'io): «[...] il porsi dell'io per se stesso è la pura attività (*die reine Thätigkeit*) di esso – l'io *pone se stesso* (*setzt sich selbst*), ed è in forza di questo puro porsi per se stesso; e viceversa: l'io è, e *pone* il suo essere in forza del suo puro essere [...]. Così come si *pone*, è; e così come è, si *pone*; l'io perciò è assolutamente e necessariamente per l'io. Ciò che non esiste per se stesso, non è io» (J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Bd. I, 2, hrsg. v. R. Lauth, H. Jacob u. H. Gliwitsky, pp. 259-260 ; tr. it. di A. Tilgher, rivista e corretta da F. Costa, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1993<sup>2</sup>, pp. 79-80). Anche nella *Freiheitsschrift*, nell'ottica dell'analisi del concetto di «intelligiblen Tab» - di matrice kantiana - (concetto che prenderemo in esame nel capitolo dedicato allo scritto del 1809), Schelling si esprime in maniera analoga rispetto a questo fondamentale punto del pensiero fichtiano (riallacciandosi con tutta probabilità al brano di *Philosophie und Religion*): «L'io, dice Fichte, è il suo proprio atto; coscienza è posizione di sé (*Bewußtseyn ist Selbstsetzen*) – e l'io non è niente di diverso da questo, ma appunto la stessa posizione di sé» (SW VII, 385; it. p. 207).

<sup>80</sup> Accusa rivolta da Jacobi a Fichte nel 1799 (cfr. F. H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, Perthes, Hamburg 1799; tr. it. di G. Sansonetti, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, Morcelliana, Brescia 2001). Sul rapporto Jacobi-Fichte cfr. M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 94-100. L'interpretazione di Fichte in termini nichilistici, scrive Tilliette, «a été préparée, suggérée par l'exegèse nihiliste de la *Wissenschaftslehre*, telle qu'elle s'affiche dans la célèbre lettre verte de Jacobi et dans la résistance de Baader, et commence de se répandre dans le cercle romantique» (X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant (I)*, cit., p. 487), il che suggerisce un certo influsso latente di Jacobi su Schelling.

<sup>81</sup> Anche Francesco Moiso descrive la riconsiderazione schellinghiana dell'egoità fichtiana in questi termini: «in *Philosophie und Religion* [...] Schelling considera [...] il principio fichtiano dell'io, la *Tat-handlung* come il principio universale della finitezza, del *separarsi dall'in-sé del mondo intelligibile*, che è perseità nell'*allontanamento* massimo dell'originario e, insieme, inizio del ritorno verso di esso, attraverso il trasparire e “concedersi” delle idee nel sensibile come scienza, arte e agire morale dell'uomo» (F. Moiso, *J. G. Fichte – F. W. J. Schelling. Carteggio e scritti polemici*, Prismi, Napoli 1986, pp. 31-32).

<sup>82</sup> L. Pareyson, *Introduzione*, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 9.

puramente «negativa», essa, d'altro canto, rende manifesta l'assoluta separazione che intercorre tra il piano positivamente-divino e quello negativamente-reale (o «il regno del nulla»), assolvendo così ad una funzione in sé positiva. In tal modo, infatti, essa consente alla filosofia razionale, che poggia invece sull'intuizione intellettuale, di rivolgersi unicamente all'essere unicamente vero, all'identità assoluta (cfr. ibi.). Dal punto di vista ontologico, così come sotto il profilo speculativo, il momento negativo, cioè *in nuce* il momento originato dalla caduta, viene ad assumere per Schelling una funzione necessaria, perché è intimamente connesso con la possibilità di attingere e ripristinare nuovamente il piano dell'assolutezza: «Chi pensa di poter conoscere il principio buono senza quello cattivo, è irretito dal più grave degli errori, perché, come nel poema dantesco, anche nella filosofia la via verso il cielo si apre solo attraverso l'abisso (*Abgrund*)» (ibi.).

L'egoità, inoltre, è lo specchio dello strutturale paradosso che innerva lo scritto del 1804, riassumibile nella coppia generale “assolutezza-finitezza”, ma formulabile anche nel binomio “trascendentale-temporale”: come atto della libertà, anche l'egoità (al pari della caduta), pur collocandosi nel cuore della finitezza, designa un atto eterno, intemporale, e rivela così che anche il mondo finito contiene una “traccia” dell'assolutezza (secondo il modello platonico della reminiscenza sopra ricordato), benché offuscata dalla materia e dalla sensibilità. Questa traccia, pertanto, è da un parte il segnale dell'allontanamento dalla sede originaria, e, dall'altra, l'indice della possibilità della ricomposizione della “ferita” ontologica prodotta da questa *Entfernung* del *Gegenbild* rispetto al suo *Urbild*<sup>83</sup>.

La dottrina dell'egoità, tradotta da Schelling in una ermeneutica del peccato originale volta a fare emergere l'incolmabile abisso che vige tra una filosofia del finito (radicata in un sapere condizionato e negativo) e una filosofia dell'identità assoluta (che fa tutt'uno con un sapere incondizionato e positivo), ha un fondamentale risvolto nell'ambito dell'universo naturale, che Schelling interpreta sullo sfondo della distinzione assoluta, cui abbiamo già accennato, tra *Natura naturans* e *Natura naturata*.

Bisogna tuttavia sottolineare come quello che Schelling descrive come il “merito”

---

<sup>83</sup> Cfr., sul rapporto tra *Gegenbild* e *Urbild* nel pensiero dello Schelling dell'identità (anche precedentemente a *Philosophie und Religion*, e con particolare riguardo al *Bruno* e alle *Fernere Darstellungen*), O. Florig, *Die ideelle Reihe der Philosophie – Philosophie und Religion als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken*, cit., pp. 77-80.

filosofico di Fichte si radichi in realtà in quello che è il fondamentale dualismo fichtiano, che, per Schelling, ha una valenza essenzialmente negativa. La *Propedäutik der Philosophie* mostra bene questa posizione schellinghiana, e si interseca in modo fecondo con l'argomentazione svolta nella *Religionschrift*.

A proposito dell'egoità fichtiana, Schelling osserva nella *Propedäutik* (in modo del tutto simile alla *Abhandlung* del 1804):

«L'egoità è [...] l'espressione universale della separazione, della divisione dal Tutto. Poiché nulla può però essere separato dal Tutto, che è infinito, se non ponendosi come finito, cioè affetto dalla negazione, l'egoità è espressione universale ed il principio più alto di ogni *finitezza*, ovvero di tutto quello che non è *Tutto assoluto* e realtà assoluta» (SW VI, 124; it. p. 92).

Se l'egoità si risolve interamente nel proprio agire, e non è nulla al di fuori di esso, allora, in egual modo «quello che è per l'egoità soltanto, cioè il mondo sensibile, il mondo delle sue rappresentazioni, non esiste di per sé, ed è posto, solo nell'atto libero dell'egoità, per il quale essa ponendosi si distacca dal tutto e non può che produrre negazioni del tutto, dell'infinito»<sup>84</sup>.

Più ampiamente, l'esposizione in questi termini del pensiero di Fichte è volta a fare emergere il significato autentico dell'idealismo fichtiano: secondo Schelling, con la formulazione fichtiana dell'idealismo è posto il rapporto del tutto «accidentale», e pertanto «inessenziale» tra universo fenomenico nei e infinito (cfr. SW VI, 125; it. p. 93); questo perché il fondamento del mondo fenomenico non è posto in Dio, bensì nell'egoità, dislocato dunque dal “centro” alla “periferia”<sup>85</sup>. Così si dovrebbe «almeno interpretare l'idealismo fichtiano, ammesso che possa avere una periferia ciò che è privo di centro» (cfr. SW VI, 125; it. pp. 93-94) cioè l'unità di soggetto e oggetto, di Io e Assoluto.

La dottrina fichtiana dell'Io, assunta come spiegazione del finito, risulta soddisfacente solo se si presuppone un centro (un infinito), cioè un punto di vista filosofico superiore

---

<sup>84</sup> G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, cit., p. 153.

<sup>85</sup> Secondo un linguaggio metaforico che Schelling utilizzerà più ampiamente nella *Freiheitschrift*, sotto l'influsso del pensiero di Baader.

che consenta di elevarsi oltre l'esperienza; e però essa non può essere considerata come "l'intera filosofia", che, oltre al finito, ha altri oggetti, il *vero* infinito. Quest'ultimo, poi, non può essere puramente opposto al finito, in quanto il finito, nella sua separatezza ontologica, deve essere assunto nella sua nullità, e pertanto incapace di porsi come principio del sapere. Fichte non compie questo passo ulteriore, ponendo nell'Io il perno di tutta la sua filosofia. Ne deriva che il suo sistema prende la forma del dualismo perché egli continua ad attribuire vera realtà al finito inteso dal punto di vista dell'opposizione assoluta all'infinito:

«Se Fichte determinasse la libertà, quale principio della finitezza, davvero come *nulla* nei riguardi dell'infinito, quel dualismo verrebbe tolto. Tra l'infinito ed il nulla non c'è infatti vera opposizione, appunto perché il nulla è *nulla*. Ma per Fichte la libertà è realtà suprema; e tutto – quindi anche l'infinito - ha realtà solo in funzione della libertà. La libertà è come il centro: il finito da una parte, l'infinito dall'altra sono le sue due manifestazioni egualmente necessarie» (SW VI, 126; it. p. 95).

Fichte, in altre parole, innalzerebbe ciò attraverso cui può essere spiegato soltanto il finito a principio della filosofia, e, quindi, anche della scienza dell'infinito (reso così dall'io un mero «accidente»), attribuendo inoltre «al mondo sensibile una realtà soggettiva in riferimento alla libertà e altrettanto fa per il mondo intelligibile. Poiché però l'infinito non può esistere in nessun modo come dipendente, esso come veramente infinito è posto necessariamente *del tutto fuori dell'io e come tale non è raggiungibile dall'io*» (ibi.).

La filosofia di Fichte è così posta da Schelling di fronte ad un *aut-aut*: o essere pura scienza dell'infinito, o pura filosofia del finito. Nel primo caso, bisogna riconoscere il suo fallimento: «infatti anche nella *Dottrina della scienza* il rapporto ultimo, in cui il soggetto sta all'infinito, è quello di una fede, cioè quello di una completa differenza». Anch'essa, come accade nel criticismo kantiano, nega ogni intuizione del mondo sovrasensibile dal punto di vista teoretico. Secondo Fichte solo l'eticità (*Sittlichkeit*) apre la possibilità di uno sguardo verso questo mondo ulteriore; nel comandamento morale, infatti, si palesa qualcosa che è assolutamente indipendente dalla finitezza dell'individuo (cfr. SW VI, 129; it. pp. 97-98). Nel secondo caso, invece, Fichte ha svolto riflessioni significative – il cui merito è già stato

evidenziato –, e però la sua concezione deve essere inscritta in un orizzonte di pensiero più ampio, dove è dato cogliere quel “centro” di cui la sua dottrina è priva. Sotto questo angolo visuale, si può evitare quell’assolutizzazione del finito in cui la sua filosofia culmina, e il «principio della finitezza» che essa incarna fa tutt’uno con il «principio del peccato originale», ovvero dell’*Absonderung* dell’egoità (cioè la potenza più alta del finito), da tutto l’infinito.

Si ritorna così alla considerazione su Fichte svolta in *Philosophie und Religion*, che assume ora una fisionomia più precisa:

«L’importanza di una filosofia che assume, sia pure inconsapevolmente il principio del peccato originale [...] non potrà mai essere apprezzata abbastanza, dopo la mescolanza di idee con concetti della finitezza avutasi con il dogmatismo [Schelling intende qui la filosofia di Wolff] nell’epoca precedente. È vero che questo principio, come principio di tutta la scienza, può avere come risultato soltanto un filosofia negativa, ma è già molto che il negativo [...] venga separato con un taglio netto [dalla realtà autentica] e da ciò che unicamente è positivo, giacché soltanto dopo questa netta separazione quello potrebbe nuovamente tornare a farsi luce» (SW VI, 51; it. p. 57).

Risulta da questo passo l’importanza dell’“incorporazione” del pensiero fichtiano in quello schellinghiano, sia dal punto di vista teoretico, sia sotto il profilo storiografico. La filosofia di Fichte è cioè pensata al culmine di un processo filosofico che, per aver in ultima analisi separato l’Assoluto (quale istanza sovrasensibile inaccessibile) dall’Io, non ha saputo elevarsi propriamente al di là del finito. Se la «filosofia negativa» è quella che rimane impigliata nelle contraddizioni del finito, non solo la filosofia di Fichte, ma tutta la linea di pensiero che si snoda dal realismo all’idealismo – non da ultimo il criticismo, che, nella dichiarata impossibilità di conoscere l’Assoluto rinuncia alla scienza per approdare alla fede –, secondo il modello offerto nella *Propedäutik*, rimane nell’orizzonte della filosofia negativa. L’ultimo passo della filosofia, alla luce della critica al pensiero fichtiano, consiste nel prendere coscienza dell’essenziale nullità del finito, come presa di coscienza dell’essenza dell’Assoluto come ricomprensente in sé il finito. Ma ciò può avvenire soltanto in un sistema dell’idealismo compiuto, cioè nel gradino più alto dell’idealismo,

che, dice Schelling, «porta alla assoluta identità, all'infinito *simpliciter*, non più in opposizione al finito, ma superiore [a questa] opposizione; ossia all'infinito in cui l'infinito opposto al finito come il finito stesso sono semplici accidenti» (SW VI, 130; it. p. 100)<sup>86</sup>.

Nel giudizio schellinghiano su Fichte si condensa quello che è il giudizio più generale sulla filosofia moderna, anch'esso duplice e ambivalente: da una parte, Schelling considera la filosofia moderna «[...] in termini puramente negativi come quella che ha smarrito il senso dell'originario; dall'altro la riscatta come quella che, esigendo che ci misuriamo con essa, fornisce un'occasione per giungere a un possesso più pieno della verità [...]»<sup>87</sup> che si dà nella forma positiva della filosofia dell'Uno-Tutto, il sistema dell'identità. Ciò indica allora quella dialettica di *cesura-continuità* rispetto alle filosofie precedenti che muove l'analisi storico-teoretica di Schelling sia nella *Propädeutik*, sia, ad un livello forse più implicito, in *Philosophie und Religion*.

## 9. Filosofia della natura. Uscita e ritorno dell'anima nell'Assoluto

La distinzione tra il piano della *Natura naturans* e quello della *Natura naturata*, implica nell'indagine di Schelling la necessità di un rimando alla filosofia della natura: «Vogliamo ora mettere in luce nella nostra esposizione alcune diramazioni di quel principio [l'egoità], attraverso le quali esso si estende a tutta la natura» (SW VI, 44; it. p. 57), cioè all'«universo fenomenico» (cfr. *ibi.*). Se la *Natura naturans*, come Schelling afferma nel *Würzburger System*, rappresenta «il Tutto stesso, in quanto infinita affermazione di Dio, vale a dire [...] ciò nel quale è tutto ciò che è, [...] il Tutto assoluto o la natura creatrice (*die schaffende Natur*)» (SW VI, 199; it. p. 65), la *Natura naturata*, al contrario, indica la totalità «delle cose, in quanto sono meramente in Dio e non hanno alcun essere a sé, dunque in quanto sono, nel loro non-essere, mero riflesso del Tutto, [...] il mondo riflesso (*abgebildete Welt*) ovvero la copia»

---

<sup>86</sup> Alla luce di ciò l'idealismo compiuto deve porsi due compiti fondamentali: «1) concepire il dualismo, in quanto separa assolutamente il finito dall'infinito; 2) l'identità assoluta, in quanto pone il finito nella sua separazione dall'infinito come completa irrealtà, e proprio perciò pone l'infinito – poiché non ha nulla al di fuori di sé – come assoluta identità, come l'assolutamente Uno, che è, ed è, come assolutamente ideale, assolutamente reale, perché fuori di esso v'è solo l'irrealtà, e dunque anche come il punto di indifferenza suprema» (SW VI, 130; it. p. 100).

<sup>87</sup> G. Riconda, *Schelling storico della filosofia* (1794-1820), cit., p. 156.

(*ibi.*)<sup>88</sup>.

In particolare, ciò che caratterizza l'ambito della *Natura naturata*, come universo puramente fenomenico, è la materia, come immediata conseguenza della caduta. Schelling conferisce alla materia sia l'accezione mitologica di «idolo» (*simulacrum*, εἶδωλον), sia la designazione filosofica (attinta dal neoplatonismo) di οὐχ ὄν («ciò che non è»)<sup>89</sup>:

«La materia appartiene interamente al genere di ciò che non è essenziale, in quanto essa non è altro che la negazione dell'evidenza, del puro dissolversi della realtà nell'idealità. Come semplice idolo [...] dell'anima, considerata in sé e indipendentemente da questa, essa è un nulla assoluto, proprio come la sapienza dei greci la raffigura, in questa sua separazione dall'anima, nelle ombre dell'Ades, dove anche la grande forza di Ercole aleggia come un simulacro [...], mentre *egli stesso* dimora nella cerchia degli dei immortali» (SW VI, 46; it. p. 59).

Connotazione mitologica di cui Schelling illustra però anche il risvolto filosofico, ascrivendo ai neoplatonici il merito di aver intuito l'essenza della materia come nulla di fronte al principio assoluto divino:

«I neoplatonici definirono la materia come il nulla e la chiamarono ciò che non è οὐχ ὄν senza ammettere che vi fosse tra essa e la divinità, o una qualche sua emanazione, un rapporto diretto o una relazione reale, come, per esempio, se la luce dell'essere divino si fosse infranta o rispecchiata nel nulla, e di qui fosse derivato il mondo dei sensi» (SW VI, 32; it. p. 56).

Abbiamo già visto come Schelling denunci l'insostenibilità del principio dell'emanazione

---

<sup>88</sup> Oltre alla materia, che costituisce uno degli aspetti fondamentali trattati in *Philosophie und Religion*, la *Natura naturata* si dispiega in due forme, ovvero nel tempo (*Zeit*) e nello spazio (*Raum*). In *Philosophie und Religion* alla temporalità vengono ricondotte «tutte le cose che non hanno in se stesse, ma in altro la completa possibilità del loro essere», così che «il tempo è il principio e la forma necessaria di ogni realtà non essenziale» (*die notwendige Form aller Nicht-Wesen*)» (SW VI, 45; it. p. 58). La temporalità (*Zeitlichkeit*) è perciò la determinazione stessa delle cose finite nella loro *Nichtigkeit* o non-essenza. Una limpida definizione della spazialità, invece, si ritrova nel *Würzburger System*: la spazialità (*Räumlichkeit*), quale espressione della differenza, dell'assoluta distinzione delle cose dal Tutto, come «la semplice forma della nullità delle cose, nella misura in cui esse sono separate dall'assoluta identità e dalla posizione infinita; o, in altri termini, esso è la forma del puro essere affermato delle cose nella sua differenza con l'affermante» (SW VI, 221; it. p. 84).

<sup>89</sup> Cfr. SW VI, 37; it. p. 52.

quale strumento esplicativo della relazione tra infinito e finito e pertanto individui un distacco radicale tra assolutezza ideale e mondo materiale non mediabile da alcuna forma di passaggio, quale è, appunto, l'emanazione; ora egli, relativamente al problema della materia, vuole mettere in luce l'*origine* della materia stessa, che considera come una questione appartenente «ai più grandi misteri della filosofia» (SW VI, 47; it. p. 59). Ciò ha come principale bersaglio polemico soprattutto quella che Schelling chiama «la filosofia dogmatica» (cfr. *ibi.*) e che riconduce a Leibniz e alla sua dottrina delle monadi come produttrici dell'universo materiale. Infatti, il limite intrinseco della filosofia dogmatica risiede nel rapporto che essa istituisce fra la materia e Dio, poiché fa *dipendere* la materia stessa dalla divinità (intesa allora come la sua causa originaria), sfociando nella concezione di Dio come l'artefice «delle privazioni, delle limitazioni e del male che ne deriva» (*ibi.*). Anche Leibniz, allora, è caduto nel medesimo errore; poiché la materia non può che derivare dalle rappresentazioni delle monadi (*Monaden*), egli si troverebbe costretto a riconoscere Dio come Colui che ha decretato e concesso le «rappresentazioni confuse e le privazioni con esse necessariamente connesse e costituite dal male fisico e morale» (*ibi.*), ciò che per Schelling, alla luce di quanto già visto, è decisamente impensabile e deve essere escluso quale spiegazione plausibile circa lo statuto ontologico della materia, la quale è soltanto idolo, simulacro, fantasma dell'anima.

Emerge qui l'intrinseca «contraddizione» del leibnizianesimo – messa in evidenza, peraltro, anche nella *Propädeutik* (questa parte di *Philosophie und Religion* rappresenta infatti un abbozzo di quanto più ampiamente svolto nella *Propädeutik* in seno all'interpretazione dei sistemi filosofici, dal realismo all'idealismo). La contraddizione leibniziana è suscitata dal problema del «male morale e della sofferenza, dedotti dalla limitazione generale delle monadi, e prese la forma che ha nella *Teodicea*, di come Dio, che è bene assoluto, potesse essere la causa del male»<sup>90</sup>. Il fondamento del male morale e delle sofferenze mondane, secondo Leibniz, non si trova in Dio, ma nelle limitazioni e nelle privazioni che necessariamente ineriscono al finito, che, nell'ottica di Schelling, costituiscono il vero problema. Questo fondamento, inoltre, non può essere posto né fuori di Dio, e cioè in un

---

<sup>90</sup> G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, cit., p. 149.

originario essere malvagio che gli si oppone, come nell'«antico dualismo orientale» (probabilmente, Schelling ha in mente il manicheismo), né in Dio, come una sua originaria limitazione: in entrambi i casi, infatti, Dio non sarebbe infinito (ma ridotto all'opposizione, e quindi finito). Se poi Dio fosse l'artefice del finito, lo potrebbe produrre solo con limiti, ma Dio, secondo la sua stessa idea, può produrre unicamente l'infinito. Se necessariamente Dio può produrre soltanto l'infinito, si configura un rapporto del finito con l'infinito che è di pura contingenza; non resta che porre il fondamento della sua produzione in una libera volontà, in altre parole, in una decisione. Qui però Leibniz cade nella concezione popolare della creazione – nonostante la sua dottrina delle monadi come «folgorazioni» (SW X, 51; it. pp. 59-60) della divinità. Schelling può allora concludere:

«Se vi è qualcosa di vero in questa intuizione è la totale contingenza, l'originaria inessenzialità del mondo apparente. Costituisce però un capovolgimento del vero rapporto affermare che la libera azione, per cui il mondo fenomenico è, è in Dio, così come in altro campo il movimento fu posto nel sole e la terra venne invece ritenuta ferma. Tanto grande quanto la rivoluzione di Copernico dal punto di vista fisico [...] deve essere per il mondo spirituale la rivoluzione che sorge, se quell'azione non viene più posta in Dio, ma nella periferia del mondo stesso, se si riconosce che la realtà del mondo sensibile in riferimento a Dio è altrettanto illusoria e nulla quanto lo era quella del movimento intorno alla terra, e che esso ha realtà solo per un'azione il cui fondamento non è nel centro, in Dio, ma al di fuori di Lui» (SW VI, 116; it. pp. 82-83).

#### 10. *Filosofia della storia. Libertà, moralità, felicità*

Su questo sfondo concettuale, duplicemente mitico e metafisico, Schelling concepisce il ruolo dell'anima sia dal punto di vista del suo rapporto con la natura, sia sotto il profilo della conoscenza, dal quale traspare nuovamente il risvolto “platonico” della teoria schellinghiana dell'anima: «Nella misura in cui l'anima, considerata nella sua indipendenza o finitezza, conosce la vera essenza soltanto attraverso questo essere intermedio, come attraverso uno specchio appannato, tutta la conoscenza finita è necessariamente una

conoscenza irrazionale» (SW VI, 46; it. p. 59).

La vera libertà della conoscenza (conoscenza che è incarnata dall'anima) consiste nel conoscere le cose per come sono nel loro rapporto con l'Assoluto. Ora l'anima, isolando le cose dall'Assoluto come dalla loro origine, e subordinando l'infinito al finito, «cade [...] dal modello originario, e, fatalmente, va subito incontro alla pena (*Strafe*)» (*ibi.*); in tal senso, essa produce soltanto ciò che è temporale e non-assoluto, privandosi del legame che davvero la rende libera, quello con l'eterno e con l'Assoluto (cfr. *ibi.*).

A monte di un tale problema risiede, nuovamente, il rapporto della libertà con la necessità. È in questo vincolo assoluto con la necessità, per lo Schelling dell'*Identitätsphilosophie*, che consiste propriamente la stessa libertà<sup>91</sup>. Il consapevole porsi-per-sé dell'uomo indica, dunque, tanto il radicale distacco da Dio (l'indipendenza compiuta), quanto la chiave di volta per il ritorno nell'Assoluto (la riconciliazione), secondo una dialettica di *exitus* e *reditus* che delinea i tratti della filosofia della storia schellinghiana. La realizzazione della riconciliazione tra l'uomo e l'Assoluto ha luogo, come accennato, sia sul piano individuale (cioè relativo all'anima singola), nell'accordo di moralità e felicità, sia sul piano universale (cioè relativo alla specie umana), nell'idea della storia come processo di rivelazione divina<sup>92</sup>.

La collocazione ontologica dell'anima, tesa fra l'ordine del sensibile e caduco e l'ordine sovrasensibile ed eterno, implica nel discorso di Schelling il rimando al tema della moralità (*Sittlichkeit*), inscritto nel contesto del più ampio rapporto tra libertà e necessità. La radice

---

<sup>91</sup> È significativo sottolineare come l'anima, anche nel dominio del finito, sia un puro strumento della necessità eterna, così come gli enti prodotti sono soltanto gli strumenti delle idee (cfr. *ibi.*). Tutto, infatti, deve tendere ad una finale riconciliazione del finito in Dio, per cui il finito stesso è meramente funzionale al compimento di questo processo. Un processo, che, tuttavia, è per così dire raffrenato e reso intorpidito dalla condizionatezza del mondo reale, inteso come *Natura naturata*. Sostiene infatti Schelling che «l'Assoluto ha, rispetto all'anima finita, un rapporto che è ancora soltanto indiretto e irrazionale, per cui le cose, nell'anima, non scaturiscono immediatamente dall'eterno, ma soltanto reciprocamente l'una dall'altra, e l'anima quindi, in quanto identica con il suo prodotto, si trova nello stesso stato di sommo ottenebramento che è proprio della natura» (SW VI, 52; it. p. 64). La dinamica della ri-unione con la necessità prevede l'innalzamento dalla necessità finita della natura (innescata dalla stessa libertà resasi indipendente dal Tutto) e il conseguente ricongiungimento con la più alta necessità (chiamata anche da Schelling «l'assoluta libertà stessa»), nella quale tutto il reale viene armonizzato (cfr. SW VI, 53; it. p. 64).

<sup>92</sup> Quando l'uomo vuole pervenire alla sua più alta moralità – cioè alla «beatitudine» (*Seligkeit*) –, egli deve perciò ritornare all'unità originaria di libertà e necessità e negare in sé ogni riferimento legato alla riflessione e all'agire finiti. Schelling ammette tuttavia che questo compito rischia di diventare utopistico, se affidato alla particolarità e condizionatezza dei singoli; si rende perciò necessario il rimando alla storia (*Geschichte*) e al compimento finale di tutte le cose come processo della rivelazione di Dio. Cfr. su questo aspetto G. Vergauwen, *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, cit., pp. 94-95.

della teoria schellinghiana della moralità risiede, infatti, nel distacco dalla necessità finita (dove la libertà è persa) e nell'accordo, che ne deriva, con la necessità assoluta, accordo nel quale consiste l'assoluta libertà stessa (cfr. SW VII, 53; it. p. 64)<sup>93</sup>. In ciò consiste peraltro anche l'essenza della religione, che rappresenta per Schelling il presupposto necessario della moralità. La religione è equiparata ad una conoscenza dell'«identità assoluta che è soltanto Dio», e, in questo senso, è «il primo fondamento della moralità» (*ibi.*). Questa identità assoluta, cioè l'identità di libertà e necessità, si manifesta in maniera duplice, da un lato come «destino» (*Schicksal*), dall'altro come «provvidenza» (*Versehung*)<sup>94</sup>. Nel primo caso,

---

<sup>93</sup> La posizione qui formulata viene ulteriormente acuita nel *Würzburger System*, nel quale il distacco volontario della libertà individuale (il vero e costante obiettivo polemico di Schelling) dalla necessità dell'Assoluto (l'individuo infatti tende costitutivamente a fondarsi su di sé, a fondare l'ipseità nella propria egoità, con il linguaggio della *Religionsschrift*) produce la contrazione di quella libertà con il nulla (finitezza, necessità empirica, esistenza accidentale, idea decaduta). La libertà individuale viene resa *nichtig* (cfr. SW VI, p. 551, it. p. 380) mentre, se tradotta sul piano universale e assoluto, viene ricompresa come *selig*: libertà pura, perfetta, eterna, proprio in quanto libertà «assolutamente necessaria». Ciò ha a che fare direttamente con la connotazione della libertà, sollevatasi ad ipseità o all'essere-in-sé, come puro «arbitrio» (*Willkür*). «La libertà che si attribuisce all'individuo in quanto individuo non è affatto la libertà; ma soltanto una tendenza ad essere assolutamente in se stesso; tale tendenza è a sé nulla e da essa discende come immediato destino l'implicazione e per così dire l'irretirsi nella necessità. – La maggior parte degli uomini intende per libertà nient'altro che l'arbitrio, cioè una facoltà di fare ciò che a loro va di fare. [...]. L'immediato destino della libertà in quanto arbitrio, in quanto essere-in-se-stessi, è dunque l'implicazione con la nullità, la finitezza, ovvero con quella necessità che lascia all'essente soltanto un'esistenza accidentale, in altri termini, con la necessità empirica» (SW VI, 552; it. p. 380).

<sup>94</sup> Riguardo ai concetti di destino e provvidenza, Schelling rielabora quanto già sviluppato sia nel *System des transzendentale Idealismus* (cfr. SW III, 587-604; it. pp. 259-276) che nelle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* – soprattutto nella lezione VIII, intitolata «Sulla costruzione storica del Cristianesimo» (cfr. SW V, 207-352; it. pp. 135-143) – che sarà ripresa, senza significative variazioni, anche nella filosofia della storia delineata nella *Freiheitsschrift* (cui dedicheremo, a tempo debito, una particolare attenzione). Nel *System*, come nelle *Vorlesungen*, Schelling distingue però tra destino, *natura* e provvidenza (cfr. SW III, 603-604; it. pp. 275-276), ai quali corrispondevano tre precisi momenti di sviluppo storico, riconosciuti rispettivamente nella greicità (epoca del destino), nella diffusione dell'Impero romano (epoca della natura), e nell'epoca che riunisce le prime due (lo stadio finale, quello della provvidenza). Schelling non identifica questa ultima epoca con il Cristianesimo, ma la colloca escatologicamente in un futuro a venire: «Quando comincerà questo periodo, non sappiamo dirlo. Ma se questo periodo sarà, allora sarà anche Dio» (SW III, 604; it. p. 276). Su questi «mutamenti» interni alla storia, così come teorizzata da Schelling, cfr. H. Zeltner, *Schelling*, Stuttgart 1954, p. 161sgg.

La storia è qui concepita come ritmata dalla ricerca dell'unità di libertà e necessità ed è articolata, analogamente al *System*, nei tre grandi periodi della *natura*, quello del *destino* e quello della *provvidenza*. Diversamente dal *System*, però, ora Schelling inverte l'ordine dei periodi mettendo al primo posto la natura (mondo greco) e al secondo il destino (mondo romano). Nel periodo della natura il contrasto tra necessità e libertà, così come tra infinito e finito, rimane inespreso, il che è caratteristico dell'«epoca della più bella fioritura della religione e della poesia greche» (SW V, 290; it. p. 139). Nel periodo del destino, come visto, il conflitto tra libertà e necessità si dischiude con particolare vigore. Questo periodo, che nel complesso può essere inteso come «tragico», conduce infine alla caduta del mondo antico, con il declino dell'Impero romano (cfr. *ibi.*). Il terzo ed ultimo periodo, che vede l'inizio del «nuovo mondo», prende avvio dalla coscienza del «peccato» (*ibi.*), cioè con la frattura tra uomo e natura. Se da una parte l'uomo diviene cosciente, dall'altra ha perso la propria innocenza. La colpa umana, tuttavia, «esige [...] immediatamente la riconciliazione e la sottomissione volontaria, nella quale la libertà esce dalla lotta al tempo stesso vinta e vincitrice» (*ibi.*). Ciò richiede l'intervento dell'azione della provvidenza, che non esprime altro se non la riconciliazione di libertà e necessità, di uomo e natura: «Il terzo periodo della storia sarà quello in cui ciò che nei periodi anteriori appariva come destino e come natura, si svilupperà come provvidenza, in [modo] che anche quanto sembrava pura opera del destino e della natura, era già il principio di una provvidenza rivelantesi in maniera incompleta» (SW III, 604; it. p. 276). Quest'ultimo periodo comincia con il Cristianesimo, il cui fondamentale significato consiste nel

L'identità assoluta instaura con il mondo un rapporto soltanto «indiretto» (vale a dire incosciente), che pure è qualcosa di superiore (cioè il destino) rispetto al mondo stesso: questo è il primo necessario gradino per giungere alla moralità. Nel secondo caso, l'identità assoluta intrattiene un rapporto diretto con il mondo (vale a dire «cosciente»): qui, infatti, l'anima riconosce l'identità assoluta «come *provvidenza*», distaccandosi dai rapporti fenomenici per approdare a Dio stesso, «la cui essenza è altrettanto visibile e palese immediatamente, per se stessa, agli occhi dello spirito, quanto la luce sensibile agli occhi dei sensi» (*ibi*).

Insomma, questa conoscenza di Dio, duplicata nelle due forme del destino (conoscenza indiretta) e provvidenza (conoscenza diretta), costituisce il fulcro della religione, che è, a sua volta, vero e proprio fondamento della moralità. L'autentica moralità, prodotta dall'unità di conoscere e agire, consiste allora nella conoscenza dell'identità di libertà e necessità. La moralità è poi strettamente legata alla religione, che ne è il fondamento. Infatti la religione, nella prospettiva schellinghiana dell'identità, non è altro che una forma di «coscienziosità» (*Gewissenhaftigkeit*) intesa – si legge nella parte conclusiva del *Würzburger System* – come «l'espressione della più alta unità del sapere e dell'agire, la quale rende impossibile contraddire nell'agire il proprio sapere» (SW VI, 558; it. p. 386).

Ciò pone capo, evidentemente, a una concezione di Dio radicalmente altra rispetto a quella della religione tradizionale, di cui Schelling critica l'idea di Dio come esigenza della moralità (di impronta kantiana) e l'idea di Dio come giudice e legislatore (come nella tradizione giudaico-cristiana): entrambe queste idee, infatti, non sono altro che la conseguenza del pensare finito. Al contrario,

«soltanto chi in un qualsiasi modo conosce Dio è veramente morale: non nel senso che

---

concepire l'universo come storia e come guidato dalla Provvidenza (cfr. SW VI, 290-291; it. p. 139). Cfr. su quest'ultimo punto dello schema schellinghiano della storia D. Korsch, «*Das Universum als Geschichte angeschaut*». *Schellings Christentumsdeutung in der Identitäts- und Freiheitsphilosophie*, in C. Danz / J. Jantzen, *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*, cit., pp. 153-168, in part. pp. 159-163. Cfr. anche H. Zaborowski, *Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes. Das System der Freiheit und die unauffbebbare Ambivalenz der Philosophie Schellings*, in *System-Freiheit-Geschichte*, hrsg. v. H. Zaborowki u. A. Denker, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, pp. 37-78, in part. il paragrafo dedicato al *System des transzendentalen Idealismus*, pp. 52-58.

i comandamenti morali siano riferiti a Dio come legislatore, e perciò debbano essere eseguiti, o in un qualsiasi altro senso analogo, proprio di coloro che sanno pensare soltanto il finito, ma perché l'essenza di Dio e quella della moralità coincidono, e perché esprimere nelle proprie azioni l'essenza della moralità è come esprimere l'essenza di Dio. Del resto, si può parlare di un mondo morale soltanto se c'è Dio» (*ibi*).

Valga allora, a supporto di questa tesi, quanto Schelling risolutamente afferma nel § 311 del *Würzburger System*: «Non c'è alcuna moralità assoluta, intesa come un merito o come un'opera della libertà individuale» (SW VI, 560; it. p. 387). La moralità, cioè, non dipende da un atto, una scelta, una decisione della libertà umana, bensì da quella che Schelling chiama, come visto, «Gewissenhaftigkeit», in un intreccio indissolubile di moralità e religione. La moralità, in altri termini, è essere-in-accordo con l'Assoluto, vivere completamente nel divino.

Su questo sfondo, che poggia sul vincolo tra religione e moralità, Schelling sottopone a critica l'idea di virtù (*Tugend*), considerata da Eschenmayer come il fondamento della vita morale. Come visto, Schelling intende recuperare una concezione della moralità (e della religione) come fondate non su un comandamento o una costrizione esterna, bensì come essenzialmente radicate nell'Assoluto. Si tratta perciò di contrapporre ad una concezione “soggettivistica” della morale, dove l'uomo è “soggetto” al «comandamento che si esprime mediante un imperativo» (SW VI, 55; it. p. 65) – dissolvendo così la propria libertà in una norma puramente esteriore –, una concezione assoluta della moralità, che verte sulla congiunzione dell'anima con Dio (un vero e proprio «stato dell'anima», dice Schelling) in cui riposa, come visto, il legame assoluto di libertà e necessità. È un'unità con l'Assoluto che, in quanto determinante l'essenza della moralità, determina al contempo l'essenza della felicità, che, per Schelling, è «la virtù stessa». La prima, cioè, richiama la seconda e la implica, non la reprime o la confina nel dominio della sensibilità – in una sottile polemica antikantiana.

Su questo presupposto, Schelling critica la tesi secondo cui la virtù sia il vertice, l'aspetto sommo della moralità: riferendosi implicitamente (e polemicamente) a Eschenmayer, egli sostiene allora la necessità dell'esistenza di

«qualcosa di più alto della vostra virtù e di quella moralità di cui voi parlate in modo

meschino e fiacco; noi crediamo che ci sia uno stato dell'anima nel quale senza pensare né a comandamenti né a ricompense della virtù, essa agisce unicamente in conformità alla necessità interna della sua natura. [...]. La destinazione dell'essere razionale non può essere quella di sottostare alla legge morale come un corpo è soggetto alla legge di gravità, e la differenza sta proprio nel fatto che l'anima è veramente morale soltanto se lo è con libertà assoluta, e cioè se la moralità è, per essa, nello stesso tempo felicità assoluta. E come l'essere o il sentirsi infelici è la vera immoralità, così la felicità non è un accidente della virtù, ma la virtù stessa» (SW VI, 55; it. p. 65-66).

È qui che la vita morale è davvero libera, cioè non dipendente da una legge esterna, poiché ha la legge in sé stessa, riposante nell'assoluto vincolo divino. Un vincolo in cui, come «attributi ugualmente infiniti» (ibi.) dell'unica sostanza divina – ritorna l'eco dell'influsso spinoziano, seppure in un contesto in cui prevale l'istanza (neo)platonica –, moralità e felicità sono ambedue assolute (*per sé*), eppure ricomprese in una unità più alta (dove esistono *in sé*). La moralità, come accennato, consiste nella tendenza dell'anima a “coincidere con il centro”, cioè con Dio, nel quale dimora – come suona uno dei principi cardine della *Philosophie der Kunst*<sup>95</sup> – «l'unità di verità (*Wahrheit*) e bellezza (*Schönheit*)» (ibi.)<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> Anche nella *Philosophie der Kunst*, infatti, Schelling tematizza il rapporto tra libertà e necessità nell'ambito del mondo greco, da un lato nei termini della loro assoluta armonia (nella beatitudine degli dèi della mitologia), dall'altro dal punto di vista della loro tensione dilemmatica (nell'epoca della tragedia). Nel primo caso, categorie quali moralità e immoralità appaiono infatti insufficienti se adottate come per descrivere il comportamento degli dèi. Afferma infatti Schelling che «*Gli dei non sono né morali né immorali, ma sciolti da questo rapporto, assolutamente beati*» (SW V, 396; it. p. 97). Ora però, l'arte non ci mostra soltanto la sublime beatitudine degli dei al di sopra della moralità e dell'immoralità; essa, altrettanto, porta in primo piano il conflitto (*Streit*) tra libertà e necessità e la sua possibile conciliazione (*Versöhnung*), ciò che accade propriamente nella tragedia (*Tragödie*). Nella tragedia, come noto, un determinato individuo combatte invano contro un destino predeterminato che lo conduce alla disgrazia e alla rovina estreme, ovvero allo scacco della libertà individuale. Ciononostante lo stesso individuo può uscire vincitore da un tale naufragio della propria libertà, nel momento in cui egli assume *volontariamente* (*freiwillig*) su di sé il fato (*Schicksal*) che necessariamente l'ha colpito. Questo conflitto è esemplarmente raffigurato nell'*Edipo Re* sofocleo. Edipo vuole sfuggire destino che gli è stato assegnato, ma non può vincere contro la necessità: egli uccide inconsapevolmente suo padre e sposa sua madre. Nell'estrema sconfitta gli si mostra la libertà, assumendo su di sé la colpa del misfatto: Edipo si acceca e bandisce se stesso da Tebe. Appare qui la forma più alta di libertà, una libertà cioè che ha sormontato la mera dimensione della “libertà di scelta”, riconciliandosi con la necessità. (cfr. SW VI, 697; it. p. 98).

<sup>96</sup> Nella *Philosophie der Kunst* (con la quale queste affermazioni di *Philosophie und Religion* appaiono strettamente imparentate), Schelling osserva – in un singolare intreccio di creatività artistica e moralità (§ 20): «Bellezza e verità sono in sé o quanto all'idea una sola e medesima cosa. – Infatti la verità, quanto all'idea, è, come la bellezza, identità di soggettivo e oggettivo [...]. La verità che non sia bellezza non è neanche verità assoluta e viceversa. (L'antitesi assai comune di verità e bellezza si basa su ciò, che s'intende per verità la verità ingannevole che coglie soltanto il finito. Dall'imitazione di questa verità nascono quelle opere d'arte di cui ammiriamo soltanto l'artificiosità con cui in esse è ottenuto il naturale senza che sia congiunto col divino. Ma questo genere di verità non è ancora bellezza nell'arte, e soltanto l'assoluta bellezza nell'arte è anche la vera e autentica verità. Per la stessa ragione [...] il bene che non è bellezza non è neanche bene e assoluto, e viceversa. Infatti il bene nella sua absolutezza diventa *bellezza*».

Tutto ciò deriva dal fatto che in Dio «il soggetto è anche assolutamente oggetto, l'universale particolare» (secondo il modello sempre ricorrente della *in-formazione* divina nel tutto), per cui non può esistere una legge esteriore, che separa il soggetto della moralità (l'individuo) dall'oggetto della moralità (il comando, l'imperativo, da cui discende l'adempimento di un obbligo), bensì una legge *eterna*, immanente a Dio (cfr. *ibi.*), la quale cancella l'opposizione, che avviene nell'anima, tra libertà e necessità, dissolvendola nella superiore armonia con il divino stesso.

Agisce moralmente soltanto colui che lascia che il suo agire venga determinato da Dio, mediante il ricorso, ancora una volta, a quell'autentico strumento di raccordo con il divino che è l'intuizione intellettuale (la quale, allora, dispone di una portata non solo conoscitiva, ma anche etica): «Il principio della conoscenza assoluta è nell'anima ciò per cui essa è in Dio, ovvero il principio dell'intuizione intellettuale attraverso cui essa intuisce Dio in Dio. Di conseguenza, ogni anima razionale è capace dell'intuizione intellettuale di Dio [...]» (SW VI, 561; it. p. 389). Solo chi è preso da Dio è un essere morale e libero nel proprio agire: «per colui la cui anima è afferrata dal divino, Dio non è un fuori-di-lui, né un proposito realizzabile a un'infinita distanza [un mero oggetto per un soggetto morale]: Dio è piuttosto *in* lui e lui *in* Dio» (SW VI, 562; it. p. 389).

Ciò non vale soltanto per la singola anima, cioè sul piano della moralità individuale, poiché abbraccia anche il piano più generale della specie (*Gattung*). È quanto accade propriamente nella dimensione della storia, nella quale Schelling traccia i lineamenti della filosofia della storia più estesamente sviluppati nella *Freiheitsschrift* (dove però, lo vedremo, decade l'ispirazione platonica a favore di un'interpretazione della storia atteggiata ad ermeneutica del mito cristiano<sup>97</sup>).

---

così accade, ad esempio, in ogni animo la cui moralità non si basi sulla lotta della libertà con la necessità, ma esprima l'armonia e la conciliazione assoluta» (SW V, p. 385; it. p. 89). Sul tema della «verità» nella filosofia dell'arte di Schelling, sia nel suo legame con la bellezza, sia dal punto di vista della centralità della verità nella creazione dell'opera d'arte, si veda il contributo di J. Watanabe, *Schellings Philosophie der Kunst – im Hinblick auf die Wahrheit in der Kunst*, in I. M. Fehér / W. G. Jacobs (hrsg.), *Zeit und Freiheit*, Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft, Budapest (24. Bis 27. April 1997), pp. 55-64, in part. pp. 55-59.

<sup>97</sup> Secondo l'interpretazione di Xavier Tilliette, che facciamo nostra ed estendiamo a criterio interpretativo più generale dello sviluppo della filosofia di Schelling (cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant (I)*, cit., pp. 449-539).

### 10.1. *Moralità e problema del male*

Prima di vedere quello che è l'esito del processo storico delineato da Schelling (supremo accordo, in Dio, di libertà e necessità) ci soffermiamo ora su quello che è uno degli aspetti fondamentali della trattazione schellinghiana dell'agire morale: il problema del male. Se nella *Religionsschrift* esso viene considerato piuttosto *en passant* (assume rilievo solo nella brevissima critica a Leibniz e, più in generale, con l'obiettivo di evitare che il male sia frutto dell'opera divina – con la conseguente negazione di posizioni quali il creazionismo biblico e l'emanazionismo), è nel *Würzburger System* che esso riceve una più ampia attenzione. Qui esso viene posto in uno stretto legame con la «libertà individuale dell'uomo» (di cui ne è il prodotto diretto), presagendo così gli aspetti che, in tutt'altra ottica, la *Freiheitschrift*, svilupperà più a fondo. Alla libertà individuale, inoltre, sono da imputare i concetti del peccato, della colpa, della punizione (SW VI, 542; it. p. 371). Si noti poi che, a dispetto del sostanziale platonismo che informa di sé la *Religionsschrift*, l'analisi del male svolta nel grande Sistema würzburghese è di chiara matrice spinoziana. Ciò a conferma, allora, la coesistenza delle due “anime” filosofiche che attraversano i momenti più significativi del sistema dell'identità.

Per illustrare il contenuto del male, Schelling distingue innanzi tutto fra due premesse: a) nessuna cosa, in sé considerata, è finita. Una cosa è riconosciuta come finita solo in opposizione ad altre cose e paragonata ad esse, perché solo in tal senso si può dire che «in essa viene negato molto di quel che invece è affermato nelle altre» (SW VI, 542; it. p. 372); b) da ciò segue la seconda premessa: nulla vi è di positivo nelle cose, tale per cui esse sono finite; infatti, esse sono finite solo per una semplice privazione, che deriva da un atto di immaginazione, cioè della considerazione delle cose assunte nella loro relatività (cfr. SW VI, 542-543; it. p. 372).

Emerge qui una distinzione centrale nel discorso schellinghiano, quella tra «privazione» (*Privation*) e «negazione» (*Negation*): con il concetto di privazione si vuole indicare qualcosa come appartenente all'essenza di una cosa, e che purtuttavia le manca; con il concetto di negazione si intende semplicemente ciò che non appartiene all'essenza di qualche cosa. La tesi di Schelling è che quello che noi crediamo essere una privazione è in realtà tale solo

per l'immaginazione; considerata per come è in se stessa, cioè dal punto di vista della ragione, la privazione si risolve invece in una pura e semplice negazione. Qui Schelling, similmente a quanto esposto in *Philosophie und Religion*, porta l'esempio della cecità – che Schelling dice di riprendere da un esempio di Spinoza (cfr. SW VI, 543; it. p. 372); la cecità può essere considerata come una privazione solo quando si paragona la condizione attuale di cecità di un uomo alla sua condizione precedente in cui egli vedeva e alla condizione di un altro uomo che vede. Passando però dal regno della limitatezza umana a quello dell'universalità e necessità della geometria, nel quale «persino l'intelletto comune è costretto a guardare le cose secondo la loro essenza» (*ibi.*), non si troverà nessuno che osi rimproverare a un quadrato di non essere rotondo, o, in caso contrario, considererà il non essere rotondo del quadrato un'imperfezione; ma il non essere rotondo appartiene all'essenza stessa del quadrato, vale a dire alla sua perfezione (cfr. *ibi.*). E allora, se con assoluta necessità appartiene all'essenza del quadrato il non essere rotondo, con altrettanta necessità appartiene all'essenza del cieco il non vedere, se consideriamo la cosa non dal punto di vista dell'immaginazione, ma in modo conforme alla ragione, cioè in modo adeguato (cfr. SW VI, 543-544; it. pp. 372-373). Se, infatti, dice Schelling, «fosse proprio dell'ordine della natura il suo essere vedente, allora egli effettivamente vedrebbe» (SW VI, 543; it. p. 373). Ciò vale anche sotto il profilo delle azioni umane:

«Ogni *agire*, considerato a sé e per sé, racchiude necessariamente qualcosa di positivo, ovvero un certo grado della realtà (*ein gewissen Grad der Realität*). Secondo questo grado della realtà v'è in ogni agire perfezione; di conseguenza, considerando l'azione in maniera assoluta e non nel confronto con le altre cose, non possiamo vedere in essa alcuna imperfezione. Così [...] la volontà e l'intenzione di far del male agli altri vengono per esempio considerate come malvagità (*Bosheit*), come qualcosa di malvagio. Ma considerate a sé, e se guardiamo soltanto il positivo in questo agire, ovvero l'attività che è in esso visibile ecc., in una parola, se consideriamo questo agire in maniera assoluta e non relativamente al soggetto, [...], allora potremo scorgere in esso non un'imperfezione, ma un modo della perfezione [dove risuona ancora l'eco spinoziana]» (SW VI, 544; it. p. 373).

Quando considerato unicamente in se stesso, non v'è nulla di manchevole o imperfetto.

Ne deriva che privazione e imperfezione hanno senso solo *relativamente*, come prodotti dell'intelletto umano, ma non riguardo a Dio:

«[...] tutto ciò che è discende dall'infinita natura, e segue da essa in quanto è proprio ciò che è poiché è affermato dall'infinita natura soltanto in quanto tale, dunque poiché solo l'esser questo, e nient'altro, appartiene alla sua essenza» (SW VI, 545-546; it. p. 374-375).

Sul “ritmo” spinoziano dell'argomentazione, Schelling innesta la problematica del male come strettamente connessa a quella facoltà dell'immaginazione che è produttrice di una visione quanto meno “distorta” del reale. L'immaginazione, più precisamente, ha come amplificato ed esagerato il problema della presenza del male nel mondo, dal punto di vista metafisico e morale (cfr. SW VI, 545; it. p. 374) Ciò ha prodotto il classico tentativo della teodicea (contro la quale Schelling si scaglierà duramente anche nella *Freiheitsschrift*), cioè una giustificazione di Dio rispetto all'ammissione del male, con la conseguenza di sfociare nell'alternativa secondo cui «o Dio stesso è autore del male o comunque ne è partecipe, oppure Egli si limita ad assistere, permettendo il male» (*ibi.*). Una tale alternativa, osserva Schelling, è quanto di più lontano dal cogliere la natura di Dio. Infatti, secondo una formula che Schelling, come vedremo, riproporrà più ampiamente nello scritto sulla libertà, «nulla può accadere senza la volontà divina e tutto segue dalla necessità della sua natura. Ciascuna delle due ipotesi sarà sempre la necessaria conseguenza dell'osservazione del male come un qualcosa di positivo» (cfr. *ibi.*)<sup>98</sup>.

Bersaglio polemico diretto di questa concezione schellinghiana è qui Leibniz. Quest'ultimo sostiene da un lato come da Dio può derivare soltanto il positivo delle cose, cioè soltanto la loro perfezione, proprio in quanto l'imperfezione o la perfezione giace nelle cose stesse (cfr. *ibi.*). D'altra parte però Leibniz non giunge a quella concezione superiore secondo cui la perfezione e l'imperfezione possono aver luogo soltanto *respective*, poiché «considerato a sé, nulla può essere imperfetto o difettivo» (*ibi.*). Ne consegue che

---

<sup>98</sup> Nella *Freiheitsschrift*, invece, Schelling ribalterà questo giudizio, assegnando al male, contro gran parte delle concezioni della metafisica classica (non ultimo Spinoza, ma Schelling avrà in mente soprattutto Leibniz come obiettivo polemico), un'essenza, un contenuto positivo.

la privazione è tale solo relativamente (*respective* è il termine utilizzato da Schelling) all'intelletto umano finito (SW VI, 546; it. p. 375).

Ancora sulle orme di Spinoza, Schelling intende sottolineare come questa dottrina non abolisce la distinzione tra giusto e ingiusto, sebbene l'obiezione secondo cui la dottrina schellinghiana possa culminare in una semplice dissoluzione di questa distinzione appare del tutto motivata. All'interno di essa, invece, appaiono acquisire verità autentica i concetti strettamente connessi a quella distinzione, ovvero il merito, la ricompensa, la pena. Se si considerano le cose come sono in sé, cioè *sub specie aeternitatis*, dal punto di vista dell'Assoluto, se, cioè, non vi è nulla di imperfetto, ciò tuttavia non esclude che vi siano diversi *gradi* di perfezione:

«[...] quanto più alto è il grado di realtà o di perfezione di una cosa, tanto più la cosa si avvicina al divino [...] e partecipa quindi della beatitudine del divino; inversamente, quanto più è basso il grado della sua realtà, tanto più essa si allontana dal divino, partecipando in tal modo alla dannazione del non-divino. Dunque, sebbene chi non agisce rettamente (*Unrechthandelnde*) esprima un certo grado della perfezione, in modo che attraverso di lui non viene certo turbata la perfezione dell'universo, non bisogna tuttavia confrontare in alcun modo la sua perfezione con quella di colui che agisce rettamente. Infatti il *grado* di realtà che egli effettivamente esprime, è espresso inconsapevolmente, come fanno la pietra o l'animale; per contro, l'agire retto segue da idee adeguate. Colui che non agisce rettamente (*Rechthandelnden*) si comporta – secondo l'espressione di Spinoza – come uno strumento nelle mani dell'artista e serve l'artista in maniera inconsapevole, essendo in tal modo utilizzato e consumato» (SW VI, 547; it. p. 376).

In questa prospettiva, quando le cose sono considerate assolutamente, cioè «di fronte a Dio», non esistono meriti, ricompense, virtù:

«Per quanto riguarda [...] coloro che dovrebbero avere dei meriti per la virtù, va detto che se si considera la cosa in maniera assoluta non c'è alcun merito, segnatamente di fronte a Dio, così come non c'è alcuna ricompensa per la virtù. [...]. Chi è diventato rabbioso per il morso di un cane – dice Spinoza – è giustificabile, e tuttavia può essere

trattato a ragione come un animale. Allo stesso modo, chi non riesce a dominare le proprie voglie e passioni, è certo giustificabile per la sua debolezza, la quale, *nella sua posizione* – poiché nell'universo devono esserci tutti i gradi della perfezione, dall'infinito al sommo – è comunque necessaria; tuttavia egli necessariamente è perso, e proprio quella debolezza, per la quale deve agire come agisce, è la sua punizione. Il suo agire è il suo essere stesso, e il suo essere il suo agire» (SW VI, 548; it. pp. 376-377).

Schelling pone in evidenza infine, in termini ancora prettamente spinoziani, come la sua dottrina abbia un risvolto, una portata etica, aprendo la via per una vita beata e tranquilla:

«Tale dottrina ci mostra infatti che ogni agire emana dalla volontà divina e che l'agire rettamente è la più alta beatitudine, vale a dire la partecipazione alla natura divina. Essa ci mostra inoltre che colui che non agisce rettamente è, per noi, soltanto infelice, e lo è, senza considerare altro, immediatamente per il fatto che è ricacciato a un livello inferiore degli enti; ma egli, anche a questo livello, appartiene alla totalità del fenomeno del mondo che noi ammiriamo e onoriamo in lui, e che dobbiamo comunque rispettare anche *nel* grado con il quale egli, riempiendo questo livello, continua a esprimere in sé *puramente* quella totalità. Qui si dà la vera tolleranza (*Duldsamkeit*), ovvero la possibilità di pensare tutte le cose comprese nella totalità e rispettarle nella loro posizione; la tolleranza non consiste infatti nel voler piegare sotto *una* legge, e nel voler costringere la molteplicità della creazione divina, che si rivela principalmente nel genere umano, sotto una formula chiamata legge morale [ricorrente è la polemica antikantiana rivolta in *Philosophie und Religion* ad Eschenmayer]. Questa è la più grande follia a cui si possa pensare, e da essa, invece della serenità e della tranquillità, si generano soltanto dispiacere e presunte sollecitudini – come accade nei nostri presuntuosi educatori e miglioratori del mondo – oppure, infine, lamentele e accuse contro il Creatore, la cui infinita pienezza si palesa in tutti i gradi della perfezione» (SW VI, 548; it. p. 377).

Schelling, riformulandola opportunamente, ripropone qui intatta la dottrina di Spinoza, fino riportarne gli esempi e, come il filosofo de l'Aia, mostrare gli errori e difetti che in essi si palesano. Tuttavia, come ormai sappiamo grazie a *Philosophie und Religion*, Schelling va anche espressamente oltre Spinoza, cercando di dare una soluzione a una questione che in Spinoza rimane insoluta: se la realtà in sé coincide con la perfezione, e l'errore, i tratti

negativi che si pretende di trovare nell'essere non sono che il risultato di un'errata considerazione delle cose (di cui è artefice l'intelletto), di una conversione della negazione in privazione, del vedere le cose non in rapporto a Dio, ma distinte e al di fuori di Lui, *come* nasce questa stessa considerazione? La risposta a questa domanda implica che Schelling non rimanga più sul terreno spinoziano, ma abbracci quello platonico, che, se accentuato in *Philosophie und Religion*, fa la sua comparsa, come abbiamo visto, anche nel *Würzburger System* (cioè all'interno di una cornice squisitamente spinozistica). Si tratta qui dell'elaborazione della teoria di una doppia vita delle idee, che è in fondo, la teoria che rende strutturalmente paradossale *Philosophie und Religion* nelle sue implicazioni più importanti.

Si affaccia qui, allora, quell'autentica *possibilità* di pensare la libertà umana anche all'interno del sistema dell'identità, un sistema che, come più volte abbiamo messo in luce, fa della negazione della libertà finita, individuale, uno dei suoi . In virtù della facoltà di cui le idee dispongono di separarsi dall'Assoluto e vivere nella finitezza, è data all'uomo, nella forma dell'egoità, la possibilità<sup>99</sup> di separarsi da Dio. Questo aspetto, se pure fa trasparire almeno la possibilità di pensare la libertà nell'orizzonte dell'identità assoluta, viene però estinto e soffocato nel momento in cui si afferma che la libertà in quanto sciolta dalla necessità culmina nella nullità che contraddistingue tutte le cose finite.

«Il fondamento della finitezza risiede, secondo la nostra visione, in un *non-essere-in* Dio delle cose, in quanto particolari, il che, essendo esse secondo l'*essenza* ovvero a sé soltanto in Dio, può essere espresso anche come una caduta – una *defectio* – da Dio, ovvero dal Tutto. La libertà, nel suo sciogliersi dalla necessità, ovvero la particolarità, nella propria vita separata dal Tutto, è nulla ed essa può intuire soltanto immagini della propria nullità. Assumere come realtà nelle cose ciò che, immediatamente, attraverso l'Idea del Tutto, è posto in esse come il nulla, come una nullità, questo è il peccato. La nostra vita sensibile non è nient'altro che la continua espressione del nostro non-essere-in-Dio secondo la particolarità» (SW VI, 552; it. p. 381).

---

<sup>99</sup> Una possibilità che, come giustamente precisa Riconda, è possibilità «almeno sul piano del volere interiore, dell'intenzione, dato che questo sforzo di separazione sembra consumarsi nel nulla» (G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, cit., p. 144).

Quest'ultimo aspetto conduce a una disamina della seconda lettura che Schelling offre del male nel *Würzburger System*. Si tratta di quello che egli chiama «male originario, rifacendosi evidentemente alla dottrina del male radicale in Kant, di cui però egli rivendicherà tutta la portata etica e ontologica soltanto nella *Freiheitsschrift*, contestualmente alla rivalorizzazione del male come potenza positiva e della libertà come essenza stessa dell'uomo (il cambiamento di rotta introdotto da Schelling nella *Freiheitsschrift* rispetto alla trattazione del male si gioca anche sul confronto serrato con il concetto del male radicale ricavato dal pensiero kantiano). Nella cornice della filosofia dell'identità, infatti, la dottrina del male originario appare alquanto ridimensionata quanto alla sua centralità per l'esistenza umana: il male originario designa l'agire finito dell'uomo, non in comunione, ma staccato dall'Assoluto, ovvero il volere e il poter agire da se stessi, nella propria indipendenza:

«Il male originario risiede [...] proprio in questo, che l'uomo vuole essere qualcosa per sé e a partire da se stesso, dal che è facile dedurre che la morale, in quanto segue proprio da questo agire-per-sé e a-partire-da-sé, può certo coincidere nel singolo con il buono e il giusto, ma nel principio e nel fondamento essa si accorderà sempre con quell'agire (essa è soltanto un concetto nell'opposizione, dunque nulla di assoluto)» (SW VI, 561; it. p. 388).

Esiste allora un duplice livello nella trattazione schellinghiana del male qui esposta: da un lato il male è ricondotto a minor grado di perfezione ontologica, che è solo *relative* rispetto all'assoluta perfezione del Tutto e del bene; dall'altro il male è ricondotto a quell'idea della duplice vita delle idee, come radicate nella possibilità e nella libertà di essere *per sé* e non in sé, cioè nell'Assoluto. L'originarietà del male, però, consiste in sede morale in una volontà dell'uomo di agire unicamente partendo da sé, sfociando in un'assoluta affermazione della propria individualità staccata ormai dal Tutto.

## 10.2. *La storia. Armonia tra libertà e necessità*

Alla filosofia dello spirito come filosofia della storia sono dedicati i passaggi conclusivi di *Philosophie und Religion*: «Il grande scopo dell'universo e della sua storia è unicamente la completa conciliazione (*Versöhnung*) nell'assolutezza e il dissolversi nuovamente (*Wiederauflösung*) in essa» (SW VII, 43; it. pp. 56-57), scrive emblematicamente Schelling.

La riconciliazione comporta innanzi tutto il superamento della contrapposizione di libertà e necessità sul piano metafisico, secondo un processo che ha a suo fondamento l'autorealizzazione divina, dal momento che solo in Dio può avvenire il ripristino dell'indissolubile unità di libertà e necessità: lo sviluppo della storia, così, non è nient'altro che il processo dell'autorivelazione (*Selbstoffenbarung*) di Dio. Tale processo, infatti, non può essere adempiuto dal singolo individuo, che incarna il punto di vista della finitezza: al contrario, l'individuo deve poter essere riassorbito in uno sviluppo destinale, che pone capo alla *provvidenza* (*Versehung*) divina:

«[Poiché] Dio è l'armonia assoluta della necessità e della libertà, e quest'armonia può essere espressa soltanto nella storia come un tutto, e non nell'individuo, soltanto la storia nella sua totalità è rivelazione di Dio, e una rivelazione che si dispiega soltanto successivamente [di qui, allora, la necessità della caduta e della temporalità che essa esplica per il processo di ritorno nell'unità divina]» (SW VI, 57; it. pp. 66-67)<sup>100</sup>.

Schelling, che qui anticipa le tesi della filosofia storica sviluppata nei *Weltalter*<sup>101</sup>, concepisce allora la storia secondo quel modello di *exitus* (l'*Iliade* della storia) e *reditus* (l'*Odissea* della storia) che abbiamo sopra introdotto a proposito dell'egoità umana e cioè come

---

<sup>100</sup> Si veda, a questo proposito, quanto Schelling affermava già nella filosofia della storia delineata nel *System* del 1800 (in cui traluce, peraltro, il successivo antropomorfismo sviluppato nove anni più tardi nella *Freiheitschrift*): «La storia nel suo complesso è una rivelazione dell'Assoluto, continua e gradatamente svolgentesi. Dunque nella storia non si può mai designare una singola parte, in cui sia quasi visibile la traccia della provvidenza, o Dio stesso. Poiché Dio non è mai, se essere è ciò che si rappresenta nel mondo obbiettivo; se egli fosse, noi non saremmo; ma egli si rivela di continuo. L'uomo reca, per mezzo della sua storia, una progressiva riprova dell'esistenza di Dio, una riprova però che non può esser compiuta se non dalla storia tutta quanta» (SW III, 603; it. p. 274).

<sup>101</sup> Cfr. J. Hennigfeld, *F.W.J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 31. Cfr. anche X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant (I)*, cit., p. 495. Lo studioso francese vi scorge una «premonizione» dei *Weltalter* insieme ad alcune reminiscenze delle teorie di filosofia della storia di Herder e Hemsterhuis.

«un epos composto nello spirito di Dio; le sue parti principali sono due: la prima descrive l'uscita dell'umanità dal suo centro fino al massimo allontanamento da esso, e la seconda descrive il ritorno. La prima è per così dire l'Iliade, la seconda l'Odissea della storia. Nella prima l'orientamento era centrifugo, nella seconda diventa centripeto. In tal modo nella storia si esprime il grande disegno dell'intera vicenda universale. Le idee, gli spiriti, dovevano necessariamente cadere dal loro centro, e nella natura, nella sfera universale della caduta dovevano introdursi nella particolarità, in modo da poter poi tornare, come individui, nell'indifferenza e, riconciliati, essere in essa, senza turbarla» (SW VI, 57; it. p. 67)<sup>102</sup>.

Le istanze “innovatrici” di *Philosophie und Religion*, e cioè il tema della caduta e il principio dell'egoità, convergono dunque nella delineazione di una filosofia della storia, la quale, prefigurata in opere precedenti, prospetta quello che diverrà una vera e propria “attitudine” storica che la filosofia di Schelling tenderà ad assumere.

In *Philosophie und Religion*, però, questa filosofia della storia ha uno scopo duplice, che consiste da un lato nel risollevarlo dalla caduta e dal peccato che connotano l'universo fenomenico, dall'altro nella trasformazione dei rapporti tra il finito e l'assoluto da negativi, quali si esprimono nel distacco radicale delle due dimensioni, in positivi, quali si realizzano nel ripristino del loro accordo originario (il ritorno dell'idea nell'Assoluto). Improntato al modello della *felix culpa*<sup>103</sup>, il momento negativo della caduta si tempera così nell'escatologia ottimistica della storia. «Essendo scopo finale della storia la redenzione dalla caduta, anche la caduta può esser vista, in questa prospettiva, da un lato più positivo (SW VI, 63; it. p. 71). Ciò deriva dalla stessa indipendenza che l'Assoluto concede alle idee – Schelling così si ricollega all'*incipit* della sua argomentazione, poiché l'intento è quello di mostrare la riavvenuta riconciliazione delle idee nell'Uno – senza che la stessa assolutezza venga meno: «in tal modo la caduta diventa il mezzo della *compiuta* rivelazione divina» (*ibi.*), come anche

---

<sup>102</sup> Le risonanze platoniche vengono perciò declinate, in modo originale, in una visione storica che, seppure embionalmente, annuncia l'idea del processo della rivelazione divina di stampo cristiano elaborato più ampiamente nella *Freiheitsschrift*. Cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant (I)*, cit., pp. 495-496. Più in generale, sul concetto di storia in Schelling, si veda la lezione X delle *Vorlesungen über das Methode*, intitolata «Sullo studio della storia e della giurisprudenza» (cfr. SW V, 306-316; it. pp. 155-165).

<sup>103</sup> Cfr. L. Pareyson, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 10. Cfr. anche X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant (I)*, cit. p. 495.

la parte finale del *Würzburger System* pone esplicitamente in luce. Analogamente alla trattazione offertane in *Philosophie und Religion*, la caduta è qui descritta come un momento nello sviluppo della storia, il cui scopo finale consiste nel ripristino dell'unità di tutte le cose in Dio. Così Schelling illustra questo processo, accentuando l'aspetto della finitezza che connota la caduta e la necessità di una sua riconciliazione, inquadrata in uno sviluppo storico-temporale, nell'eternità divina<sup>104</sup>:

«La finitezza delle cose nel proprio essere è una caduta da Dio, ma tale caduta diviene immediatamente riconciliazione. Questa riconciliazione *non è temporalmente in Dio*, me è senza tempo. Infatti, immediatamente nell'eterna creazione, ponendo la finitezza nelle cose come nullità [...], ed eliminando attraverso la propria eternità ciò che è nulla nelle cose, Dio pone l'infinito stesso come reale, cioè pone il mondo come perfetto e compiuto. Il mondo dell'apparenza non è dunque nient'altro che il *fenomeno*, ovvero la graduale apparizione di ciò che nelle cose non è e che è annientato attraverso l'idea del mondo compiuto, ovvero esso *non* è nient'altro che il graduale sviluppo di quell'*eterna* perfezione delle cose *in Dio*. Il tempo, nel quale è ogni apparenza, non è infatti nient'altro che l'apparire dell'essere-annientato di tutto ciò che non è a sé *eterno*, ovvero di ciò che non è compreso nella compiuta idea del mondo e *non* appartiene dunque all'Idea di Dio. La storia stessa non è nient'altro che lo sviluppo di questa *riconciliazione* del finito, la quale è in Dio eterna, senza tempo» (SW VI, 566; it. p. 393)

### 11. *Il tema della caduta e del finito in due scritti monachesi del 1806*

Come già abbiamo avuto modo di sottolineare, *Philosophie und Religion* è stato oggetto di una diversa e controversa valutazione da parte dei critici. Horst Fuhrmans, per esempio, lo definiva uno “scritto sfortunato”, quasi una pietra di inciampo, qualcosa che doveva

---

<sup>104</sup> Come osserva opportunamente Giuseppe Riconda, emerge qui tutta «l'ambiguità che accompagna la concezione schellinghiana della caduta: da un lato Schelling ne sottolinea l'irrazionalità o l'inesplicabilità, la fattualità (una possibilità che diventa realtà solo per la libertà), il turbamento che essa crea nell'universo [...]; dall'altro invece, in un movimento di pensiero, in cui riecheggiano i temi cristiani della *felix culpa*, tende a riassorbirla nella positività originaria, quasi che per essa si avesse un potenziamento dell'essere finito e della rivelazione di quello infinito. Emerge comunque e si annuncia una problematica, che rende impossibile mantenere la trattazione del problema del male nel quadro delle categorie del sistema spinoziano, anzi dello stesso pensiero di Schelling in quanto si ponga semplicemente come sua continuazione o ripresa» (G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, cit., p. 145).

essere confinato ai margini del grande e compatto organismo dell'identità degli anni 1801-1806<sup>105</sup>.

Con la trattazione fornita di questo scritto, tuttavia, abbiamo voluto distaccarci da una tale posizione, mettendo in rilievo come, proprio all'interno dell'orizzonte della filosofia dell'identità<sup>106</sup> e in virtù dell'introduzione della teoria della caduta, emergano, affacciandosi talora in modo latente tal'altra in modo più esplicito, nuove istanze speculative, nuovi "segni" o "tratti", che lasciano presagire sviluppi inediti o rimasti fino a questo momento nella penombra. Come ha scritto opportunamente Luigi Pareyson: «La tematizzazione (...) della caduta, quale compare in *Filosofia e religione*, è dunque per un verso la risposta a richieste intrinseche del sistema dell'identità, e per l'altro vero la fessura per cui s'insinua nel sistema il pungolo d'una profonda e anzi radicale trasformazione»<sup>107</sup>. Il che ci conduce ora alla disamina di alcuni risvolti critici, suscitati per così dire dalla teoria della caduta, soprattutto attraverso il confronto con altri scritti schellinghiani del periodo dell'identità.

Alcuni tra gli scritti pubblicati nel primo soggiorno monachese di Schelling, offrono preziosi spunti per comprendere l'importanza che il concetto di caduta, tematizzato in *Philosophie und Religion*, ha giocato nella determinazione ontologica della finitezza. In conclusione agli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, Schelling pone l'accento sul fatto che l'esposizione del rapporto tra Dio e le cose in *Philosophie und Religion* era rimasta incompiuta e parziale, seppure aveva fornito preziosi elementi a riguardo (cfr. SW VII, 197; it. p. 94). Qualche riga prima, infatti, egli aveva sottolineato come la finitezza consista nella determinazione delle cose attraverso la loro relazione reciproca (segno della nullità delle cose e della loro separazione da Dio), una relazione che permane tale nell'ambito della condizionatezza, ma che si dissolve qualora ricompresa nell'essere divino: «L'essere delle cose in Dio [...] è il loro non-essere in relazione l'una con l'altra, così come, inversamente, il loro essere in relazione reciproca implica necessariamente il loro non-

---

<sup>105</sup> Cfr. H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, cit., 1954, p. 72. Cfr. anche G. Riconda, *Horst Fuhrmans interprete di Schelling*, «Annuario filosofico», 5 (1989), pp. 305-326, in part. pp. 314-315.

<sup>106</sup> Una posizione la nostra, che converge con la descrizione della *Religionsschrift* offerta da Xavier Tilliette: «*Philosophie und Religion* ne dérange pas la façade de l'identité, qu'il n'est ni un texte erratique – sauf dans sa forme fragmentaire –, ni une pensée en sursis» (X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant (I)*, Vrin, Paris 1992<sup>2</sup>, p. 479).

<sup>107</sup> L. Pareyson, *Introduzione*, in: F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 9. Cfr. anche H. Baumgartner/H. Korten, *Schelling*, Beck, München, p. 110.

essere-in-Dio o il loro non-essere riguardo a Dio» (SW VII, pp. 196-197; it. p. 94). Un tale non-essere-in-Dio che contrassegna l'esistenza finita è appunto «il solo ed autentico peccato» (*Sünde*)» (SW, VII, p. 196; it. p. 93), cioè «l'esistenza stessa» (*ibi.*). Schelling suggerisce però, al contempo, che le premesse circa la peccaminosità che coinvolge l'esistenza finita è il tema fondamentale introdotto da *Philosophie und Religion*, cui Schelling rimanda in nota negli stessi *Aphorismen* (cfr. SW VII, p. 197; it. p. 94).

Anche nella *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* del 1806, ritroviamo sviluppati temi analoghi a quelli della cosiddetta *Religionsschrift* del 1804, collocati peraltro nella cornice più ampia della *Auseinandersetzung* polemica con Fichte (assunto, proprio come in *Philosophie und Religion*, in stretto contatto con l'interpretazione del platonismo). Proprio il confronto con Fichte verte sul problema della considerazione della natura vivente come ambito dell'autorivelazione divina (cfr. SW VII, p. 59; it. p. 274), al di fuori della quale vi è solo il peccato che connota, come visto, la sfera della *Natura naturata*<sup>108</sup>. È proprio su questo punto che si innesta il nodo cruciale della critica schellinghiana a Fichte. La tesi centrale che Schelling attribuisce alla filosofia fichtiana, vale a dire la concezione del mondo come una inerte e mera realtà oggettiva, è possibile solo dal punto di vista della soggettività finita (contro cui Schelling si scaglia in tutti gli scritti dell'*Identitätsphilosophie*), e precisamente attraverso quello che Schelling chiama, da un lato, «un distogliersi (*Abwenden*) della volontà *individuale* da Dio quale unità e beatitudine (*Einheit und Seligkeit*) di tutte le cose»; dall'altro, «[...] una vera caduta originale platonica, nella quale si viene a trovare l'uomo che continua a ritenere vero e reale il mondo da lui pensato come morto, assolutamente molteplice e separato (*totdt, absolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt*)» (SW VII, 82; it. p. 291). Questo autentico e volontario distacco della volontà dall'Essere, quale prodotto della libertà di ciò che è individuale – analogamente a quanto accade in *Philosophie und Religion* –, è secondo Schelling il risultato del peccato connaturato alla coscienza separante (quella della riflessione o dell'intelletto)

---

<sup>108</sup> Per i presupposti che essa richiede e per le implicazioni che di essa sarebbe necessario svolgere, la ricostruzione della polemica Schelling-Fichte, anche all'interno della *Darlegung*, ci porterebbe troppo oltre rispetto agli intenti di questo studio. Rimandiamo pertanto, per una disamina più esaustiva, a X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant (I)*, cit., pp. 265-293.

o, più esattamente, all'egoità umana, secondo un nesso che Schelling stabilisce, come visto, almeno a partire dal *Bruno* in poi. Di qui, l'esplicito rimando di Schelling a *Philosophie und Religion*:

«Questa risposta è stata [...] fornita nello scritto *Philosophie und Religion*, ed è stata illustrata conformemente al punto di vista ivi assunto: abbiamo mostrato che il fatto dell'esistenza di un simile mondo della coscienza degli uomini è altrettanto universale quanto il fatto del peccato, anzi, è appunto questo stesso fatto del peccato, sicché come noi possiamo venir redenti dal peccato, così anche quella coscienza non è assolutamente necessaria, irriducibile, eterna» (cfr. *ibi.*).

Da questa ulteriore spiegazione emerge come il peccato originale non sia che l'aspetto decaduto della coscienza: nella sua *Nichtigkeit*, il mondo finito è il "prodotto" del modo di conoscenza finito, che isola e separa l'infinito dal finito, mentre, come ormai sappiamo, il sorgere reale delle cose può essere ricondotto ad una caduta delle idee. E però il *fatto* di questa caduta, vale a dire *perché* esso ha il suo fondamento nel finito stesso e nella libertà che da esso deriva, rimane inspiegato. Si noti infatti che il sorgere delle cose non è esso stesso imputabile ad una colpa; il concetto del peccato originale si rapporta soltanto alla finita, e perciò colpevole modalità di conoscenza dovuta alla coscienza soggettiva, in una parola, all'egoità.

## 12. *Il problema della libertà. Verso la Freiheitsschrift*

L'idea della libertà sembra affacciarsi già da questo momento della riflessione di Schelling, seppure in tutta la sua paradossalità (*come libertà*, infatti, è tale soltanto nell'accordo con la necessità assoluta) che assume nello scritto del 1804, la sua nel sistema. In tal senso, però, il contenuto vero e proprio della libertà rimane inspiegato, e, varrebbe la pena di dire, non esaurientemente chiarificato dallo stesso Schelling. Da una parte, essa è una semplice mediazione tra possibilità e realtà della caduta; dall'altra, essa è una determinazione del conoscere finito della coscienza o dell'agire morale finito. In ultima istanza, tuttavia, la

libertà finita deve poter essere risolta (e con ciò, a ben vedere, *dissolta*) nell'assoluta identità. Si farà così urgente, nel pensiero di Schelling, la necessità di un'ulteriore delucidazione dell'essenza della libertà finita, cioè della libertà umana.

D'altronde, il fatto che la libertà non trovi adeguatamente spazio nel sistema dell'identità, trova la sua radice nel cuore di questo stesso sistema, cioè in uno dei suoi pilastri concettuali: l'intuizione intellettuale. Quest'ultima riposa essenzialmente sul coglimento immediato dell'unità di essere e pensiero. Da questo punto di vista, essa corrisponde ad una conoscenza razionale assoluta non turbata, non offuscata dalla differenza che lo *Abfall* introduce. Perciò rimane sempre la possibilità di ristabilire l'identità, al di là della libertà finita e nonostante la coscienza decaduta. In ultima analisi, ne deriva che né alla negatività (il finito, il nulla, il male) né alla libertà (cioè la possibilità del negativo, che pure è inizio e spontaneità, e perciò assoluta essa stessa, non mediata da altro, nonché, la radice della produzione ideale oggettiva) venga accordato un effettivo statuto ontologico. Quest'ultima precisazione avvia la nostra discussione verso la problematica che Schelling inaugura con la parte ideale del sistema, e precisamente nella *Freiheitschrift*, opera che, come visto, contiene il progetto di un vero e proprio sistema della libertà.

Con *Philosophie und Religion*, scritto problematico, paradossale e finanche incompiuto, Schelling approda ad una *impasse* relativa sia alla considerazione del finito, sia alla determinazione del contenuto reale della libertà, il che appare dovuta ad una duplice, fondamentale insufficienza: non basta, infatti, mostrare come la possibilità della caduta possieda il suo fondamento nella struttura stessa dell'Assoluto, e che la concreta realizzazione della caduta sia l'espressione o il risultato del libero atto della coscienza finita. Ciò posto, la soluzione schellinghiana appare ancora bisognosa di un approfondimento, che è suggerito dal seguente, ulteriore problema: come può l'Assoluto essere fondamento della libertà finita? È precisamente in questo senso che le questioni sollevate in *Philosophie und Religion*, saranno l'oggetto di una più ampia revisione e di una profonda e critica rielaborazione.

La preoccupazione centrale di Schelling ruota ora direttamente attorno al concetto di libertà e alla sua precisa definizione: procedendo già ben oltre i limiti incontrati

nell'opuscolo del 1804, nella *Freiheitsschrift* la libertà viene descritta come una facoltà (*Vermögen*) del bene e del male. Al tempo stesso, si tratta di attuare un ripensamento dell'Assoluto, nel quale possa essere rintracciato il fondamento per l'autonomia del finito e il legittimo spazio della libertà umana, non più negata o dissolta nella necessità assoluta.

Abbiamo già evidenziato, nel corso dell'analisi di *Philosophie und Religion*, quanto sia indissolubile il nesso di identità di libertà e necessità istituito da Schelling; ora, riproponendo la questione di questo rapporto, egli mira alla contestuale ridefinizione dei rapporti tra il sistema e la libertà, cercando di vedere se e come la libertà possa collocarsi a fondamento del sistema, e se e come quest'ultimo neghi o renda possibile l'esistenza della libertà al suo interno. Ciò implica che quando Schelling, nel 1809, ri-propone il problema del rapporto di libertà e necessità, egli si rivolga ad un confronto critico con il proprio passato filosofico<sup>109</sup>. Infatti, nonostante la libertà costituiva già dall'inizio dell'itinerario filosofico di Schelling un tema-guida, la sua collocazione all'interno del sistema deve essere ora nuovamente determinata, proprio nella misura in cui la libertà viene definita come l'umana *possibilità* del bene e del male.

Il sistema dell'identità, come visto, aveva come obiettivo quello di superare e dissolvere nell'indifferenza i contrasti e le opposizioni che hanno luogo nella realtà storica e finita, processo in cui lo *Abfall* giocava il duplice, ancipite ruolo dell'espressione fattuale della differenza tra finito e infinito e del momento necessario dell'autorivelazione divina. Se in quel sistema alla libertà, come principio della finitezza, non veniva riconosciuta un'autentica effettività (non solo in *Philosophie und Religion*, ma anche, e forse con ancor maggior evidenza, nel *Würzburger System*) rinvenire l'accordo e la compossibilità di sistema e libertà, è invece ciò che anima la preoccupazione speculativa di Schelling nella *Freiheitsschrift* del 1809<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Cfr. su questo punto l'osservazione di Tilliette: «Plus que d'autres ouvrages, l'écrit sur la liberté dresse un bilan et amorce une reprise. Il s'emploie à combler les lacunes, à dissiper les obscurités des exposés précédents (...). [La] *Freiheitsschrift* est d'abord un long regard en arrière» (X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant (I)*, cit., p. 514).

<sup>110</sup> Sullo snodo che si gioca tra il sistema dell'identità e la *Freiheitsschrift* proprio sulla problematica della libertà, si vedano le puntuali osservazioni di Vicky Müller-Lüneschloss: «[...] In den *Würzburger Vorlesungen* hatte Schelling die Freiheit dann ganz in das Absolute gelegt, mit dem Resultat, dass der Mensch überhaupt keine eigene Freiheit mehr hatte. In der *Freiheitsschrift* hat sich Schelling jedoch von dem Grundgedanken seiner Identitätsphilosophie wieder distanziert. Dem Menschen wurde erstmals eine eigene Freiheit zugestanden. Frei ist der Mensch jedoch nur, sofern er in Gott ist, lautet hierbei Schellings These. Dieses in-Gott-Sein wird 1809 dann als die Konformität

In *Philosophie und Religion* sembrano inoltre profilarsi ulteriori e decisivi problemi: se la caduta spalanca l'abisso incolmabile tra l'Assoluto e il finito, allora nel libero (imprevedibile, imponderabile, inspiegabile, ecc.) atto della caduta, è possibile rintracciare l'origine stessa del male. Ora, il male – che a dire il vero in *Philosophie und Religion* viene trattato piuttosto *en passant* (cfr. SW VI, 43; it. p. 30)<sup>111</sup> – ma, occorre precisare che nell'*Identitätssystem* la positività del male non è recisamente negata – può adeguatamente venir spiegato attraverso il riferimento alla generale *Nichtigkeit* che connota tutto il finito? Se, inoltre, la caduta è «lo strumento della compiuta rivelazione di Dio» (SW VI, p. 63; it. p. 71), non domina forse sul libero atto originario – come colpa, peccato originale – una più alta, somma necessità (che include e assorbe tale atto stesso)? Se, poi, il mondo finito nella sua nullità strutturale mantiene tuttavia ancora un rapporto – seppure indiretto – con l'Assoluto (cfr. SW VI, 52; it. p. 63), non si dovrà parlare in qualche modo di panteismo, che come tale annulla l'impossibilità del passaggio tra infinito e finito e cioè del salto radicale?

Le domande implicate dall'insieme di questi problemi costituiscono, probabilmente, l'eredità maggiore che *Philosophie und Religion* (la quale per così dire si fa portavoce di una difficoltà irrisolta – e che tale permane – dell'intero «sistema assoluto») lascia alla futura meditazione schellinghiana, un'eredità che sarà di notevole impatto sullo sviluppo e l'ulteriore elaborazione del sistema, tale da promuoverne parziali – se non, talvolta, totali – riprese, rettifiche e rifacimenti.

---

des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen verstanden» (V. Müller-Lüneschloss, *Über das Verhältnis von Natur- und Geisterwelt. Ihre Trennung, Ihre Versöhnung, Gott und den Menschen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012, p. 230).

<sup>111</sup> Secondo Robert Brown, benché *Philosophie und Religion* non sia uno scritto direttamente incentrato sulla problematica del male, il nesso finitezza-male viene acuito proprio dall'accento posto sulla matrice (neo)platonica dello scritto stesso: «[...] due to the essay's neoplatonic roots, finitude's alienated condition is seldom directly called evil. Evil is, by implication, simply the lot of the finite as such, of the real domain as actualised. The falling soul's actualised egohood brings about evil, whose main symptom is the empirical necessity pervading the resultant universe. Evil is for the most part a dispensable synonym for other ontological terms, and its moral implications are few (R. Brown, *Is much of Schellings Freiheitschrift (1809) already present in his 1804 Philosophie und Religion?*, in H. M. Baumgartner / W. G. Jacobs (hrsg.), *Schellings Weg zur Freiheitschrift*, cit., p. 119).

### 13. *L'aporia fondamentale. Schelling 1804-1809*

Con l'affermazione della nullità della libertà e, su un piano più generale del finito, Schelling non sembra riconoscere quella che è l'aporia che si cela in questa sua concezione: tematizzando l'Assoluto come l'Uno-Tutto che non ha nulla al di fuori di sé, egli rischia di vanificare quelli che sono gli "oggetti" veri e propri della «parte ideale» della filosofia (libertà e problema del male, intimamente connessi al problema della finitezza), proprio perché pensa il contenuto della libertà come unicamente determinato dal suo legame o nesso con la necessità e il contenuto della finitezza come unicamente determinato dal suo legame o nesso indissolubile con l'infinito. In altri termini, non si comprende come questi oggetti possano essere assunti come i tratti costitutivi della parte ideale del sistema, se poi i loro contenuti vengono invalidati, o, al limite, considerati nella loro "possibilità" soltanto come pure negazioni dell'Uno, dal quale, proprio come negazioni, vengono espunte e ricondotte nel nulla. Questa aporia è, a parere di chi scrive, la spia, il sintomo di quell'esigenza di torsione e ri-orientamento del sistema che Schelling inizierà a pensare a partire dal 1809, elaborando la teoria di un Assoluto che prevede la libertà, la finitezza e la stessa negazione prodotta dal male come i suoi momenti costitutivi, assegnando a ciascuno di essi un'effettiva portata ontologica e un contenuto preciso e determinato.

## Parte seconda

### *La Freiheitsschrift. Crisi dell'identità e filosofia della libertà*

#### 1. *Sguardo introduttivo. La parte ideale del sistema*

«Poiché l'Autore – dopo la prima generale esposizione del suo sistema (nella «Zeitschrift für speculative Physik»), la cui prosecuzione è stata purtroppo interrotta da circostanze estrinseche – si è limitato soltanto a ricerche di filosofia della natura, e poiché – dopo l'inizio avviato nello scritto *Filosofia e religione*, e rimasto oscuro per colpa dell'esposizione – la presente trattazione è la prima in cui l'Autore presenta in modo compiuto il suo concetto della parte ideale della filosofia, per questo, se quella prima esposizione ha comunque potuto rivestire una qualche importanza, egli deve ora affiancarle questo trattato, che, già in ragione della natura del suo oggetto, deve contenere, intorno alla totalità del sistema, spiegazioni più profonde di tutte le altre esposizioni più particolari» (SW VII, 333-334; it. pp. 85-87).

In questo brano estratto dal *Vorbericht* alla *Freiheitsschrift*, che costituisce un punto di riferimento imprescindibile per la *Forschung* schellinghiana, come hanno messo in luce Christian Danz e Jörg Jantzen<sup>112</sup>, emerge un duplice riferimento: alla *Darstellung meines Systems der Philosophie* del 1801, pubblicata proprio nello «Zeitschrift für speculative Physik» e a *Philosophie und Religion* (della quale Schelling ammette significativamente l'oscurità), delineando così l'esigenza di continuità sistematica che innerva l'opera schellinghiana.

Il fulcro dell'importante passaggio schellinghiano riportato risiede però nella messa in evidenza del ruolo della parte (o della serie) *ideale* (*ideelle Reihe*) del sistema. Nelle intenzioni di Schelling, infatti, il sistema doveva consistere di due parti, una reale, rivolta all'elaborazione della filosofia della natura e delle sue *potenze* – e cioè materia (*Materie*), luce (*Licht*) organismo (*Organismus*)<sup>113</sup> – e una ideale, dedicata alla costruzione delle potenze del

---

<sup>112</sup> Cfr. C. Danz / J. Jantzen, *Einleitung*, in *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schellings zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*, hrsg. v. C. Danz und J. Jantzen, Vienna University Press, Göttingen 2011, pp. 9-10.

<sup>113</sup> Nella filosofia dell'identità la struttura delle tre potenze della filosofia della natura viene delineata per la prima volta nella *Darstellung meines Systems* (cfr. SW IV, 133-212; it. pp. 53-141). Cfr. J. Hennigfeld, *F.W.J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 21-22.

mondo ideale, vale a dire il sapere (*Wissen*), l'agire (*Handeln*) e l'arte (*Kunst*)<sup>114</sup>. Ora, se nella *Darstellung* Schelling si era limitato quasi esclusivamente alla trattazione della *Naturphilosophie* (e cioè all'esposizione della manifestazione dell'Assoluto o Dio nella natura), trascurando per lo più la parte ideale (offrendone un resoconto, peraltro «oscuro», soltanto in *Philosophie und Religion*), il nuovo trattato cui Schelling si riferisce, cioè la *Freiheitsschrift*, deve poter sviluppare compiutamente quei primi spunti della parte ideale, prendendo in considerazione il sistema non più nella sua parzialità, bensì nella sua totalità<sup>115</sup>.

In che cosa consiste propriamente questo sguardo più profondo nella totalità del sistema, questa volontà di ampliare la parte ideale e garantirne l'adeguato spazio accanto alla parte reale? Si tratta dell'introduzione, all'interno del sistema, di tre fondamentali aspetti: la libertà umana, il bene e il male, la personalità (cfr. SW VII, 334; it. p. 87). Da questo punto di vista, allora, Schelling sembra essere consapevole di una certa intrinseca insufficienza negli scritti della filosofia dell'identità – in particolar modo in *Philosophie und Religion* – e, spinto dall'esigenza di compiere il sistema anche nella sua parte più esigua, quella ideale, egli intende al contempo approfondire e chiarificare alcuni problemi fino ad ora apparsi in sordina o recisamente espunti dalla contemplazione assolutamente razionale dell'identità.

---

<sup>114</sup> In questa triplice articolazione, la parte ideale («Konstruktion der idealen Welt und ihrer Potenzen») della filosofia è svolta nel *Würzburger System* (cfr. SW VI, 495-576; it. pp. 330-402). Anche in questo sistema del 1804 Schelling sviluppa la parte reale della filosofia (SW VI, 215-494; it. pp. 79-330); essa è poi distinta in filosofia della natura generale («Allgemeine Naturphilosophie», SW VI, pp. 215-277; it. pp. 79-133) e filosofia della natura particolare («Spezielle Naturphilosophie», pp. 278-494; it. pp. 133-330). Sul *Würzburger System* si veda il saggio introduttivo di A. Dezi, *L'identità di forma ed essenza nella Natura*, in F. W. J. Schelling, *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, cit., pp. VII-XVIII.

<sup>115</sup> È quanto si evince da una lettera a Windischmann del maggio 1809, nel quale Schelling annuncia l'invio del primo (e unico) volume appena apparso dei suoi *Philosophische Schriften*: «Questo volume contiene un solo trattato autenticamente nuovo; tuttavia, esso comprende in qualche modo l'intero lato ideale della filosofia e appartiene alle cose più importanti che io abbia scritto da molto tempo a questa parte» (F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, cit., III, p. 603 – Schelling an Windischmann). Poco più avanti, nella stessa lettera: «In questo trattato ho portato quello che si può definire il mio sistema al punto in cui sarebbe dovuto effettivamente pervenire sulla via della prima esposizione» (ivi, p. 604). L'esigenza di una più completa elaborazione della parte ideale cominciava a farsi già nel primo periodo del soggiorno di Monaco, come si ricava da un'altra lettera, del gennaio 1806, indirizzata ancora a Windischmann: «Nel mio isolamento di Jena mi sono ricordato meno della vita, prestando una vivace attenzione alla natura, alla quale ho limitato quasi tutta la mia riflessione. In seguito ho imparato a vedere che la religione, la fede pubblica, la vita nello Stato sono il punto attorno al quale tutto si muove e sul quale deve essere applicata la leva che scuoterà questa morta massa umana» (F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, cit., III, p. 294 – Schelling an Windischmann, am 16.1. 1806).

## 2. *La Freiheitsschrift. Crisi dell'identità*

Come *Philosophie und Religion*, anche lo scritto sulla libertà del 1809 è stato oggetto di una duplice interpretazione: o come un'autentica *Kehre* del pensiero schellinghiano o come un'ulteriore formulazione, in cui pure intervengono significativi sviluppi, della filosofia dell'identità. Ora, probabilmente, la verità dei due filoni di lettura si trova nel loro punto intermedio, ovvero – ed è qui che si innesta la nostra proposta di indagine – nel cogliimento della strutturale problematicità (di ordine non soltanto sistematico e speculativo, bensì anche filologico-storiografico) che investe questo scritto: la *Freiheitsschrift* gravita ancora all'interno del sistema dell'identità ma in modo del tutto peculiare, soprattutto in virtù dell'introduzione di elementi finora inediti o rimasti latenti nella meditazione schellinghiana, quale, ad esempio, la distinzione tra fondamento ed esistenza nell'Assoluto (attinta, sebbene debitamente rielaborata, dalla precedente filosofia della natura). Come ha scritto Xavier Tilliette:

«La *Freiheitsschrift* è un'ultima presentazione della filosofia dell'identità, ma, in modo ancora confuso, un saggio diretto ad adattare gli aspetti nuovi agli antichi, a integrare altre tradizioni, del resto affini (la tradizione religiosa, la mistica, la teosofica), al sistema venerabile dello *hen kai pan*. Da qui il carattere dell'opera, di essere uno scritto di transizione e composito. E come spesso accade in Schelling, egli trascinerà con sé alla deriva la filosofia di turno; le questioni sollevate faranno ribaltare lentamente la prospettiva»<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., p. 49. Occorre quindi interpretare questo scritto nel quadro di una *philosophie en devenir* e di un *system vivant* quale quello descritto emblematicamente da Xavier Tilliette nel suo monumentale studio sul filosofo di Leonberg, più volte citato in questa sede. Esso può essere assunto, più esattamente, il fondamentale passaggio tra il periodo dell'identità, dominato dalla prospettiva *eternitaria* dell'Uno-Tutto, e la filosofia dei *Welalter*, imperniata sulla concezione *storica* dello sviluppo vivente dell'Assoluto o di Dio come essere originaria, *Urwesen*. Lo studioso francese, inoltre, aggiunge una considerazione storiograficamente assai rilevante: «La *Freiheitsschrift* inaugura dunque un processo impegnativo e di lunga durata: segna una direzione che non verrà più abbandonata. La filosofia della natura e dell'identità passa in secondo piano. Indichiamo le tappe di questo itinerario, che culmina nella filosofia religiosa insegnata a Monaco e Berlino, dal 1827 al 1846: – le conferenze private di Stoccarda (1810) – la replica ad Eschenmayer (1812) – il *pamphlet* contro Jacobi (1812) – l'opuscolo erudito *Sulle divinità di Samotracia*, pubblicato nel 1815, come “appendice alle *Età del mondo*”» (ivi, pp. 49-50). Ancora, in termini analoghi, si può affermare che «l'opera del 1809 rappresenta il punto terminale della filosofia della natura, e, insieme, la transizione verso quell'orizzonte più propriamente storico che sembra caratterizzare gli ultimi decenni della filosofia schellinghiana» (G. Strummiello, *Introduzione*, in F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza*

Siamo qui di fronte al momento in cui si compie la crisi del sistema dell'identità, il che non significa il suo deciso abbandono, bensì il mutamento interno della sua struttura. Da questo punto di vista, la *Freiheitsschrift* è uno scritto di transizione, di passaggio, e però ciò non assume un'accezione meramente negativa, poiché è precisamente in questo punto di raccordo tra la metafisica dell'identità e la futura filosofia dei *Weltalter*, che Schelling getta i presupposti teorici della sua ultima filosofia, la filosofia positiva articolata in filosofia della mitologia e filosofia della rivelazione.

### 2.1. *La Freiheitsschrift. Il ripensamento dell'Assoluto*

Sotto l'impulso della trattazione della parte ideale del sistema, Schelling riconsidera i problemi della finitezza e della libertà, sottraendoli all'ipoteca della negatività e della nullità ontologica con cui la filosofia dell'identità li aveva concepiti. Questa rivendicazione, però, impone a Schelling una ricerca preliminare – che coincide la vera e propria introduzione alla *Freiheitsschrift* – circa il rapporto che intercorre tra sistema e libertà. A questo proposito, Schelling pensa una nuova articolazione dei due principi dell'Assoluto, reale e ideale, pensandoli come il fondamento della vita divina (il principio reale) e l'esistenza della Dio (il principio ideale), nell'ottica della (ri)considerazione dell'Assoluto stesso come unità vivente, come vita in senso proprio. Ciò è volto, ben oltre la concezione statica dell'Assoluto quale concepito nella filosofia dell'identità, all'elaborazione e al coglimento della natura di Dio come *Lebendigkeit*. Si tratta, da questo punto di vista, di pensare le modalità del passaggio dall'Assoluto come Sostanza (sulla scia di Spinoza) all'Assoluto come Soggetto vivente, che contempla in sé elementi quali la libertà, la volontà e la personalità.

Ora questo rapporto, nello scritto sulla libertà, viene riconfigurato, nuovamente impostato e, soprattutto, rimodellato alla luce di un duplice, fondamentale riconoscimento:

---

*della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Bompiani, Milano 2007, p. 24).

da un lato al finito, come già accennato, viene assegnata una sua dignità ontologica, dall'altro la libertà è ora riconosciuta come il fulcro del sistema e il vertice della filosofia. A fronte di ciò, il principio della filosofia è e rimane l'Assoluto, la cui *forma*, come visto, esprime la relazione tra identità e differenza che lo costituisce internamente; ma ora il problema principale è quello di *fondare* il finito e la libertà *nell'Assoluto* stesso: l'Assoluto deve cioè essere *Grund*, fondamento e radice originaria del mondo finito e della libertà umana. Ciò comporta uno scarto decisivo rispetto alla formulazione del rapporto tra Assoluto e mondo finito, quale configurato in *Philosophie und Religion*: la frattura ontologica di infinito e finito, espressa come visto nell'accentuazione dell'impossibilità del passaggio dal primo al secondo, viene ricondotta in seno all'Assoluto, e riconosciuta come sua componente fondamentale. La *negazione*, in altri termini, viene riportata nel cuore dell'identità assoluta, del principio più alto, ed è questo il decisivo punto di svolta introdotto dalla *Freiheitsschrift*, come ha puntualmente osservato Takako Shikaya, sottolineando peraltro uno "spunto" hegeliano della concezione ora maturata da Schelling<sup>117</sup>. Ciò configura un nuovo rapporto tra l'Assoluto e il finito, pensato su un modello storico e dialettico che pone capo alla rivelazione divina e al rapporto Dio-creatura.

La *Freiheitsschrift*, infatti, tematizza l'Assoluto in un modo alquanto differente rispetto all'idea dell'Assoluto offerta nell'orizzonte dell'*Identitätsphilosophie*, anche se, come visto,

---

<sup>117</sup> Sottolineando l'esigenza, maturata in Schelling, di mutare il paradigma spinozistico con il quale egli aveva inteso l'Assoluto (e il rapporto con il mondo finito), in una visione dialettica dell'Assoluto stesso, suscitata dall'assunzione della negatività quale momento della vita dello stesso Assoluto (e, quindi, ri-formulando la natura dell'Assoluto come *Urwesen* o *werdender Gott*, due concezioni più ampiamente sviluppate nella *Weltalter-Philosophie*), Takako Shikaya afferma che «Schelling wusste schon in seiner frühen Naturphilosophie, dass von dem spinozistischen Gott als *absoluta affirmatio* des Seins das Einzelne als *ex parte negativa* des Seins in wahrhaften Sinne nicht entstehen und es im spinozistischen System keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben könne [...]. Dann müsste auch Schelling zur Begründung des Einzelnen seine eigene spinozistische Konzeption ändern und den Begriff Gottes neu konzipieren. Genauer gesagt: Er *müsste die Negation irgendwie in die Selbstaffirmation Gottes einholen* (T. Shikaya, *Von der Identität zur Individuation. Schellings Freiheitsschrift (1809) in bezug auf seine Identitätsphilosophie (1801-1806)*, in Juichi Matsuyama / H. J. Sandkühler (hrsg.), *Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000, 93-114, qui pp. 98-99, corsivo mio). [...]. Es gab zwar in Schellings Entwicklung eine Phase, in der er das Prinzip der Identität hegelisch als die Nichtidentität in sich begreifend fasste. Aber er übernahm die gegen den Satz des Widerspruch verstossende dialektische Logik nicht. Damit nun die „Selbstaffirmation“ Gottes in sich irgendeine „Negation“ enthält und trotzdem nicht gegen den Satz des Widerspruch, muss in Gott selbst ein Werden gesetzt und Gott als durch den Akt seiner Manifestation aus dem „Urwesen“ hervortretender gedacht werden [...]. Anders gewendet: Das System, welches das Einzelne positiv begründen kann, muss dass, was die Identitätsphilosophie früher durch die äusserliche Reflexion dem Begriff Gottes hinzugedacht hat, in Gott selbst einholen und ihn noch ursprünglicher als einen „werdender Gott“ begreifen» (ivi, p. 99).

Schelling nel *Vorbericht* allo scritto del 1809, si riallaccia esplicitamente alla *Darstellung meines Systems*. Per la prima volta nel sistema schellinghiano, Dio viene pensato come un essere, un *Wesen*, che implica come tale un processo di rivelazione. Questa nuova concezione è tesa a porre in risalto la vita e il divenire di Dio e in Dio, storicizzando per così dire Dio, il che si ripercuote sul modo di intendere il Principio della filosofia di Schelling, che muta ancora una volta. In particolare, attraverso la suddivisione (sulla quale in seguito ci soffermeremo più ampiamente) tra l'essere in quanto esistente e l'essere in quanto fondamento d'esistenza (cfr. SW VII, p. 357sgg; it. p. 141ss). Sebbene, come detto, Schelling rinvii alla *Darstellung meines Systems* come fonte di questa distinzione ontologica, è innegabile tuttavia una profonda differenza con la *Abhandlung* del 1809. Come afferma Thomas Buchheim, ciò che mancava allo Schelling dell'*Identitätsphilosophie* rispetto allo scritto del 1809 è una dualità reale presente nella stessa identità assoluta («eine wirkliche Dualität in der absoluten Identität selbst»<sup>118</sup>). Abbiamo già visto come, dalla *Darstellung* a *Philosophie und Religion* (passando dalla *Philosophie der Kunst* al *Würzburger System*), Schelling deduca una differenza relativa alla *forma* a fronte di una indifferenza (di ideale e reale) relativa all'*essenza* dell'Assoluto; e però la differenza formale non riguarda, non tocca Dio, bensì la sua immagine, cioè prodotto dell'auto-riflessione divina.

La tesi di una reale differenza in Dio si profila in quell'intermezzo tra *Philosophie und Religion* e la *Freiheitschrift*, e cioè, ancora una volta, in un decisivo passaggio della *Darlegung des wahren Verhältnisses* del 1806. Qui Schelling ritiene la necessità di un "altro", più precisamente, di un'*alterità interna* all'Assoluto, quale condizione necessaria per la «Selbstoffenbarung» dell'Assoluto medesimo:

«Un essere che fosse solamente se stesso, come un puro uno [...] sarebbe necessariamente privo di una rivelazione dentro di sé (*ohne Offenbarung in ihm selbst*) ; perché non avrebbe nulla in cui divenire palese a sé, e per lo stesso motivo non potrebbe neppure essere come uno, dato che l'essere, l'essere attuale reale (*das aktuelle*

---

<sup>118</sup> T. Buchheim, *Einleitung*, in F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Meiner, Hamburg 1997, IX-LV, qui XV. Si veda su questo fondamentale snodo della riflessione schellinghiana l'analoga posizione di Jiro Watanabe: cfr. J. Watanabe, *Der Mensch in der Entzweiung seines inneren Wesens. Schellings Auffassung der Menschen in der Freiheitschrift*, in J. Watanabe / H. J. Sandkühler, *Natur, Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000, pp. 127-148, in part. 127-129.

*wirkliche Seyn*), è appunto l'autorivelazione. Se *deve* essere come uno deve rivelarsi al proprio interno; ma non si rivela se è solo se stesso e al proprio interno non c'è un altro e in questo altro l'uno non è se stesso (*es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Anderen sich selbst das Eine*), se dunque non è in generale il legame vivente di se stesso e di un altro (SW VII, 54; it. p. 271).

Vi sono alcuni aspetti della *Freiheitsschrift*, tuttavia, che “trattengono” quella che è per così dire la sua vocazione storica, così, ne raffrenano gli impulsi pur presenti verso l'ultima filosofia. Ciò è dovuto al fatto che la *Freiheitsschrift*, pur offrendo spunti inediti e originali nella meditazione schellinghiana, permane ancora nella costellazione della filosofia dell'identità – si tratta pur sempre, come vedremo, di affermare il vincolo, l'*unità indissolubile di libertà e necessità* in Dio come nell'uomo –, costituendone per così dire un ulteriore modulazione, che si esprime al meglio nel ripensamento attuato da Schelling della struttura dell'Assoluto, cioè di Dio stesso.

Da questo punto di vista la *Freiheitsschrift* mostra una natura duplice, e il nostro preciso intento, consapevoli di questa intrinseca duplicità, è mostrare da un lato quali siano gli elementi di maggior innovazione speculativa da essa introdotti – soprattutto sul versante ontologico e sotto il profilo storico-filosofico –, e, dall'altro di individuare quegli aspetti che appaiono ancora decisamente improntati alla filosofia dell'identità o che vi sono strettamente connessi.

### 3. *Il rapporto tra sistema e libertà*

Alla luce di questo fondamentale ripensamento della struttura dell'Assoluto in Schelling, il problema decisivo di *Philosophie und Religion*, e cioè la chiarificazione del rapporto tra mondo della finitezza e idea dell'Assoluto, riaffiora come centrale anche nella *Freiheitsschrift*, ricevendo un ulteriore – e, soprattutto, *alternativa* – formulazione: se l'essere spetta soltanto all'Assoluto o Dio come può venire riconosciuta l'indipendenza ontologica dell'essere finito? Ciò chiama direttamente in causa il concetto centrale della *Freiheitsschrift*, ovvero la libertà; è infatti alla libertà che spetta, come già messo in rilievo – seppur negativamente – in *Philosophie und Religion* e nel *Würzburger System* il concetto di indipendenza (*Selbständigkeit*).

Sulla scia di questa concezione dell'indipendenza che, come visto nello scritto del 1804, è strettamente connessa alla possibilità della libertà, la filosofia deve ora assumere come centrale – osserva Schelling nel *Vorbericht* allo scritto del 1809 –, la seguente domanda: che posto ha la libertà all'interno del sistema assoluto? Come per l'essere finito, può essere riconosciuta alla libertà una suo determinato *status* ontologico, che ne preservi l'esistenza anche in rapporto all'assolutezza dell'essere supremo, cioè di Dio stesso? La risposta a questa domanda, nonché la soluzione che Schelling intende promuovere, ruota attorno al confronto con il concetto di *panteismo*, sovente inteso (innanzi tutto, come vedremo più oltre, da Jacobi e da Friedrich Schlegel, con i quali Schelling intesse un'importante polemica filosofica) quale sinonimo di sistema. Si tratta, in altri termini, di rettificare il concetto di panteismo rispetto ai fraintendimenti che sono stati storicamente prodotti su di esso, al fine di mostrare l'intrinseca compatibilità e la strutturale compossibilità tra il panteismo e la libertà.

L'argomentazione chiave della *Freiheitsschrift* consiste dunque nella messa a tema del rapporto tra sistema e libertà<sup>119</sup>. Schelling avverte subito che quella tra pensiero e natura (cioè tra soggettività e oggettività) non è una reale opposizione, dal momento che né lo spirito è puramente soggettivo né la natura completamente oggettiva (cfr. SW VII, 333; it. p. 85), come già con la *Naturphilosophie* egli aveva delineato. L'opposizione autentica è invece quella data dal contrasto tra libertà e necessità, che costituisce «il centro più intimo della filosofia» (*ibi.*). Da questo punto di vista il primo passo da svolgere riguarda l'acquisizione di un adeguato concetto della libertà. Si tratta di un punto non facile, che rimanda alla difficoltà incontrata da Agostino nella definizione del concetto di tempo: se da un lato, infatti, il sentimento della libertà appare immediato – ognuno, infatti, ne ha una qualche percezione – dall'altro l'essenza della libertà, il suo essere effettivo, sembra qualcosa di complesso da esprimere. Inoltre, ogni concetto acquisisce il proprio statuto scientifico soltanto nella connessione con altri concetti, cioè se collocato in «una totalità di una visione scientifica del mondo» (*einer wissenschaftlichen Weltansicht*), vale a dire, in ultima

---

<sup>119</sup> Si veda su questa problematica cruciale del filosofare schellinghiano S. Ansaldi, *Le tentative schellinghienne. Un système de la liberté est-il possible?*, L'Harmattan («La philosophie en commun»), Paris 1993.

analisi, solo se inserito in un sistema (SW VII, 336; it. p. 93).

Ora, si noti che per Schelling, come è ormai chiaro da quanto esposto circa il sistema dell'identità, non esiste un sistema al di fuori dell'Assoluto, o, più precisamente, al di fuori dell'intelletto di Dio (cfr. SW VII, 399; it. p. 239). Il sistema del mondo, cioè, coincide essenzialmente con il sistema che è *già presente* nell'intelletto divino (perciò non è possibile una sua costruzione da parte dell'uomo), come Schelling scrive nell'*incipit* delle sue *Stuttgarter Privatvorlesungen*:

«In che misura è possibile in generale un sistema? Risposta: già molto tempo prima che l'uomo pensasse di farne uno, un sistema esisteva: il sistema del mondo. Il vero compito è dunque quello di trovare questo sistema del mondo. 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» (SW VII, 421; it. p. 143).

Pertanto, alla luce di questa precisazione fondamentale, la preoccupazione di Schelling è duplice: da un lato, si tratta di pensare come com-possibili la libertà e l'assolutezza all'interno del sistema (ridiscutendo il classico concetto di panteismo); dall'altro, occorre concepire lo stesso sistema non come qualcosa di fisso e statico – è qui che Schelling svolge la sua polemica contro la filosofia moderna, nella versione spinoziana e nel suo finale esito fichtiano –, bensì come lo sviluppo processuale di un Soggetto, cioè di Dio stesso pensato come attività e vita (il che sarà reso possibile dall'introduzione, in Dio, dei due momenti del fondamento e dell'esistenza).

### 3.1. *Il panteismo. Schelling, Jacobi, Friedrich Schlegel*

La difficoltà maggiore, sotto il profilo eminentemente teoretico, risiede proprio nella ricerca di questo punto di incontro fra sistema e libertà, inficiato, per così dire, dalla concezione del sistema che gli sviluppi della cosiddetta *Pantheismusstreit* (o *Spinozastreit*) aveva via via prodotto. Ora, nell'ambito di questa disputa sul panteismo, di particolare

rilievo, per Schelling, risulta essere la posizione di Jacobi<sup>120</sup>. Secondo il filosofo di Düsseldorf, da un lato il sistema della ragione coincide *toto caelo* con il panteismo, dall'altro, proprio in virtù di questa associazione, sfocia inevitabilmente nel «fatalismo» (*Fatalismus*), e cioè nella più completa negazione della libertà (cfr. SW VII, p. 336; it. p. 96). Ogni filosofia che intenda erigersi a sistema, poi, non può che culminare nel fatalismo, il quale non è che il risvolto immediato dello spinozismo. La ricerca di un «sistema della libertà», pertanto, sembra essere compromessa in partenza. Ora, è proprio questa automatica e aprioristica identificazione di panteismo e fatalismo (come i due inseparabili prodotti dello spinozismo), a suscitare le forti perplessità di Schelling, che ritiene pertanto necessaria una più profonda disamina del concetto stesso di panteismo<sup>121</sup>.

Ciò si rende necessario anche per far fronte alla posizione assunta da Friedrich Schlegel sul panteismo, in buona parte analoga (ma forse meno radicale) a quella di Jacobi. Inoltre, lo scritto schlegeliano *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*<sup>122</sup> del 1808, nel quale Schlegel elabora la propria interpretazione del panteismo, opportunamente distinguendo quest'ultimo dal dualismo indiano, rappresenta l' "occasione" esteriore per la stesura della *Freiheitsschrift*<sup>123</sup>. L'opera di Schlegel aveva generato un certo disappunto in Schelling,

---

<sup>120</sup> Schelling, infatti, si riferisce a Jacobi e ai successivi esiti dello *Spinozastreit*, avviato nel 1785 con la pubblicazione, da parte dello stesso Jacobi, delle *Lettere a Moses Mendelssohn sulla dottrina di Spinoza* (1789<sup>2</sup>; 1819<sup>3</sup>) Jacobi, inoltre, accusa di spinozismo lo stesso Schelling: più precisamente, secondo Jacobi il pensiero di Schelling è uno spinozismo "mascherato", in quanto inframmezzato di elementi platonici. Inoltre, lo spinozismo schellingiano assume una forma ingannevole, perché è fondato sull'interpretazione non statica, bensì temporale e storica, della sostanza. L'atto d'accusa diretto di Jacobi contro Schelling è contenuto nello scritto *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, pubblicato però solo più tardi, nel 1811, due anni dopo la *Freiheitsschrift*. Sulla polemica tra Jacobi e Schelling cfr. C. Ciancio, *Il dialogo polemico tra Schelling e Jacobi*, Ed. di Filosofia, Torino 1974; W. Jaeschke (hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dingen*, cit.; F. Wolfinger, *Denken und Transzendenz, zum Problem ihrer Vermittlung: der unterschiedliche Weg der Philosophie F.H. Jacobi und F.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die göttlichen Dingen (1811/1812)*, Lang, Frankfurt am Main-Bern 1981.

<sup>121</sup> Scrive infatti Schelling: «Contro affermazioni generali di questo tipo [l'equazione panteismo-fatalismo] non è facile combattere: chissà infatti quali idee riduttive sono state già collegate alla parola sistema, in modo tale che questa affermazione potrebbe certamente esprimere qualcosa di molto vero ma anche di molto ovvio» (SW VII 336; tr. it. 93).

<sup>122</sup> Cfr. F. Schlegel, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde*, in Id., *Studien zur Philosophie und Theologie*. Eingeleitet und herausgegeben v. E. Behler u. U. Struc-Oppenber, Schöning, München-Paderborn-Wien, Thomas-Verlag, Zürich 1975 («Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe – d'ora in avanti KA – Bd. VIII»), pp. 105-440 (in part., sul concetto di panteismo, il cap. 5, pp. 242-253). Cfr. lo studio di C. Ciancio, F. Schlegel. *Crisi della filosofia e rivelazione*, Mursia, Milano 1984, in part. pp. 147-165. Sul confronto Schelling-Schlegel si veda H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, cit., in part. pp. 166-171; cfr. anche G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, cit., in part. pp. 174-180.

<sup>123</sup> Come rileva anche Hennigfeld: «Direkter Anlass für Schellings Auseinandersetzung mit dem Pantheismus-Problem ist die 1808 von Friedrich Schlegel publizierte Abhandlung >Ueber die Sprache und die Weisheit der Indier<. Schlegel Charakterisierung der indischen Philosophie impliziert eine massive Kritik an der zeitgenössischen idealistischen Philosophie. Nach Schlegel führt der Satz "Alles ist Eins" zu der Konsequenz "Alles

testimoniato non solo da Jacobi (in una lettera a Fries<sup>124</sup>), ma anche dallo stesso Schelling in una lettera del 28 aprile 1809 a Schubert (di notevole interesse dal punto di vista del rapporto che Schelling intende stabilire con Schlegel, dal duplice punto di vista scientifico e letterario):

«Ciò che mi scrive F[riedrich] S[chlegel] mi ha estremamente interessato [...]. Per ciò che mi concerne, F.S. ha inteso così caratterizzarmi con la descrizione, assai grossolana, assai generica e incompleta del panteismo. Lui e i suoi seguaci hanno già da molto tempo diffuso oralmente questa rappresentazione del mio sistema perfino tra la plebaglia della letteratura filosofica. Ho stimato al di sotto della mia dignità avere a che fare con questa genia che si è cercato fino ad oggi di aizzare contro di me. Sono perciò ben contento che egli stesso sia venuto allo scoperto. Io ho opposto alla sua polemica artificiosa [...] una spiegazione franca e schietta del mio punto di vista, e guardo da ora in poi alla sua impresa complessiva e alla sua essenza come a qualcosa a cui reagirò con tutte le mie forze e in tutti i modi, sul piano scientifico e su quello letterario. Non desidero di meglio che la vicenda, grazie al mio intervento, possa pervenire ad una disputa manifesta e decisiva»<sup>125</sup>.

Il nucleo della polemica Schelling-Schlegel ruota attorno a due aspetti, decisivi per lo Schelling della *Freiheitsschrift*: la determinazione del bene e del male, da un lato, e la contrapposizione tra panteismo e dualismo, dall'altro, come emerge ancora dal prosieguito della lettera a Schubert:

«Credo di vedere abbastanza chiaramente la sua vera opinione sul male e sul bene; ma Lei [*scil.* Schubert], dal momento che ha avuto modo di ascoltare qualcosa da lui in

---

ist Nichts". Dieses "alles vernichtende" Vernunftsystem könne nur die Selbstvernichtung als höchstes Ziel setzen oder sich durch die Leugnung des Bösen mit dem täuschenden Schein innerer Zufriedenheit begnügen» (J. Hennigfeld, *F. W. J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 38).

<sup>124</sup> Cfr. X. Tilliette, *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, I, Bottega d'Erasmus, Torino 1974, 193, n. 241 (Jacobi an Fries - München, den 29. Juli 1808).

<sup>125</sup> F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, hrsg. v. H. Fuhrmans, III, Bouvier, Bonn 1975, pp. 596-597. Il brano riportato, però, non indica che Schelling abbia perso la stima e l'apprezzamento per la figura e l'opera di Schlegel: «Non creda tuttavia che io non abbia perso il più grande rispetto per F[riedrich] S[chlegel]. Lo stimo assai più di Novalis e di tutti gli altri. Ma considero il suo attuale volere niente affatto puro, e la sua impresa insoddisfacente dal punto di vista filosofico. Nell'opera sull'India regna – secondo l'espressione di B. [Baader?] – un'autentica filosofia da governante. F[riedrich] S[chlegel] è un filologo nel più alto significato del termine: considero il suo attuale modo di fare come un ritorno a questo compito» (ivi, 597).

proposito, mi potrebbe tuttavia rendere un favore davvero grande, qualora potesse rispondere anche solo con qualche parola alla domanda: davvero F[riedrich] S[chlegel] intende un'essenza originaria e fondamentale del male in senso manicheo o persiano (nel modo in cui questo sistema viene comunemente interpretato [cioè in senso dualistico])? Davvero propende per un dualismo assoluto [...], in cui viene assunto un principio essenziale e originario del male?»<sup>126</sup>.

La risposta di Schelling è in un certo senso già pronta, in quanto affidata alle parti introduttive della *Freiheitschrift*: «Le assicuro [a Schubert] che non farò alcun uso di questa informazione, anche perché ciò che avevo da dire contro S[chlegel] a tale riguardo è stato già scritto e stampato»<sup>127</sup>.

Ora, nello scritto sull'India, Schlegel presentava il dualismo come la somma espressione del pensiero indiano, il vertice di un percorso che, avviato con l'emanazionismo e la corrispondente degenerazione in forme materialistiche e superstiziose, era poi culminata con il mutamento dello stesso dualismo in un panteismo compiuto<sup>128</sup>. In quanto «sistema della pura ragione» (espressione non casualmente ripresa da Schelling nella *Freiheitschrift*), il panteismo veniva poi identificato da Schlegel come il punto di passaggio dalla filosofia indiana alla filosofia europea<sup>129</sup>. Si tratta di un passaggio essenzialmente negativo, in quanto il panteismo veniva considerato da parte di Schlegel come una posizione ancora più dannosa del materialismo: proprio del panteismo, infatti, è un concetto vuoto e indifferenziato dell'infinito (è evidente, allora, che Schelling non poteva non sentirsi in qualche modo chiamato in causa); ciò voleva dire, per Schlegel, non solo negare ogni ruolo alla fantasia a vantaggio dell'astrattezza, ma anche la realtà del male, culminando in una concezione fatalistica del reale, con la conseguente rinuncia ad ogni ricerca conoscitiva<sup>130</sup>. Non solo il panteismo ha come esito necessario il fatalismo, ma anche il *nichilismo* (e allora la convergenza della posizione di Schlegel con quella di Jacobi si fa più acuta): «denn, wenn vor dem bloß abstrakten und negativen Begriff des Unendlichen alles andere erst

---

<sup>126</sup> Ivi, p. 597.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> Cfr. F. Schlegel, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, cit., KA VIII, p. 253.

<sup>129</sup> Ivi, p. 243.

<sup>130</sup> Cfr. su questo punto J. Hennigfeld, *F. W. J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 38.

vernichtet und verschwunden ist, so entflieht er zuletzt selbst, und löst sich in Nichts auf, weil er ursprünglich leer und ohne Inhalt war» (KA VIII, p. 243).

In una lettera del maggio 1809, indirizzata a Windischmann, Schelling torna in modo esplicito sulla versione del panteismo presentata da Schlegel:

«So che non pensate come Fr. Schlegel, di cui ho cercato di trasformare la polemica nascosta in polemica esplicita. Il suo concetto estremamente grossolano e generico di panteismo non gli permette di concepire la possibilità di un sistema in cui, insieme con l'immanenza delle cose in Dio, siano mantenute la libertà, la vita, l'individualità e ugualmente il bene e il male. Egli non conosce che i tre sistemi del suo libro indiano [*scil.* emanazionismo, dualismo, panteismo], ma il vero risiede precisamente nel mezzo di essi, nel quale sono intrecciati gli elementi organici di ognuno [...]»<sup>131</sup>.

Il brano riportato da questa lettera è assolutamente centrale per il nostro discorso: esso coincide con lo stesso punto d'avvio della *Freiheitschrift*, il quale è volto a dimostrare che l'autonoma individualità delle cose, e, ancor più, la libertà, non sono affatto incompatibili con la dottrina dell'immanenza, cioè con lo stesso panteismo, qualora, beninteso, quest'ultimo venga emancipato dai frantendimenti che su di esso sono stati prodotti nella tradizione filosofica tedesca a partire dallo *Spinozastreit*.

### 3.2. Critica e rettifica del panteismo

Tutto ruota attorno, secondo Schelling, al modo con cui si assume il concetto di

---

<sup>131</sup> F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, cit., III, p. 604 – Schelling an Windischmann, am 9.5.1809. Proprio l'emanazionismo, così avversato da Schelling fin dai tempi dell'*Identitätsphilosophie* (come abbiamo visto nel caso di *Philosophie und Religion*), assume in Schlegel una valenza positiva, poiché, rispetto al panteismo, giungerebbe ad una più adeguata distinzione tra bene e male che nel panteismo viene propriamente negata: «In Beziehung auf das Gute und Böse kann keine größere Verschiedenheit stattfinden, als zwischen diesem System [*scil.* l'emanazionismo] und dem Pantheismus. Der Pantheismus lehrt, daß alles gut sei, denn alles sei nur eines, und jeder Anschein von dem, was wir Unrecht oder schlecht nennen, nur eine leere Täuschung. Daher der zerstörende Einfluß desselben auf das Leben, indem [...] die Handlungen des Menschen für gleichgültig, und der ewige Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht, ganz aufgehoben, und für nichtig erklärt werden muß» (KA VIII, p. 199-201).

panteismo. Se l'accezione fatalistica non appare né necessaria né tanto meno esclusiva, sono almeno tre le interpretazioni del panteismo da prendere in esame. Secondo la prima, sussiste tra Dio e le cose un'identificazione senza residui, un completo e integrale immanentismo. Sembra essere questo, osserva Schelling, il senso che comunemente si attribuisce al pensiero di Spinoza. Si tratta qui, tuttavia, di un radicale fraintendimento della dottrina spinoziana: lungi dal negare la differenza tra la sostanza e i suoi modi (e cioè tra Dio e le cose), Spinoza l'ha invece acuita (e in ciò consisterebbe per Schelling l'autentica verità del sistema spinoziano)<sup>132</sup>:

«difficilmente si potrebbe immaginare una più decisa distinzione delle cose da Dio di quella che si trova in Spinoza, che pure è considerato come il classico esponente di tale concezione. Dio è ciò che è in sé e concepito soltanto a partire da sé; il finito, invece, è ciò che è necessariamente in un altro e può essere concepito solo a partire da quest'altro. Evidentemente, secondo questa distinzione [...] non sono diverse da Dio solo per grado o per le loro limitazioni, bensì *toto genere*. Quale che sia del resto la loro relazione a Dio, le cose sono assolutamente separate da Dio per il fatto che esse possono essere solo in e per un altro (cioè per Lui), e che il loro concetto è derivato, in quanto non sarebbe possibile senza il concetto di Dio; questo, al contrario, è il solo concetto a sé stante e originario, il solo che affermi se stesso, e a cui tutto il resto può rapportarsi solo in quanto affermato, solo in quanto conseguenza rispetto al fondamento» (SW VII, p. 340; it. pp. 101-103).

Non si tratta, insomma, di una mera differenza di intensità, bensì ontologica, riguardante l'essenza. Tra Dio e le cose non si instaura un rapporto di reversibilità, per così dire: Dio può essere le cose, ma le cose, anche assunte nella loro totalità, non sono Dio. Inoltre, sostenere che ogni cosa non è che un «Dio modificato» (*ein modificirter Gott*), è un puro controsenso: se il Dio-sostanza è ciò che, stando alla sua definizione, non necessita di altro né per esistere né per essere pensato, allora un Dio modificato, vale a dire

---

<sup>132</sup> Schelling si spiega in termini analoghi anche nelle *Münchener Vorlesungen* del 1833, nell'ambito della discussione del problema del panteismo nel capitolo dedicato a Spinoza: «L'idea più comune del panteismo e anche dello spinozismo, nella misura in cui si dichiara panteismo il sistema dello spinozismo, è questa: che ogni cosa particolare, ogni corpo, per es., è soltanto, secondo tale idea, un Dio modificato, e quindi che ci sono altrettanti dei quante cose particolari» (SW X, 45; it. p. 53).

condizionato, non è nemmeno un Dio» (cfr. SW VII, p. 341; it. p. 103).

Che cosa occorre intendere allora, quando, secondo l'accezione fondamentale del panteismo, si afferma che Dio «è» le cose? La natura di questo problema, secondo Schelling, è eminentemente logico-linguistica, e deriva dal fraintendimento del ruolo della copula nella formulazione dei giudizi; il che, inoltre, non consente un'adeguata comprensione dello stesso principio di identità. In altri termini, quando si afferma che il soggetto è il predicato, non si vuole con ciò intendere un rapporto di “medesimezza” fra di essi, ma che il soggetto è esso stesso ciò che viene attribuito *dal* predicato. Al fine di chiarificare questo punto, Schelling adduce il seguente esempio, analizzando infatti la proposizione: «questo corpo è azzurro» (SW VII, p. 341; it. p. 105). La proposizione non dice, osserva Schelling, che il corpo come tale (in ciò per cui è corpo) sia azzurro, bensì che, se da una parte quel che come soggetto è definito «corpo», esso è anche, d'altra parte, «azzurro» (cfr. *ibi.*). In modo analogo, sostenere che il «perfetto è l'imperfetto» non indica che si tratta della stessa cosa, ma vuole mettere in risalto come ciò che è nell'imperfetto, è in virtù del perfetto<sup>133</sup>. Schelling si richiama allora alla logica antica, che intendeva il soggetto e il predicato non solo come l'*antecedens* e il *consequens*, bensì anche come l'*implicitum* e l'*explicitum*, che descrive al meglio ciò egli intende mettere in rilievo, e cioè il rapporto di “dinamicità” e non di mera medesimezza tra soggetto e predicato<sup>134</sup>:

---

<sup>133</sup> Una simile descrizione della copula è fornita nel *Druck* del 1815/17 dei *Weltalter*, che forse illustra e spiega ancora più a fondo della *Freiheitsschrift* ciò che bisogna intendere per giudizio: «Neanche le espressioni più grossolane, che “il Sì è anche il No”, “l'ideale è il anche 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). Il significato autentico di ogni giudizio, ad es., 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 addotta 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» (WA III, 213-214; it. p. 53). Inoltre, sul fatto che la copula nel giudizio non esprima la mera medesimezza di soggetto e predicato, ma un effettivo potere del primo sul secondo – in modo tale, però, che il soggetto riceva una nuova e differente determinazione da parte della possibilità contenuta nel predicato – Schelling torna anche nella sua ultima filosofia (anche nei corsi berlinesi sulla *Philosophie der Offenbarung*: cfr., ad es., SW XIII, 228-232; tr it. F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, rivista da F. Tomatis, Bompiani, Milano 2002, pp. 381-387).

<sup>134</sup> Il riferimento di Schelling alla logica antica è alquanto generale; secondo Hennigfeld non si può trattare in questo caso della logica medievale: «denn hier werden die Begriffe “antecedens” und “consequens” bei der Erörterung konditionaler Aussagen (wenn – dann) oder beim Syllogismus verwendet» (J. Hennigfeld, *F. W. J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, cit., p. 42). A questo proposito, sembra più plausibile la tesi di Buchheim, secondo il riferimento diretto di Schelling sarebbe Leibniz, che adoperava *antecedens* e *consequens* come sinonimi di soggetto e predicato. Per quanto riguarda la coppia

«L'antica logica distingueva opportunamente soggetto e predicato come antecedente e conseguente (*antecedens et consequens*) e con ciò esprimeva il reale significato della legge di 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 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 furono contrapposti come l'implicito e l'esplicito (*implicitum et explicitum*)» (SW VII, 342; it. p. 107, corsivo mio).

Il richiamo alla logica antica è poi connesso da Schelling con la critica che egli svolge (nella nota della stessa pagina) ad alcune tesi di Reinhold, interessanti soprattutto perché chiamano in causa l'interpretazione dello spinozismo. A Reinhold, in particolare – «che voleva rifondare l'intera filosofia attraverso la logica» viene attribuito l'errore di confondere «l'identità con la medesimezza» (SW VII, p. 342n.; it. p. 107n). Schelling cita inoltre un passo di Reinhold, che conferma questa indebita confusione attraverso la tesi di Reinhold dell'unità di finito e infinito e quindi della loro sostanziale uguaglianza (non è chiaro però a quale scritto di Reinhold Schelling stia facendo riferimento, benché le osservazioni di Schelling si possano applicare alle posizioni del “secondo” Reinhold): «Secondo quanto esigono Platone e Leibniz, il compito della filosofia consiste nel mostrare la subordinazione del finito all'infinito, secondo quanto [invece] esigono Senofane, Bruno, Spinoza, *Schelling*, [esso] consiste nel mostrare l'incondizionata unità di entrambi» (*ibi.*, corsivo mio). Segue la precisazione sia a riguardo della sua stessa posizione, richiamata esplicitamente da Reinhold, sia relativamente alla dottrina di Spinoza circa il rapporto tra finito e infinito:

«Nella misura in cui “unità” sta qui [...] ad indicare uguaglianza, io assicuro il sig. Reinhold che egli si trova in errore, almeno per ciò che concerne gli ultimi due [Spinoza

---

concettuale *implicitum-explicitum*, continua Buchheim, fonte diretta di Schelling è probabilmente Giordano Bruno, che a sua volta si ricollegava al pensiero di Cusano (cfr. T. Buchheim, *Einleitung*, in F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, cit., p. 97).

e Schelling stesso]. Dove si può trovare una formulazione più radicale della subordinazione del finito all'infinito di quella prima ricordata di Spinoza?» (*ibi*).

Torna il motivo della difesa dell'autentico pensiero di Spinoza contro i fraintendimenti dei contemporanei (cfr. SW VII, 342-343; it. pp. 107-109). Ciò è connesso al secondo errore compiuto da Reinhold:

«[...] per il Sig. Reinhold l'errore fondamentale della filosofia moderna, come anche dell'antica, consiste nella mancata distinzione (confusione, scambio) tra l'unità (identità) e la connessione (nesso), come anche tra la differenza (diversità) e la distinzione. Non è questo il primo caso che il sig. Reinhold trova nei suoi avversari proprio gli errori che lui stesso ha a loro attribuito. [...]. Infatti chi è che commette l'errore fondamentale di confondere ciò che egli chiama unità, ma che è medesimezza, con la connessione, a riguardo della filosofia antica e moderna, più decisamente dello stesso Reinhold, che interpreta la tesi spinoziana secondo cui le cose sono comprese in Dio come l'affermazione dell'*uguaglianza* delle une e dell'altro [...]?» (SW VII, 343-344; it. p. 109).

Secondo Schelling, Reinhold confonderebbe cioè l'unità (la mera medesimezza e l'indistinzione di soggetto e predicato) con la *connessione* (la vera identità che risiede nel rapporto dinamico tra soggetto e predicato), dal momento che egli «considera [...] la non-diversità (secondo la sostanza o l'essenza) come non-differenza (secondo la forma o il concetto logico)» (*ibi*), mescolando così il piano ontologico dell'essenza (cui Schelling mira per spiegare il rapporto tra soggetto e predicato come implicito ed esplicito, antecedente e conseguente) con il piano puramente logico e formale (che indica invece una vuota identità o, meglio, pura indifferenza di soggetto e predicato)<sup>135</sup>.

Si noti però che questo attacco diretto alla comune logica dell'identità non è meramente fine a sé stesso (o meramente rivolto, in sede critica, alla logica reinholdiana), poiché,

---

<sup>135</sup> Occorre tuttavia precisare che Schelling aveva già condotta una critica alla logica di Reinhold nel saggio *Über das absolute Identitäts-System und sein Verhältnis zum neuesten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund*, in «Kritisches Journal der Philosophie», Bd. I, 1 Stück, pp. 1-90 (cfr. SW V, 18-77). In proposito, si veda il contributo di P. Valenza, *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*, Cedam («Biblioteca dell'Archivio di filosofia»), Padova 1994, pp. 142-155.

attraverso lo “sconvolgimento” che esso provoca della connessione lineare di soggetto e predicato, è invece teso ad introdurre, come Schelling farà nel seguito del suo discorso, la relazione in Dio tra fondamento (*Grund*) ed esistenza (*Existenz*). L’analisi logica sopra svolta ha dunque un risvolto ontologico, che si rivelerà di assoluta centralità per lo sviluppo della riflessione schellinghiana. Si tratta di una relazione, quella tra fondamento ed esistenza in Dio, secondo la quale né si ha una precedenza cronologica di uno dei due termini rispetto all’altro, né l’identità dei due termini annulla e dissolve le differenze. Analizzeremo questo punto a tempo debito, limitandoci ora ad osservare che la tesi secondo cui Dio è tutte le cose non postula – in base alla particolare interpretazione della logica dell’identità appena vista – una vuota, immediata identità tra Dio e le cose, ma afferma che le cose esistono *in virtù* di Dio, come conseguenti da Lui e come ricomprese in Lui.

Ora, prima di affrontare esplicitamente le implicazioni di questa posizione, che sfociano come anticipato nella concezione del rapporto tra esistenza e fondamento, Schelling prende in considerazione la terza accezione di panteismo. Secondo quest’ultima interpretazione, non tanto Dio è tutte le cose, quanto le cose stesse, in sé, non sono nulla, perché Dio ne esaurisce la realtà (a rigore, si dovrebbe parlare in questo caso, più che di panteismo, di “teopantismo”)<sup>136</sup>. Questa accezione, però, è evidentemente contraddittoria rispetto al concetto di immanenza, che è il nucleo concettuale fondamentale del panteismo. Se infatti le cose non sono, allora non si dà neanche la loro immanenza in Dio, con il risultato di una pura divinità senza il finito, un Dio concepito come un *actus purissimus*. Per Schelling nemmeno questa terza interpretazione, che fa perno sull’assoluta negatività del finito (il quale viene così de-sostanzializzato, ridotto a mera modificazione della sostanza unica), rispecchia l’autentica dottrina di Spinoza: tale negatività, infatti, serve soltanto a chiarire il rapporto che essa intrattiene con l’infinito, ma non a determinare che cosa sia il finito in se stesso<sup>137</sup>. È vero che, per Spinoza, il positivo nelle cose non può che dipendere

---

<sup>136</sup> Pareyson, a questo proposito, parla anche di «panteismo», distinguendolo dalla forma di panteismo qui difesa da Schelling, e riconducendolo alla stessa filosofia della natura e dell’identità precedente (cfr. L. Pareyson, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 12).

<sup>137</sup> Come si vede, Schelling mira a salvaguardare una qualche funzione, una qualche collocazione ontologica al finito, senza dissolverlo, in quanto “realtà” delle cose, nella sostanza divina – in netta contrapposizione, allora, con la tendenza fondamentale della filosofia dell’identità.

dalla sostanza, ma ciò non implica che *in sé* le cose siano assolutamente nulla. Per Schelling, l'esistenza delle cose non è in dubbio, e, anzi, essa è garantita, sul piano ontologico, dall'essere le cose in quanto *conseguenze* della sostanza. Schelling ammette che una tale conclusione non è esplicitamente formulata da Spinoza; ma occorre precisare che il pensiero di Spinoza è qui assunto come il sintomo del problema riguardante, appunto, la conciliabilità tra sistema e libertà, problema che, secondo Schelling, interessa in realtà l'intera filosofia moderna.

### 3.3. *Realismo e panteismo. L'errore di Spinoza*

Considerare il problema del rapporto tra sistema e libertà come problema della filosofia moderna, significa per Schelling ricollegarsi, oltre a Spinoza, al pensiero di Leibniz. Quest'ultimo, nell'ottica di Schelling, non è andato molto oltre lo stesso Spinoza; ciò indica, peraltro, una certa prossimità dello stesso Schelling a Jacobi. Durante il cosiddetto *Spinozastreit*, Jacobi, in polemica contro il tentativo di Mendelssohn di individuare una linea di sviluppo della filosofia moderna che da Spinoza avrebbe condotto alla metafisica di Leibniz e di Wolff, aveva messo in luce come la dottrina leibniziana delle monadi non soltanto non apportava alcuna correzione allo spinozismo, ma ne rappresentava per così dire il deterioramento, quello che più tardi lo stesso Schelling, nelle *Münchener Vorlesungen*, avrebbe chiamato uno «spinozismo illanguidito» (cfr. SW X, 54; it. p. 63). Infatti, la particolare *Ausflucht* adottata da Leibniz, che prevedeva la sostituzione della necessità metafisica con la necessità morale, implicava, da ultimo, la rinuncia alla incondizionatezza di Dio, asservendo Dio stesso ad un ideale esteriore come quello del bene o della scelta del meglio<sup>138</sup>.

Ora Schelling, sia pure da una prospettiva lontana da quella jacobiana, abbraccia ed anzi tende a radicalizzare questa conclusione, acuendo la differenza tra la filosofia moderna e

---

<sup>138</sup> Per tutta questa ricostruzione dell'ampio dibattito sullo *Spinozastreit* (e delle posizioni che Jacobi assume in esso) ci riferiamo, riassuntivamente, allo studio di M. M. Olivetti, *Da Leibniz a Bayle: alle radici degli «Spinozabriefe»*, in *Lo spinozismo ieri e oggi*, Cedam («Archivio di filosofia»), Padova 1978, pp. 147-199.

l'idealismo riguardo al problema della libertà. I sistemi filosofici precedenti l'idealismo, infatti, non avrebbero potuto garantire alcuno spazio alla libertà se non quello, del tutto generico, della libertà come dominio dell'intelletto sugli appetiti derivanti dalla sensibilità. D'altra parte, però, *contra* Jacobi, Schelling non condivide la tesi secondo cui la filosofia di Spinoza, ossia il panteismo, rappresenti l'*unica* ed esclusiva possibilità del sistema<sup>139</sup>, che, in altri termini, non possa svilupparsi nessun altro sistema della ragione che non sia lo spinozismo<sup>140</sup>.

Per sciogliere questa falsa identificazione di spinozismo e sistema, secondo Schelling, occorre in primo luogo far luce su quello che è l'errore fondamentale dello spinozismo, errore che, come già notato, non risiede nel panteismo, e cioè nella considerazione delle cose come comprese in Dio. Esso consiste, piuttosto, nella totale identificazione, postulata da Spinoza, tra la sostanza e le cose, tra Dio e gli enti. Il vero e proprio "limite" di Spinoza è la mancanza di vita (la sua *Leblosigkeit*) del sistema, la rigidità e fissità delle determinazioni, la fondamentale astrattezza della sua concezione (da cui deriva il determinismo come negazione della libertà e della volontà, in *questo* senso, il fatalismo come conseguenza necessaria). Il sistema di Spinoza, cioè,

«non è fatalismo, perché concepisce le cose come sono comprese in Dio; infatti, come abbiamo mostrato, il panteismo non rende impossibile la libertà, per lo meno quella formale. Spinoza deve dunque essere fatalista a partire da un altro motivo, indipendente da quello. L'errore del suo sistema non consiste affatto in ciò, che egli

---

<sup>139</sup> Secondo Schelling, questa indebita confusione, che fa coincidere il sistema prodotto da un singolo pensatore, di una singola mente umana, con il sistema *tout court*, è equiparato ad un «fenomeno sorprendente» peculiare alla tradizione filosofica tedesca. Più ampiamente, però, si tratta di un fenomeno storicamente determinato, innescato dall'attitudine "meccanicistica" del pensiero prevalente nel razionalismo della filosofia moderna. (continuare qui, in nota, il problema del meccanicismo, con differenza tra Germania e Francia e sue ripercussioni sulla teoria). «Nelle *Ricerche* era compiuta una decisa riqualificazione dello spinozismo, che veniva difeso dalle accuse di confondere Dio con le creature e di sottomettere tutto alla cieca necessità. Siffatta interpretazione dello spinozismo, spiegava Schelling, era discesa dalla contraffazione che ne aveva perpetrata la concezione meccanicistica culminata nell'ateismo francese diffusosi anche in Germania, ove lo spinozismo veniva stimato appunto come la più perfetta forma del razionalismo meccanicistico» (G. Semerari, *Introduzione*, in F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. xxviii). Si veda su questo punto anche G.F. Frigo, «L'ateo di sistema». «Il caso Spinoza» nella storiografia filosofica tedesca dall'Aufklärung alla Romantik, «Verifiche», 6, (1977), pp. 811-859.

<sup>140</sup> Opportunamente Strummiello mette in luce come questa posizione fosse stata condivisa anche da Bayle, attraverso «l'appello alle esigenze del sentimento contro l'ateismo sistematico spinoziano, [...] che proprio nei *Briefe* di Jacobi era stato ribadito con la massima chiarezza («ogni filosofia è spinozismo»). Cfr. G. Strummiello, *Introduzione*, in F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 28.

pone le cose in Dio, bensì nel fatto che esse sono cose – nell’astratto concetto degli esseri mondani, anzi della stessa sostanza infinita, che per lui appunto è una cosa. Perciò i suoi argomenti contro la libertà sono senz’altro determinati, ma niente affatto panteistici. Egli tratta anche la volontà come una cosa e dimostra inoltre in modo molto naturale che essa ogni volta che agisce deve essere determinata da un’altra cosa, la quale a sua volta ne richiede un’altra e così via all’infinito» (SW VII, 349; it. p. 123).

Segue quella che è la tesi centrale di Schelling (che mira a vedere l’intrinseca congiunzione del realismo e il determinismo assoluto di Spinoza con il suo essenziale meccanicismo della natura) – una tesi, peraltro, che sarà più tardi condivisa anche da Hegel<sup>141</sup>:

«Di qui l’assenza di vita (*Leblosigkeit*) del suo sistema, l’aridità (*Dürftigkeit*) della forma, la povertà dei concetti e delle espressioni; l’inesorabile rigidità (*Herbe*) delle determinazioni, che si accorda perfettamente con il suo modo astratto di vedere (*abstrakten Betrachtungsweise*) le cose; di qui anche [...] la sua interpretazione meccanicistica della natura» (*ibi*).

Quello di Spinoza, insomma, è un sistema unilateralmente *realistico*. È il realismo, cioè, la pietra d’inciampo della sua filosofia<sup>142</sup>. Esso, secondo l’esigenza speculativa che muove

---

<sup>141</sup> Anche Hegel aveva criticato la *Leblosigkeit* della filosofia di Spinoza, innanzi tutto nella *Wissenschaft der Logik*: «Presso Spinoza [...] la sostanza e la sua assoluta unità ha la forma di una unità immobile, cioè non mediantesi con se stessa, la forma di una rigidità (*Starrheit*) nella quale il concetto della negativa unità dello Stesso, la soggettività, non si trova ancora» (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968, p. 162; tr. it. di C. Cesa, *Scienza della logica*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1988<sup>3</sup>, p. 275). Hegel esprime poi un analogo giudizio anche nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, mettendo l’accento sull’assenza di vitalità (*Lebendigkeit*) e di spiritualità (*Geistlichkeit*) della sostanza spinoziana: «la sostanza spinoziana è l’idea solo in astratto e non nella sua vitalità. [...] Manca la forma infinita che chiamiamo sapere, libertà spiritualità» (Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Teil 4 – *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*], hrsg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1986, p. 110; tr. it. di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 488). Hegel riconosce a Schelling di aver superato questa prospettiva: «Für erste hat Schelling wieder di Spinozistische Substanz, : ...

Sul concetto della *Leblosigkeit* del sistema spinoziano (come vero e proprio errore di questo sistema, errore che non risiede allora né nel panteismo né nel fatalismo) si veda G. Semerari, *Introduzione*, in F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana*, cit., pp. xxviii-xxix: «[...] a parere di Schelling, lo spinozismo non era stato fatalismo né il suo errore era consistito nel panteismo. A Spinoza, che per il resto aveva visto giusto, doveva essere imputato un solo fondamentale sbaglio: aveva trattato le *cose in Dio* e *Dio stesso* come mere *cose* ossia come enti privi di vita, di spontaneità produttiva, di vitalità creativa».

<sup>142</sup> L’errore di Spinoza, per Schelling, non è dunque teologico, bensì metafisico, ontologico. In proposito, già lo scritto giovanile *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (cfr. § 4, SW I, pp. 170-172; tr. it. di A. Moscati, *Dell’Io come principio della filosofia*, Cronopio, Napoli 1991, pp. 42-44) aveva offerto alcune preziose osservazioni. Ma la posizione schellinghiana sarà poi ulteriormente approfondita nelle *Münchener Vorlesungen*, segnatamente nel capitolo sul Spinoza; in termini molto simili a quella della *Freiheitsschrift*: «Per quanto riguarda Spinoza in particolare, si può far capire a chiunque, anche scientificamente inesperto, che, se l’essere è *tutto*, e che quindi, in quanto tale, non può essere un essere particolare, è *Dio*, allora, appunto per ciò, Dio non può essere nulla di *particolare*. Ma tale idea si può anche formulare così: benché non si possa dire che Dio sia alcunché di particolare, tuttavia il mondo,

Schelling in queste pagine, deve essere coerentemente superato dall'idealismo, attraverso il quale, infatti, la prospettiva meccanicistica moderna entra in crisi, e, conseguentemente, cade ogni ostacolo per l'ammissione di una possibile coesistenza tra sistema e libertà, ossia tra la concezione razionale del mondo e la funzione della volontà in esso.

### 3.4. *Idealismo, panteismo, libertà*

Si ritorna in tal modo al punto accennato in precedenza, concernente il modo di intendere il principio di identità. Dalla prospettiva dell'idealismo, il panteismo, come sistema, non dissolve la libertà a favore dell'identità, sia perché l'identità non è più intesa in senso statico (come un rapporto "inerte" di soggetto e predicato indicherebbe), sia perché il principio stesso dell'identità è concepito come qualcosa di creativo e di produttivo, in una parola, come qualcosa di *vivente*. Ciò è fondamentale ai fini del discorso che intendiamo svolgere; l'identità, così intesa, ha uno stretto rapporto con la libertà, ed anzi la presuppone: infatti la dipendenza, cioè il fatto che il finito sia compreso in Dio, non è volta a negare l'autonomia del finito, né implica l'eliminazione della libertà. In altre parole, qui il finito

---

considerato come unità o come *Tutto*, è uguale a Dio, o, come si dice ordinariamente, non si distingue da Dio. Sennonché, se s'intende realmente per Tutto soltanto l'insieme delle cose finite, allora non è vero che Spinoza non le distingue da Dio. Giacché la sua dottrina costante dal principio alla fine è che Dio è ciò che è concepito per sé e che non presuppone il concetto di alcun'altra cosa, mentre il mondo è ciò che esiste solo dopo di Dio e che è concepito soltanto come derivazione di Dio (*Substantia divina natura prior suis affectionibus*). Questa dottrina, che afferma l'assoluta indipendenza di Dio e l'assoluta dipendenza delle cose, pone tra i due una differenza, che è veramente *differentia totius generis*, e come la cosa particolare non può essere detta di Dio, così, secondo Spinoza, neanche il mondo, in quanto semplice complesso delle cose particolari, può essere detto Dio [...]» (SW X, 45-46; it. pp. 38-39). Ne deriva che l'unico senso in cui Spinoza può essere definito panteista è quello per cui Dio è il mondo: ora però, si chiede Schelling, quale sistema negherebbe che Dio (considerato non nella sua essenza, ma nella sua esistenza, cioè nella sua "esplicazione"), includa la totalità delle determinazioni dell'essere? Il limite della dottrina di Spinoza è tutt'altro, e cioè, sulla scia di quanto esposto nella *Freiheitsschrift*, nel fatto di essere un sistema sviluppato in modo incompleto e imperfetto, e, pertanto, inequivocabilmente realistico: «La sostanza di Spinoza è un soggetto-oggetto, ma nel quale *il soggetto è del tutto scomparso*. [...] Il Dio di Spinoza è tutto immerso ancora nella sostanzialità (*Substantialität*) e quindi nella immobilità (*Unbeweglichkeit*). Giacché la mobilità (=possibilità) è soltanto nel soggetto. La sostanza di Spinoza è semplicemente oggetto» (SW X, 38-40; it. pp. 33-35, corsivo mio). Tuttavia, ammette Schelling, «il sistema spinozistico rimarrà sempre un *modello*. Un sistema della libertà – ma con lineamenti ugualmente grandiosi, con uguale semplicità, come perfetto contrapposto del sistema spinozistico – sarebbe propriamente il sistema supremo» (SW X, 35-36; it. p. 31). Un interessante precisazione sul rapporto Schelling-Spinoza è fornita anche da Heidegger: «Il fatto che la filosofia di Schelling sia stata spacciata per spinozismo, rientra in quella storia curiosa dei fraintendimenti che tutte le filosofie subiscono da parte dei loro contemporanei. Se c'è un sistema che Schelling ha combattuto in modo radicale, è proprio quello di Spinoza. E se c'è stato un pensatore che ha riconosciuto il vero errore di Spinoza, questi è proprio Schelling» (M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 78).

non è negato, bensì anzi affermato *come* conseguenza di altro, ed *in ciò* consiste la sua propria esistenza. Anzi, si può affermare che, perché la dipendenza degli esseri da Dio riceva il suo senso autentico, il dipendente, cioè il finito, *deve* essere reale, ad esso deve essere riconosciuto un preciso statuto ontologico<sup>143</sup>. Niente di più lontano, dunque, dalla prospettiva metafisica propria del sistema dell'identità, consistente nell'eguaglianza *Endlichkeit-Nichtigkeit*. Inoltre, ciò presuppone la considerazione di Dio come vita, e non come un postulato di un costrutto geometrico, né come un ordine morale del mondo alla maniera di Fichte<sup>144</sup>. Intercorre tra il finito e Dio un rapporto di manifestazione, o, meglio di una rivelazione divina nel mondo, il che comporta che Egli si riveli in ciò che è simile a Lui, cioè in esseri *liberi*, non in cose. «Il procedere delle cose da Dio è un autorivelazione di Dio (*eine Selbstoffenbarung Gottes*). Ma Dio può rivelarsi solo in ciò che è simile a Lui, in esseri liberi agenti per se stessi, per il cui essere non si dà altro fondamento che Dio, ma che sono così come Dio è» (SW VII, 347; it. p. 117) afferma Schelling a proposito. Il Nostro intende allora questo rapporto tra Dio e le cose (in cui sono comprese le creature libere e viventi) come essenzialmente opposto a un rapporto di tipo emanazionistico (che non garantirebbe l'autonomia della creatura stessa pur nella sua indipendenza da Dio). «Comunque si possa pensare il modo in cui gli esseri conseguono da Dio, non si tratterà

---

<sup>143</sup> Per chiarire la dialettica di dipendenza e indipendenza, Schelling si è più volte richiamato al fenomeno della riproduzione (*Zeugung*) che avviene tra generante e generato (come già visto con il concetto di «teogonia trascendentale» in *Philosophie und Religion*). Già nella *Philosophie der Kunst* (§ 36) della sezione seconda sulla «Costruzione della materia dell'arte», egli spiega il rapporto di dipendenza delle divinità nell'universo mitologico: «Il rapporto di dipendenza fra dei può essere rappresentato altrimenti che come rapporto di filiazione (Teogonia). – La filiazione infatti è l'unica specie di dipendenza nella quale il dipendente resti nondimeno assoluto in se stesso». Nel *Würzburger System*, inoltre, Schelling si riferisce «all'eterna generazione e nascita delle cose nella natura [...] [le quali] hanno una vita e un'esistenza indipendenti da ciò che le genera» (SW VI, 409; it. p. 253). Anche la tarda *Philosophie der Offenbarung* descrive il rapporto di Dio-Padre al Figlio (nella Lezione XV, sulla «Comprensione speculativa della Trinità») aiutandosi con questo concetto: «Con "generazione" si designa generalmente quel processo nel quale un essere non pone immediatamente come reale un altro essere da sé indipendente, ma per il resto a sé identico, bensì lo pone nella necessità di realizzare se stesso (*proprio actu*)» (SW XIII, 324; it. p. 541 – cfr. anche SW XIII, 312; it. p. 521).

<sup>144</sup> Fichte identificava Dio e l'ordine morale del mondo nello scritto *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* del 1798, nell'ambito del cosiddetto *Atheismusstreit*. Qui egli affermava: «Questa è la vera fede; quest'ordine morale è il *Divino* che noi ammettiamo. Tale fede viene costruita mediante il retto agire. Questa è l'unica professione di fede: compiere lietamente e con naturalezza quello che ogni volta il dovere comanda [...]. Così questo Divino ci diventa vivo e reale; ognuna delle nostre azioni viene compiuta presupponendo l'esistenza di esso, nel quale soltanto vengono custodite tutte le conseguenze di tali azioni» (J. G. Fichte, *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, Bd. I, 5, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth, H. Jacob u. H. Gliwitsky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, p. 354; tr. it. J. G. Fichte, *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*, in *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989, pp. 71-84, qui p. 81).

mai di [...] un'emanazione, in cui ciò che è emanato rimane uguale a quello da cui emana, cioè nulla di proprio, di autonomo» (*ibi*).

È precisamente questo rapporto, incentrato sulla rivelazione, che connota ora la metafisica di Schelling. Risiedono infatti qui la portata e la novità del gesto speculativo schellinghiano: l'affermazione del panteismo non è la negazione della libertà e dell'autonomia ontologica del finito, bensì l'orizzonte teorico entro il quale la libertà e il finito appaiono adeguatamente fondati. Come in *Philosophie und Religion*, ed è questa una singolare quanto fondamentale analogia, siamo di fronte al paradosso di un finito che è assolutezza condizionata: esso è cioè da un lato inevitabilmente condizionato, dall'altro è inscritto nell'Assoluto e ne conserva il tratto di fondo, la traccia. Si dà pertanto, oltre a questa paradossale compenetrazione tra assolutezza e condizionatezza, una *partecipazione* ontologica del finito con l'Assoluto, e non più una "squalifica" giocata sulla sua inesistenza o la sua nullità a fronte dell'unitotalità, che ingloba l'essere intero, dell'Assoluto medesimo. Da questo punto di vista, se Dio è connotato in termini di vita e libertà, ne deriva che anche il finito, in quanto ricompreso nella vita divina, è vita e libertà, come attesta il tentativo di rinvenire una com-possibilità tra immanenza del finito e libertà in Dio: «L'immanenza in Dio e la libertà sono così poco in contraddizione tra loro, che anzi proprio ciò che è libero, in quanto è libero, è in Dio, e ciò che non è libero, in quanto non è libero, è necessariamente fuori di Dio» (SW VII, 347; it. pp. 117-119).

### 3.5. Panteismo, libertà, problema del male. Quale rapporto?

Un sistema della libertà è allora possibile solo attraverso il superamento, che ha luogo con l'idealismo, di prospettive unilaterali quali il meccanicismo e il realismo. L'idealismo, infatti, fa della libertà e della volontà gli assi portanti e i principi del sistema stesso, come è evidente dalla celebre sentenza schellinghiana: «non c'è altro essere al di fuori del volere. Il volere è l'essere originario (*Wollen ist Urseyn*)» (SW VII, p. 350; it. p. 125)<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> Schelling indica inoltre quelli che sono i predicati del volere originario: «assenza di fondamento» (*Grundlosigkeit*), «eternità» (*Ewigkeit*), «indipendenza dal tempo» (*Unabhängigkeit von Zeit*), «autoaffermazione» (*Selbstbejahung*)» (SW

Ora però, il concetto idealistico della libertà rimane su un terreno ancora puramente formale, perché né l'idealismo la riconosce quale principio di tutta la realtà, né la considera come facoltà del bene e del male, ovvero come possibilità concreta, per l'uomo, della scelta tra i due corni di un'alternativa.

«Nella nostra epoca, la filosofia è stata innalzata fino a questo punto [il riconoscimento della volontà come essere originario] dall'idealismo [...] Ma l'idealismo stesso, per quanto ci abbia portato ad una concezione così elevata e per quanto sia certo che ad esso dobbiamo il primo perfetto concetto della libertà formale (*der formellen Freiheit*), non è tuttavia per sé un sistema completo e, a proposito della dottrina della libertà, ci lascia perplessi non appena vogliamo giungere a qualcosa di più esatto e determinato» (SW VII, 351; it. p. 125-127)<sup>146</sup>.

È qui innanzi tutto Fichte il bersaglio critico e polemico di Schelling: non è infatti sufficiente, alla maniera di Fichte, riconoscere la libertà come l'essere dell'in-sé, risolvendola però così in un concetto puramente formale e vuoto<sup>147</sup>. In altri termini, non basta affermare, riprendendo Schlegel, che secondo l'idealismo «soltanto attività, vita e libertà siano il vero reale» (SW VII, 351; it. p. 127)<sup>148</sup> – con cui anche l'idealismo soggettivistico di Fichte sarebbe giustificato (cfr. *ibi.*); si tratta invece di mostrare come (e qui Schelling, come in *Philosophie und Religion*, recupera una fondamentale tesi fichtiana) «tutto il reale (la natura, il mondo delle cose) abbia come fondamento l'attività, la vita e la libertà, o, per usare i termini fichtiani, non solo che l'egoità sia tutto, ma anche inversamente che tutto sia egoità» (*ibi.*).

La messa in luce, oltre lo stesso idealismo, dell'essenza della libertà come facoltà di scelta del bene o del male, conduce all'altra importante questione della *Freiheitsschrift*, ancora

---

VII, 350; it. p. 125).

<sup>146</sup> Sulla critica al concetto della libertà formale nell'idealismo kantiano-fichtiano cfr. il saggio di M. Kosch, *Idealism and Freedom in Schelling's Freiheitsschrift*, in *Interpreting Schelling. Critical Essays*, cit., pp. 145-159.

<sup>147</sup> L'idealismo di Kant e Fichte ha fatto della libertà senza dubbio il principio della filosofia. È quindi logico che la ricerca condotta da Schelling intraprenda l'energico tentativo di considerare la libertà come principio universale di ogni ambito di un sistema del sapere, come si ricava dalla seguente, celebre formula: «Solo chi ha assaporato la libertà può sentire il desiderio di rendere tutto analogo ad essa (*ibr alles analog zu machen*), di estenderla a tutto l'universo» (SW VII, 351; it. p. 127-129).

<sup>148</sup> Schelling cita dal menzionato saggio schlegeliano *Ueber die Sprache und die Weisheit der Indier* (cfr. KA VIII, 229).

intrecciata con il problema del rapporto tra panteismo e libertà: qual è il rapporto di compatibilità che è possibile instaurare tra panteismo e male? Si danno a questo proposito due alternative: a) il male è già nella volontà originaria, e allora ciò implica la rinuncia alla perfezione dell'assoluto; b) proprio per salvaguardare quest'ultima, occorre depotenziare la realtà del male, perdendo in tal modo la libertà, proprio perché il male è una delle due opzioni che la costituiscono. Emerge qui una questione più originaria di quella finora affrontata: se prima, sulla scia della problematica lasciata aperta da *Philosophie und Religion*, il problema era quello di risolvere il contrasto tra l'onnipotenza di Dio e la (eventualmente possibile) libertà del finito, ora il contrasto si colloca ad un più alto livello, e cioè in Dio stesso come l'uni-totalità del reale. Si tratta allora di stabilire in che modo l'immanenza in Dio possa contemplare l'esistenza del male<sup>149</sup>, se la libertà deve essere pensata innanzi tutto come reale, e non più alla stregua di un concetto meramente formale.

#### 4. Lo scoglio della teodicea. Tre concezioni classiche

Il punto d'avvio per la risoluzione del problema appena accennato è fornito dal confronto che Schelling istituisce con alcune classiche soluzioni al problema della teodicea elaborate nel corso del pensiero occidentale. Si qui tratta di almeno tre posizioni: la dottrina del *concursum*; l'idea del male come privazione (*privatio boni*); la dottrina del dualismo cosmologico.

Secondo l'idea del *concursum*, il rapporto tra Dio e il finito si configura come una mera "assistenza" Dio nei confronti del finito, o, in altri termini, come un intervento occasionale divino nelle vicende del mondo (come nelle posizioni degli "occasionalisti" francesi, da Geulincx a Malebranche)<sup>150</sup>. Ora, anche se tale intervento divino fosse ridotto al minimo,

---

<sup>149</sup> Questo aspetto, riassumibile nel classico problema della teodicea, trova la sua espressione non solo, come visto, in *Philosophie und Religion*, ma anche in un altro scritto che orbita all'interno della filosofia dell'identità, gli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* del 1806, dove Schelling afferma: «Se Dio è l'autore del mondo sensibile (ciò che è stato supposto come una risoluta verità), da dove provengono il male fisico e il male morale? Sono forse prodotti da Dio, che diviene per ciò stesso l'autore delle imperfezioni? – oppure, se non sono prodotti da lui, da dove proviene la loro innegabile realtà?» (SW VII, 195; it. p. 92).

<sup>150</sup> Cfr. J. Hennigfeld, *F.W.J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 51.

la difficoltà non verrebbe meno, poiché l'elemento positivo, reale, effettivo, nel male, deriverebbe pur sempre da Dio. La dottrina del male come una pura *privatio*, cioè come una mancanza, una carenza a livello ontologico rispetto al bene, cui solamente spetterebbe l'essere, culmina nell'affermazione per cui tutto ciò che esiste nel mondo non può che essere positivo. All'interno della compagine positiva dell'essere, si danno però diversi gradi di perfezione, per cui, secondo una gerarchia di "dignità" ontologica, la cosa singola finita non è pari all'Assoluto. Il male, allora, non è propriamente che una minore perfezione nella scala dell'essere, e nulla di effettivamente negativo in sé. Ciò però è una conseguenza del modo "astratto" di pensare la libertà, come una mera indifferenza sia rispetto al bene sia nei riguardi del male, e non, invece, come una concreta facoltà di dirigersi, deliberatamente, verso una delle due alternative. È qui che Schelling colloca la posizione di Spinoza. L'*Etica* spinoziana è assunta, allora, come «il grande progetto di una fondamentale neutralità assiologica, dove non c'è posto per giudizi di valore o orientamenti teleologici: se ciò che accade, accade di necessità, l'interrogazione sul significato e sull'origine del male perde gran parte della sua urgenza»<sup>151</sup>. L'urgenza messa in luce da Schelling concerne invece l'interrogativo circa l'origine del male come risultato di una scelta della libertà, o, ancora, come il prodotto di una volontà per il male. Si arriva per questa via a quello che è uno degli scogli problematici più rilevanti contro cui lo scritto sulla libertà si imbatte: se la volontà libera si fonda nella stessa libertà dell'Assoluto, nella libertà divina, non è forse inevitabile che il male stesso abbia la sua radice *in* Dio? Lasciamo per ora volutamente aperta questa questione, che troverà un decisivo sviluppo, e risvolti assai significativi, nell'analisi che seguirà, per affrontare ora la terza posizione classica della teodicea.

Questa terza posizione è fornita dal dualismo (ritorna qui l'eco della polemica con Friedrich Schlegel)<sup>152</sup>, che si declina in due versioni: a) l'affermazione dell'esistenza di due principi egualmente originari e antitetici, il che, sostiene Schelling, non rappresenta altro se non la rinuncia al principio dell'unità sistematica della ragione, che trova espressione in

---

<sup>151</sup> G. Strummiello, *Introduzione*, in F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 33.

<sup>152</sup> Cfr. SW VII, 353; it. p. 131.

quello che egli chiama – parafrasando lo stesso Schlegel – «il sistema dell'autolacerarsi (*Selbstzerreißung*) e del disperare (*Verzweiflung*) della ragione» (SW VII, 354; it. p. 135); b) la tesi secondo uno dei due principi sia subordinato all'altro: in questo caso, però, la difficoltà è semplicemente differita e non seriamente affrontata, perché occorre spiegare *come* abbia avuto luogo la separazione dei due principi, come, cioè, il principio derivato (o inferiore, il principio cattivo) si sia staccato dal principio superiore (o il principio buono) (cfr. SW VII, 354-355; it. p. 135).

Questo punto dell'argomentazione schellinghiana è decisivo ai fini della nostra analisi: Schelling attua infatti una sorta di autocritica alla propria teoria della *Absonderung* e dello *Abfall*, tematizzata come visto nel *Bruno* e in *Philosophie und Religion*. È proprio il problema del male (la difficoltà, cioè, che esso racchiude per l'indagine filosofica) a rendere ora, nel quadro speculativo introdotto con la *Freiheitsschrift*, insufficiente il ricorso al filosofema della caduta come strumento esplicativo del rapporto dei principi nell'Assoluto. Se però si assume il motivo della caduta, osserva Schelling, si profilano almeno tre alternative dal punto di vista del rapporto tra Dio e male: a) la caduta è frutto della volontà divina, e non imputabile al finito; ma allora il male, anzi, la volontà del male, è già presente nel principio originario, nell'Assoluto (si perverrebbe a Dio come autore del male, tesi già scartata in *Philosophie und Religion*); b) la caduta non è il frutto della volontà divina, ma il prodotto della volontà del finito; ma allora non è chiara l'origine che ha reso possibile l'allontanamento delle cose da Dio; c) la caduta non è il frutto né della volontà di Dio né della volontà del finito, il che produce, evidentemente, alcuni esiti paradossali: il bene, infatti, sarebbe completamente estinto, e invece di un sistema panteistico si dovrà piuttosto parlare di un sistema "pandemonistico", dove il male, per così dire, invade l'intera scena dell'essere (cfr. SW VII, 355; it. p. 137).

Questa *impasse* è risolta da Schelling mediante l'articolazione, nell'essere divino, di due principi ontologici: il fondamento (*Grund*)<sup>153</sup> e l'esistenza (*Existenz*). Due principi, questi ultimi, che definiscono la struttura dell'essere divino così come di ogni altra realtà esistente.

---

<sup>153</sup> Sul tema del fondamento nello Schelling della *Freiheitsschrift* si veda l'autorevole ed esaustivo studio di M. Vetö, *Le fondement selon Schelling. Une interprétation partielle*, «Revue Philosophique de Louvain», (70) 1972, pp. 393-403.

## 5. Oltre il realismo, oltre l'idealismo. Fondamento ed esistenza in Dio

La difficoltà introdotta dal problema del rapporto fra il male e la libertà nel primo principio, ossia in Dio, comporta per Schelling la necessità di modificare il concetto filosofico ordinario di Dio. Né Dio è l'ente supremo della tradizione metafisica classica, né Dio può essere ridotto a mero oggetto della fede pratica o a un ordine morale del mondo, come vorrebbero rispettivamente Kant e Fichte.

Nemmeno il Dio della filosofia dell'identità, l'Assoluto-Ragione, l'Uno-Tutto eternamente immobile e uguale a se stesso, appare ora adeguato ad illustrare il concetto di Dio che Schelling intende promuovere. Dio, al contrario, è una realtà vivente, ove occorre riconoscere una vera e propria attività, un interiore dialettica di forze diverse. «Dio è qualcosa di più reale di un semplice ordine morale del mondo ed ha in sé forze motrici (*lebendigere Bewegungskräfte*) completamente diverse e più vive di quelle che gli attribuisce la misera sottigliezza degli idealisti astratti» (SW VII, 356; it. p. 139)<sup>154</sup>.

Qui, tuttavia, non si tratta dell'abbandono, da parte di Schelling, dei guadagni filosofici precedenti, bensì dell'integrazione e della rettifica dell'originario idealismo – vale a dire dell'ammissione della libertà come fondamento del sistema – con una prospettiva realistica. Si tratta, più esattamente, di porre in primo piano il *fondamento vivente* della natura; ciò può avvenire unicamente attraverso il richiamo alla *Naturphilosophie*, che fa perno sull'essere reale e concreto, al fine di rettificare quella che è la debolezza propria dell'idealismo, consistente nel trascurare la natura e i suoi principi viventi: se da un lato, cioè, «l'idealismo è l'anima», d'altra parte, «il realismo è il corpo» della filosofia, e solo insieme essi «formano un tutto vivente» (cfr. SW VII, 356; it. p. 139). Infatti, senza l'acquisizione, all'interno della filosofia, di un fondamento reale e vivente, l'idealismo

---

<sup>154</sup> Se Dio non può più essere pensato come una pura sostanza, sulla scia di Spinoza, non basta però considerarlo come soggettività e vita, perché per poterlo pensare come tale occorre pensarlo anche come libero. Questo forte accento sulla libertà di Dio è assente nella *Freiheitsschrift* e nei corsi di *Stoccarda*, dove Schelling non sembra ancora avvertire l'urgenza (filosofica, ma anche teologica) di questa problematica, poiché sullo sfondo vi è ancora l'idea della sacra unità di libertà e necessità in Dio, che talvolta Schelling rende assai esplicita (cfr. SW VII, 429; it. pp. 149-150). Il problema è invece sentito, benché solo parzialmente elaborato, nella prima versione delle *Età del mondo* (1811), mentre è solo in quelle successive (1813 e 1815) che esso si fa più esplicito (specialmente nell'ultima versione del 1815).

rischia di culminare in un'esaltazione soggettivistica astratta, fine a se stessa, un filosofare «torbido e selvaggio» (*ibi.*), che, in ultima istanza, conduce alla propria autodistruzione<sup>155</sup>.

Perché il richiamo alla centralità della *Naturphilosophie* in questo punto dell'analisi schellinghiana? Proprio al fine di ripensare profondamente la nozione di Dio. Partendo dalla filosofia della natura, si può concepire Dio non più come essere statico o realtà astratta (come l'*actus purissimus* della tradizione metafisica)<sup>156</sup>, bensì come realtà dinamica e vivente. Il che, ancora una volta, implica il passaggio dalla considerazione di Dio come sostanza in senso spinozistico, quale tematizzata nell'*Identitätsphilosophie*<sup>157</sup>, ad una concezione di Dio che, modellata sulla filosofia della natura, assorbe i nuovi influssi – già evidenti nel primo periodo del soggiorno a Monaco (attorno al 1806-7)<sup>158</sup> – provenienti dalla teosofia di Jakob Böhme e di Franz von Baader, nonché della teologia di Friedrich Oetinger<sup>159</sup>.

È proprio la filosofia della natura ad offrire gli strumenti per la distinzione, o la

---

<sup>155</sup> «L'idealismo, se non conserva come base un realismo vivente, diventa un sistema altrettanto vuoto e astratto come quello leibniziano, spinoziano, o qualsiasi altra forma di spinozismo. Tutta la filosofia neo-europea dal suo inizio (con Cartesio) presenta questo comune difetto, che la natura non è per essa presente e che le manca un fondamento vivente» (SW VII, 356; it. p. 139). Questa critica dell'idealismo razionalistico moderno è approfondita ulteriormente nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* (SW VII, 443; it. pp. 160-163). La posizione critica nei confronti dell'idealismo da parte di Schelling sarà poi rafforzata nei *Weltalter*, in particolare nella redazione del 1815/17 (WA III, 340-342; it. pp. 725-729). Cfr. su questo punto anche C. Cesa, *Schelling e l'idealismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», LV, 1976, II, pp. 189-207, qui p. 202.

<sup>156</sup> L'espressione «*actus purissimus*» per esprimere la natura di Dio (in senso teosofico e non metafisico, volto cioè a designare Dio come atto vivente) non dispiaceva invece a Friedrich Oetinger, uno dei grandi teosofi ispiratori dello Schelling del primo periodo monachese: cfr. ad esempio F.C. Oetinger, *Theologia ex idea vitae deducta*, hrsg. v. K. Ohly, W. de Gruyter, Berlin 1979, I, p. 85. Si veda a questo proposito lo studio di P. Deghaye, *La théosophie de Friedrich Christoph Oetinger*, «Les Études Philosophiques», (1983), pp. 147-161. Cfr. anche G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, cit., p.

<sup>157</sup> Benché, come visto, in *Philosophie und Religion* essa venisse collocata e integrata in una dottrina delle idee di stampo platonico e neoplatonico, che implicava pertanto non un assoluto panteismo, ma l'idea di una relazione della sostanza con il mondo, seppure mediata dall'istanza improvvisa e inspiegabile della caduta. Cfr. a questo proposito R. Brown, *Is much of Schellings Freiheitsschrift (1809) already present in his Philosophie und Religion (1804)?*, cit., pp. 114-118.

<sup>158</sup> Cfr. a questo proposito il noto giudizio di H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, cit., in part. pp. 75-127. Secondo Fuhrmans la grande svolta verso la filosofia della libertà deve essere collocata nel 1806, anno del trasferimento di Schelling da Würzburg a Monaco. Cfr. anche G. Riconda, *Horst Fuhrmans interprete di Schelling*, cit., p. 315. Anche Habermas colloca la *Kehre* (termine adottato dallo stesso Habermas) schellinghiana nel 1806 (cfr. J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte*, Bouvier, Bonn 1954, pp. 237-250).

<sup>159</sup> Si vedano a questo proposito i contributi di E. Benz, *Schelling theologische Geistesabnen*, Akad., Mainz / Wiesbaden 1955; J. F. Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, cit. (in particolare l'appendice «Schelling et la théosophie germanique»); sul rapporto Schelling-Böhme cfr. R. F. Brown, *The Later Philosophy of Schelling. The Influence of Böhme on the Works of 1809-15*, Bucknell University Press, Lewisburg (Pa.), 1977; su Oetinger e Schelling cfr. T. Griffero, *Oetinger e Schelling. Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Nike, Segrate 2000; W. A. Schulze, *Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», (54) 1957, pp. 213-225. Sul pensiero di Oetinger in generale cfr. P. Deghaye, *La Philosophie sacrée de Oetinger*, in AA. VV. *Kabbalisten chrétiens*, Albin Michel («Cahier de l'Hermetisme»), Paris 1979, pp. 235-278.

duplicazione, tra l'essenza in quanto fondamento (*Grund*) e l'essenza in quanto esistente (cioè in quanto *soggetto* d'esistenza: *Existenz*)<sup>160</sup>, che Schelling traspone ora nel contesto della *Freiheitschrift*: «La filosofia della natura del nostro tempo ha introdotto per la prima volta nella scienza la distinzione tra l'essenza, in quanto esiste, e l'essenza, in quanto è semplicemente fondamento di esistenza» (SW VII, 357; it. p. 141)<sup>161</sup>.

Ciò che merita in primo luogo una particolare attenzione è la terminologia: Schelling vuole infatti evitare ogni possibile confusione con la distinzione tra essenza ed esistenza di stampo metafisico-scolastico, in quanto, inevitabilmente, ciò condurrebbe alla riproposizione della concezione astratta di Dio. L'unica base di questa distinzione non può che essere la filosofia della natura, che offre l'analogia di fondamento ed esistenza con il rapporto che esiste tra gravità (*Schwerkraft*) e luce (*Licht*). Come suo fondamento oscuro, la gravità precede la luce, e si ritrae non appena quest'ultima perviene compiutamente all'esistenza. Ora però, il sorgere stesso della luce non significa la pura negazione del fondamento: la luce, l'esistenza, è ciò che consente al fondamento di essere tale, ovvero *natura* originaria da cui altro può generarsi: «La forza di gravità precede la luce come il suo fondamento eternamente oscuro, che non esiste esso stesso in atto, e si dissolve nella notte, mentre sorge la luce (l'esistente). Persino la luce non scioglie completamente il sigillo, sotto cui è rinchiusa» (SW VII, 358; it. p. 143)<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> Cfr., sulla dinamica della relazione tra fondamento ed esistenza nello sviluppo del filosofare di Schelling, G. Strummiello, *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*, Edizioni di Pagina, Perugia 2004, in particolare il capitolo secondo, pp. 19-33. Cfr. anche S. Žižek, *Everything You Always Wanted to Know about Schelling (But Where Afraid to Ask Hitchcock)*, in J. M. Wirth (ed.), *Schelling Now: Contemporary Readings*, Indiana University Press, Bloomington 2005, pp. 31-44, in part. 31-44. Qui Žižek afferma l'irriducibilità della distinzione tra fondamento ed esistenza alle opposizioni metafisiche classiche di reale e ideale, natura e spirito (cfr. *ivi*, p. 31).

<sup>161</sup> Schelling si riferisce esplicitamente alla filosofia della natura illustrata nella *Darstellung meines Systems* (cfr. SW VII, 357; it. p. 141ss).

<sup>162</sup> L'analogia di fondamento ed esistenza con i concetti di gravità e luce è attinta direttamente dalla *Darstellung meines Systems* del 1801. Nell'Assoluto, infatti, fondamento ed esistenza si rapportano proprio come nella natura si rapportano gravità e luce. Come già ampiamente visto, l'Assoluto come identità assoluta non consente una differenza qualitativa dell'essere, bensì solo quantitativa, esprimibile con il concetto di potenza. La prima potenza nell'ambito del Tutto reale (la natura) è la materia (cfr. SW IV, 142sgg.; it. p. 63sgg.). Nella materia si manifesta l'assoluta identità come forza, rispetto alla quale occorre distinguere il polo soggettivo della forza attrattiva (*Attraktivkraft*) e il polo oggettivo della forza espansiva (*Expansivkraft*), entrambi riuniti nella gravità (cioè nell'indifferenza). La gravità è il fondamento immanente dell'essere della materia. L'ulteriore costruzione della natura richiede la luce come seconda potenza. Poiché nella pura materia giace soltanto il semplice fondamento della realtà, solo attraverso e nella luce l'assoluta identità si realizza compiutamente, poiché la luce è la prima espressione dell'ideale o dello spirituale.

Ciò significa che come la gravità, in quanto fondamento, precede la luce, così il fondamento di Dio precede la Sua esistenza; il sorgere della luce respinge invece l'oscurità che deriva dalla gravità («entflieht in die Nacht»), e però la luce non dissolve completamente il fondo oscuro dell'essere («löst das Siegel nicht völlig»), poiché essa può apparire soltanto innalzandosi al di sopra dell'oscurità della materia. Ciò significa che Dio appare *sensu eminenti*, cioè nella propria esistenza, allora il fondamento viene respinto, ricondotto nel nulla; ma il fondamento non può essere compiutamente negato, poiché l'esistenza può manifestare il proprio essere, solo a patto di elevarsi al di sopra del fondamento stesso.

Cosa significa, allora, una tale distinzione rispetto a Dio? Secondo una direttrice filosofica di cui Schelling vede il punto di avvio in Spinoza (cfr. SW VII, 357; it. p. 141), Dio viene rappresentato come *causa sui*, causa di sé<sup>163</sup>. Questa formula, per Schelling, ha il difetto di rimanere un concetto astratto, una pura definizione senza alcunché di sostanziale<sup>164</sup>. Occorre invece abbandonare il concetto di causa per sostituirvi, alla luce della distinzione tra fondamento ed esistenza, la nozione di «base» (*Basis, Grundlage*)<sup>165</sup> come elemento e condizione primaria che Dio ha *in sé*. La base è dunque il fondamento che Dio ha della propria esistenza. Inoltre, Schelling è particolarmente attento a non confondere il *Grund* con la «causa»: è piuttosto l'*esistenza* stessa a venir considerata come

---

<sup>163</sup> Come si legge nel primo fondamentale assioma dell'*Etica*: «Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens (Per causa di sé intendo ciò, la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò, la cui natura non si può concepire se non esistente)» (Eth. I, def. 1).

<sup>164</sup> Infatti, riguardo alla distinzione tra fondamento ed esistenza in Dio, Schelling afferma che essa è affermata da «tutte le filosofie; ma esse parlano di questo fondamento come di un mero concetto, senza farne qualcosa di reale e di effettivo» (SW VII, 357-358; it. p. 143). Come osserva anche Hennigfeld: «die Bestimmung Gottes als causa sui ist nach Schelling eine rein begriffliche Explikation, die leer bleibt, weil der Grund nicht sachhaltig bestimmt und als etwas "Wirkliches" gesehen wird. Man wendet lediglich das Begriffspaar "Ursache – Wirkung" auf Gott an: Gott als absolute Substanz kann nicht erwirkt, sondern der Ursache seiner selbst sein. Ein solcher Ansatz übersieht, dass der wahre Gott weder in reinen Begriffen noch als bloßes Ding erkannt werden kann. Es ist immer wieder einzuschärfen, dass Gott als Leben – und das heißt: vom Wollen und Werden aus – zu denken ist» (J. Hennigfeld, *F.W.J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit. p. 58).

<sup>165</sup> Il termine, di fondamentale importanza nell'economia del discorso schellinghiano, è ricavato dal linguaggio alchemico e teosofico risalente in particolar modo a Jakob Böhme. Cfr. a questo proposito F. Moiso, *Gott als Person*, in A. Pieper / O.Höffe (hrsg.), *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 189-200; tr. it. a cura di F. Moiso, *Dio come persona*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, con un commentario a cura di A. Pieper/ O. Höffe, ed. it. a cura di F. Moiso / F. Viganò, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 273-300. Sul concetto della personalità di Dio ha posto un accento particolare anche Luigi Pareyson (cfr. L. Pareyson, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., pp. 13-14).

causa del fondamento<sup>166</sup>.

Fuori di Dio, si potrebbe dire parafrasando uno dei teoremi cardine dell'*Identitätsphilosophie* (all'infuori della ragione non v'è nulla, e tutto è in essa), non può esserci propriamente nulla. Ne deriva che il fondamento deve essere *in* Dio, e però non può coincidere con Dio come esistenza, cioè in quanto esistenza integralmente dispiegata, compiutamente pervenuta a se stessa. Che cos'è allora, propriamente, il fondamento? Esso è la *natura* in Dio, la natura dalla quale Dio si ritrae e la condizione del suo divenire: si potrebbe dire che essa è *ciò che in Dio non è Dio stesso*, ovvero, non è Dio assolutamente considerato.

«Poiché prima o fuori di Dio non c'è nulla, Egli deve avere in se stesso il fondamento della propria esistenza. [...]. Questo fondamento della sua esistenza, che Dio ha in sé, non è Dio considerato assolutamente, cioè in quanto esiste; è invece solo il fondamento della sua esistenza, è la *natura* – in Dio; un'essenza certamente inseparabile da Lui, e tuttavia distinta» (SW VII, 357-358; it. p. 143)<sup>167</sup>.

Siamo ancora una volta in presenza di quella che si può chiamare un'autentica rottura con la logica dell'identità, già prospettata a riguardo dell'analisi del ruolo della copula nei giudizi. Non esiste, tra fondamento ed esistenza, un logica lineare, unilaterale, bensì piuttosto una logica “circolare”, dove è impossibile stabilire, per così dire, i termini *a quo* e *ad quem*: il fondamento, cioè, non precede l'esistenza in senso cronologico, dato che il divenire di Dio è eterno; né la precede in senso ontologico-metafisico, disponendo di una

---

<sup>166</sup> Si noti che nel percorso di Schelling il principio che nella *Freiheitsschrift* è chiamato «Grund» (fondamento, base, condizione originaria) diventa nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* il non-essente (οὐχ ὄν) – (cfr. SW VII, 436; it. p. 155) – assunto in contrapposizione al Dio essente (o esistente). Cfr. su questo punto G. Strummiello, «Das, was das Seyende ist». *L'esistenza e l'essente nel tardo Schelling*, in C. Esposito / V. Carraud (a cura di), *L'esistenza*, «Quaestio», (3) 2003, pp. 229-264.

<sup>167</sup> Nei *Weltalter* il fondamento, inteso come natura, viene identificato con la necessità in Dio, al di sopra della quale deve librarsi l'esistenza, e cioè la libertà compiutamente dispiegata: «Il necessario di Dio noi lo chiamiamo la natura di Dio [...]» (WA III, 209; it. p. 439). Ma, come nella *Freiheitsschrift*, la necessità non rappresenta un limite o un ostacolo alla libera creazione divina, poiché anzi la libertà supera la necessità come la sua prima, originaria condizione (o, anche il «Daseyn», l'esserci di Dio), sulla quale, inoltre, prende il sopravvento: «Ognuno riconosce che Dio ha creato essenze fuori di lui non in virtù di una necessità cieca della sua natura, ma con la suprema spontaneità (*Freiwilligkeit*). Anzi, per essere più precisi, in virtù della mera necessità di Dio nessuna creatura sarebbe, dato che la necessità riguarda solo l'esserci di Dio in quanto *suo*. Dunque mediante la libertà Dio supera la necessità della sua natura nella creazione, ed è la libertà che ha il sopravvento sulla necessità, non la necessità sulla libertà» (*ibi*).

sorta di priorità, perché si dà il fondamento *solo se* si dà l'esistenza (cfr. SW VII, p. 358; it. p. 145). Occorre parlare da un lato di precedenza logica del fondamento, dall'altro di primato ontologico dell'esistenza, due aspetti che non stanno in contraddizione fra loro<sup>168</sup>; infatti, si dà, a ben vedere, una duplice precedenza, sia da parte del fondamento, sia parte di Dio: perché Dio possa trarsi dal fondamento, il fondamento deve essere *prima* di Dio, e però Dio stesso è *prima* del fondamento, in quanto il fondamento non si darebbe senza Dio:

«Nel circolo da cui tutto diviene non c'è alcuna contraddizione nel fatto che ciò da cui l'uno è prodotto venga esso stesso prodotto da quest'ultimo. Qui non c'è un primo e un ultimo, perché tutto si presuppone reciprocamente, niente è l'altro e tuttavia niente è senza l'altro. Dio ha in sé un intimo fondamento della sua esistenza, che, per questo, lo precede come esistente; ma allo stesso modo Dio è ancora il prius del fondamento, in quanto il fondamento, anche come tale, non potrebbe essere se Dio non esistesse in atto» (SW VII, 358; it. p. 145).

---

<sup>168</sup> Cfr. J. Hennigfeld, *F. W. J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 60. Si veda anche quanto osserva Heidegger – in un brano assai illuminante – a proposito di questo plesso concettuale schellinghiano: «Il divenire di Dio, in quanto egli è l'Eterno, costituisce una contraddizione per il pensiero comune. Ciò è del tutto normale; infatti questa contraddizione è l'indizio dell'imporsi di un essere più originario, in cui il prima e il dopo del tempo degli orologi non hanno alcun senso. Qui non occorre che ciò che precede, il fondamento, sia anche ciò che è superiore, e viceversa il superiore può ben essere il "posteriore". Ciò che è antecedente nell'essere [*Wesen*] non è necessariamente il suo superiore, e il suo superiore non diviene un inferiore per il fatto che è un posteriore. "Priorità" dell'uno e "superiorità" dell'altro qui non si escludono, perché qui non c'è un ultimo e un primo, ma è tutto in una volta. Questo essere tutto in una volta non è però la contrazione della successione del tempo ordinario in un ora enormemente gonfiato, bensì l'unicità, ogni volta singolare, della pienezza inesauribile della temporalità stessa» (M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 195). Sul tema del «divenire» di Dio Schelling ritorna anche, con particolare efficacia, nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*: «Dio è un'essenza reale che però non ha nulla prima o fuori di sé. Tutto ciò che egli è lo è di per sé: egli proviene inizialmente da se stesso per terminare di nuovo alla fine puramente in se stesso. In una parola: Dio fa se stesso, e quanto è certo che egli fa se stesso, altrettanto è certo che egli non è già concuso e fatto fin dall'inizio, perché altrimenti non avrebbe bisogno di farsi. Ma allora qual è lo stato originario in cui si trova l'essenza originaria che è tutta quanta solo in se stessa e non ha nulla fuori di sé? Ogni esistenza vivente inizia dall'inconscio, da uno stato in cui tutto ciò che in seguito se ne evolverà differenziandosi è ancora inseparato e unito, in cui non esiste ancora una coscienza con le sue divisioni e distinzioni. Allo stesso modo inizia anche la vita divina. Essa contiene tutto in se stessa, è pienezza infinita di cose non solo omogenee ma anche eterogenee, tuttavia in completa indistinzione. Dio esiste ancora soltanto come silente meditazione su se stesso senza alcuna estrinsecazione e rivelazione. [...] Possiamo dire fin d'ora che l'intero processo della creazione del mondo, che si continua come processo vitale nella natura e nella storia [proprio come nella *Freiheitschrift*, che prevede una duplice creazione, la prima nella natura, il regno di tutte le cose create, la seconda nella storia, il regno dell'uomo], altro non è che il processo della piena presa di coscienza, della compiuta personalizzazione di Dio» (SW VII, 432; it. p. 152).

### 5.1. *Il ruolo di Hegel e il panteismo*

Ora, si noti che l'illustrazione di questa dinamica in Dio si riflette sulla considerazione delle cose finite, e chiama nuovamente in causa il concetto di immanenza, chiave di volta del panteismo. Una volta introdotta la distinzione tra fondamento ed esistenza, anche il concetto di immanenza appare inadeguato a descrivere il rapporto tra Dio e le cose. Se Dio è divenire, sviluppo, storia, allora l'immenenza delle cose in Dio, cioè la loro inclusione nell'Assoluto, non può essere considerata in senso statico, inerte, privo di vita; ne consegue che anche le cose debbono divenire. Tuttavia, se esse divenissero in Dio (cioè Dio come tale, come esistente), si produrrebbe una totale indistinzione tra le cose e Dio, ricadendo in tal senso nella mera identità indifferenziata e monocromatica su cui si era indirizzata la polemica di Hegel nella *Vorrede* della *Phänomenologie des Geistes*. In effetti, proprio Hegel costituiva il terzo punto di riferimento polemico per Schelling – dopo Jacobi e Schlegel – al momento della stesura della *Freiheitschrift*<sup>169</sup>. Proprio nella *Vorrede* alla grande opera del 1807, Hegel prendeva esplicitamente le distanze dal «formalismo monocromatico» della filosofia più recente, che mira a «spacciare la sua monotonia e l'universalità astratta per l'Assoluto», sostituendo al movimento del concetto la «fredda e progressiva necessità della cosa». Infatti, la contrapposizione che Hegel aveva posto in luce era quelle tra intuizione e concetto, la quale conduceva inequivocabilmente alla critica dell'indifferenza e del «monocromatismo» dell'Assoluto schellinghiano. Quella che si può definire la metafisica «formalistica», facendo leva sull'intuizione, rimane su un piano «ascientifico», si limita cioè a procedere secondo analogie superficiali (Hegel ha in mente probabilmente le analogie prodotte dalla dottrina della *Einbildung* schellinghiana):

«dinanzi a una così profonda genialità, gli inesperti e gli incompetenti possono benissimo essere colti da un vortice di stupore e prostrarsi ai suoi piedi; possono anche godere della placida amenità di tali determinazioni, poiché esse sostituiscono il concetto astratto con qualcosa di intuitivo e lo rendono con ciò più gradevole; infine, possono, congratularsi con se stessi per il fatto di presentare un'affinità elettiva con tale

---

<sup>169</sup> Sull'evolvere del progressivo distacco tra Schelling e Hegel si veda la puntuale ricostruzione di H. Fuhrmans, *Schelling und Hegel. Ihre Entfremdung*, in F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, cit., pp. 451-553.

illustre modo di procedere»<sup>170</sup>.

Ciò conduce, secondo Hegel, ad evitare la fatica del concetto per sostituirvi uno comodo e facile schema da applicare alla realtà: «lo strumento di questo formalismo monotono è facile da maneggiare come la tavolozza di un pittore su cui si trovassero soltanto due colori, per esempio il rosso e il verde, pronti per essere impiegati a richiesta, l'uno per affreschi storici, l'altro per i paesaggi»<sup>171</sup>. Per Hegel, attraverso la ripetizione di determinazioni sempre uguali e prive di vita, questo modo di filosofare non giunge a cogliere la vera essenza del reale, tutto dissolvendo nella vacuità dell'identità assoluta<sup>172</sup>.

L'attacco di Hegel, pur mitigato dai toni del successivo scambio epistolare tra i due ex *Stiffler*<sup>173</sup>, doveva comunque lasciare il segno nel prosieguo speculativo schellinghiano: nella *Freiheitsschrift*, Schelling da un lato attenua notevolmente il ruolo dell'intuizione intellettuale – così pervasivo nell'*Identitätsphilosophie* –, d'altro lato tenta di evitare l'uso di parametri estetici che avrebbero potuto condurlo all'accusa di mancanza di scientificità<sup>174</sup>.

Sulla scia dell'acuta critica hegeliana, Schelling doveva allora riorientare, per così dire, i problemi del male e della libertà, accogliendo la sfida di Hegel circa l'importanza del *negativo* in filosofia (per allontanare, contestualmente, quell'apparenza “monocromatica” che le precedenti esposizioni del sistema sembravano mostrare)<sup>175</sup>, e mirando d'altro canto

---

<sup>170</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XI, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, cit., 37; tr. it. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Rusconi («Testi a fronte», 19), Milano 1995 [poi Bompiani, Milano 2000], p. 111.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> *Ivi*, 37-38; it. pp. 111-112.

<sup>173</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, cit., III, p. 432 (Hegel an Schelling, am 1. 5. 1807) e p. 471 (Schelling an Hegel, am 3. 11. 1807). Cfr. anche *Briefe von und an Hegel*, cit., I, pp. 161-162 e p. 194; tr. it. di C. Cesa, *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Loescher, Torino 1990<sup>2</sup>, pp. 286-287.

<sup>174</sup> Sui mutamenti subiti dal concetto di intuizione intellettuale, anche relativamente agli aspetti estetici cfr. G. Griffero, *Intuizione intellettuale e intuizione estetica. Theoria e visio beatifica nel primo Schelling*, in «Paradosso», (3) 1994, pp. 59-82. Una tale preoccupazione, peraltro, è espressa da Schelling in una lettera a Windischmann, nella quale egli ritorna sulla polemica con Schlegel: «Può darsi che voi abbiate ragione [sul fatto che] la mia polemica verso Fr. Schlegel sia ancora troppo morbida, e vi prego di rimproverarmelo pubblicamente. Da una parte, ho trovato conveniente alla causa della nostra antica amicizia di mantenere una certa misura, dall'altra avevo tenuto da parte alcune cose in vista di un'altra esposizione che doveva apparire nello stesso tempo, e il cui completamento mi è stato impedito dalle preoccupazioni di guerra. Un'altra ragione ancora è consistita nel fatto che non potevo parlare della sua intera essenza senza evitare tutto il disordine neo-estetico, e lo spazio mancava; mescolare alle nostre idee, questo disordine ci ha procurato il danno più grande, ma intendo ormai liberarmene attivamente e pubblicamente, come l'ho da principio ridicolizzato in privato» (F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, cit., III, p. 616 – Schelling an Windischmann, am 17.6. 1809). Riguardo agli effetti che la polemica di Hegel contro l'estetismo in filosofia ha avuto su Schelling si veda X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant (I)*, cit., pp. 512-513.

<sup>175</sup> Pertanto la critica hegeliana ha come risolto quello di indurre Schelling ad una particolare ricalibrazione del

ad uscire dalla pura indifferenza facendosi carico del problema del male (lasciato sovente ai margini della riflessione filosofica negli scritti sulla filosofia dell'identità). Dal punto di vista della libertà si tratta invece di approfondire il significato del panteismo proprio per fare emergere, in virtù di un suo opportuno scandagliamento, la libertà come concreta facoltà del bene e del male (non opposta, bensì compatibile, alla potenza dell'Assoluto)<sup>176</sup>.

Per Schelling si ripropone come centrale, allora, l'esigenza di un confronto con il problema del panteismo. Come era stato sviluppato fino a questo punto della *Freiheitschrift* da Schelling, il problema del panteismo consisteva nel tentativo di conciliare l'essere-in-Dio delle cose (l'immanenza) con il loro non-essere-Dio (l'indipendenza). L'introduzione della distinzione tra fondamento ed esistenza è volta a risolvere questo spinoso problema. Il luogo del divenire delle cose, non essendo Dio come esistente, non può che essere il fondamento; più precisamente, le cose hanno il loro fondamento in quella natura intesa come ciò che in Dio non è Dio stesso. La conclusione è che le cose non sono fuori di Dio (come nel panteismo), e però d'altra parte non coincidono con Dio in senso proprio, cioè con Dio come esistenza.

Schelling intende recuperare, in virtù di questo gesto speculativo, un certo spazio e un'autonomia, per tutto ciò che, all'interno dell'Assoluto, assoluto non è: risiede qui il passo in avanti più decisivo della filosofia della libertà rispetto alla filosofia dell'identità schellinghiana, l'autentica svolta rispetto al modo di considerare i rapporti tra Assoluto e finito nell'ambito del sistema della filosofia assoluta, ed è almeno da *questo* punto di vista, peraltro, che si consuma la crisi dell'identità, la quale si svolge ora in una metafisica che ha al suo centro la relazione tra l'Assoluto e la libertà. È qui, da ultimo, che Schelling recupera, sul piano squisitamente ontologico, ma anche sotto il profilo etico, come vedremo più

---

concetto di panteismo, il che è volto ad accogliere la duplice istanza della negatività (del male) e della finitezza (debitamente riconsiderata), con il tentativo connesso di istituire lo spazio per libertà umana. Di qui, allora, è possibile scorgere – seppure implicitamente – una presa di posizione autocritica di Schelling verso la filosofia dell'identità, presa di posizione che culminerà nella considerazione di essa come filosofia negativa, filosofia della pura concettualità razionale o filosofia puramente logica (assai esplicite, su questo punto, le *Münchener Vorlesungen*, cfr. SW X, 99-125; it. pp. 80-100).

<sup>176</sup> Pertanto, la critica hegeliana ha come risvolto quello di indurre Schelling ad una particolare ricalibrazione del concetto di panteismo, il che è volto ad accogliere la duplice istanza della negatività (del male) e della finitezza (debitamente riconsiderata), con il tentativo connesso di istituire lo spazio per libertà umana. Ma Schelling, d'altra parte, rilancia la posta hegeliana, poiché l'ambito più adeguato per la trattazione del male non è tanto quello della differenziazione dialettica, bensì, come vedremo ampiamente, quello della *storia*, scandita proprio dalla libertà umana come facoltà del bene e del male.

oltre, la dignità del finito con tutti i risvolti che ne conseguono, ovvero l'irregolarità e ciò che è privo di ordine, la negatività, il male.

## 5.2. *Il fondamento e la creazione nella natura*

Prima di passare ad analizzare questi ultimi aspetti, cioè i risvolti che la dottrina del fondamento comporta sul piano della ridefinizione del rapporto tra Dio e le cose – rapporto improntato ad una visione meno statica e più dinamica rispetto a quella del panteismo classico –, occorre determinare più da vicino il carattere proprio del fondamento.

Giunti a questo punto, ciò che innanzi tutto viene meno per descrivere il contenuto del fondamento è il linguaggio, la comprensione umana. Schelling si avvale qui di un discorso a tinte metaforiche, che tuttavia ben restituiscono la dinamica del fondamento e il suo ruolo nell'economia della creazione divina. Il fondamento è rappresentabile infatti come una pura volontà cieca, brama di pervenire alla luce dell'esistenza, ossia come «il desiderio (*Sehnsucht*), che l'Uno eterno prova, di generare se stesso» (SW VII, 359; it. p. 145). Come definire, però, un tale volere? Schelling lo indica come volontà che urge verso l'intelletto, una volontà, cioè, in cui l'intelletto è ancora assente, e che tuttavia aspira a costituirsi come intelligenza, ad aprirsi cioè compiutamente verso la «luce». Si tratta qui di porre in rilievo l'essenziale *mancanza* che connota il volere originario, che in tal senso è «presago», presagisce cioè l'intelligenza che ancora gli manca e a cui tende irresistibilmente (cfr. SW VII, 359; it. p. 147). Siamo qui in presenza di un residuo, un fondo oscuro e arazionale o pre-razionale, il quale non viene mai completamente cancellato con l'emergere dell'esistenza e il dispiegarsi dell'intelligenza:

«Secondo l'eterno atto dell'autorivelazione, tutto è cioè nel mondo, così come noi adesso lo consideriamo, regola, ordine e forma; tuttavia nel fondamento si trova sempre l'irregolare, come se esso potesse una volta riapparire, e sembra che da nessuna parte l'ordine e la forma rappresentino l'originario, ma che dovunque un'irregolarità

originaria sia stata ricondotta all'ordine» (*ibi*).

Questa origine abissale legata al fondamento, come volontà *non ancora* razionale, è ciò che resiste alla forma, alla regolarità e all'ordine, ed è pertanto ciò che costituisce la possibilità della presenza dell'irregolare, dell'irrazionale, di ciò che è privo di ordine (*regellos*), nell'universo. È infatti una possibilità, proprio perché si trova all'interno dell'assoluto, in Dio, e non ancora un'effettiva realtà, che come tale, sarà innescata propriamente soltanto da quell'ente che ha la facoltà, attraverso la libertà, di sovvertire l'ordine dei principi nell'universo, e cioè l'uomo (il quale attualizza così la possibilità che si trovava nell'assoluto). Su questo delicato punto, tuttavia, ci soffermeremo più avanti, perché esso è prefigurato dalla dialettica di fondamento ed esistenza che ha luogo nella creazione.

Schelling intende ora la creazione non più esemplata sul modello della caduta, bensì come passaggio dall'oscurità alla luce, un passaggio in cui consiste il senso di ogni nascita, ogni sorgere degli enti o delle creature. Ora, se la creazione comporta questa nascita, è evidente che l'oscurità costituisce un "retaggio", necessario e mai completamente estinguibile, che *permane* al fondo dell'essere<sup>177</sup>.

L'aspetto forse più interessante, dall'angolo visuale della nostra indagine, è la traduzione che Schelling attua di questo modello in termini sia teogonici sia cosmogonici. Il Dio che Schelling descrive nella *Freiheitschrift* è un infatti un Dio in divenire: ora, benché questo divenire venga caratterizzato come eterno, Schelling prende congedo da qualsivoglia rappresentazione tradizionale della durata divina nei termini di una fissità atemporale.

Altrettanto rilevanti, sono inoltre gli esiti che Schelling trae in merito alla produzione della natura, dove l'influsso della tradizione teosofica si fa più esplicito<sup>178</sup>. Con il linguaggio

---

<sup>177</sup> Non poche sono le suggestioni che si possono ricavare in queste pagine schellinghiane: vi è l'eco della polarità dialettica istituita da Leibniz tra *appetitus* e *perceptio* (che si rifaceva, a sua volta, alla dottrina scolastica secondo cui l'*appetitus* si dirige verso la *perceptio*, costituendone per così dire il motore). Ciò è stato notato in particolar modo da Hennigfeld: «Bereits Leibniz vollzieht eine entscheidende Wendung, indem er geistiges Vorstellen (*perceptio*) und willenhaftes Streben (*appetitus*) als Grundmomente des wahrhaften Seins (*Monade*) herzustellen» (J. Hennigfeld, *F.W.J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 47). Risuonano, inoltre, alcuni dei problemi che avevano agitato la riflessione postkantiana (da Reinhold a Fichte e oltre), circa la possibile identificazione di essere-in-sé e volere – conclusione che Schelling, come visto, fa propria ed innalza a principio ontologico primo. Cfr. G. Strummiello, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 38.

<sup>178</sup> Benché Schelling, nelle tarde lezioni berlinesi sulla *Philosophie der Offenbarung*, assuma una posizione assai critica rispetto alla teosofia, e, in particolare, a Jakob Böhme. Egli, tuttavia, non esita d'altro canto a riconoscerne i pregi

mutuato probabilmente attinto dalla teosofia böhmana, si può dire infatti che il desiderio tende alla rappresentazione, all'intelletto, a farsi parola, e soltanto nello spirito – prodotto del legame tra desiderio e intelletto – la volontà diviene realmente libera e onnipotente. È in questo specifico momento che può aver luogo la creazione<sup>179</sup>, la quale deve essere allora intesa come una produzione svolgentesi *nella* natura – non una produzione *della* natura.

Più precisamente, in che cosa consiste la creazione in rapporto alla natura? Essa è l'avvento della forma, dell'ordine, della regolarità all'interno di quella *ursprüngliche Natur*, di quell'eterno fondamento in cui dimora, quasi nascosta, l'essenza divina come scaturigine, scintilla di vita. La creazione è dunque essenzialmente «*in-formazione*» (*Ein-bildung*, Schelling recupera allora il termine caro alla filosofia dell'identità, trasponendolo in un nuovo orizzonte filosofico, il che tra l'altro muta notevolmente il suo significato originario)<sup>180</sup>, ovvero una «trasmutazione interna» alla natura, il «rischiaramento nella luce del principio originariamente nascosto» (SW VII, 362; it. p. 153). Scrive a proposito Schelling: «ciò che nasce nella natura viene formato dall'interno, o, ancora più esattamente, viene risvegliato, nella misura in cui l'intelletto fa sorgere l'unità o l'idea nascosta nel fondamento distinto» (*ibi.*).

Ciò che scaturisce da questo processo di creazione (il suo primo e immediato effetto) – da questa vera e propria *attività* divina – è la separazione (*Scheidung*) delle forze (*Kräfte*) che sono contenute, in modo indistinto, nel “fondo” della natura<sup>181</sup>: questa «distinzione»

---

sul piano della filosofia della natura: «[...] ciò che sta alla base del teosofismo, il punto nel quale esso giunge sempre a un significato almeno materialmente scientifico o speculativo – ciò che sta a fondamento soprattutto del teosofismo di Jakob Böhme – è il lodevole sforzo di cogliere lo scaturire delle cose da Dio come un procederne reale. Ma Jakob Böhme non sa mandare a effetto tale sforzo altrimenti che impegnando la Divinità stessa in una specie di processo naturale. Il proprio della filosofia positiva sta invece proprio nel fatto essa rifiuta ogni processo preso in questo senso, cioè nel senso per cui Dio sarebbe il risultato non meramente logico, ma reale di un processo. La filosofia positiva è, in questo, piuttosto in diretta opposizione con ogni tendenza filosofica» (SW XIII, p. 121; it. p. 201).

<sup>179</sup> Il concetto di creazione, nelle diverse fasi della speculazione schellinghiana, è stato indagato magistralmente da E. Brito, *La création selon Schelling*, Universum, Peeters, Leuven 1987.

<sup>180</sup> Anche Heidegger ha prestato particolare attenzione a questo processo di *in-formazione* come creazione a partire dal fondamento: «La messa in moto del fondamento verso se stesso da parte dell'intelletto è l'eccitamento che lo stimola a separarsi e a particolarizzarsi; e si tratta di una particolarizzazione che si solleva in pari tempo fino alla luce, cioè alla regola, e diviene così determinatezza. Una particolarizzazione che si determina e che riceve la sua determinazione nella separazione, è però l'individuazione nel singolare. [...] Il divenire della creazione è pertanto un risveglio dell'unità ancora latente nel fondo del desiderio; l'intelletto non mette davanti a sé alcunché di esterno, ma, illuminando l'unità ancora racchiusa, si *in-forma* nella ricerca e nella tensione del fondamento. La creazione è una *in-formazione* del luminoso nell'oscuro, un risveglio dell'oscuro a se stesso come luminoso, e con ciò stesso anche un allontanamento da sé – una separazione» (M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 224).

<sup>181</sup> Per una puntuale esposizione del concetto di «separazione delle forze» nella *Freiheitschrift*, cfr. J. Hennigfeld,

(*Entfaltung*) delle forze, che avviene nella natura in modo progressivo e graduale, esprime la modalità attraverso cui l'unità contenuta *implicitamente* e *ab initio* nella natura può svilupparsi e dispiegarsi nella sua *attualità*:

«È facile vedere che, nella resistenza del desiderio, necessaria ad una perfetta nascita, il più intimo legame delle forze si scioglie soltanto in un dispiegamento progressivo e, ad ogni grado della separazione delle forze, sorge dalla natura un nuovo essere, la cui anima deve essere tanto più perfetta quanto più contiene in modo distinto ciò che negli altri è ancora indifferenziato» (SW VII, 362; it. p. 153).

Ricostruire questo processo, che attinge direttamente all'organizzazione delle potenze nella natura, è il compito fondamentale che Schelling ascrive alla filosofia della natura: «Mostrare come ogni successivo processo si avvicini all'essenza della natura, finché nella massima separazione delle forze si schiude il centro più intimo, è il compito di una compiuta filosofia della natura» (*ibi.*).

Ora però, al di sotto dell'apparente regolarità della natura, alla base di essa, permane il conflitto, radicato com'è nel fondamento: quest'ultimo, in quanto tale, oppone resistenza al movimento centrifugo provocato dal rischiaramento introdotto dalla creazione, tendendo a raccogliersi in sé per mantenersi come fondamento. Ogni essere, ogni "ente" creato, conserva dunque in sé la cifra di questa opposizione originaria, di questa irriducibile dualità tra due poli costantemente in tensione: *a)* il polo che pone capo al fondamento, e in quanto tale in qualcosa che, per quanto in Dio, è separato da Dio: il volere come tale, il desiderio quale matrice dell'*ipseità* che connota ogni singolo ente; *b)* il polo in cui si riflette l'intelletto come volontà universale, rispetto a cui la volontà del fondamento è unicamente base e strumento del proprio elevarsi verso la luce, il Verbo<sup>182</sup>, l'unità dell'essere (cfr. SW VII, 363; it. p. 155).

---

F.W.J. Schellings *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., in part. pp. 68-71.

<sup>182</sup> Il Verbo, o la Parola (Schelling attinge il termine molto probabilmente da Jakob Böhme), che traduce il tedesco *Wort* indica nella *Freiheitsschrift* un complesso schema di significati, che contemplano la contrapposizione tra intelletto e volontà, la dottrina cristologica, la dottrina giovannea del *Logos* e la tradizione dell'*Adam Kadmon*, che si richiama alla cabbalistica. Più in particolare, il Verbo è in principio la prima rappresentazione scaturente dal desiderio originario, cioè l'intelletto creatore, espresso unicamente nell'uomo. Sul Verbo sorge poi lo spirito, che mira alla riunificazione del principio delle tenebre con il principio della luce per diventare personale. Dal punto di vista della seconda creazione (nella storia), si rendono necessarie l'umanizzazione e la personalizzazione del Verbo

Non solo però vi è, al fondo della creazione, una tale duplicità basata su uno schema bipolare e binario delle forze; vi è altresì una gerarchia fra le «creature», che prevede un modello ascendente: deve cioè darsi, tra esse, una creatura in cui il limite più oscuro e profondo del fondamento<sup>183</sup> perviene al punto più luminoso, in modo da produrre la finale e perfetta convergenza di volontà particolare e la volontà universale (cfr. *ibi.*). Questa «creatura», se limitiamo lo sguardo all'ambito delle «creature» visibili, è l'uomo, che, al pari di ogni altra creatura, porta in sé i segni dell'opposizione originaria.

«Questo sollevarsi alla luce del centro più profondo non accade in nessuna delle creature a noi visibili, se non nell'uomo. Nell'uomo si trova l'intera potenza del principio tenebroso e al tempo stesso tutta la forza della luce. In lui c'è l'abisso più profondo (*der tiefste Abgrund*) e il cielo più alto (*der höchste Himmel*), o entrambi i centri (*ibi.*)».

## 6. *La natura anceps dell'uomo. Il male, l'ipseità, la malattia*

È qui che il discorso teo-cosmo-gonico schellinghiano (appena abbozzato in *Philosophie und Religion*) incontra il discorso antropologico, il quale, preparato nella *Freiheitsschrift*, troverà poi un più ampio sviluppo a partire dalle *Stuttgarter Privatvorlesungen*<sup>184</sup>. L'uomo è infatti quel primo lume della vita custodito nell'oscurità più profonda e ragione primigenia della decisione divina di «creare» il mondo (cfr. *ibi.*). Da qui la *natura anceps*, “liminare” e intermedia dell'uomo<sup>185</sup>, descritto allo stesso tempo – secondo la celebre espressione

---

espresso, al fine di contrastare lo spirito del male che è stato prodotto dal principio delle tenebre. Cfr. H. J. Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt a. M. 1968, pp. 200-204 e pp. 249-277).

<sup>183</sup> Questa oscurità del fondamento non è mai estirpabile assolutamente, poichè è anzi la condizione originaria necessaria per il generarsi delle creature, nonché la base (irrazionale) della nascita dello stesso intelletto: essa è «nelle cose l'inafferrabile base di ogni realtà, il residuo che non si dissolve mai, ciò che, malgrado gli sforzi più grandi, non si lascia ridurre all'intelletto, e rimane invece eternamente nel fondamento. Da questo irrazionale è nato in senso proprio l'intelletto. Senza questa precedente oscurità non si dà alcuna realtà della creatura; la tenebra (*Finsterniß*) è il suo necessario retaggio» (SW VII, 359-360; it. p. 147).

<sup>184</sup> Per uno studio ampio e puntuale delle *Stuttgarter Privatvorlesungen* si veda il contributo di V. Müller-Lüneschloss, *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, Ihre Versöhnung, Gott und den Menschen*, cit.

<sup>185</sup> Il che si riflette sulla stessa libertà dell'uomo, dal momento che egli è un essere intermedio tra la natura e la divinità, come si legge nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*: «L'uomo dunque, per il fatto che sta in mezzo fra il non-essente della natura e l'assolutamente essente=Dio, è libero da entrambi. È libero da Dio perché ha una radice

schellinghiana – come «abisso e luce», sede di entrambi i centri, quello luminoso e quello oscuro. Da un lato, poiché scaturisce dal fondamento (ed anzi, dall'origine più remota del fondamento), l'uomo dispone di un principio indipendente; d'altro lato, solo nell'uomo la parola viene compiutamente esplicita come il fine stesso a cui il desiderio tende – desiderio che nel resto del creato è, per così dire, trattenuto e inespresso (cfr. SW VII, 364; it. p. 157). E dal momento che la parola è spirito, egualmente anche l'uomo è spirito: ne deriva che l'uomo è il «luogo» in cui Dio giunge a rivelarsi come esistenza *in atto*<sup>186</sup> – in altri termini, l'uomo è la rivelazione di Dio *in quanto* esplicitazione della parola, del Verbo (nel pieno ricongiungimento finale di volontà propria e volontà universale); se, al contrario, nell'uomo non si pervenisse a questa espressione, e cioè la separazione dei principi non avrebbe luogo (proprio come in Dio, che racchiude l'indissolubile identità dei principi), non potrebbe darsi la rivelazione<sup>187</sup> di Dio stesso come spirito (cfr. *ibi.*).

Nell'ambito della creazione, si dà pertanto la seguente struttura: ciò che in Dio è inseparabile (il nesso tra fondamento ed esistenza), nell'uomo *deve essere* separabile, affinché Dio stesso possa adeguatamente manifestarsi. «Quell'unità che in Dio è inseparabile, deve perciò essere separabile nell'uomo» (*ibi.*). Ma che cosa significa, che cosa propriamente implica questa separabilità dei principi nell'uomo? Essa corrisponde niente di meno che alla stessa «possibilità del bene e del male» (*ibi.*)<sup>188</sup>, che Schelling illustra ulteriormente facendo ricorso al concetto di ipseità, il quale, già introdotto in *Philosophie und Religion*, assume ora una curvatura speculativa connessa alla metafisica della volontà che Schelling elabora nel 1809.

---

indipendente nella natura, è libero dalla natura perché in lui si è destato il divino, che sta, nel centro della natura, sopra la natura. Queste due parti dell'uomo possiamo chiamarle rispettivamente la parte propria (naturale), quella che per cui egli è individuo, essere personale, e la parte divina. Egli è libero, nel senso umano del termine, perché è posto nel punto d'indifferenza» (SW VII, 458; it. p. 172).

<sup>186</sup> Cfr. S. Portmann, *Das Böse. Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*, Meisenheim am Glan 1966, p. 85.

<sup>187</sup> L'idea di rivelazione è stata ampiamente indagata – prendendo in considerazione l'intero arco della produzione schellinghiana – da Marc Maeschalck, nel volume *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Vrin, Paris / Peeters, Leuven 1989.

<sup>188</sup> Su questo nesso tra separabilità dei principi e possibilità del bene e del male ha posto particolare attenzione Jörg Jantzen, nel saggio *Die Möglichkeit des Guten und des Bösen*, in F. W. J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. v. A. Pieper u. O. Höffe, cit., pp. 61-90; tr. it. J. Jantzen, *La possibilità del bene e del male*, in Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit., a cura di F. Moiso e F. Viganò, pp. 157-182. Si veda inoltre il saggio di Riconda, che ruota attorno a tematiche affini: G. Riconda, *Geschichte der Philosophie und Philosophie der Freiheit in Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, Schellinghiana (Bd. 1), pp. 206-224, in part. pp. 213-216.

Abbiamo visto come nella *Freiheitsschrift* il male consista nell'introduzione di una radicale dissociazione tra volontà particolare e volontà universale, o, meglio nell'inversione (*Umkehrung*) del loro rapporto, tale da immettere nel creato (*Geschöpf*) uno sconquasso dovuto al disequilibrio delle forze che lo sostengono, prodotto a sua volta dall'aspirazione a porsi come superiore della volontà particolare (o «propria») rispetto alla volontà universale (o spirituale), che appare così subordinata. Ciò che emerge dal principio che pone capo al fondamento è l'ipseità (o «individualità», *Selbstheit*), secondo la quale l'uomo, come visto, costituisce un'essenza particolare a sé stante, separata da Dio. Come tale, l'ipseità definisce la personalità ed è pertanto spirito (in virtù della sua unione con il principio ideale), volontà libera che ha la facoltà di svincolarsi dalla volontà universale creatrice nella natura. L'ipseità, allora, è libera sia dal principio oscuro sia da quello luminoso che ogni creatura porta con sé.

«Il principio emerso dal fondamento della natura, per cui l'uomo è distinto da Dio, è l'ipseità in lui, che però diviene spirito attraverso la sua unità con il principio ideale. L'ipseità in quanto tale è spirito, ovvero l'uomo è spirito in quanto è un'essenza a sé stante e particolare (separata da Dio), e questo legame costituisce appunto la personalità. Ma dal momento che l'ipseità è spirito, essa è al tempo stesso innalzata dal piano creaturale al sovracreaturale, essa è volontà, che contempla se stessa in piena libertà, non più strumento della volontà universale [...]. Lo spirito è sopra la luce, nella misura in cui nella natura si eleva oltre l'unità della luce e del principio oscuro» (SW VII, 364; it. p. 159).

Ne consegue che «la volontà propria può aspirare ad essere, come volontà particolare, ciò che è soltanto nell'identità con la volontà universale, ad essere anche nella periferia, ovvero come creatura [...], ciò che è soltanto in quanto rimane nel centro» (SW VII, 365; it. p. 159). Si produce così all'interno della volontà umana una divaricazione tra lo spirito e luce, che, tuttavia, non è necessaria né inevitabile, se al posto della discordia fra i due principi subentrasse il principio riconciliatore dell'amore (*Liebe*):

«Così dunque nella volontà dell'uomo sorge una separazione dell'ipseità diventata spirituale (poiché lo spirito si trova al di sopra della luce) dalla luce, cioè una scomposizione dei principi che in Dio sono indissolubili. Se *al contrario* la volontà propria dell'uomo rimane nel fondamento come volontà centrale, così che si mantenga la relazione divina dei principi (al modo in cui la volontà nel centro della natura non s'innalza mai al di sopra della luce, ma rimane sotto di essa come base del fondamento), e se invece dello spirito della discordia, che vuole separare il principio particolare da quello generale, domina in esso lo spirito dell'amore, allora la volontà è nel modo e nell'ordine divino» (SW VII, 365; it. pp. 159-161).

L'essenza del male consiste allora in una sorta di perdita di equilibrio di tutte le forze, frutto di un loro arbitrario dislocamento che ha luogo tra i principi, il che conduce ad un nuovo ed inverso rapporto di forze. Inoltre, poiché ad ogni particolare struttura di forze corrisponde una determinata forma di vita, il male, quale principio sovversivo che altera la vita autentica ed originaria, produce una vita falsa ed illusoria, paragonabile ad «un'escrescenza di inquietudine e corruzione» (SW VII, 366, it. p. 161)<sup>189</sup>.

Il celebre esempio che Schelling adduce è quello della *malattia* (*Krankheit*), intesa come la «vera immagine del male e della colpa» (*ibi.*)<sup>190</sup>. Analogamente al male, anche l'essenza della malattia riposa in questo movimento “centrifugo”, frutto del disordine provocato dal perverso uso della libertà, ovvero del dimorare nella periferia invece che nel centro (che esprime l'accordo del principio reale della volontà particolare con il principio ideale della volontà universale) dal parte del principio oscuro che pone capo al fondamento<sup>191</sup>. Anche

---

<sup>189</sup> È importante segnalare, però, che ciò «è possibile in quanto anche nel male continua sempre a sussistere il primitivo legame delle forze, il fondamento della natura» (SW VII, 366; it. p. 161).

<sup>190</sup> Su questo nesso, ampliato inoltre al contesto del dibattito medico e filosofico dell'epoca, rimandiamo all'esaustivo studio di F. Moiso, *Vita, natura, libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milano 1990, pp. 294-335. Sulla malattia come l'immagine autentica del male e del peccato ha insistito anche Heidegger nel suo corso friburghese sulla *Freiheitsschrift*: «Quella equiparazione del male al peccato può [...] significare o che Schelling secolarizza il concetto dogmatico e teologico di peccato in un concetto filosofico, o che, al contrario, egli orienta in fondo tutto il problema del male secondo la dogmatica cristiana. Nessuna di queste due interpretazioni giunge tuttavia da sola a cogliere come stanno veramente le cose, perché in Schelling di fatto i due aspetti sono interconnessi: secolarizzazione del concetto teologico di peccato e cristianizzazione del concetto metafisico di male» (Heidegger, *Schelling*, cit., p. 243).

<sup>191</sup> Questa dinamica è da inscrivere nella cornice dei rapporti tra volontà particolare e volontà universale (la prima umana, la seconda divina), nella quale bisogna collocare la scelta dilemmatica dell'uomo. Nell'uomo, infatti, la volontà del fondamento continua ad agire come volontà di rendere tutto particolare e creaturale; al contrario, la volontà divina è di universalizzare tutto, conducendo il creato alla luce e all'intelletto. Più precisamente, l'uomo sta in mezzo a questa duplice tensione, e, proprio per questo, in questo centro che egli occupa deve realizzarsi la conciliazione tra le due volontà. Da essere individuale, l'uomo deve cioè farsi universale, consapevole che in questo

la malattia, cioè, è apparenza di vita, maschera, camuffamento, fenomeno che si presenta in una veste tragicamente reale.

«Così come [...] ogni originaria guarigione consiste nel ripristino della relazione della periferia con il centro e il passaggio dalla malattia alla salute può propriamente avvenire solo attraverso un movimento opposto, cioè con la ripresa della vita separata e singola nella luce interna dell'essenza, da cui segue di nuovo la separazione (*Krisis*). Anche la malattia particolare sorge solo quando ciò che ha la sua libertà o la sua vita solo restando nel tutto, aspira ad essere per sé. Come la malattia non è certamente nulla di essenziale ed è propriamente solo un'illusione (*Scheinbild*) di vita e un'apparizione semplicemente meteorica di essa – un'oscillazione (*Schwanken*) tra essere e non-essere – e tuttavia al sentimento si annuncia come qualcosa di molto reale, altrettanto accade con il male» (SW VII, p. 366; it. p. 163).

Ricollegandosi esplicitamente alla dottrina elaborata da Baader<sup>192</sup>, Schelling pone l'accento sul carattere intrinsecamente *mimetico* del male, in virtù della devianza da esso prodotta rispetto alla vera vita, all'ordine. Il male è riconosciuto come positiva perversione e sovvertimento dei principi (*positive Umkehrung*)<sup>193</sup>, dotato di una effettività tutt'altro che riconducibile alla parvenza o al difetto con cui la tradizione filosofica l'aveva caratterizzato<sup>194</sup>. È ciò che accade, per esempio, nel pensiero di Leibniz e in generale nel

---

processo dovrà sacrificare l'elemento che gli è più proprio, vale a dire l'*ipseità*. Condizione per il pieno dispiegamento della volontà universale è infatti la soppressione di quella individuale; per tale ragione, l'uomo tende a spostarsi dal centro verso la periferia, con l'illusione egoistica di poter conservare l'*ipseità*. Tuttavia questo "anarchico decentramento" conduce a nient'altro che alla morte. L'esito di questa vicenda è la messa in luce della natura essenzialmente autocontraddittoria del male: il male, cioè, tende a farsi creatura cancellando il vincolo stesso della creaturalità, e per questo – come Schelling rileva a proposito del maligno – a causa della «presunzione di esser tutto, cade nel non-essere» (SW VII, p. 391; it. p. 219). Per l'illustrazione di questa intera dinamica cfr. SW VII, 389; it. 219.

<sup>192</sup> Qui Schelling ha in mente lo scritto di Baader intitolato *Ueber Starres und Fließendes*, pubblicato originariamente da Baader negli «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft» (fondati da Marcus e dallo stesso Schelling), Band III, Heft. 2 (1808), pp. 197-204, e successivamente ripreso nei *Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatz der Mechanik* (Realschulbuchhandlung, Berlin 1809). Lo scritto si ritrova comunque in F. Baader, *Sämtliche Werke*, III, pp. 269-276.

<sup>193</sup> Cfr. F. Forlin, *Limite e fondamento. Il problema del male in Schelling (1801-1809)*, cit., p. 259.

<sup>194</sup> Nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* la malattia è paragonata, a livello ontologico, a ciò che è «non-essente», il che ne rende ancora più acuta l'analogia con il male: «Un non-essente si impone a noi in vario modo come qualcosa che pure sotto un altro rapporto è di nuovo un essente. Che cos'è ad esempio la malattia? Uno stato contro la natura, e quindi uno stato che potrebbe non essere e tuttavia è: in fondo non una realtà, e tuttavia innegabilmente una terribile realtà. Il male è nel mondo morale quel che è la malattia in quello corporeo: considerato da un lato è il più radicale non-essere, e tuttavia ha una terribile realtà» (SW VII, 436-437; it. p. 155).

platonismo (Schelling, su questo punto, è allora ben distante dal filosofare platonizzante che permeava *Philosophie und Religion*).

### 6.1. *Il male e la finitezza. La critica a Leibniz e al platonismo*

Ritorna qui, inoltre, la profonda insoddisfazione di Schelling verso la formulazione classica della teodicea, e, più precisamente, verso la concezione del leibniziano *malum metaphysicum*, nella quale, secondo Schelling, il male è in fondo equiparato ad un minor grado di perfezione ontologica<sup>195</sup>. Il bersaglio polemico di Schelling riguarda infatti il tentativo, messo in atto da Leibniz<sup>196</sup>, di collocare l'origine del male nelle *idee*, cioè nell'intelletto, piuttosto che nel volere divina. Da un lato Leibniz ha infatti ammesso due principi distinti in Dio – volontà e intelletto –, d'altro lato egli ha continuato a considerare il male come passività e limitazione<sup>197</sup>. Per Schelling, però, il solo fatto che l'unico ente capace del male

---

<sup>195</sup> Com'è noto, nei *Saggi di Teodicea* Leibniz distingueva tre forme o significati di male: oltre al male metafisico, egli introduceva anche il male fisico (*malum physicum*) e il male morale (*malum morale*); se il primo è relativo all'imperfezione (*Unvollkommenheit*) ontologica, il secondo si riferisce al dolore fisico e alla malattia e il terzo al male prodotto dal peccato. Così si legge nel § 21 della *Parte Prima* dei *Saggi*: «Il male può essere inteso in senso metafisico, fisico e morale. Il male metafisico consiste nella semplice imperfezione (*imperfection*), il male fisico nella sofferenza (*souffrance*), il male morale nel peccato (*peché*)». In questa triplice articolazione del male risiede il fondamentale snodo di tutta la dottrina leibniziana della teodicea, che si regge sulla nozione di «verità eterne» (*verités éternelles*): Ora, sebbene il male fisico e il male morale non siano necessari, basta che, in virtù delle verità eterne, siano possibili. E poiché questa immensa regione delle verità contiene tutte le possibilità, bisogna che ci sia un'infinità di mondi possibili, che il male entri in parecchi di essi, e che anzi il migliore di tutti ne contenga: è questo ciò che ha determinato Dio a permettere il male» (I, § 21, p. 115; it. pp. 236-237). Cfr. su questo punto V. Mathieu, *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 55-56.

<sup>196</sup> Sull'*Ausinandersetzung* Schelling-Leibniz nella *Freiheitsschrift* cfr. J. Hennigfeld, *F.W.J. Schelling Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 79-83.

<sup>197</sup> Nei *Saggi di Teodicea*, scrive infatti Leibniz: «Gli antichi attribuivano la causa del male alla materia, che credevano increata e indipendente da Dio. Ma noi che facciamo derivare ogni essere da Dio, dove troveremo la fonte del male? La risposta è che essa dev'essere cercata nella natura ideale della creatura, in quanto questa siffatta natura è racchiusa nelle verità eterne presenti nell'intelletto di Dio, indipendentemente dalla sua volontà. Bisogna infatti considerare che c'è un'imperfezione originaria nella creatura già prima del peccato, poichè la creatura è per sua essenza limitata. [...] Dio è l'intelletto, e la necessità, vale a dire la natura essenziale delle cose, è l'oggetto dell'intelletto, in quanto consiste nelle verità eterne. Ma siffatto oggetto è interno, e si trova nell'intelletto divino. Ed è la dentro che si trova non soltanto la forma originaria del bene, ma anche l'origine del male: tale regione delle verità eterne va messa al posto della materia, quando si tratta di cercare la fonte delle cose. Questa regione è la causa ideale del male (per così dire), così come lo è il bene; ma a parlar propriamente, il formale del male non ha nessuna causalità efficiente, perché esso [...] consiste nella privazione, cioè in qualcosa che la causa efficiente non produce affatto. È per questo che gli scolastici usano chiamare deficiente la causa del male» (G.W. Leibniz, *Essais de theodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I, § 20, p. 115 [il saggio è contenuto nel vol. VI, alle pagine 21-436, dell'edizione curata da C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 Bde., Berlin 1875-1890]; tr. it. di S. Cariati, *Saggi di teodicea. Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Bompiani, Milano 2005, p. 235). Più oltre, corroborando la tesi dell'esistenza del male (come possibilità offerta

sia l'uomo (la più perfetta tra le creature), è sufficiente a mostrare come il male non consista in una mera privazione<sup>198</sup>. Questo perché il fondamento del male risiede invece nell'elemento "positivo" che si trova nella natura: il centro medesimo o la volontà originaria che giace nel fondamento. Infatti, ciò che è importante sottolineare è che per Schelling la radice del male non si trova nell'elemento ideale o intellettuale – *contra* Leibniz – ma in una volontà particolare che si *oppone* (di cui l'aspetto "positivo" del male) ad ogni sua risoluzione in una idealità che ne configurerebbe pur sempre l'irrealtà e la deficienza sul piano ontologico.

Ciò appare di notevole importanza nel quadro dello sviluppo della riflessione schellinghiana dal sistema dell'identità alla sua nuova formulazione "sotto il segno" della libertà: la considerazione schellinghiana del male implica infatti una (ri)considerazione della *finitezza*, la quale, in sé, non coincide con il male. Tutto si gioca intorno al modo, inadeguato o meno, in cui si intende il bene, il positivo, a cui abitualmente viene contrapposto il male come *privatio boni* (la critica a Leibniz si estende qui anche contro una certa tendenza idealistica). Il positivo esprime infatti un vincolo, un accordo dei principi, non una morta staticità inoperosa; esso è piuttosto quell'unità o totalità dei principi a cui lo stesso termine religione (*religio* da *religare*, "congiungere", "tenere insieme")<sup>199</sup> allude. Ciò che allora si contrappone a tale vincolo non è la mera privazione, bensì lo scioglimento del vincolo, ossia la separazione e il relativo sovvertimento dell'ordinato rapporto dei principi (cfr. SW VII, 370-371; it. pp. 171-173).

---

dall'intelletto divino) già nel mondo delle verità eterne e dell'indipendenza della volontà divina dal male (in quanto essa ha come oggetto esclusivamente il bene): «Ci sono veramente due principi, ma entrambi si trovano in Dio: sono il suo Intelletto e la sua Volontà. L'intelletto fornisce il principio del male, senza esserne offuscato, senza esser malvagio; rappresenta le natura come esse sono nelle verità eterne; contiene in sé la ragione per la quale il male è permesso. Ma la volontà tende esclusivamente al bene [...]» (II, § 149, p. 198-199; it. pp. 452-453).

<sup>198</sup> Né, considerando l'ambito delle creature invisibili, il male è riconducibile ad un'imperfezione, dal momento che, ad esempio, Lucifero non era il più imperfetto tra gli angeli, bensì quello superiore gerarchicamente. Schelling ritorna a discutere la natura mimetica del demoniaco (il diavolo come *simia Dei*) nelle pagine conclusive della *Freiheitsschrift*: se infatti il vincolo corretto dei principi è il bene, e perciò Dio, il sovvertimento di questi stessi principi (l'elevazione da parte dell'uomo dell'ipseità a principio dominante, non più soltanto base della sua natura) conduce a un Dio invertito. Il demonio, non a caso, si serve di rappresentazioni riflesse o speculari, dissimulatrici del vero essere e ingannatrici della ragione (cfr. SW VII, 368; it. pp. 167-169).

<sup>199</sup> Schelling, probabilmente, ha in mente l'etimologia proposta da Lattanzio nelle *Divinae Institutiones* (IV, 28), che deriva *religio* da *religare*, «legare», «tenere insieme». Meno probabile appare allora il riferimento ad Agostino, il quale, preferendo l'etimologia descritta da Cicerone nel *De natura deorum* (II, 28, 72), deriva *religio* da *relegere*, cioè «scegliere», «raccolgere», «eleggere» o «ri-eleggere» (cfr. *De civitate Dei*, X, 3, 2; *De quantitate animae*, 36, 80; *De vera religione*, 55, 3; *De utilitate credendi*, 7, 14).

L'elemento materiale (*das Materiale*) è identico nel bene e nel male, ma diverso è l'elemento formale (*das Formale*): nel bene, cioè, si dà un perfetto equilibrio delle forze, mentre nel male si produce uno squilibrio, un'unità *apparente*, che non significa, si badi, il togliimento totale dell'unità: se infatti non ci fosse unità, non ci sarebbe vita, e senza vita non ci sarebbe male (cfr. SW VII, 371; it. p. 173) – analogamente, con la morte, anche la malattia verrebbe meno. L'irrealità, il non essere del male, non indica allora la sua inesistenza, bensì esprime l'irruzione che esso provoca, nell'ordine dell'essere, di una realtà diversa e distorta, un elemento per così dire “patologico” (che Schelling riprende e sviluppa, ancora una volta, sulle orme di von Baader)<sup>200</sup>.

La tradizione platonica (e neoplatonica), che riconduce il male al disordine proprio della sensibilità, sembra offrire, osserva Schelling, più di un aspetto utile in questa direzione. Quanto al tema della sensibilità, infatti, il platonismo incorre da ultimo nella soppressione del male, in quanto, se la libertà viene assunta unicamente come dominio sugli appetiti, una reale volontà per il male non sorgerebbe nemmeno (cfr. SW VII, 371; it. pp. 173-175). Nel platonismo, e nella tradizione che ad esso si riallaccia, vi è spazio per una sola ed unica volontà – quella per il bene – mentre il male è originato solo dalla resistenza prodotta dagli appetiti e dagli istinti sensibili al corretto esercizio della volontà (riaffermando così una concezione negativa e privativa del male). Ora, come visto, per Schelling le cose stanno diversamente: il male è sempre il prodotto di una scelta operata *dalla* volontà, ciò che rinvia direttamente alla “fonte” stessa della volontà medesima, cioè alla libertà come facoltà concreta del bene e del male.

Siamo così giunti ad un punto fondamentale, nel quale si mostra la sottile analogia intercorrente tra il compiersi del bene e il realizzarsi del male: così come da una parte il bene non consiste mai unicamente nel principio dell'intelletto, ma in quella luce che si è tramutata in spirito ricongiungendosi all'individualità, così il male non è il prodotto diretto della finitezza (i due termini, come si vede, non sono necessariamente imparentati, o,

---

<sup>200</sup> Secondo Riconda proprio la rimozione del male attuata dalla filosofia moderna costituisce la principale finalità teorica dello scritto sulla libertà schellingiano: cfr. a questo proposito G. Riconda, *Filosofia moderna e problematica del male* nelle Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit di Schelling, in «Paradosso», 5 (1993), pp. 9-28. Sull'opposizione, da parte di Schelling, alla concezione del male come *privatio boni* cfr. anche H. Rosenau, *Theogonie. Schellings Beitrag zum Theodizeeproblem nach seiner «Freiheitsschrift» von 1809*, «Neue Zeitschrift für systematische Theologie», 32 (1990), pp. 26-52.

addirittura, sinonimi – come accadev ancora nella *Religionsschrift*), ma dalla centralità che viene ad assumere il principio dell'individualità, che anela come tale a collocarsi al di là dello spirito. Infatti, come già abbiamo avuto modo di analizzare, il male ha un'intima radice spirituale, in quanto deriva dal principio dell'ipseità dislocato dalla periferia (nella quale domina l'irregolarità e il disordine, la tenebra) al centro (nel quale domina la forma e l'ordine, la luce), mentre, al contrario, il bene è l'ipseità innalzata alla luce e all'intelletto:

«come non è assolutamente il principio intelligente o della luce in sé che agisce nel bene, bensì quel principio legato all'ipseità, cioè elevato a spirito, allo stesso modo il male non segue dal principio della finitezza per sé, ma dal principio oscuro o proprio dell'ipseità portato all'intimità con il centro [...]» (SW VII, 372; it. p. 177).

## 6.2. *Natura e storia. Il male universale*

Dopo aver considerato la *possibilità* del male, che assume la forma della separabilità dei principi, e la *realtà* del male, frutto dell'instaurazione di un rapporto disorganico fra i principi stessi, resta da chiedersi come avvenga il passaggio dalla possibilità alla realtà del male. In altri termini, si tratta di vedere come questa possibilità – che all'uomo, in quanto spirito, è sempre disponibile – possa poi diventare effettiva qualora collocata nella totalità dell'universo, e cioè, dal punto di vista schellinghiano, come ricompresa all'interno del sistema.

Schelling, in realtà, ha già fornito un'anticipazione di questa problematica, sostenendo che il male giunge alla propria realizzazione, e anzi, *deve* giungervi, per la stessa *necessità* della rivelazione. Se infatti ogni ente si rivela nel suo opposto, allora anche l'amore, per poter diventare reale, richiede la separazione, il dissidio, la contrapposizione (cfr. SW VII, 173; it. p. 179). L'uomo è un essere strutturalmente in bilico, collocato, per così dire, su un "crinale"<sup>201</sup>: la sua scelta può essere diretta tanto al bene quanto al male, ma egli non

---

<sup>201</sup> Questa dinamica viene così descritta: «Se non ci fosse nessuna separazione dei principi, l'unità non potrebbe dar prova della sua onnipotenza: se non ci fosse discordia, l'amore non potrebbe diventare reale. L'uomo è posto su quella vetta (*Gipfel*), dove ha in sé ugualmente la fonte del proprio movimento verso il bene e il male» (SW VII,

può non decidere: l'uomo «non può rimanere nell'indecisione, perché Dio deve necessariamente rivelarsi e perché nella creazione in generale niente può rimanere ambiguo» (SW VII, 374; it. p. 181). Ora però, se la rivelazione può darsi soltanto attraverso la separazione, la scissione, il dissidio dei principi, ciò non significa forse ammettere l'esistenza di un'*originaria ed ineluttabile* «tendenza al male» (*Versuchung zum Bösen*), di un ineliminabile impulso alla dissociazione? (cfr. *ibi.*).

Insomma, Schelling si trova per così dire costretto a riaffermare come la volontà originaria, quella del fondamento, non sia in sé malvagia, perché in essa non si dà ancora una dualità di principi. In origine, il fondamento è soltanto volontà che *tende* alla rivelazione, non volontà di per sé attiva. Il problema si pone invece ad un ulteriore livello: occorre infatti considerare la duplicità, presente in Dio, tra la volontà del fondamento e la volontà dell'amore. Tra di esse si instaura una dialettica paradossale, la quale fa leva non tanto sull'*originarietà* ontologica non dell'amore, bensì su quella del fondamento stesso. È il fondamento, infatti, la condizione originaria per l'emergere dello spirito, il dispiegamento dell'intelletto e della coscienza. La volontà dell'amore, cioè, non può sopprimere la volontà del fondamento, perché sopprimerebbe se stessa, o, meglio, la «condizione» (*Bedingung*) della sua esistenza. A sua volta, la volontà del fondamento eccita la volontà particolare o individuale della creatura, affinché lo spirito, come volontà dell'amore, colga un elemento *contrastante* nel quale potersi attuare:

«Il fondamento non è che una volontà di rivelazione, ma appunto perché questa si produca, esso deve provocare l'essere proprio e l'opposizione. La volontà dell'amore e quella del fondamento diventano dunque uno, proprio perché sono separate e fin dal principio agiscono ciascuna per sé. Perciò la volontà del fondamento già nella prima creazione eccita la volontà propria della creatura, affinché, quando lo spirito sorge come la volontà dell'amore, possa trovare un opposto, in cui potersi realizzare» (SW VII, 375; it. p. 185).

---

373-374; it. p. 179).

Ma ciò, a ben vedere, non fa che ammettere e introdurre nella natura una componente irrazionale, casuale e discordante<sup>202</sup> che porta in sé i segni di questa primitiva «eccitazione» (*Erregung*). Allo sdoppiamento di luce e tenebre innescato dal male, e all'ipseità del male appropriantesi della luce o della parola originaria, al fine di porsi come nuovo e più alto fondamento, lo spirito dell'amore deve contrapporre un più alto ideale, ed il Verbo assumere umanità e *personalità* (cfr. SW VII, p. 377; it. p. 189). È ciò che accade propriamente nella rivelazione, nella quale si ripetono i medesimi gradi della prima manifestazione della natura (cfr. *ibi.*). Se infatti la nascita della luce dalla gravità dava luogo alla natura, la nascita dello spirito dà luogo alla *storia*: le due serie, però, attraversano gli stessi periodi, e, anzi, come Schelling osserva, una può servire da strumento per spiegare e illustrare l'altra. Nell'un caso come nell'altro, infatti, il vertice è sempre l'uomo, da intendere nella storia come l'uomo originale e divino, l'uomo che in origine era presso Dio e nel quale sono state create tutte le cose (incluso l'uomo quale ente naturale)<sup>203</sup>.

Da notare come nella natura – la prima serie – non esista ancora propriamente il male: in essa vi è piuttosto la tendenza del fondamento a realizzarsi, a farsi cioè attuale, in una sorta di *Streben* che tuttavia è destinato ad affondare nel caos qualora non vi sia l'intervento della forza dell'amore quale organizzatrice e informatrice della natura (cfr. *ibi.*). In modo analogo, anche nella storia – la seconda serie – il fondamento tende ad agire autonomamente, slegandosi da ogni vincolo con il principio superiore, giacché lo spirito dell'amore sopraggiunge e si rivela solo più tardi, gradualmente, per effetto, peraltro, del “ritardo” prodotto dal fondamento nel processo della creazione<sup>204</sup>.

---

<sup>202</sup> Qualcosa che l'identificazione di reale e razionale quale scaturiva dagli assiomi della filosofia dell'identità assoluta non avrebbe certo contemplato.

<sup>203</sup> «Ciò accade soltanto con la rivelazione, [...], che deve avere gli stessi gradi della prima manifestazione nella natura, in modo cioè che anche qui la più alta cima della rivelazione sia l'uomo, ma l'uomo archetipico e divino, quello che in origine era presso Dio e nel quale sono state create tutte le cose e l'uomo stesso» (SW VII, 377; it. p. 189). Dall'uomo come creatura si passa allora all'uomo originario (coeterno a Dio, si potrebbe dire).

<sup>204</sup> Qui la cosmogonia schellinghiana si fa più espressamente «teogonia» – dando il via, seppure a livello germinale – alla più tarda speculazione maturata nei *Weltalter*. Il rapporto tra la *Freiheitsschrift* e i *Weltalter* è però piuttosto “indiretto”, come ha osservato anche Xavier Tilliette: «Le projet [dei *Weltalter*] n'est qu'indirectement suggéré dans les *Recherches*, mais l'ébauche théogonique qu'elles proposent est une amorce» (X. Tilliette, *Une introduction à Schelling*, cit., p. 71). Il vero e proprio “cantiere” delle “Età del mondo” sono le *Stuttgarter Privatvorlesungen* del 1810. Proprio nel 1810, come si legge in un'agenda del *Nachlass* di Berlino, Schelling annotava: «Cominciati seriamente i *Weltalter*» (G. L. Plitt, *Aus Schellings Leben. In Briefen. 3 Bde.*, Hildesheim / Zürich / New York [Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1869 / 1870], II, 244. Cfr. su questo punto X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir (I)*, cit., p. 581. In sede critica si può dire che la concezione di Dio come unicamente in rapporto alla creazione conduce Schelling ad esporre *insieme*, nella *Freiheitsschrift* così come nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, il momento teogonico e quello cosmogonico,

«Il fondamento iniziale della natura ha agito forse per lungo tempo da solo e ha cercato da sé, con le forze divine contenute in esso, una creazione, che però ricadeva sempre (perché mancava il vincolo dell'amore) nel caos [...], finché sorse il verbo dell'amore e con esso prese il suo avvio la creazione duratura: così anche nella storia lo spirito dell'amore non si è rivelato subito; ma, poiché Dio sentì la volontà del fondamento come la volontà della sua rivelazione e nella sua provvidenza riconobbe che doveva esserci un fondamento per la sua esistenza indipendente da Lui (come spirito), egli lasciò agire il fondamento nella sua indipendenza o, per usare altri termini, Egli stesso si mosse soltanto secondo la sua natura e non secondo il suo cuore o l'amore» (SW VII, 378; it. p. 191).

Questo processo innesca la successione di epoche storiche – da una iniziale, paradisiaca condizione (la cosiddetta «età dell'oro», *Goldenerzeit*) fino alla successiva età della barbarie, per giungere alla finale rivelazione di Dio come spirito. Schelling riprende qui la sua concezione della storia elaborata, come visto, già nel *System des transszendentalen Idealismus* e, in particolar modo, nelle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* – Schelling rimanda in nota alla lezione VIII («Sulla costruzione storica del Cristianesimo», che abbiamo già esaminato nella prima parte) in esse contenuta (cfr. SW VII, 380; it. p. 195).

---

lasciando però indiscusso il fondamentale problema dei rapporti tra Dio e il mondo. Questo rapporto, in altri termini, è un rapporto di libertà o di necessità? Se è di necessità, è difficile non incorrere in quelle aporie che Schelling tende a considerare come tipiche di un panteismo “malinteso”. Per spiegarci meglio, il passaggio da un panteismo realistico (statico e privo di vita) ad uno idealistico (dinamico e vivente) non sarebbe poi così efficace ad evitare le difficoltà o le aporie cui abbiamo accennato, in primo luogo quelle legate al problema del male, di cui lo stesso Schelling sembra accorgersi (cfr. SW VII, 352; it. p. 129). Se, invece, il rapporto è fondato sulla libertà, è possibile distinguere tra processo teogonico e processo cosmogonico, attraverso il riconoscimento di un divenire divino non confuso con quello mondano, e l'ammissione di una forma di *teismo* che conduca oltre le aporie sovramenzionate. L'affermazione di un teismo che muove direttamente dalla libertà di Dio sarà però una conquista speculativa dei *Weltalter*, dove Schelling porrà a tema la costruzione del «concetto integrale della divinità (*vollständigen Begriff der Gottheit*)» (WA III, 254; it. p. 91), che rappresenta il punto più alto della riflessione filosofica *post-Freiheitsschrift*.

## 7. Dio e la storia. Incarnazione e personalità

Se nel suo agire iniziale il fondamento esaurisce l'intero essere divino, ma non ancora in modo unitario, allora l'origine della storia è segnata dalla presenza di più esseri divini (cfr. *ibi.*). Qui Schelling si ricollega a quanto già svolto in opere precedenti, e, in particolar modo, alle *Vorlesungen über die Methode* e all'importante lezione ottava in esse contenuta, «Sulla costruzione storica del cristianesimo». Questo momento della storia è il periodo mitico dell'età dell'oro, di quella “beata indifferenza”, in cui non vige alcuna differenza tra bene e male, proprio perché non si sono ancora prodotte le condizioni per la duplicità e la separabilità dei principi. All'età dell'oro, segue il tempo degli dèi (o degli eroi), della libera e onnipotente natura, in cui il fondamento coincide con la glorificazione massima della natura medesima (cfr. SW VII, pp. 378-379; it. pp. 189-191). Ma di per sé il fondamento è incapace di costituire una vera e solida unità, così che questo iniziale splendore risulta effimero e necessariamente destinato a indebolirsi. Gli dèi fuggono (secondo una eco o una suggestione hölderliana)<sup>205</sup> e al loro posto subentrano spiriti malvagi, dal momento che il fondamento, proprio in quanto volontà presaga dell'intelletto e del bene, estrinseca tutte le sue forze finalizzandole alla massima resistenza – che è la suprema condizione della sua realizzazione (cfr. SW VII, p. 379; it. p. 193).

È solo con il progressivo incedere del bene che il male si mostra finalmente come tale, facendosi individuale nelle creature. Ed è proprio per questo motivo, come già accennato, che il bene deve farsi *personale*. «Perciò, solo con la decisa apparizione del bene anche il male appare in modo del tutto deciso e come tale (non come se sorgesse solo ora, ma perché solo ora è data l'opposizione in cui esso può apparire nella sua totalità e come tale)» (SW VII, p. 380; it. p. 195). Ciò coincide, inoltre, con il momento della nascita vera e propria dello spirito, il quale «fin dall'inizio era nel mondo ma come [oscurata] dalla tenebra che agiva per sé e in una rivelazione ancora chiusa e limitata; e proprio per opporsi al male personale e spirituale, appare anch'esso [lo spirito] in forma personale, umana e come mediatore, per ristabilire il rapporto della creazione con Dio sul piano più alto. Ne

---

<sup>205</sup> Cfr. G. Strummiello, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 47.

deriva allora la necessità metafisica dell'*Incarnazione* (*Menschwerdung*), che ristabilisce, nel vincolo ripristinato dell'unità dell'uomo con Dio, il corretto tra Dio e il fondamento (riammesso cioè in Dio in perfetta armonia con il principio spirituale). «Poiché solo il personale può salvare il personale (*nur Persönliches kann Persönliches heilen*), e Dio deve divenire uomo, affinché l'uomo possa tornare a Dio» (*ibi.*).

L'uomo è assunto allora come l'autentico spazio di apertura della storia e luogo di rivelazione dell'essere divino. L'antropomorfismo schellinghiano si fa qui più acuto, poiché assegna all'uomo il ruolo di intermediatore decisivo nella creazione (come vedremo nel contesto della "seconda" polemica con Eschenmayer). Solo nell'uomo, come detto, ha luogo la separazione dei principi e solo l'uomo è la sede del ripristino<sup>206</sup> (sebbene Schelling escluda, almeno momentaneamente, l'idea dell'apocatastasi o l'idea di una generale *restitutio* di tutte le cose alla fine dei tempi)<sup>207</sup> dell'originario rapporto, com'è in Dio, tra il fondamento e la sua esistenza.

In una prospettiva panteista – si badi, nella particolare torsione semantica e concettuale che Schelling svolge del termine –, l'evento dell'Incarnazione non riguarda soltanto, o in primo luogo, la redenzione dell'uomo, ma chiama direttamente in causa la stessa dinamica del darsi o del divenire di Dio. Ne va allora, innanzi tutto, della stessa storia dell'umanità, la quale si configura come lotta del verbo vivente contro il caos e che perdura fino all'epoca presente, nella quale Dio, infine, diventa reale *in atto*, si rivela in quanto *spirito*.

---

<sup>206</sup> Questa dinamica è da inscrivere nella cornice dei rapporti tra volontà particolare e volontà universale (la prima umana, la seconda divina), nella quale bisogna collocare la scelta dilemmatica dell'uomo. Nell'uomo, infatti, la volontà del fondamento continua ad agire come volontà di rendere tutto particolare e creaturale; al contrario, la volontà divina è di universalizzare tutto, conducendo il creato alla luce e all'intelletto. Più precisamente, l'uomo sta in mezzo a questa duplice tensione, e, proprio per questo, in questo centro che egli occupa deve realizzarsi la conciliazione tra le due volontà. Da essere individuale, l'uomo deve cioè farsi universale, consapevole che in questo processo dovrà sacrificare l'elemento che gli è più proprio, vale a dire l'*ipseità*. Condizione per il pieno dispiegamento della volontà universale è infatti la soppressione di quella individuale; per tale ragione, l'uomo tende a spostarsi dal centro verso la periferia, con l'illusione egoistica di poter conservare l'*ipseità*. Tuttavia questo "anarchico decentramento" conduce a nient'altro che alla morte. L'esito di questa vicenda è la messa in luce della natura essenzialmente autocontraddittoria del male: il male, cioè, tende a farsi creatura cancellando il vincolo stesso della creaturalità, e per questo – come Schelling rileva a proposito del maligno – a causa della «presunzione di esser tutto, cade nel non-essere» (SW VII, p. 391; it. p. 219). Per l'illustrazione di questa intera dinamica cfr. SW VII, 389; it. p. 219.

<sup>207</sup> L'escatologia schellinghiana, però, subirà uno sviluppo decisivo a partire dalle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, nelle quali proprio l'idea dell'«apocatastasi» (*Apokatastasis panton*) verrà reintrodotta e debitamente considerata. Cfr. su questo punto l'analisi di W. Schmidt-Biggemann, *Schellings Weltalter in der Tradition abendländischer Spiritualität. Einleitung zur Edition der Weltalter-Fragmente*, hrsg. v. K. Grotzsch, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 1-78, in particolare p. 11.

## 8. *L'atto trascendentale. Libertà, necessità, eternità*

Oltre il piano del male universale, dovuto all'eccitamento dell'ipseità causato dal fondamento, il male resta comunque una scelta puramente umana, relativa al singolo, cioè al piano individuale della libertà. Schelling ritorna così al problema centrale che il titolo completo delle *Freiheitsschrift* indica, ossia alla determinazione della libertà *umana*, un punto finora non adeguatamente toccato. In ultima analisi, in che cosa consiste la libertà dell'uomo? La soluzione, osserva Schelling, è classicamente affidata a due modelli contrapposti: il totale equilibrio dell'arbitrio e il determinismo necessitaristico (cfr. SW VII, pp. 382-383; it. pp. 199-201). Nel primo, la libertà consiste nella capacità di agire in assenza di qualsiasi determinazione verso una delle possibili alternative, il che riduce la decisione ad una mera casualità, privando di fatto la volontà di una scelta autenticamente libera (cfr. *ibi.*). Nel secondo, ogni azione viene ricondotta ad una determinazione anteriore al tempo, sulla base di un sistema di concatenazioni che asservono la libertà ad una necessità estrinseca: ogni nostra azione, in altri termini, trova la sua ragion d'essere in quella precedente, e così via in una sorta di spirale a ritroso (cfr. SW VII, p. 383; it. p. 201).

Ora, per quanto preferibile al primo, questo modello si radica in realtà in un errore di fondo, sull'idea cioè che l'*essenza* dell'uomo – più precisamente, il suo essere buono o malvagio – sia sostanzialmente determinata da ciò che accade *nel tempo*. Schelling sottolinea però il grande merito della dottrina di Kant, secondo il quale l'essenza dell'uomo, cioè la sua realtà noumenica, non è toccata dal tempo, dal momento che quest'ultimo non è che una *condizione* del presentarsi dei fenomeni all'intuizione empirica. In altre parole, ciò che l'uomo è, non dipende dalle condizioni della temporalità, pertanto i moventi di un'azione non possono essere rintracciati – in modo meccanicistico – nell'azione o nella scelta accaduta in un tempo anteriore:

«In generale, solo l'idealismo ha elevato la dottrina della libertà in quell'ambito in cui soltanto è comprensibile. L'essenza intelligibile di una cosa, e specialmente dell'uomo,

è, secondo l'idealismo, fuori da ogni connessione causale, come è fuori o sopra ogni tempo. [...]. L'azione libera segue immediatamente dall'intelligibile nell'uomo» (SW VII, p. 383; it. p. 203)<sup>208</sup>.

Ora, ciò significa forse che l'essenza atemporale dell'uomo è qualcosa di puramente indeterminato?

La soluzione di Schelling, dopo aver schivato il pericolo di ricadere in una forma simile al sistema dell'indifferenza dell'arbitrio, che sfocia nella pura casualità dell'azione umana, consiste nel ricondurre ogni scelta temporale umana ad una decisione eterna e atemporale. Come si vede, Schelling sembra portare alle estreme conseguenze l'idea kantiana di una ragione assolutamente autolegislatrice in sede pratica. Ogni azione è allora effettivamente determinata o necessitata, ma si tratta di una necessità *intrinseca*, riguardante la conformità dell'agire alla legge che l'essenza stessa si è data. Questa «necessità interiore», come la denomina Schelling, segna il punto cruciale in cui libertà e necessità – ovvero l'opposizione che Schelling poneva in luce nell'apertura della *Freiheitsschrift*, considerandola più decisiva di quella classica (e, dal punto di vista di Schelling, “obsoleta”) tra natura e ragione<sup>209</sup> – vengono a contatto, e, anzi, in ultima istanza si *identificano*.

Torna però qui la lezione fichtiana – per molti versi ampiamente abbandonata da Schelling –, secondo cui la libertà è essenzialmente autoposizione, assoluta scelta di sé, se l'essenza umana deve essere tutt'altro rispetto ad un'essere puramente statico, simile a qualcosa di inerte e morto (cfr SW VII, p. 385; it. p. 207). Come già osservato, l'uomo è

---

<sup>208</sup> È probabile che Schelling si ricolleggi alla *Critica della ragion pratica*, nella quale Kant, all'interno del paragrafo sulla *Delucidazione critica dell'Analitica della ragione pura pratica*, affermava: «Il concetto di causalità come necessità naturale, a differenza della causalità come libertà, concerne solo l'esistenza delle cose in quanto determinabile nel tempo, cioè in quanto fenomeni, contro la causalità di esse in quanto cose in sé. Ma se si scambiano le determinazioni dell'esistenza delle cose nel tempo con le determinazioni delle cose in se stesse (come ordinariamente succede), la necessità del rapporto causale non può essere congiunta in alcun modo con la libertà; esse sono tra loro in opposizione contraddittoria» (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, A 169; tr. it. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Utet, Torino 1970, p. 237).

<sup>209</sup> È quanto Schelling afferma già nel *Vorbericht*: «Poiché all'essenza della natura spirituale vengono attribuite innanzi tutto ragione, pensiero e conoscenza, l'opposizione di natura e spirito è stata considerata dapprima sotto questo aspetto. La credenza consolidata in una ragione meramente umana, la convinzione che tutto il pensiero e tutta la conoscenza siano completamente soggettivi e che la natura sia del tutto priva di ragione e pensiero, unitamente al modo di rappresentare meccanicistico ovunque dominante [...] giustificano a sufficienza questo andamento della considerazione. Quella radice dell'opposizione è ora divelta e il consolidamento di una più esatta visione può tranquillamente essere affidato al progresso generale verso una conoscenza migliore» (SW VII, 333; it. p. 85).

posto sul “crinale” della libertà, è nell’indecisione ma non può rimanervi: la decisione che egli fa di sé è allora il primo atto, la sua stessa autoposizione, benché effettuata in quanto ente già creato, e perciò l’atto è anche necessariamente qualcosa di derivato. Tale atto è qualcosa che si dà originariamente, nella “prima” creazione, ma come distinto da essa: è un atto eterno, precedente ogni decisione temporale. Il tempo dell’uomo è per così dire duplice, poiché è nel tempo che l’uomo agisce volontariamente, ma sempre sul fondamento di ciò che ha scelto di essere dall’*eternità*.

«L’uomo, nella creazione originaria, è, come si è mostrato, un’essenza non decisa – (il che può essere rappresentato in modo mitico come uno stato di innocenza o di originaria beatitudine precedente a questa vita); solo egli stesso può decidersi. Ma questa decisione non può cadere nel tempo; essa cade fuori da ogni tempo e perciò insieme con la prima creazione (quantunque come un atto distinto da essa). L’uomo, anche se è generato nel tempo, è tuttavia creato all’inizio della creazione (nel centro). L’atto per cui la sua vita è determinato nel tempo non appartiene esso stesso al tempo, ma all’eternità; esso inoltre non precede la vita secondo il tempo, ma attraverso il tempo (senza esserne toccato), come un atto per sua natura eterno» (SW VII, pp. 385-386; it. p. 207)<sup>210</sup>.

La decisione, pertanto, appartiene ad una sorta di «passato trascendentale»<sup>211</sup> che precede questa vita<sup>212</sup>. Per Schelling, questo è anche l’unico senso corretto secondo il quale si può

---

<sup>210</sup> Questa dinamica è descritta esemplarmente anche da Heidegger: «La necessità per la quale o, meglio, a titolo della quale, l’esser-libero si determina, è la necessità della propria essenza. Ma la determinazione della propria essenza, ossia ciò che vi è di più originariamente libero nella libertà, è quello slancio al di là di se stesso quale coglimento di se stesso, che proviene dall’essenza iniziale dell’esser-uomo. Il più lontano futuro dell’esser-deciso dell’essere umano nella sua singolarità, è il più remoto passato» (M. Heidegger, *Schelling*, cit. tr. it., p. 257).

<sup>211</sup> A proposito, Dieter Sturma ha parlato con una formula particolarmente efficace, di una «libertà preriflessiva» (cfr. D. Sturma, *Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung*, in F.W.J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. v. A. Pieper u. O. Höffe, cit., pp. 149-172; tr. it. D. Sturma, *Libertà preriflessiva e autodeterminazione umana*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di F. Viganò e F. Moiso, cit., pp. 237-257).

<sup>212</sup> Muta in tal senso il concetto stesso di «predestinazione» – non è un caso che questo sia l’unico luogo delle *Ricerche* in cui Lutero viene citato esplicitamente. «In particolare, Schelling si riferisce esplicitamente al *De servo arbitrio* luterano. Cfr. M. Luther, *De servo arbitrio*, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. XVIII, hrsg. v. A. Freitag, Böhlau u. Nachfolger, Weimar 1908, pp. 715-716 e 720-722; tr. it. di F. De Michelis Pintacuda, *Il servo arbitrio. Risposta a Erasmo*, Claudiana («M. Lutero – Opere scelte», 6), Torino 1993, p. 282 e pp. 292-295. Questa radicalizzazione operata da Schelling del determinismo luterano (in termini di autodeterminazione), è stata oggetto del caustico commento di Arthur Schopenhauer: «Il fatto che Giuda non potesse evitare di farsi traditore, dimostra l’assurdità delle premesse da cui segue. In generale, attraverso la teoria schellinghiana della libertà, la vita si riduce a una recita le cui scene e la cui conclusione sono note in anticipo, e di cui perciò nessuno comprende lo scopo: lo

parlare di colpa originale, o, per usare la formula kantiana, del male radicale (*radikal Böses*)<sup>213</sup>. Il costante rimando a Kant, in questo punto della *Freiheitschrift*, non è affatto casuale. Si tratta però pur sempre del Kant pratico: Kant ha infatti intuito nella sfera pratica quell'unico e solo atto trascendentale (la *Selbstbestimmung*, l'autodeterminazione della ragione), idoneo a determinare l'essere umano *in toto*, ciò che egli non era riuscito invece a individuare nel dominio teoretico. Sulle orme di Kant, infatti, anche Schelling parla di un «atto trascendentale» (SW VII, p. 389; it. p. 215), che, come visto, cade fuori del tempo e perciò insieme con la prima creazione (benché come atto distinto da essa) (cfr. SW VII, p. 385; it. p. 207)<sup>214</sup>. Anche in Schelling, l'extratemporalità dell'atto umano originario designa una caratteristica essenziale. Essa coincide infatti con un atto eterno (cfr. SW VII, p. 386; it. p. 207) che, una volta compiuto, mantiene la propria azione permanente sull'uomo (e in ciò consiste, per così dire, la formazione del «carattere» stesso dell'uomo, come Schelling metterà in luce anche nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*<sup>215</sup>). Più precisamente, ciò significa che

---

sciogliersi dei risultati già dati di una formula algebrica in cifre, un inutile ennuy, come i convenuti cerimoniali pubblici nelle corti ecc. – E altrettanto inutili e superflue quanto la vita diventano anche ogni religione e ogni filosofia, se il valore morale dell'uomo è determinato dalla sua nascita: infatti, a neutralizzare la malvagità dei reprobì è sufficiente lo Stato. [A ciò] io oppongo ciò che i mistici chiamano nascita (*Wiedergeburt*) e ogni conversione, nonché il giusto detto di Platone secondo cui ogni male è un errare» (A. Schopenhauer, *Der handschriftlichen Nachlaß*, hrsg. v. A. Hübscher, II, W. Kramer, Frankfurt am Main 1967, p. 313).

<sup>213</sup> Relativamente al problema della presenza del male nel mondo, Kant ha introdotto due concetti fondamentali, strettamente imparentati: l'idea di una «tendenza al male (*Hang zum Bösen*)»<sup>213</sup> connaturata nel singolo individuo, che egli colloca in una natura umana – come specie, *Gattung* – essenzialmente corrotta (cfr. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, VI, B21; tr. it. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1970, p. 348). Ciò non può essere determinato soltanto concettualmente, ma dev'essere spiegato innanzi tutto, per così dire, nel suo emergere originario. Per Kant, il male consiste non tanto nel compiere una determinazione azione, quanto piuttosto nel sentimento, nella disposizione d'animo dell'uomo, nella sua *Gesinnung*. Kant rinviene la cattiva disposizione dell'uomo in un capovolgimento, o meglio, in un pervertimento dell'«ordine morale dei moventi del libero arbitrio» (ivi, B23; it. p. 350), ovvero in una subordinazione della legge morale agli impulsi provenienti dalla sensibilità – impulsi che Kant riconduce rispettivamente alla «malvagità» [*vitiositas, pravitas*], alla «corruzione» [*corruptio*] e alla «perversità» [*perversitas*] (cfr. ivi, B23; it. pp. 349-350). Pertanto, il principio dominante dell'agire umano diventa l'«amor di sé» (*Selbstliebe*), nella quale Kant riconosce «la sorgente del male» (ivi, B51; it. p. 367). Ciò conduce però a chiedersi quale sia il fondamento ultimo di questa sovversione della massima più alta della moralità ad opera dei moventi sensibili. Il che porterebbe, tuttavia, ad un regresso all'infinito, nel quale, ogni movente che è stato trovato come causa per l'adozione della massima cattiva, deve essere pensato esso stesso come effetto di una nuova determinata causa. Perciò Kant, al fine di illustrare quella che è l'origine del male nell'uomo, è costretto a ricorrere ad un atto *sovratemporale*, che egli definisce «atto intelligibile [*intelligibele That*]» (ivi, B26; it. p. 351). Questa tendenza al male, che è propria all'uomo fin dalla nascita, rimane tuttavia il risultato di un'azione imputabile all'uomo stesso, azione che, a causa della sua meta-temporalità, non può venire «disdetta» sul piano temporale. Questo sentimento dominante nel genere umano viene denominato da Kant «male radicale» [*radikales Böse*]» (ivi, B27; it. p. 352).

<sup>214</sup> Il carattere eterno, necessitato e incondizionato della libertà umana è stato evidenziato da Schelling anche nei *Weltalter* (cfr. WA III, p. 304sgg.; it. p. 139sgg.).

<sup>215</sup> Cfr. SW VII, p. 430; it. p. 150.

«come l'uomo agisce qui, così ha agito dall'eternità e già nell'inizio della creazione» (SW VII, p. 387; it. p. 213)<sup>216</sup>. Ne deriva che, ancora in un orizzonte kantiano, mediante l'atto trascendentale, l'uomo è come in possesso dall'eternità della sua componente egoistica: «Dopo che nella creazione, attraverso la reazione del fondamento della rivelazione, il male fu eccitato in modo generale, l'uomo si è appigliato dall'eternità alla particolarità e all'egoismo e tutti quelli che sono nati, sono nati con l'annesso oscuro principio del male» (SW VII, p. 388; it. p. 213). Se Kant aveva riconosciuto l'origine del male nell'innalzamento dell'amore di sé a principio del nostro agire, in Schelling ciò si manifesta nella forma di un'autentica decisione per il principio reale o per l'egoismo, nei quali consiste propriamente la caduta dell'uomo. In termini kantiani, Schelling può allora scrivere: «Solo quel male derivante da un atto proprio [...] può essere definito male radicale» (SW VII, p. 388; it. p. 215).

Per Schelling è chiaro che l'atto trascendentale deve essere compiuto da ogni singolo uomo, deve possedere cioè un carattere *individuale*. Perciò egli prende le distanze dalla dottrina cristiana del peccato originale, secondo la quale l'intero genere umano sarebbe caduto a seguito della decisione originaria dell'uomo adamitico. Schelling accentua invece l'aspetto della responsabilità individuale di ogni singolo individuo per se stesso. Pertanto, come egli afferma risolutamente, «ogni creatura cade per sua propria colpa» (SW, VII, p. 382; it. p. 199).

Il carattere individuale dell'atto trascendentale riceve però anche un ulteriore significato: esso si riconnette cioè l'autodeterminazione dell'uomo, la sua *Selbstbestimmung*. Per Schelling ogni uomo è infatti responsabile di quella che è la sua impronta più intima, cioè il suo carattere. Ma il carattere individuale non è scollegato dalla sua matrice trascendentale

---

<sup>216</sup> Si tratta di un motivo che ricorre anche nei *Weltalter*, e, più tardi, anche nelle *Erlangen Vorträge* del 1821, e che Schelling descrive come una con-scienza della creazione (*Mitwissenschaft der Schöpfung*), che significa una co-originatezza dell'uomo con la creazione divina, un suo strutturale appartenere (come centro e vertice di tutto il creato) all'inizio della creazione stessa: «All'uomo va riconosciuto un principio che è esterno e superiore al mondo; altrimenti come potrebbe altrimenti l'uomo, unica fra tutte le creature, ripercorrere il lungo cammino evolutivo, dal presente fino alla più profonda notte del passato (*die tiefste Nacht der Vergangenheit*)? Come potrebbe, egli solo risalire sino all'inizio dei tempi, se non ci fosse in lui un principio dall'inizio dei tempi? Creata alla fonte delle cose e ad essa uguale, l'anima umana ha una *con-scienza* della creazione. Nell'anima si trova la massima chiarezza di tutte le cose, ed essa è non tanto sciente quanto la scienza stessa» (WA III, p. 200; it. p. 40). Si noti che nella seconda delle *Urfassungen* dei *Weltalter*, Schelling scrive *Mitt-Wissenschaft*, suggerendo così il senso di «conoscenza centrale (*Mitte*)» (cfr. a proposito X. Tilliette, Schelling. *Une philosophie en devenir. Le système vivant*, I, cit., p. 597).

e dal suo riferimento all'eternità:

«Poiché nella creazione c'è la più alta armonia e nulla è così diviso e separato, come noi dobbiamo rappresentarlo, ma in ciò che precede agisce già ciò che segue e tutto accade nello stesso tempo in un colpo magico; così l'uomo, che qui appare deciso e determinato, si è concepito nella prima creazione in una forma determinata e viene generato così come egli è dall'eternità, in quanto attraverso quell'atto è determinata persino la materia e la natura del suo incorporarsi» (SW VII, 387; it. p. 211).

Ciò significa che la decisione generale che pone capo al genere umano e l'atto individuale del singolo cadono all'interno del medesimo atto trascendentale.

### 8.1. *Libertà e necessità. Ambiguità e oscillazioni della *Freiheitsschrift**

Può apparire singolare, che Schelling, dopo aver illustrato il passaggio dalla natura alla storia, si orienti verso una dimensione trascendentale e atemporale, che in qualche modo sembra dissolvere ciò che si era guadagnato sul piano concreto della storicità. In altri termini, la storia stessa sembrerebbe perdere di significato, se ciò che si è in senso storico-temporale è già stato deciso nel momento originario, sorgivo di essa, in quel *passato* trascendentale della storia. L'*habitus* di Schelling, costante nella *Freiheitsschrift*, è quello di fare i conti con le potenziali obiezioni che la sua teoria potrebbe suscitare; in questo caso, l'obiezione fondamentale recita: se l'uomo è "liberamente" costretto a compiere ciò che si è deciso prima e fuori del tempo, non diventa con ciò impossibile ogni mutamento dal bene al male, così come ogni conversione dal male al bene? La storia, in effetti, sembra fornire esempi eclatanti in entrambi i sensi; ciò tuttavia per Schelling non prova nulla, poiché il *proprium*, ciò che vi è di essenziale nell'atto originario, può anche consistere nel non precludere per sempre la possibilità dell'una o dell'altra alternativa. La scelta iniziale non è, da ultimo, che una sorta di disposizione a lasciare agire in sé uno dei due principi, senza un'aprioristica esclusione di uno dei due.

Non solo della storia si tratta, perché la decisione originaria ed extratemporale

dell'uomo, ha a che fare con la scelta libera dell'uomo. Questa teoria di Schelling è il maggior punto critico della *Freiheitschrift*, che qualifica quest'ultima come scritto ancora "ibrido" tra la filosofia dell'identità e l'ultima filosofia schellinghiana avviata con i *Weltalter*. Più precisamente, su questo punto Schelling sembra riproporre la centralità del vincolo indissolubile di necessità e libertà che connotava gli scritti della filosofia dell'identità, come visto, in particolar modo, in *Philosophie und Religion* e nel *Würzburger System*. Secondo Tilliette, si tratterebbe qui di un ultimo, estremo tentativo di preservare il sistema dell'identità (che si avvia lentamente ad essere oltrepassato)<sup>217</sup>.

In questo senso, Schelling, che pure aveva riconosciuto nel rapporto della libertà con la necessità il compito più alto della filosofia, risolve quest'ultimo nell'unità assoluta dei due termini, recuperando cioè una prospettiva di «essenzialismo metafisico» che pure egli aveva in parte superato con il tentativo di pensare lo spazio autonomo della libertà – concreta facoltà di scelta, per l'uomo, del bene o del male – a fronte dell'assolutezza dell'Uno-Tutto o Dio (ridiscutendo a tal proposito il concetto di panteismo). In sede critica, si potrebbe pertanto affermare che:

«[...] l'idea di Schelling [...] è che si è liberi nella misura in cui si agisce secondo la necessità della propria essenza intelligibile e questa necessità essenziale è la libertà di un atto assoluto, fuori del tempo. Libertà assoluta e necessità assoluta sono *unum et idem*. Ma una libertà assoluta e una necessità assoluta non sono più la libertà dell'uomo, che vive nel tempo, e la necessità con la quale, nell'agire temporale, l'uomo fa i conti. La identificazione, nell'Assoluto, di libertà e necessità ricostituisce il più autentico essenzialismo metafisico [...]»<sup>218</sup>.

Sebbene infatti Schelling abbia infine riconosciuto la portata del male sul piano etico e ontologico, e il ruolo che esso gioca come possibilità sempre attuabile da parte della libertà

---

<sup>217</sup> Tilliette parla infatti di «un effort peut-être désespéré pour sauver le système de l'identité[...] la facticité de la liberté coupable est renvoyée à la "loi de l'identité", la decision originelle vérifie le théorème: de l'absolument indéterminé au déterminé, pas de passage, elle est une application de l'union absolue de la nécessité et de la liberté, en quoi subsiste son caractère intelligible» (X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir (I)*, cit., p. 529).

<sup>218</sup> G. Semerari, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, cit., p. LVIII.

umana, egli sembra poi sfumare questo guadagno speculativo inscrivendolo nella dimensione trascendentale di una scelta eterna necessaria, proprio perché compiuta al di fuori di ogni concreta temporalità.

### 9. *Sviluppi della critica alla teodicea*

Dato l'accento posto da Schelling sul ruolo pratico della volontà e della libertà umana, occorre chiedersi: qual è il ruolo pratico di Dio all'interno di questa dinamica? Abbiamo visto come il male, sotto diversi riguardi, sia una condizione della rivelazione di Dio. Ma come si pone Dio, in senso morale, nei confronti di questo stesso processo, il *Suo* processo? Per usare il lessico proprio della teodicea, come si giustifica Dio di fronte al male? Su un piano ancora più originario, vi è una *coscienza* da parte di Dio della negatività che il processo della sua autorivelazione presuppone o implica?

Oltre all'annoso problema del male, la riflessione schellinghiana a partire dalla *Freiheitsschrift* è sempre più rivolta a porre in primo piano la questione della libertà di Dio, che svolge un ruolo fondamentale nel processo dell'autorivelazione appena descritto. Ma per illustrare quello è il contenuto autentico della libertà divina così come concepita da Schelling, occorre fare un passo preliminare, inscrivendola nella più ampia problematica della teodicea. Da questo punto di vista appare imprescindibile, per Schelling, il duplice riferimento a Kant e a Leibniz.

Dopo aver offerto un'ampia descrizione del contenuto positivo e reale del male, Schelling è infatti spinto a rispondere a quella che chiama «la questione suprema (*die höchste Frage*)» (SW VII, 394; it. p. 227). dell'intera ricerca, concentrata attorno alla *Grundfrage* della teodicea: giustificare Dio e la presenza del male nel mondo. Già Kant, nella sua breve dissertazione del 1791 *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, aveva illustrato tre possibili vie per la giustificazione di Dio di fronte al dilemma del male. Come egli infatti osservava:

«Per teodicea si intende la difesa della saggezza suprema del Creatore contro le accuse che le muove la ragione a partire dalla considerazione di quanto nel mondo vi è di contrario al fine di questa saggezza. Si chiama ciò sostenere la causa di Dio, *sebbene in fondo la causa che si sostiene in tal caso potrebbe anche solo essere quella della nostra ragione, che nella sua arroganza disconosce qui suoi confini* [...]. Perché questa giustificazione riesca si richiede che il presunto avvocato (*Sachwalter*) di Dio dimostri: o che quello che noi giudichiamo nel mondo contrario al fine in effetti non lo sia; o che esso assumendo che lo sia, non debba venire considerato un prodotto voluto, ma una conseguenza necessaria della natura delle cose; o almeno che, se deve essere considerato un prodotto voluto, non solo sia come un prodotto del supremo Creatore di tutte le cose, ma solo come quello di creature, cui possa essere attribuita responsabilità, ossia di uomini [...].»<sup>219</sup>.

Kant notava però anche l'insufficienza di ognuno di questi tentativi, poiché la nostra ragione è assolutamente impotente - «schlechterdings unvermögend»<sup>220</sup>, dice Kant -, impossibilitata ad esplorare il rapporto tra la nostra esperienza mondana e una superiore, insondabile saggezza divina. Da questo punto di vista, cercare di determinare il contenuto di Dio non significa altro che disconoscere il limite della ragione umana. Superare il limite tracciato da Kant tra conoscenza sensibile e conoscenza sovrasensibile (comprese le questioni più alte, quelle divine) è il compito che il sistema assoluto di Schelling si propone risolutamente. La concezione schellinghiana dell'essere come rivelazione della vita divina – invariata, su questo punto, rispetto all'*Identitätssystem* – è così rivolta a far fronte, cercando una via di risoluzione, al problema della teodicea.

In Schelling ciò avviene però a tutti gli effetti mediante una critica alla teodicea leibniziana, intesa dal filosofo di Leonberg come il modello classico di impostazione del problema della teodicea<sup>221</sup>.

---

<sup>219</sup> I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, *Gesammelte Schriften*, cit., VIII, 255; tr. it., *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di Teodicea (1791)*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 53.

<sup>220</sup> Ivi, p. 263; tr. it. p. 62.

<sup>221</sup> Per una panoramica generale della critica schellinghiana alla teodicea di Leibniz cfr. C. Bouton, *Panthéisme et fatalisme. La critique de Leibniz dans le Traité de 1809 de Schelling*, in C. Bouton (éd), *Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'Idéalisme allemand*, Olms, Hildesheim-New York-Zürich 2005, pp. 138-157. Cfr. anche W. G. Jacobs, *Die Theodizeeproblematik in der Sicht Schellings*, «Studia Leibnitiana», Suppl. 26 (1986), pp. 225-239.

Schelling avvia la critica all'impostazione leibniziana della teodicea partendo dal concetto di natura, interpretata in modo alternativo rispetto alla tradizione matematico-razionalistica moderna. Infatti, che la rivelazione sia fondata in un atto puramente libero è cosa che è affermata da Schelling attraverso il riferimento alla nostra esperienza della natura. La natura, egli osserva, non segue una necessità di ordine logico-matematico. Se così fosse, allora la natura non costituirebbe più un mistero, e, inoltre, l'intelletto geometrico tipico della scienza moderna avrebbe già da tempo scoperto e verificato una certa regolarità della natura stessa. A fronte dei progressi della conoscenza occorre però riconoscere che la natura possiede qualcosa di insondabile, che sfugge alla spiegazione causale e meccanica (e che perciò, da parte del puro intelletto, viene relegato nell'ambito dell'irrazionale). Ciò che al mero intelletto appare irrazionale è in realtà la conseguenza di un atto assoluto. Più precisamente, la legalità degli accadimenti naturali è la legalità dell'assoluta e libera personalità di Dio, che segue da una assoluta necessità, non da una necessità logica e impersonale. Già Leibniz, sottolinea Schelling, aveva visto come le leggi della natura né sono necessarie dal punto di vista matematico né sono completamente arbitrarie. Come conseguenza del libero atto di Dio esse sono invece collocabili nel mezzo fra questi due estremi. Se le leggi di natura venissero determinate dalla pura necessità, allora i processi che la governano sarebbero del tutto decifrabili. E se, d'altro lato, gli eventi naturali fossero il risultato di un cieco arbitrio, allora quegli stessi processi sarebbero assolutamente incomprensibili. Soltanto la riconduzione delle leggi di natura ad un atto di saggezza divina soprasensibile potrebbe eludere una tale *impasse*. Schelling intende mostrare come, servendosi di un importante e illuminante brano della *Teodicea* leibniziana:

«ho scoperto che le leggi del moto che si trovano effettivamente in natura, e che sono verificate dall'esperienza, non sono, in verità, altrettanto rigorosamente dimostrabili quanto lo sarebbe una proposizione di geometria; ma non occorre che esse lo siano. Esse non derivano interamente dal principio della necessità, bensì dal principio della perfezione e dell'ordine; sono un effetto della scelta e della saggezza di Dio. Posso dimostrare le suddette leggi in molteplici modi, ma occorre sempre supporre qualcosa che non ha una necessità assolutamente geometrica. Di modo che queste belle leggi sono una prova meravigliosa di

un essere intelligente e libero, contro il sistema della necessità assoluta e bruta [...] di Spinoza»<sup>222</sup>.

Nella spiegazione delle leggi di natura come conseguenza del libero atto di Dio si incontrano, secondo Schelling, la concezione vivente e dinamica e quella pur sempre astratta e formale di Leibniz. Si tratta appunto di ricondurre la natura ad «animo (*Gemüth*), spirito (*Geist*) e volontà (*Willen*)» (SW VII, 396; it. p. 233), riconosciute come vere e proprie forze viventi di una libera rivelazione della personalità di Dio.

Il riferimento alla dinamica dei processi naturali non è però sufficiente a spiegare il rapporto tra l'assoluta libertà di Dio e la creazione. Occorre infatti determinare ulteriormente «se l'atto dell'autorivelazione sia stato libero, nel senso che tutte le sue conseguenze siano state previste (*vorgesehen*) in Dio» (*ibi*). A questa domanda, secondo Schelling, bisogna rispondere affermativamente, anche a fronte delle eventuali e possibili obiezioni dell'intelletto umano finito, che vedrebbe negato ogni spazio della libertà umana a cospetto dell'assoluta provvidenza divina.

Dal punto di vista del suo rapporto con il sistema, la tesi secondo cui Dio prevede le conseguenze del suo atto creativo, si può intendere in questo modo: l'essere, inteso come vita, si costituisce attraverso il reciproco agire di volontà propria (*Eigenville*) e volontà universale (*Universalville*). Quanto più la volontà universale urge verso la creazione, tanto più la volontà del fondamento tenta di rinchiudersi in se stessa. Questo processo interno alla creazione è soltanto lo sviluppo *reale* dell'essere divino, che dal punto di vista ideale esiste già da sempre. La forma originaria della riflessione, inizialmente caratterizzata come desiderio del fondamento, produce – come ogni riflessione – solo un'immagine dell'essere vero e proprio, che viene realizzato come tale nella rivelazione. Tuttavia, poiché Dio esiste già da sempre come ciò che Egli è, la rivelazione può fondarsi soltanto su un atto assolutamente libero. Le conseguenze di questo sono perciò da Dio previste, in quanto la rivelazione consiste proprio nell'attualizzazione dell'eterno essere di Dio nell'accadere temporale della natura e dell'uomo (cfr. *ibi*).

---

<sup>222</sup> G. W. Leibniz, *Essais de Theodicée*, cit., III, § 345; tr. it. cit., p. 462.

Decidersi per la rivelazione – come atto schiettamente libero, intimamente radicato nella libertà – è qualcosa che sfugge, si sottrae ad ogni tentativo di spiegazione razionalistica. L'uomo può cioè soltanto constatare questo *atto*, frutto, inoltre, della subordinazione che la divina volontà dell'amore opera rispetto alla divina volontà del fondamento, tesa a ostacolare e reprimere ogni apertura verso la creazione.

La tesi di una illimitata prescienza divina è stata sviluppata anche da Leibniz. Per Leibniz, l'intelletto divino non contiene soltanto la totalità delle possibilità dell'essere, in quanto esso, per così dire, valuta ed esamina tutto il pensare e l'essere possibile prima dell'atto creativo vero e proprio, come si evince dal § 235 della *Teodicea*: «La saggezza divina, non soddisfatta di contenere le possibilità, le scruta, le confronta e le soppesa, al fine di valutarne il grado di perfezione o imperfezione»<sup>223</sup>. Al termine di questa “verifica” Dio sceglie il migliore tra i mondi possibili, che in base alla risoluzione divina viene realizzato nel tempo. Ora, per Schelling l'assunzione di un Dio che medita, soppesa e sceglie non risulta accettabile. Infatti, se l'atto originario divino scaturisce dal vincolo assoluto di libertà e amore, allora «la rappresentazione di una deliberazione (*Berathschlagung*) di Dio con se stesso o di una scelta tra molti mondi possibili resta senza fondamento» (SW VII, 397; it. p. 235).

Secondo Schelling, qui Leibniz non è sufficientemente radicale nel pensare il rapporto tra libertà e necessità in Dio. Poiché infatti – secondo la tesi di Schelling – l'assoluta libertà coincide con la «necessità morale» (*sittliche Notwendigkeit*), allora anche le conseguenze dell'atto creatore divino sono inevitabilmente necessarie (cfr. *ibi*). Il merito di Spinoza, pertanto, è quello di aver riconosciuto l'«inscalfibile necessità» in Dio (cfr. *ibi*). Ad ogni modo, Spinoza commette l'errore, come visto, di considerare Dio come privo di vita, pari ad una mera sostanza impersonale, sfociando in una morta concezione dell'essere divino (cfr. *ibi*).

Dal canto suo, come abbiamo visto, anche Leibniz mira ad allontanarsi da Spinoza, dal momento che egli intende mostrare il possibile rapporto tra la libertà di Dio e la libertà dell'uomo. A proposito, egli non vede altra via possibile all'infuori di una scelta divina tra

---

<sup>223</sup> Ivi, § 225; tr. it. cit. (in parte modificata), p. 385.

possibili mondi infiniti. Per Schelling, l'assurdità di una simile posizione è palese: dovesse Dio trovarsi di fronte ad una scelta, allora Egli avrebbe potuto creare realmente un altro mondo (migliore o peggiore), il che però contraddice l'autentico concetto dell'Assoluto. Una differenza reale tra possibilità e realtà, così come tra libertà e necessità è infatti attribuibile ad un ente finito, mai a Dio. A conferma della sua critica, Schelling riporta nuovamente un passo della *Teodicea* (tratto dal § 235): «Dio sceglie tra i possibili e perciò sceglie liberamente, senza essere necessitato: se si desse una sola possibilità, non ci sarebbe in effetti nessuna scelta, nessuna libertà» (SW VII, 398; it. p. 237)<sup>224</sup>. Come abbiamo già avuto modo di vedere, Leibniz trascura la differenza tra possibilità reale e possibilità formale. Formalmente possibile è tutto ciò che si lascia pensare in modo non contraddittorio; pensabili in modo non contraddittorio sono, appunto, infiniti mondi possibili, migliori o peggiori. Dal punto di vista reale (*realiter*), vale a dire riguardo alla determinazione concreta di Dio inteso come essere sommamente perfetto, è possibile soltanto *un* mondo – ma allora l'assunto della scelta divina appare ininfluenza (cfr. *ibi*.)

A favore della tesi di una molteplicità di mondi possibili, può essere avanzato un ulteriore argomento (nella forma di una possibile obiezione), ricavato, peraltro, da quello che è un principio cardine della *Freiheitsschrift*: ciò che come fondamento soggiace ad ogni cosa vivente è l'informe, ciò che è privo di ordine e regola. In quanto puramente indeterminato, il fondamento può essere determinabile mediante *forme* molteplici: la stessa duplice distinzione tra fondamento ed esistenza suggerirebbe una «pluralità di mondi possibili» (SW VII, 398; it. p. 237). Di fronte a questa eventualità (che Schelling configura come una obiezione alla sua stessa teoria, come sovente accade nella *Freiheitsschrift*), Schelling ribatte: il fondamento non è Dio *strictu sensu*; Dio stesso è il Dio esistente, il Dio che precede ogni scelta, decisione, opzione (non essendo ad esse subordinato o vincolato), e, in tal senso, può realizzare soltanto la sua propria natura; inoltre, il fondamento è pur sempre il fondamento *divino*. Perciò in esso riposa, è già contenuto *in nuce* (in senso archetipico, che spiega come la realizzazione di Dio sia qui già avvenuta in senso «ideale»),

---

<sup>224</sup> Ivi., § 235; tr. it. cit. (in parte modificata) p. 374.

il mondo che si dispiegherà come attualizzazione dell'essere di Dio, secondo un processo che attraversa diversi momenti di "assestamento":

«quell'assenza di regola [nel fondamento] non deve essere pensata come se nel fondamento non fosse contenuto l'archetipo del solo mondo possibile secondo l'essenza divina, archetipo che nella creazione reale viene portato dalla potenza all'atto solo attraverso la divisione, la regolazione delle forze e l'esclusione del principio irregolare, che la ostacola e la offusca. Ma nello stesso intelletto divino, come in una saggezza primordiale, in cui Dio si realizza idealmente o in modo archetipico, come vi è un solo Dio, così vi è anche un solo mondo possibile» (SW VII, 398; it. p. 239).

La possibile obiezione sopra avanzata, dunque, tende ad equiparare la distinzione tra fondamento ed esistenza (banalmente intesa) a quella tra materia e forma, dissolvendo così, secondo Schelling, il significato e la portata ontologica della libertà di Dio nella creazione.

#### 10. *Dio e il male. Storia ed escatologia*

Schelling ha mostrato che Dio non è una pura necessità logica (o fisica), bensì una *unità vivente* di forze, che coincide con lo spirito in senso eminente. In ciò consiste per Schelling il massimo risultato dell'ideal-realismo: assumere unilateralmente o il realismo (Spinoza) o l'idealismo (Fichte), condurrebbe inevitabilmente ad un assoluto inteso in senso meramente impersonale: «[...] tanto il Dio del puro idealismo quanto quello del puro realismo è necessariamente un essere impersonale (*ein unpersönliches Wesen*), di cui il concetto fichtiano e quello spinoziano sono la dimostrazione più chiara» (SW VII, 395; it. p. 229)

La personalità di Dio ha la sua genesi, al contrario, nella presenza e nel legame vivente di due principi o due volontà, come ampiamente visto: la volontà del fondamento (il desiderio dell'Uno di generare se stesso) e la volontà dell'amore, il ricongiungimento del desiderio e dello spirito in unità. La prima volontà, né cosciente né libera, non è neppure

d'altra parte una forma di necessità meccanica; essa ha piuttosto una «natura intermedia», dal momento che in essa è rinvenibile una certa forma di teleologia (secondo l'interpretazione dinamica della natura); la seconda volontà è invece libera e cosciente: è in essa che Dio è perfettamente consapevole del male, prevedendolo fin dall'inizio. Non per questo, però, Dio ha compiuto una scelta originaria tra diversi mondi possibili (cfr. SW VII, 397-398; it. pp. 235-237): la critica di Schelling è qui diretta a mostrare tutta l'insufficienza del concetto formale, di matrice leibniziano-wolffiana, di possibilità come pura non-contraddittorietà, non-repugnanza logica. Come vi è un solo Dio (dalla *Freiheitsschrift* in poi il *monoteismo* schellinghiano si farà sempre più chiaro), così esiste un solo mondo possibile (cfr. SW VII, 398; it. p. 239). Ne deriva che, come abbiamo visto, la scelta tra il migliore dei mondi possibili, che Leibniz riconduce a Dio, è decisamente esclusa. Dio, cioè, non sceglie in base al concetto puramente formale della possibilità, ma crea in base alla propria stessa essenza, o, più propriamente, in virtù di un atto di libertà assoluta che è anche assoluta necessità, come Schelling illustra in modo emblematico nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*:

«Non vi è [...] altro principio di spiegazione del mondo all'infuori della libertà di Dio. Soltanto Dio può infrangere l'assoluta identità della sua essenza e così far posto ad una rivelazione. Ora, certamente ogni vera, cioè assoluta, libertà è anche necessità assoluta. Infatti, di un atto di assoluta libertà non si può dare altra ragione: esso è così perché è così, cioè è senz'altro, e perciò necessariamente. Di solito si pretende di scorgere libertà soltanto là dove c'è stata una scelta, dove ha preceduto uno stato di dubbio finalmente seguito da una decisione. Chi però sa ciò che vuole lo [prende] senza stare a scegliere. Chi sceglie non sa ciò che vuole e quindi neanche vuole. Ogni scelta è l'effetto di una volontà non illuminata. Se Dio agisce *ex ratione boni* [come nella prospettiva leibniziana] la sua è davvero una libertà di secondo rango. Permettergli [...] di scegliere il mondo migliore fra infiniti possibili significa lasciargli il grado minimo di libertà» (SW VII, 429; it. p. 150).

E tuttavia, in questo mondo, il male ha un ruolo ineliminabile, se ogni esistenza esige una condizione per sviluppare il proprio elemento personale. Dio racchiude in sé tale condizione, senza poterla sopprimere, pena la soppressione di se stesso. Egli può soltanto

assoggettarla all'amore, al fine di acquisire la propria dimensione personale. Al contrario, l'uomo non ha in sé questa condizione, secondo un significativo parallelismo con l'hegeliana «mestizia del finito», ovvero la malinconia che segna ogni vita, innervandola intimamente. Scrive a proposito Schelling:

«L'uomo non ha mai la condizione in suo potere, sebbene egli vi tenda nel male; essa gli è data solo in prestito, indipendente da lui; perciò la sua personalità e individualità non possono mai elevarsi all'atto perfetto. Questa è la tristezza connessa ad ogni vita finita, e se anche in Dio c'è una condizione almeno relativamente indipendente, così che in Lui stesso c'è una sorgente di tristezza, questa però non perviene mai alla realtà, e serve solo all'eterna gioia del superamento. Da qui il velo di mestizia che è steso su tutta la natura, la profonda, insopprimibile malinconia di ogni vita» (SW VII, p. 399; it. p. 239).

Ciononostante, precisa Schelling, non si cada nell'errore di fare di Dio l'autore del male, come già si ammoniva in *Philosophie und Religion*; Dio non vuole il male né dal punto di vista della volontà dell'amore, né sotto l'aspetto della volontà del fondamento. Quest'ultima ha infatti un fine unicamente strumentale, quello di eccitare, risvegliare la vita in quanto tale, sollecitando l'ipseità e l'individualità. Senza l'opera del fondamento il bene stesso sarebbe inefficace e privo di vita. L'azione del fondamento, radice dell'ipseità, sta alla base del bene e del male, ciò che coinvolge identità e differenza dei principi. Infatti, se sotto l'aspetto dell'identità, il principio del male coincide con quello del bene, è sotto l'aspetto della non-identità, della dissociazione, che ha luogo il male vero e proprio (cfr. SW VII, p. 400; it. p. 243)<sup>225</sup>. Il male, così, non è né uno strumento o una conseguenza collaterale inevitabile; né esso è il frutto di un determinato decreto divino o la corruzione di un principio originariamente buono. Il darsi del male è *dialetticamente* inevitabile per il darsi dell'amore<sup>226</sup>: se Dio, per eliminare la stessa possibilità del male, avesse optato per non rivelarsi, l'amore stesso non sarebbe stato possibile (promuovendo così, *implicitamente*, il trionfo del male). Perché

---

<sup>225</sup> «Perciò si dice benissimo, in termini dialettici, che bene e male sono la stessa cosa, vista soltanto da parti diverse, o che il male, considerato in sé, cioè nella radice della sua identità, è il bene, così come il bene, al contrario, considerato nella sua divisione o non-identità (*Entzweiung oder Nicht-Identität*), è il male» (SW VII, p. 400; it. p. 243).

<sup>226</sup> Benché Schelling sembri negare che il male sia la *conditio sine qua non*, esso rimane comunque una condizione, nel senso peculiare che abbiamo visto.

il male non fosse, Dio stesso non avrebbe dovuto esistere, rinunciando a ciò che gli è più proprio, la rivelazione come vita. Se però Egli è vita, ogni vita è destino, e anche Dio vi si assoggetta per acquisire figura personale. Anche in Dio libertà e necessità si toccano e si confondono, come attesta il riferimento a motivi tragici (la sottomissione degli dèi al destino) e temi desunti dal Cristianesimo (l'insistenza sul Dio personale e vivente).

«Senza il concetto di un Dio che soffre umanamente, comune a tutti i misteri e a tutte le religioni spirituali dell'antichità, tutta la storia rimane incomprensibile; anche la Scrittura distingue i periodi della rivelazione e pone in un lontano avvenire il tempo in cui Dio sarà tutto in tutto, cioè interamente realizzato» (SW VII, 403-404; it. p. 251)<sup>227</sup>.

Quest'ultimo aspetto ha come esito quello di indebolire il tradizionale attributo dell'onnipotenza divina: senza il concetto di un Dio che soffre umanamente – osserva Schelling – l'intera storia umana sarebbe un mero flusso di eventi indecifrabile, come egli afferma emblematicamente nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, nelle quali Schelling, recuperando il concetto della *kenosis* o dell' "abbassamento" kenotico come principio della creazione divina e centro della dottrina cristiana, afferma:

---

<sup>227</sup> Il tema del Dio sofferente, così enfatizzato nello scritto sulla libertà, non è una novità nel sistema schellinghiano, poiché ad esso viene dedicata una particolare attenzione anche nella filosofia dell'identità, la quale, pure, ne accentuava il momento cristologico. Schelling ne tratta, ad esempio, nel saggio *Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* del 1802, dove egli osserva: «Der Keim des Christentums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott, seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch ein Endlichwerden des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes» (SW V, p. 117). Nelle *Vorlesungen über die Methode* del 1803, il contenuto del Cristianesimo è da un lato riconosciuto nel ripristino (*Wiederbergestellte*) di uno stato di conciliazione, ma non attraverso il divenire divino del finito (come nel mondo greco), bensì attraverso la stessa incarnazione di Dio. «La conclusione dell'epoca antica e il margine di una nuova, il cui principio dominante doveva essere l'infinito, poteva aver luogo solo col fatto che il vero infinito venisse nel finito non al fine di divinizzarlo, ma per offrirlo a Dio nella sua propria persona e con ciò riconciliarlo. La prima idea del cristianesimo è perciò necessariamente quella del Dio fattosi uomo, del Cristo come apice e termine dell'antico mondo degli dei» (SW V, 292; it. pp. 140-141). Oltre al contatto tra finito e infinito, ciò esprime per Schelling anche il rapporto tra eternità e temporalità quale ulteriore decisivo aspetto del Cristianesimo (un rapporto, peraltro, che Schelling svilupperà più diffusamente nei *Weltalter*). L'incarnazione di Cristo, cioè, è compiuta dall'eternità, ma Cristo stesso è una fugace apparizione temporale: «Anche [Cristo] finitizza in sé il divino, ma non si riveste dell'umanità nella sua grandezza (*Höheit*), bensì nella sua bassezza (*Niedrigkeit*), ed in quanto è un'apparizione stabilita sì dall'eternità, ma passeggera e situata nel tempo, se ne sta come il limite tra due mondi; lui stesso ritorna nell'invisibile e promette al suo posto non il principio che viene nel finito e che rimane nel finito, ma lo spirito, il principio ideale che riconduce piuttosto il finito all'infinito e che come tale è la luce del nuovo mondo» (*ibi.*). Cristo, pertanto, viene innanzi tutto interpretato come il simbolo concreto e storico della eterna reincarnazione di Dio, che si realizza attraverso l'esistenza del mondo finito.

«[...] l'inizio della creazione è certamente un abbassarsi (*Herablassung*) di Dio: egli propriamente si abbassa nel reale, si contrae totalmente in esso. Ma in ciò non vi è nulla che sia indegno di Dio. Anche nel Cristianesimo quanto vi è di più grande è proprio l'abbassarsi di Dio. Un Dio innalzato a un'altezza metafisica non si adatta né alla nostra mente né al nostro cuore» (SW VII, 429; it. p. 149)<sup>228</sup>.

Schelling connette poi strettamente l'atto della kenosi con la libertà di Dio, dove l'uno richiama l'altra: «Questo atto del limitarsi (*Einschränkung*) o abbassarsi di Dio è libero e volontario. *Non vi è dunque altro principio di spiegazione del mondo all'infuori della libertà di Dio*» (*ibi.*, corsivo mio)<sup>229</sup>.

Quanto al ruolo del male, all'interno del processo storico della creazione, esso è in definitiva provvisorio e limitato, perché nel momento in cui il bene perviene all'attualità (proprio attraverso l'opposizione), il male, ora separato da esso, viene risospinto per sempre nel nulla, dissolvendosi come il non-essere che ontologicamente è: «[...] il bene deve essere elevato dalle tenebre [sciogliendosi cioè dal fondamento] all'attualità per vivere eternamente con Dio; e il male deve essere separato dal bene, per essere ricacciato in eterno nel non essere» (SW VII, 404; it. p. 251)<sup>230</sup>.

Una volta esaurita la sua funzione, il male si dilegua nell'irrealtà, nel non-essere che gli appartiene. È la «fine della storia» delineata da Schelling – il compimento della rivelazione (ossia il termine del processo teogonico) –, la quale vede perciò il distacco finale del male dal bene, il che segna appunto il dissolvimento del male in quanto male, dal momento che

---

<sup>228</sup> Il concetto della «Herablassung» viene ulteriormente approfondito nei *Weltalter*. «Secondo la dottrina universalmente ammessa, la creazione è una esteriorizzazione, un abbassarsi» (WA III, 311; it. p. 145).

<sup>229</sup> Cfr. su questo tema E. Guglielminetti, «Herabsetzung». *Ambiguità del fondamento in Schelling*, in M. Mori / S. Poggi (a cura di), *La misura dell'uomo. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915)*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 167-194. Il tema della *kenosis* nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, inteso come un «abbassarsi-svuotarsi», è stato indagato in modo particolare da M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, pp. 123-124.

<sup>230</sup> Ciò non segna il termine ultimo dell'escatologia schellinghiana. Le *Stuttgarter Privatvorlesungen*, infatti, valorizzeranno l'idea di una rigenerazione finale (*l'apocatastasi*) del male, che nella *Freiheitschrift* sembra piuttosto destinato ad una compiuta estinzione (il male rientra nel nulla) al culmine della creazione divina. In conclusione alle lezioni del 1810 – dove Schelling articola la creazione divina in tre periodi (o regni), che vanno dall'incarnazione alla finale regno di Dio – leggiamo infatti: «a) Regno del Dio fattosi uomo [...]. b) Regno dello Spirito. Finalmente tutto rimesso al Padre. Forse ciò avverrà quando cesserà di esistere anche l'inferno: in questi periodi dell'eternità trova quindi ancora posto la rigenerazione anche del male alla quale dobbiamo credere. Il peccato non è eterno e quindi neppure le sue conseguenze» (SW VII, 484; it. p. 192).

esso – totalmente svincolato dal bene – cessa di essere tale (cfr. SW VII, 405; it. p. 253)<sup>231</sup>, aprendo la strada al trionfo dell'amore, la realtà più alta e superiore anche allo spirito<sup>232</sup>.

### 11. *L'Ungrund. Amore e indifferenza originaria*

L'amore è l'approdo ultimo della creazione. Qui, infatti, il cerchio si chiude, perché l'amore – sia pure non ancora come amore – è ciò che si dava anche prima (non in senso cronologico, bensì logico) della distinzione tra fondamento ed esistenza. Affinché la scissione sia eternamente possibile, occorre allora presupporre un'unità ancora più originaria, o, come scrive Schelling, «arcioriginaria». Tale unità originaria, si badi, *non* è assimilabile all'identità, perché se quest'ultima continua a presupporre l'antitesi degli opposti, la prima è invece pura indifferenza, connotata dall'assoluta *assenza di predicati* (cfr. SW VII, ; it. p. ). Così come non è identità, essa non è neppure fondamento, perché proprio il fondamento è uno dei termini nei quali essa si duplica; piuttosto, essa contiene *in sé* fondamento ed esistenza, scindendosi per consentire ad entrambi i termini di tornare, mediante l'amore, ad un'unità ancora superiore (cfr. SW VII, 406-408; it. pp. 255-261).

Come definire allora questo amore “non-ancora” amore e questo fondamento “non-ancora” fondamento?<sup>233</sup> Schelling, che attinge qui all'universo semantico della teosofia, adotta il termine *Ungrund*<sup>234</sup>: «non-fondamento», indifferenza e comune unità che sta al di

---

<sup>231</sup> Cfr. le acute osservazioni di W. Ehrhardt, *Das Ende der Offenbarung*, in Pieper / Höffe (Hrsg.), *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 221-234; tr. it. W. Ehrhardt, *Il compiersi della rivelazione*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di F. Moiso e F. Viganò, cit., pp. 301-313.

<sup>232</sup> Cfr. G. Carchia, *Indifferenza, eros, amore: la critica dell'essere spirituale nella «filosofia della libertà» di Schelling*, in S. Zecchi (a cura di), *Scritture dell'eros. Estetica 1994*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 145-173. Si veda anche Ivi, *Filosofia come narrazione. Cenni su un paradigma schellinghiano*, in *Filosofia 94*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 173-188, in part. pp. 175-177.

<sup>233</sup> Schelling riprende e rielabora questa dottrina dell'amore dagli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* del 1806, cui rimanda esplicitamente in nota (SW VII, 408; it. p. 261); nell'aforisma 162 egli afferma: «La differenza tra un'identità divina ed una semplicemente finita è che nella prima non sono legati degli opposti che hanno bisogno di un legame, ma degli opposti di cui ciascuno potrebbe essere per sé, e tuttavia non è senza l'altro» (SW VII, 174; it. p. 67). Nell'aforisma 163, egli aggiunge: «È questo il mistero dell'amore eterno: ciò che appunto potrebbe essere assolutamente per sé, pur non considerando una privazione l'essere per sé, tuttavia è soltanto in e con gli altri. Se ciascuno non fosse un tutto, ma solo una parte del tutto, non ci sarebbe amore; vi è invece amore proprio perché ciascuno è in tutto, e purtuttavia non è e non può essere senza l'altro» (*ibi*). Cfr. a proposito C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, Marietti, Casale Monferrato 2009, p. 49.

<sup>234</sup> Pareyson ne ravvisa la traccia anche nella tradizione mistica tedesca (cfr. L. Pareyson, *Introduzione*, in F.W.J.

là e al di sopra dello spirito come identità e che si scinde perché possano nascere la vita e la personalità, per riaffermarsi, alla fine, come vero e proprio amore (cfr. SW VII, 408; it. pp. 259-261). Se da un lato lo spirito è l'assoluta identità di fondamento (il reale, la natura divina) ed esistenza (l'ideale o Dio propriamente detto) – identità che si produce quando l'ipseità umana si distoglie dal suo fondamento oscuro – la volontà particolare – per muovere verso la volontà intellettuale, riunificando ambedue nello spirito –, d'altro lato l'amore è il non-fondamento originario che dimora al di sopra dello spirito stesso:

«Tutto è allora sottomesso allo spirito: nello spirito l'esistente è uno con il fondamento per l'esistenza; in esso entrambi sono realmente insieme, ovvero esso l'assoluta identità di entrambi. Ma al di sopra dello spirito c'è il non-fondamento iniziale, che non è più indifferenza (equivalenza), e tuttavia non è identità di principi, bensì l'unità universale, uguale per tutto senza essere compresa da nulla, il far-del-bene libero da tutto (*das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohltun*), e che tuttavia tutto penetra, in una parola l'amore, che è tutto in tutto» (*die Liebe, die Alles in Allem ist*)<sup>235</sup>.

### 11.1. *Filosofia dialettica. Intelletto e ragione*

Schelling conclude la sua *Freiheitsschrift* con l'avviso che ulteriori dissertazioni sulla parte ideale del sistema seguiranno lo scritto sulla libertà, prospettando dunque una certa linea di continuità concettuale e tematica. Ciò è testimoniato non solo dalla metafisica e dell'antropologia delle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, ma anche dalla metafisica della libertà divina sviluppata nei *Weltalter*, come attesta l'*Entwurf* del 1811, che, proprio sul concetto di libertà, fornisce un prezioso punto d'aggancio con la *Freiheitsschrift*. «Nur über dem Seyn wohnt die wahre, die ewige Freiheit. Freiheit ist der bejahende Begriff der Ewigkeit oder

---

Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 14).

<sup>235</sup> Analoga conclusione, improntata d'altronde al celebre passo paolino della Lettera ai Corinzi – *ut sit Deus omnia in omnibus* – (cfr. anche I Cor., XV, 28; cfr. anche Efes., I, 23 e I Cor., XII, 6), è quella delle lezioni private di Stoccarda: «Quest'ultimo periodo [ovvero il Regno del Padre, come già visto] è quello della compiuta realizzazione di Dio, cioè del suo compiuto farsi uomo, quando l'infinito si è fatto completamente finito senza pregiudizio della sua infinità. Allora Dio è realmente tutto in tutto [...]» (SW VII, 484; it. p. 192).

dessen, was über aller Zeit ist»<sup>236</sup>.

Questa continuità, però, emerge anche dal ruolo che assumono, già nella *Freiheitsschrift*, i concetti di ragione (*Vernunft*) e di intelletto (*Verstand*), ruolo che appare alquanto distante da quello assegnato loro nell'*Identitätssystem*. Per illustrare ciò che egli ora intende con ragione e intelletto egli si riallaccia alle osservazioni svolte nel *Vorbericht* sull'opposizione di natura e ragione, di cui abbiamo già avuto modo di sottolineare l' "inconsistenza" conoscitiva. Ora egli acuisce la sua posizione, contrapponendo ragione e non-ragione (*Unvernunft*) – assumendo quest'ultima come contraria ad un autentico sistema filosofico: «Un sistema che contraddice i più sacri sentimenti, l'anima e la conoscenza morale, non può mai, almeno sotto questo aspetto, chiamarsi un sistema della ragione, ma soltanto della non-ragione» (SW VII, 413; it. p. 273) Un vero e proprio sistema, al contrario, dovrebbe poter conciliare al suo interno le esigenze dello spirito e quelle del cuore (il richiamo al sentimento). Schelling intende sostenere che la ragione, da sola, astratta dalla vita e dalla natura, è limitata dal punto di vista conoscitivo: «[...] per quanto noi collochiamo in alto la ragione, non crediamo tuttavia per esempio che qualcuno sia virtuoso, o eroe, o in generale un grande uomo per la pura ragione; [...]. Solo nella personalità [con la quale Schelling intende allora un tutto vivente e unitario] c'è vita; e ogni personalità riposa su un fondamento oscuro (*alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*) che deve quindi essere anche fondamento della conoscenza» (*ibi.*). Ora, l'elemento che trae fuori e conduce all'atto ciò che è celato, contenuto *potentialiter* nel fondamento, è l'*intelletto*, non la ragione (cfr. SW VII, 414; it. p. 273). Perché questo cambio di rotta, da parte di Schelling, rispetto al suo precedente sistema? Ciò accade perché l'intelletto, ora, è riconosciuto come l'organo *princeps* della dialettica, cioè dell'arte della separazione e della riconduzione all'unità per eccellenza. Quella "decifrazione" del fondamento messa in atto dall'intelletto, dice infatti Schelling, «può accadere soltanto attraverso la separazione, dunque attraverso la scienza e la dialettica» (*ibi.*)<sup>237</sup>.

---

<sup>236</sup> Cit. in J. Hennigfeld, *F. W. J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 138.

<sup>237</sup> Il concetto di dialettica non appare ancora ben definito nella *Freiheitsschrift*, poiché lo diverrà soltanto nei *Weltalter*, nel contesto della filosofia intesa come vera e propria scienza dialettica. La dialettica, non deve essere pensata nei termini di una concatenazione di concetti astratti, bensì come lo «sviluppo di un essere vivente che in essa si manifesta» (WA III, 199; it. p. 40). «È un merito della nostra epoca l'aver restituito alla scienza la sua essenza e, inverò, come ben si può affermare, in un modo tale che difficilmente potrà smarrirla di nuovo. Non è formulare

Che ne è, allora, della ragione? Essa viene sempre più identificata da Schelling – sulla scia dei mistici (ma in realtà qui Schelling, forse, ha in mente Oetinger<sup>238</sup> – con «il *Primum passivum* o la saggezza iniziale (*anfängliche Weisheit*), in cui tutte le cose sono insieme e tuttavia separate, sono unite e tuttavia libere ciascuna a suo modo» (*ibi*)<sup>239</sup>. Da questo punto di vista, la ragione ha una co-essenzialità con l'amore, l'indifferenza originaria dei principi; inoltre, essa rappresenta, come tale, il modello archetipico dello stesso intelletto. Da un lato, pertanto, la ragione «non è attività come lo spirito, non assoluta identità dei due principi della conoscenza [l'ideale e il reale], ma l'indifferenza»; dall'altro, essa è «la misura e [...] il luogo universale della verità, la sede tranquilla in cui viene accolta la saggezza originaria, in conformità a cui, come guardando al proprio archetipo, l'intelletto deve poter creare» (*ibi*). Infine, la ragione e l'amore sono riconosciute come le due anime

---

un giudizio troppo severo dire che, una volta ridestato lo spirito dinamico (*dynamischen Geist*), ogni filosofare che non attinga da esso la sua forza, può essere considerato come un semplice abuso del prezioso dono della parola e del pensiero» (*ibi*). La nuova filosofia deve certo riacquisire il senso dell'unità dell'essere che la filosofia moderna da Cartesio a Fichte aveva perduto, ma deve pure rappresentare questa stessa unità nella sua dinamicità, se deve essere innanzi tutto unità vivente: tutto ciò pone capo alla funzione più alta della filosofia, quella di aprire l'uomo a Dio inteso come una persona vivente. Il progetto dei *Weltalter*, in continuità con quello delle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, colloca ora al centro della riflessione filosofica l'essere come storicità, sviluppo ed evoluzione, il che contempla due momenti (tra l'altro, già in parte svolti nel sistema dell'identità, come testimonia la parte conclusiva di *Philosophie und Religion*, dedicata al movimento di *exitus* e *reditus* dell'anima dall'Assoluto), quello dell'emergere da Dio e quello del ritorno finale a Dio, momenti nei quali Dio stesso è coinvolto. L'idea guida della filosofia schellinghiana, il mondo come una manifestazione, un'autentica *explicatio Dei*, assume qui un accento squisitamente dinamico (non sviluppato dalla *Freiheitsschrift* in tutte le sue virtualità), come si ricava da un bel passo dell'edizione Schröter: «È davvero un pensiero vero, grande, necessario, che ogni accadere, che tutto ciò che è e si offre, appartiene ad un solo grande movimento, che dunque v'è un solo essere supremo, che in ogni cosa vuole manifestarsi, realizzarsi: Dio» (WA II, ed. Schröter 228).

<sup>238</sup> Cfr., su questo probabile richiamo a Oetinger, W. A. Schulze, *Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 54 (1957), pp. 213-225, in part. p. 224.

<sup>239</sup> Nella filosofia dei *Weltalter* c'è un'altra accezione di *Primum*, non riducibile al piano della ragione (benché in parte analoga). Sulla scia dei mistici esso designa il piano della pura *Deitas* da cui tutto muove, una unità indifferenziata. Schelling la indica anche con il termine di *Ungrund*, che nei *Weltalter* indica però l'essere supremo che precede ogni sua successiva manifestazione, non solo nella realtà esterna, ma anche al suo interno (che è il mondo delle idee, come vedremo); esso, come si accennava, è il *bythos* plotiniano<sup>239</sup>, l'Uno-Nulla della derivato dalla tradizione neoplatonica e mistica, assolutamente al di là di ogni determinazione, in quanto tutte le contiene (come implicazioni inattuate) senza ridursi ad alcuna di esse. In questo primo momento le potenze del reale e dell'ideale sono inesplicate, come dormienti nel seno dell'essere divino allo stato di una pura indifferenza. Per esprimere questo momento della vita divina Schelling si avvale di formule quali la «volontà che ancora non vuole», il «puro nulla», la «pura letizia», la «pura quiete» («der Wille der noch nicht will», «das lautere Nichts», «die reine Frohheit», «die reine Gelassenheit») <sup>239</sup>; questo momento è paragonabile alla vita di un fanciullo, che sta dinanzi alla vita come «beato in se medesimo», in un eterno e imperturbabile presente. In una chiara formulazione contenuta nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, Schelling osserva: «Ogni esistenza vivente inizia dall'inconscio, da uno stato in cui tutto ciò che in seguito se ne evolverà differenziandosi è ancora inseparato e unito, in cui non esiste ancora una coscienza con le sue divisioni e distinzioni. Allo stesso modo inizia anche la vita divina. Essa contiene tutto in se stessa, è pienezza infinita di cose non solo omogenee, ma anche eterogenee, tuttavia in completa indistinzione. Dio esiste ancora soltanto come silente meditazione su se stesso senza alcuna estrinsecazione e rivelazione. È questo lo stato che abbiamo designato come l'indifferenza delle potenze in lui. In sé è già identità assoluta del soggettivo e dell'oggettivo, del reale e dell'ideale, ma non lo è per sé» (SW VII, 433; it. p. 152).

della filosofia; quest'ultima, infatti, «prende il nome dell'amore, principio che ispira universalmente, [e] da questa saggezza originaria, che è il suo proprio fine» (*ibi.*).

## 12. Teodicea del finito e oltrepassamento dell'identità

Con la *Freiheitsschrift* Schelling riabilita alcuni aspetti che fino ad allora erano rimasti laterali – o solo parzialmente toccati – nel suo pensiero: l'uomo, la storia, la personalità, la volontà, la vita, l'amore. L'*Abhandlung* del 1809 è densa di presagi futuri, come ad esempio, il concetto dell'uomo come mediatore tra la natura e Dio<sup>240</sup>, «inizio della nuova alleanza» (SW VII, 411; it. p. 267), «redentore della natura, verso il quale tendono tutti i modelli naturali» (*ibi.*), mentre la natura stessa è ancora «l'Antico Testamento, perché le cose sono ancora fuori dal centro e perciò sotto la legge» (*ibi.*). Al contrario, «solo l'uomo è in Dio, e appunto per questo essere in Dio capace di libertà» (*ibi.*). Le ultime pagine dello scritto sulla libertà sono comunque dedicate a una difesa della ragione e della scienza (cfr. SW VII, 412-413; it. p. 271), sotto l'egida lessinghiana della trasposizione delle verità rivelate in verità razionali (cfr. SW VII, 412; it. p. 271)<sup>241</sup>. Ad ogni modo, come appena visto, la ragione stessa assume un'accezione molto più ampia rispetto al sistema dell'identità, ed è proprio questo aspetto che esprime l'ingresso di Schelling in un'altra epoca della sua filosofia. Come scrive Tilliette, sottolineando la direzione che le conclusioni della *Freiheitsschrift* assumono verso l'ulteriore riflessione schellinghiana: «Questo saluto al risveglio di Jena suona come un addio»<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> Si tratta di un concetto che verrà sviluppato più diffusamente nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* (nell'ambito della discussione – che Schelling inizia proprio a Stoccarda – del rapporto tra la *Naturwelt* e la *Geisternwelt*, mondo della natura e mondo degli spiriti): «Alla natura era stato destinato come mediatore l'uomo, e questo le era mancato [...]. Ora era invece l'uomo ad aver bisogno di un mediatore. Ma il per il fatto stesso di essere restituito alla sua vita spirituale [cioè nel suo elemento ideale], l'uomo riacquistava la capacità di essere mediatore (*Mittler*) fra Dio e la natura» (SW VII, 463; it. p. 176).

<sup>241</sup> Schelling si riferisce qui all'opera di Lessing *Erziehung des Menschengeschlechts*. Sull'influsso del pensiero di Lessing nella *Freiheitsschrift* cfr. C. Danz, *Wir «halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig. Bemerkungen zur Lessingrezeption in Schellings Freiheitsschrift*, in *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*, hrsg. v. C. Danz u. J. Jantzen, cit., pp. 127-152.

<sup>242</sup> «Ce salut au rêve de Jena sonne comme un adieu» (X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant (I)*, cit., p. 536. Tilliette si riferisce evidentemente alla “luce” nella filosofia apertasi per Schelling con il sistema dell'identità inaugurato con la *Darstellung meines Systems* del 1801.

Ora però, per tornare ai problemi fondamentali della nostra indagine, nella *Freiheitsschrift* ne va in modo particolare della ri-elaborazione del nesso libertà-male-finitezza, che era stato occultato, quanto alla sua portata in sede etica e ontologica, nell'*Identitätssystem*. Nella dissertazione del 1809, la libertà caratterizza essenzialmente la centralità accordata all'uomo nell'universo. Solo l'uomo, come visto, è propriamente libero, giacché soltanto egli – a differenza degli animali e di Dio – è in grado di compiere il male. Tra libertà umana, male e Dio, corre uno strettissimo filo rosso, un'infrangibile interconnessione ontologica: senza la libertà, non si darebbe il male, e senza il male, Dio stesso non potrebbe divenire e rivelarsi. È questo il paradossale percorso della *Freiheitsschrift*: Schelling parte infatti dall'esigenza di assegnare al finito, al condizionato, la sua intrinseca autonomia rispetto all'Assoluto, all'incondizionato, con la conclusione che il primo diventa condizione fondamentale del secondo<sup>243</sup>.

Da questo punto di vista, sembra lecito affermare che le *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* forniscano – lontane ormai da ogni solenne glorificazione dell'Assoluto, emblematica della stagione dell'identità – una singolare e peculiare *teodicea del finito*. In altri termini, e in un senso più ampio, si potrebbe dire che Schelling ri-orienti la sua filosofia come filosofia del finito, che emerge correlativamente alle nuove esigenze sistematiche che lo guidano – innestate sul legame libertà-storia –, tentando così di superare la tendenza, invalsa nell'*Identitätsphilosophie*, della considerazione del finito come mera negatività o puro nulla, *Nichtigkeit* e *defectio* ontologica.

---

<sup>243</sup> Dio, come ampiamente visto, non annulla ed estingue toto caelo il fondamento (la sede abissale di tutta la finitezza e del male), pena la soppressione della sua stessa esistenza e della sua personalità. Schelling, pertanto, arriva alla conclusione: «Perché dunque il male non fosse, Dio stesso non avrebbe dovuto essere» (SW VII, 403; it. p. 249).

## Considerazioni conclusive

### 1. *Ermeneutica della tradizione religiosa e superamento della metafisica moderna*

Ciò spiega, secondo la nostra tesi, il progressivo rivolgersi di Schelling ad un ulteriore orizzonte di pensiero, che, accompagnato all'esigenza di portare a termine il sistema nella sua parte ideale, lo conduce invece alla crisi, che diventa manifesta nello scritto sulla libertà. Questo movimento interno al filosofare schellinghiano accade in virtù del ri-orientamento, attuato nella forma di un'ermeneutica dell'esperienza religiosa cristiana, che la riflessione di Schelling tende ad assumere nella *Freiheitsschrift*, allontanandosi vistosamente dalla speculazione di stampo greco-ellenistico che permeava il sistema dell'identità (in una sorta di filosofia eleatica dell'essere). Ma Schelling, atteggiando la sua filosofia ad ermeneutica della tradizione religiosa, benché mai disgiunta dalla più alta e profonda speculazione, sviluppa la sua ulteriore filosofia come un confronto serrato e fortemente critico con la tradizione filosofica *moderna*<sup>244</sup>, da Spinoza a Leibniz (numerosi i riferimenti critici alle loro dottrine nella *Freiheitsschrift*), fino a Kant e Fichte, mostrandone i pregi e i meriti, così come gli i difetti, gli errori e le mancanze – Schelling svolge sviluppando dunque il modello storiografico introdotto con la *Propedäntik* di Würzburg, volto alla disamina dei sistemi filosofici del passato, di cui Schelling intende mostrare, come avremo modo di vedere, lo strutturale *dualismo* di finito e infinito sotto il profilo gnoseologico, metafisico ed etico. Nella *Freiheitsschrift* Schelling non fa che acuire la differenza che lo contraddistingue dai sistemi moderni (ma anche dal criticismo kantiano e dalla *Wissenschaftslehre* fichtiana), attuando però quel modulo interpretativo di cesura-continuità rispetto a quei sistemi messo in atto nella *Propedäntik* e, più generalmente, in tutti gli scritti dell'identità.

Ciò che cade con la *Freiheitsschrift* è invece il secondo modulo interpretativo caro alla filosofia dell'identità, quello basato sulla contrapposizione di riflessione (la facoltà propria

---

<sup>244</sup> Cfr. sul confronto critico e polemico tra Schelling e la filosofia moderna A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, Routledge, London & New York 1993.

alle filosofie della condizionatezza e della finitezza, come le filosofie sopra menzionate) e di speculazione (la stessa filosofia dell'identità, che si basa sul coglimento immediata dell'Assoluto attraverso la ragione e l'intuizione intellettuale, le quali si fondano a loro volta sull'unità indissolubile di finito e infinito). Questo modulo, nella *Freiheitschrift*, è sostituito dalla contrapposizione fra sistemi che non riconoscono un movimento, cioè vita, libertà e personalità all'Assoluto, al Principio (come accade nei sistemi di Spinoza e Fichte) e una filosofia che, sulle orme della filosofia della natura, mira a cogliere l'essenza del Principio stesso come attività, vita e libertà, cioè come un processo effettuale, che si svolge nella natura e nella storia e che si compie con la riconduzione escatologica di tutte le cose nel grembo di Dio. È qui evidente che l'esigenza di affrancamento da parte di Schelling dalla tradizione filosofica moderna ha un carattere diverso rispetto a quello della filosofia dell'identità: in quest'ultima, il contenuto di verità della filosofia era un Principio inteso come Identità assolutamente razionale, esemplato sul modello della sostanza spinoziana; a partire dallo scritto sulla libertà il Principio è Dio come Soggetto vivente, Essere libero dotato di coscienza che si rivela ad esseri altrettanto liberi e coscienti, il Dio libero che si rapporta all'uomo come sua creatura finita. In questo caso, allora, il significato della filosofia come ermeneutica della tradizione religiosa assume un senso più profondo e ricco, perché, al contrario di quanto accadeva nel sistema dell'identità, muove da una critica ai sistemi metafisici del passato volta che sembra un abbandono – sebbene parziale, non compiuto – dell'intera tradizione metafisica classica. Quest'ultima, per Schelling, pensa ancora il Principio come Essere supremo, inerte e statico, *Actus purissimus*, Dio come Superessente (dove non è da escludere un'autocritica alla propria filosofia precedente). Per Schelling il Principio è vita e attività libera, Essere che mentre si rivela fa se stesso, realizza la sua essenza e si dispiega come esistenza<sup>245</sup>. Ciò sancisce anche, inevitabilmente, il distacco dal precedente spinozismo, interpretato come un puro realismo deterministico, per abbracciare invece una “ontologia cristiana” fondata sul momento centrale della

---

<sup>245</sup> Come Schelling scrive nelle *Lezioni di Stoccarda*: «Dio fa se stesso, e quanto è certo che egli fa se stesso, altrettanto è certo che egli non è già concluso e fatto fin dall'inizio, perché allora non avrebbe bisogno di farsi» (SW VII, 433; it. p. 152)

rivelazione di Dio e sul ruolo che, in essa, ha l'uomo come essere morale ed essenzialmente libero.

## 2. *Libertà, necessità, problema del male*

Resta tuttavia da determinare il rapporto tra necessità e libertà in Dio, che nella *Freiheitsschrift* rimane in ombra o, comunque, non adeguatamente indagato. In quanto Schelling, nello scritto della libertà, pensa Dio unicamente in rapporto alla creazione, non sembra esserci un salto, un dis-livello tra processo teogonico e momento cosmogonico, con la conseguenza che Schelling lascia indiscusso il problema cruciale dei rapporti tra Dio e mondo. In altri termini, si tratta qui di un rapporto di libertà o di necessità? Se questo è un rapporto fondato sulla necessità, è difficile sottrarsi alle aporie denunciate dallo stesso Schelling riguardo ai malintesi del panteismo. Il passaggio da un forma di panteismo statico (spinozistico) a uno dinamico, veramente idealistico, non sarebbero di grande aiuto ad evitare questa difficoltà, e, soprattutto, le difficoltà relative al problema del male – è esso funzionale, necessario alla stessa creazione divina, costituendo quest'ultima come necessaria affinché il male stesso venga estinto nel processo di *Selbstoffenbarung*? Se invece il rapporto è fondato sulla libertà, è possibile distinguere tra processo teogonico e processo cosmogonico, salvaguardando così la trascendenza di Dio rispetto al mondo (base di ogni autentica libertà divina), senza risolvere Dio nel processo della sua stessa rivelazione (con la ricaduta in una forma necessitaristica). Si ammetterebbe, con ciò, un divenire divino non più confuso con quello mondano, con l'affermazione, inoltre, di un teismo che conduca oltre le possibili aporie della visione necessitaristica del rapporto Dio-mondo.

È indubbio però che, elaborando la teoria di una realizzazione della personalità di Dio al culmine della storia, Schelling introduca una sottile, ma essenziale differenza rispetto alla concezione del male svolta in *Philosophie und Religion* e più generalmente nel sistema dell'identità: nello scritto sulla libertà, come osserva Pareyson, il male è «*relativamente*

necessario allo scopo finale della redenzione»<sup>246</sup>, in chiara opposizione alla concezione della filosofia dell'identità, secondo la quale il culmine della storia prevede il puro e semplice dissolvimento della finitezza nell'Uno-Tutto, «l'estinzione completa del limite, della negatività, del male»<sup>247</sup>. Nella *Freiheitsschrift* il male, sebbene considerato come necessario alla realizzazione del bene e dell'amore – come per il dispiegamento della vita di Dio è necessario il conflitto dei principi, radicato nella dialettica di fondamento ed esistenza – non è *toto caelo* cancellato, in quanto, paradossalmente, «rimane presente proprio perché vinto, reale proprio perché subordinato, effettivo proprio perché ridotto alle sue dimensioni»<sup>248</sup>.

L'esigenza di Schelling, che compie un salto rispetto alla trattazione del male fornita nel sistema dell'identità, consiste nell'affermazione simultanea della realtà e della necessità del male: da un lato il male è realtà positiva, non risolvibile in un mero non essere o in una privazione (come nella linea che porta da Agostino, passando da Tommaso, per giungere a Spinoza e a Leibniz), dall'altro esso è necessità relativa, rispetto alla finalità ultima della storia<sup>249</sup>. Ora però, si osservi che la «necessità del male non deve andare a scapito dell'affermazione della sua realtà»<sup>250</sup>, cioè essa non implica l'ammissione di una giustificazione del male: non c'è alcun dubbio che il male sia stato necessario, poiché se non ci fosse nessuna separazione dei principi, innescata dalla libertà umana, l'Assoluto non potrebbe rivelarsi come tale, se non ci fosse dissidio e opposizione, l'amore non potrebbe divenire reale (cfr. SW VII, 401-402; it. pp. 245-247).

L'ammissione della necessità del male non implica però la domanda sull'opportunità del male, né la sua giustificazione dialettica, né la sua vanificazione in una redenzione ultima e completa<sup>251</sup>. Le domande sull'opportunità del male, osserva Schelling, appaiono assurde:

«[...] la domanda perché Dio, che aveva necessariamente previsto che il male sarebbe seguito almeno in qualità di effetto concomitante dall'autorivelazione, non abbia

---

<sup>246</sup> L. Pareyson, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 19 (corsivo mio).

<sup>247</sup> *Ibidem*.

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> Cfr. *ibidem*.

preferito rivelarsi affatto, non merita in realtà nessuna risposta. Perché questo significherebbe né più né meno che, affinché non ci possa essere un'opposizione all'amore, non deve esserci nemmeno l'amore, cioè l'assoluto positivo dovrebbe essere sacrificato a ciò che ha un'esistenza solo come opposizione, l'eterno al semplicemente temporale. [...] l'autorivelazione in Dio deve essere considerata non come un atto incondizionatamente arbitrario, ma come un atto moralmente necessario [in netta polemica con Leibniz], in cui l'amore e la bontà hanno superato l'assoluta interiorità. Così dunque se Dio non si fosse rivelato per amore del male, il male avrebbe trionfato sul bene e sull'amore» (SW VII, 402; it. p. 247).

Affermare poi che la necessità del male ne sia anche una giustificazione di tipo dialettico non ha propriamente senso, in quanto «la necessità del male consiste proprio nella necessità che esso sia vinto»<sup>252</sup>. Esso tuttavia non può essere vinto e abolito subito, perché altrimenti persisterebbe come commisto, sebbene in modo occulto o celato, al bene; ciò significa che la volontà particolare, quella del fondamento, dice Schelling,

«deve restare nella sua libertà, fino a che tutto sia compiuto, tutto sia diventato reale. Se essa fosse sottomessa prima, il bene rimarrebbe insieme al male [la vittoria del bene sarebbe incompleta], nascosto in esso. Ma il bene deve essere elevato dalle tenebre all'attualità per vivere eternamente con Dio» (SW VII, 404; it. p. 251).

Se così non fosse, la vittoria del bene sarebbe per così dire incompleta, poiché accanto ad essa deve esserci la compiuta attualizzazione del male.

Si noti infine che affermare il male come necessario non implica la sua vanificazione completa nella redenzione ultima: «il male è sempre reale, e quindi esso, pur essendo necessario all'affermazione del bene, dev'essere non annientato ma dominato, non distrutto ma superato, non dissolto ma battuto e domato»<sup>253</sup>.

Ora però, anche volendo sottolineare, come fa giustamente Pareyson, la necessità "relativa" del male, non si giunge però a comprendere fino in fondo quali rapporti intercorrano tra libertà e necessità in Dio nella *Freiheitsschrift*. Questo perché Schelling

---

<sup>252</sup> *Ibidem*.

<sup>253</sup> *Ibidem*.

sembra arrestarsi a metà strada tra l'affermazione dell'unità indissolubile tra libertà e necessità come componente essenziale dell'Assoluto, e un'assoluta trascendenza di cui però si fatica a riconoscere il contenuto autentico. Il che testimonia, ancora una volta, come la *Freiheitsschrift* sia in fondo un'ultima espressione, seppure critica e votata all'oltrepassamento del sistema assoluto, della filosofia dell'identità.

A partire dai *Weltalter*, e più decisamente dal secondo soggiorno di Monaco (che prende avvio nel 1827), Schelling sarà condotto non soltanto a ripensare il legame tra libertà umana e libertà divina, ma tenderà ad accentuare la libertà divina, che, per essere realmente tale è pensata come libera di *porre o non porre* in essere il mondo. Dio sarà riconosciuto come «Signore dell'Essere» (*Herr des Seyns*) e creatore davvero libero rispetto alla sua creazione e alla sua stessa rivelazione nel mondo<sup>254</sup>.

Abbiamo visto come questo processo conduca alla redenzione come separazione finale del bene dal male, ovvero l'attuazione completa di Dio, in cui il male, sciolto completamente dal bene, non è nemmeno più male, e viene risospinto nel non-essere. Dove per «non-essere», si badi, Schelling non intende tanto il nulla assoluto, bensì la base di ogni essere, la *Grundlage*, la potenzialità pura (che, come tale, differenzia il modello di redenzione concepito da Schelling dall'apocatastasi, affermata invece solo un anno più tardi nelle lezioni private di Stoccarda):

«per la realizzazione dell'idea di una perfezione conclusiva e completa non c'è bisogno affatto di una reintegrazione del male nel bene (della restituzione di tutte le cose); poiché il male è male solo in quanto eccede la potenzialità; ma, ridotto al non-essere *o allo stato di potenza*, esso è ciò che doveva sempre essere la base, ciò che è sottomesso, e come tale non è più in contrasto con la santità né con l'amore di Dio» (SW VII, 405; it. p. 253).

---

<sup>254</sup> Cfr. su questi aspetti G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, cit., pp. 200-202.

### 3. *Dal nulla come Nichtigkeit al nulla come non-essente*

Quest'ultima considerazione, al di là del tema particolare del male, ma suscitato dalla meditazione su di esso, ha il merito di porre in luce quella che è una differenza essenziale rispetto alla filosofia dell'identità. Schelling non parla più del nulla che, se distinto dall'infinito e dal Tutto, è un puro *nihil absolutum*, il quale, peraltro, è il contrassegno ontologico di ogni cosa finita e particolare, dell'individualità. Sempre più invece (secondo un'impostazione che verrà accentuandosi a Stoccarda e nella metafisica dei *Weltalter*), il nulla è riconosciuto come «non-essente», che indica il fondamento e la base iniziale di tutte le cose, la radice oscura e abissale di ogni essere, e, in primo luogo, dello sviluppo dell'essere divino come essenza originaria ed effettuale, come *Urwesen*, Dio in divenire. A proposito, scrive Schelling nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, dove Schelling, peraltro, critica il concetto di una creazione dal nulla:

«Il difficile, la croce di ogni filosofia, sta [...] nell'indagare l'essenza del non-essente. Cerchiamo sempre di afferrarla e non riusciamo mai a fissarla. Dal fraintendimento di questo concetto è nata la rappresentazione di una creazione dal nulla. Tutti gli esseri finiti sono creati a partire dal non-essente, ma non dal *nulla*. Sia  $\rho\acute{o}\upsilon\chi\ \acute{\omicron}\nu$  che i  $\mu\eta\ \varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$  del Nuovo Testamento non sono un nulla, bensì soltanto il *non-soggettivo*, il *non-essente*, e quindi proprio perciò l'essere stesso. Un non-essente si impone a noi in vario modo come qualcosa che pure sotto un altro rapporto è di nuovo un essente. Che cos'è ad esempio la malattia? Uno stato *contro la natura*, e quindi uno stato che potrebbe non essere e tuttavia è: in fondo non una realtà, e tuttavia innegabilmente una terribile realtà. Il male è nel mondo morale quel che è la malattia in quello corporeo: considerato da un lato è il più radicale non-essere, e tuttavia ha una terribile realtà» (SW VII, 436; it. p. 155).

Ormai lontano dalla prospettiva di *Philosophie und Religion*, Schelling pensa Dio secondo il modello del passaggio da un iniziale indistinzione e involuzione ad una finale e totale esplicitazione ed evoluzione, cioè dall'implicito (il non-essente, appunto) all'esplicito, modello che, annunciato nella *Freiheitschrift*, si consoliderà a Stoccarda e più ampiamente nei *Weltalter*.

Questo tema, inoltre, sarà affrontato e approfondito nell'ultima filosofia di Schelling, nella fase della filosofia positiva del secondo soggiorno di Monaco, e, segnatamente, nella *Darstellung des philosophischen Empirismus*. Qui Schelling gioca sulla distinzione tra le particelle negative greche μή e οὐχ. Mentre da un lato il μή ὄν significa «ciò che soltanto non è essente, da cui viene escluso soltanto l'essere effettivo, ma in cui rimane ancora la possibilità di essere» (SW X, 283; it. p. 211), l'οὐχ ὄν «è ciò che non è completamente e in ogni senso, ossia è ciò da cui è esclusa non soltanto l'effettualità dell'essere (*die Wirklichkeit des Seyns*), ma anche l'essere in generale, e quindi anche la possibilità» (*ibi.*). Il termine francese *le Néant*, poi, opportunamente distinta da *rien* (che corrisponde all'οὐχ ὄν), consente di specificare il non-essente come «inessente» (*das Unseyende*), nel senso di «ciò che non deve essere in quanto [...] Essere cieco e illimitato che deve venir sempre più eliminato mediante la creazione» (SW X, 285; it. p. 213).

È in questo modo che Schelling può pensare la creazione dal nulla<sup>255</sup>, che egli tende sempre più a fare propria, ma che nella *Freiheitsschrift* non era menzionata, perché lì l'accento cadeva sulla creazione *come* rivelazione della necessità morale e metafisica di Dio. Fin quando infatti Schelling considererà la creazione come momento necessario e dialettico della rivelazione dell'Assoluto, egli tenderà a concepire la creazione dal nulla come un semplice fraintendimento del concetto di non-essente (come accade ancora nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*); ma quando, più tardi, riconoscerà la creazione come fondata sul puro atto libero di Dio (ponendo l'accento sul momento della trascendenza divina rispetto al mondo), approfondita soltanto dai *Weltalter* in poi, egli recupererà il contenuto della dottrina cristiana della creazione del nulla (benché reinterpretata spesso con gli strumenti della tradizione metafisica greca, come visto nel caso dell'empirismo filosofico), definendola come «la brezza mattutina che solleva la filosofia nel puro etere dello spirito»<sup>256</sup>.

---

<sup>255</sup> Cfr. su questo punto anche J. Laughland, *Schelling versus Hegel. From German Idealism to Christian Metaphysics*, cit., p. 119sgg.

<sup>256</sup> F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832-33 und ss 1833*, hrsg. v. H. Fuhrmans, Torino, Bottega d'Erasmus, 1972, p. 387).

#### 4. Conclusioni fra interpretazione e critica

Come segnalato nell'apertura di questo studio, il tema del filosofare schellinghiano è sempre stato quello dell'Assoluto e dei suoi rapporti con il mondo finito. La filosofia costituisce per Schelling uno sforzo, un compito volto propriamente a "pensare Dio". Si tratta di un tentativo che in questa sede abbiamo voluto contestualizzare in una *Auseinandersetzung* con la filosofia moderna (e con il "moderno" in generale, che è sempre per Schelling, come d'altronde anche per Hegel, un termine di riferimento critico e polemico imprescindibile), secondo uno schema storiografico e un impulso speculativo che, pur nelle variazioni, trova sempre punti d'aggancio privilegiati in Spinoza e in Fichte da un lato, e in Kant e Leibniz (sebbene in misura minore rispetto ai primi due), dall'altro. Questo "schema"<sup>257</sup> è stato concepito per mettere innanzi tutto in rilievo l'idea del passaggio dalla concezione dell'Assoluto come sostanza alla concezione dell'Assoluto come Soggetto vivente.

Schelling considerava avvenuto questo passaggio nel suo stesso pensiero, attraverso il recupero di elementi della filosofia antica, da Platone a Plotino e al neoplatonismo (che in generale, secondo Schelling, il pensiero moderno aveva perduto), interpretati in un sottile equilibrio teorico con lo spinozismo. Questo stesso passaggio è però essenzialmente mediato dalla problematica intima della filosofia dell'identità, relativa allo statuto del finito separato, il finito ontologicamente astratto dall'infinito, che designa, nel colmo del sistema dell'identità, un paradosso fondamentale, reso esplicito dalla riflessione che Schelling conduce in *Philosophie und Religion* circa l'origine stessa della finitezza. Si tratta di un'origine che pone capo ad una frattura radicale rispetto all'Uno-Tutto, una frattura che, d'altronde, è il risultato della concezione schellinghiana dell'impossibilità di un passaggio dal finito all'infinito e della connessa considerazione di finito già eternamente presso l'infinito, un finito a suo modo infinito. La frattura è originata, sostiene Schelling, sul piano

---

<sup>257</sup> Uno schema nei suoi risvolti e implicazioni fondamentali abbiamo inteso non come qualcosa di fisso e statico, quanto piuttosto come una struttura mobile e permeabile ai mutamenti costanti del filosofare schellinghiano (sempre costantemente «en devenir», per parlare con Tilliette).

squisitamente metafisico dalla libertà delle idee, che possono sciogliere il legame dall'Assoluto quale loro sede e dimora originaria, proprio in virtù dello stesso atto costitutivo dell'Assoluto, dell'atto attraverso cui esso pone il mondo: l'autoconoscenza, l'autorappresentazione, la auto-presentazione (quello che abbiamo definito un *Grundbegriff* del sistema dell'identità), che testimonia l'unità e la dualità, il rimanere presso di sé e la contemporanea duplicazione dell'Assoluto medesimo. Sul piano della conoscenza, è l'Io, la coscienza riflessiva (incarnata dalla filosofia di Fichte), che produce il distacco rispetto all'unità assoluta, fondandosi sull'egoità come principio della finitezza, la quale possiede l'essenziale funzione negativa di "demarcare" la filosofia del finito (o della riflessione) dalla filosofia dell'Assoluto (o la vera filosofia), la filosofia positiva. L'idea staccatasi dall'Uno e l'Io come sede della finitezza traducono il piano della libertà umana, la quale non dispone di alcuna autonomia e di un contenuto autonomo, bensì soltanto della volontà di indipendenza, promossa dall'ipseità umana (cioè dalla volontà di porsi come assolutamente autonoma rispetto a Dio), per cui l'anima può dirigersi o verso il condizionato, la materia e il non-essere, o verso l'incondizionato e l'essente. Si profila così l'esigenza di una filosofia della storia (in cui convergono moralità, felicità e libertà), che riconduce il mondo decaduto (o reale, assolutamente distaccato dall'ideale) nel mondo ideale, nel quale soltanto può vigere l'accordo indissolubile del *Bild* quale prodotto della prima *Selbstobjektivierung* dell'Assoluto (il puro mondo ideale) con il suo *Urbild*. Ciò avviene sul piano della storia, intesa in senso escatologico, come riconduzione di tutto nel seno dell'Assoluto, redenzione del peccato che la libertà, attraverso la caduta, ha immesso nell'essere.

Nell'approfondimento della concezione dell'Assoluto come unità vivente, Schelling è condotto al problema del male, ma, prima ancora all'esigenza di ri-orientare il sistema inteso come sistema della libertà, nel quale può essere riconosciuto a pieno titolo lo statuto ontologico del finito accanto a Dio come essere assoluto.

Tutto questo discorso conduce Schelling alla constatazione dell'insufficienza della filosofia moderna (soprattutto, nella *Freiheitschrift*, nelle figure di Spinoza, Leibniz e Fichte), e ad un'assunzione nel sistema di istanze provenienti dalla teologica ebraico-cristiana e, in particolar modo, dalla teosofia, il che lo conduce a porre una più acuta

attenzione non solo sul problema religioso, ma innanzi tutto sul problema antropologico, riconoscendo all'uomo la centralità della sua libertà sul piano dell'esistenza finita.

Ora però lo Schelling della *Freiheitsschrift* diventa consapevole che non è sufficiente pensare all'Assoluto come unità vivente, poiché bisogna riconoscergli prima di tutto la libertà (d'altronde così vigorosamente rivendicata nel contesto della critica alla teodicea leibniziana). In altri termini, la *Lebendigkeit* dell'Assoluto può essere mantenuta solo se l'Assoluto stesso è pensato come libertà. Ciò indica in Schelling l'esigenza di un nuovo modo di porre il problema filosofico, inteso in senso alternativo al pensiero moderno, il che significa, paradossalmente, l'incontro con un'istanza fondamentale della tradizione cristiana. La nuova filosofia di Schelling, preparata dalla *Freiheitsschrift* e dai corsi di Stoccarda, ma sviluppata coerentemente solo nei *Weltalter*, si riapre al cristianesimo e sfocia in una comprensione tragica e drammatica dell'esistenza umana (di cui non si trascurano o negano le tensioni irriducibili): il riconoscimento della terribile e insondabile realtà del male che interessa sì il singolo individuo (e la sua libertà, in quanto facoltà di scegliere il bene o il male), ma che invade l'intero universo e turba persino la creazione divina, è tuttavia volto ad aprire all'uomo la dimensione soteriologica della salvezza e della redenzione. Anche muovendo da questo punto di vista, Schelling pensa che la sua filosofia, sorta sul terreno del confronto critico con il pensiero moderno (che pure gli assume come orizzonte del suo stesso filosofare), disponga delle risorse per dare una risposta a quella che egli definisce una «crisi» della modernità (la «crisi», cioè, della separazione del soggetto finito rispetto ad un'orizzonte di totalità definito dall'Assoluto, che si rispecchia nella dissociazione di ideale e reale, di soggettivo e oggettivo riscontrabile nel corso dello svolgimento dei sistemi moderni), volgendosi in tal senso a soddisfare alcune fondamentali esigenze maturate all'interno di questa stessa «crisi».

Filosofia e religione, pertanto, appaiono unite in un vincolo indissolubile, e proprio la considerazione del loro nesso, la lettura della storia della filosofia sulla base di questo nesso e alla luce del riferimento alla problematica della libertà a cui via via conduce il suo pensiero, rappresenteranno i lineamenti della sua futura meditazione, che di quanto emerge in questa “fase mediana” del suo filosofare costituisce uno sviluppo ulteriore e decisivo.



## Appendice

### *Verso la Weltalter-Philosophie. Due scritti polemici schellinghiani*

#### 1. *Sviluppi della Freiheitsschrift. La querelle Schelling-Jacobi del 1812*

Lo spettro di problemi lasciati in eredità dalla *Freiheitsschrift* alla successiva riflessione di Schelling, incentrata in particolar modo sul complesso rapporto tra libertà e necessità all'interno della più ampia relazione tra Dio e mondo (pensata ormai da Schelling sul modello della creazione), trova uno dei suoi primi riscontri nell'aspra polemica che intercorre tra Schelling e Jacobi tra il 1811 e il 1812. Questa polemica, unita alla nuova polemica intercorsa nel 1813 con Eschenmayer, rappresenta un documento decisivo del passaggio dalla *Freiheitsschrift* ai *Weltalter*, consumando così definitivamente la crisi del sistema dell'identità già in corso con la dissertazione del 1809.

Nel 1811, infatti, Jacobi pubblica lo scritto *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, nel quale Schelling rintraccia a sua volta un attacco diretto alla filosofia quale elaborata nello scritto sulla libertà<sup>1</sup>. Egli rispondeva con lo scritto, duramente polemico e satirico, dal titolo altisonante *F.W.J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Heinrich Friedrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* (1812).

Schelling articola la sua replica in tre momenti, denominati rispettivamente lo «storico» (*das Geschichtliche*), lo «scientifico» (*das Wissenschaftliche*), l'universale (*das Allgemeine*). Prenderemo brevemente in esame, riguardo al primo e al terzo momento, quelle che Schelling ritiene essere le accuse principali mosse al suo sistema da Jacobi; ci soffermeremo invece in modo più puntuale sul secondo momento, lo scientifico, sia perché esso illustra,

---

<sup>1</sup> Secondo la lettura di Lewis S. Ford, però, il libro di Jacobi non contiene un diretto attacco a Schelling (né, in particolar modo, alla *Freiheitsschrift*, che il filosofo di Düsseldorf probabilmente non aveva letto); inoltre, la risposta di Schelling sembrerebbe del tutto immotivata ed eccessiva, suscitata più che altro da personale animosità. Cfr. L. S. Ford, *The Controversy Between Schelling and Jacobi*, in «Journal of the History of Philosophy», 3 (1965), pp. 75-89. Cfr. Anche M. Brüggem, *Jacobi und Schelling*, in «Philosophisches Jahrbuch», 75 (1968), pp. 419-429. Un più ampio resoconto della disputa è stato poi fornito da Wilhelm Weischedel, *Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.

in modo scientifico, appunto, l'intrinseca debolezza degli argomenti di Jacobi, sia perché, alla luce di questa critica, Schelling chiarifica ed approfondisce alcuni nodi problematici della *Freiheitsschrift*.

Dal punto di vista di Schelling, Jacobi da un lato assimila la filosofia della natura allo spinozismo, in un completo panteismo naturalistico, dall'altro identifica tale panteismo, accusato di negare Dio, la libertà e l'immortalità umana, con un esplicito e franco ateismo. Muovendo da qui, il pensiero di Schelling, poi, dissolve la distinzione tra filosofia della natura e filosofia morale, tutto subordinando alla necessità naturale, culminando in una mera identità di bene e male. Così, quando Schelling parla di Dio, egli non può che mentire, filosofare in malafede, essendo perfettamente consapevole che la sua filosofia può anche fare a meno di Dio.

Nella sezione dedicata allo «storico» Schelling dipinge, in una sorta di cronaca, l'intera carriera di Jacobi come presa dalla necessità di combattere la reviviscenza dello spinozismo ateistico, quale espresso nelle filosofie di Leibniz e Wolff, Lessing e Mendelssohn, Herder, Fichte, e, da ultimo, dello stesso Schelling (cfr. SW VIII, 39-53). La terza sezione, l'«universale» (la parte più satirica dello scritto di Schelling) rappresenta in modo allegorico una visione di Jacobi secondo la quale egli, affrontando pubblicamente i critici della propria filosofia, finisce con il prendersi gioco di se stesso.

La seconda sezione della replica schellinghiana, lo «scientifico», contiene invece la diretta esposizione del problema centrale attorno a cui gravita l'intera disputa (cfr. SW VIII, 83-136), articolata nei seguenti punti essenziali. Dio richiede la presenza del fondamento quale condizione originaria del suo stesso auto-sviluppo. Jacobi erra nel pensare che, se Dio ha un fondamento, allora Egli stesso non può che essere un mero effetto. Approda così alla concezione secondo cui ciò la priorità logica implica necessariamente la superiorità di un principio sull'altro – in questo caso del fondamento sull'esistenza. Schelling risponde precisando che l'essere di Dio (il suo *Dasein*) si sviluppa traendosi da un fondo oscuro che è al contempo ontologicamente precedente a Dio e ontologicamente inferiore a Dio (cfr. SW VIII, 61). Il fondamento è Dio stesso, ma non in quanto compiutamente giunto alla coscienza di sé. Il teismo di Jacobi deve essere superato da una più complessa e adeguata concezione dell'essere di Dio:

«Gott muss etwas vor sich haben, nämlich sich selber, so gewiss er *causa sui* ist. [...]. Das Tiefste, Verborgenste in Gott ist doch wohl das, was die Philosophen die Aseität nennen. Diese ist das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Ist nun wohl diese Aseität Gott selbst, Gott in eminentem Verstand? Wie sollte sie, da alle tieferen Denker darin einstimmig sind, dass sie für sich selbst (unentwickelt) nicht weiter führe, als zum Begriff einer Spinozistischen Substanz?» (SW VIII, 62)<sup>2</sup>.

Una diversa formulazione di questo tema (di notevole importanza nel contesto della nostra indagine) è l'idea secondo cui Dio non può essere puramente e semplicemente "l'infinito", ma deve abbracciare la finitezza entro di sé, se Egli stesso deve costituirsi come essere conscio e personale. Siamo così di fronte alla rottura definitiva della concezione propria della filosofia dell'identità circa i rapporti tra l'Assoluto e il finito. In Schelling, ciò si concretizza in modo simultaneo non soltanto alla critica del teismo jacobiano, ma *latu sensu* del teismo moderno:

«Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft seyn sollende, in der That aber wesenlose – Wesen bleibt, dass er in allen neueren Systemen ist; solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird: solange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes» (SW VIII, 73).

Viene qui messa in luce una vera e propria dialettica di due principi, uno espansivo o principio dell'affermazione e l'altro contrattivo o principio della negazione, del quale viene ulteriormente sottolineata l'importanza come principio dell'egoità dell'essere: «Alles Bewusstseyn ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität» (SW VIII,

---

<sup>2</sup> Il fondamento in Dio, la sua condizione, non solo rende possibile la vita di Dio, ma anche la vita delle sue creature, che vivono in Lui. Dal momento che Egli subordina il fondamento (la parte irrazionale della sua essenza, per così dire) al principio più alto, quello della sua esistenza o dell'intelletto; Dio è perciò libero dal mondo, trascendente (cfr. SW VIII, 71-72).

74).

Un autentico concetto di teismo deve contemplare al suo interno l'idea di una relazione di Dio con la natura, al di fuori della quale non sussiste che una concezione indeterminata e puramente astratta dell'essere divino. Il naturalismo, così come aveva messo in luce la rivendicazione della *Naturphilosophie* operata dalla *Freiheitsschrift*, viene così ad essere il necessario presupposto del teismo, perché riconosce l'esistenza di tale natura in Dio, e, proprio per questo, rende comprensibile *perché* Dio sia un essere cosciente, intelligente e libero. Anche il naturalismo, d'altra parte, deve contemplare il teismo, ovvero la relazione del soggetto a Dio, perché senza l'accordo con il teismo il naturalismo sarebbe privo del contatto con un essere trascendente e personale. Da solo, però, il teismo è vacuo, e da sé non riesce a riconoscere la necessità dell'accordo con la natura. Soltanto l'ammissione di una natura in Dio può essere il fondamento (*Entwicklungsgrund*) per un autentico teismo<sup>3</sup>.

Da ultimo, Schelling critica la concezione jacobiana secondo la quale Dio sarebbe colto attraverso la ragione (*Vernunft*), in virtù di un sapere immediato. Questo genere di immediatezza, spiega Schelling, può giungere soltanto ad una identità di finito e infinito come principio più alto<sup>4</sup>. L'immediatezza, cioè, può comprendere soltanto il Dio implicito, che Schelling chiama anche Alpha (la pura *deitas* delle Età del mondo). Ma non può giungere alla comprensione del Dio vivente e personale, il Dio dell'Omega o Dio esplicito, Dio *sensu eminenti*. Solo la conoscenza autenticamente scientifica perviene a comprendere l'esistenza di Dio come Dio personale (cfr. SW VIII, 81-82).

Schelling caratterizza allora la ragione come una funzione impersonale, cioè oggettiva e universale (cfr. SW VIII, 98) mentre invece «l'intelletto illuminato è spirito, e lo spirito è personale, l'unica [potenza] attiva nell'uomo, ciò che da solo può intendere tutte le cose spirituali» (cfr. SW VIII, 99). L'intelletto, quale unico organo adeguato alla comprensione del processo dell'elemento personale, si rivela come il vero e proprio strumento per la

---

<sup>3</sup> Cfr. sul rapporto tra teismo e naturalismo nell'ottica schellinghiana X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant (I)*, cit., pp.

<sup>4</sup> Come osserva opportunamente Laughland, ciò conduce Schelling ben lontano del principio cardine della sua precedente filosofia, l'identità assoluta quale indifferenza o "immedesimezza" di finito e infinito: «This (...) forced him away from the key theme of his earlier philosophy, namely the immediacy of the relationship between the finite and the infinite» (J. Laughland, *Schelling versus Hegel. From German Idealism to Christian Metaphysics*, cit., p. 102). Cfr. anche R. Brown, *The Later Philosophy of Schelling*, cit., p. 189).

comprensione della vita divina.

## 2. *Sviluppi della Freiheitsschrift. La querelle Schelling-Eschenmayer del 1813*

Quest'ultimo riferimento al ruolo dell'intelletto costituisce il punto d'aggancio dello scritto contro Jacobi con la disputa polemica che Schelling intrattiene con Eschenmayer nel 1813. L'episodio forse più significativo dell'immediata ricezione della *Freiheitsschrift*, è rappresentato dall'intervento (in forma privata, con la lettera del 18 ottobre 1810) polemico di Eschenmayer nei confronti di Schelling. Quest'ultimo decise di rispondere pubblicamente, con un articolo apparso nel 1813 sulla rivista «Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche», nel quale, peraltro, rendeva noto anche il saggio del suo interlocutore<sup>5</sup>.

Come abbiamo visto introducendo *Philosophie und Religion*, il confronto pubblico tra Eschenmayer e Schelling aveva preso avvio nel 1801 durante il soggiorno di Schelling a Jena, a cavallo tra la *Naturphilosophie* e l'*Identitätsphilosophie*. Essa si era poi prolungata fino al 1804, trovando la sua espressione più rilevante nella stesura da parte di Schelling di *Philosophie und Religion* quale replica alla filosofia della fede e alla non-filosofia di Eschenmayer e difesa della filosofia dell'Assoluto attraverso il ribadimento dei suoi principi, nonché l'introduzione del mito della caduta quale nozione esplicativa dei rapporti tra Assoluto e finitezza. La polemica che ha per oggetto le *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* del 1809 non è che il proseguimento, e, anzi, l'approfondimento di una *Auseinandersetzung* iniziata circa un decennio prima, e che ora assume una tonalità più decisamente polemica.

---

<sup>5</sup> Il saggio di Eschenmayer ha come titolo *An Schelling, über dessen Abhandlung: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, «Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche», Bd. 1. Heft 1 (1813), pp. 38-78; la replica di Schelling è affidata al saggio *Antwort auf das voranstehende Schreiben*, pp. 79-129. Entrambi i saggi sono stati poi ricompresi nelle *Sämtliche Werke* schellinghiane; ne diamo qui i riferimenti: SW, VIII, pp. 145-160 (intervento di Eschenmayer); pp. 161-189 (risposta di Schelling). Il testo di Eschenmayer è corredato, in margine, da numeri di riferimento, che Schelling aveva apposto al fine di una sistematica e puntuale replica alle obiezioni del suo interlocutore. Sulla polemica Eschenmayer-Schelling all'indomani della *Freiheitsschrift* cfr. J. Jantzen, *Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, in W. Jaeschke (hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*, cit., in part. 96-97.

Il primo punto critico individuato da Eschenmayer riguarda l'indebita distinzione introdotta da Schelling tra fondamento ed esistenza in Dio: se infatti Dio ha in sé il fondamento, quest'ultimo non può che coincidere con la propria esistenza, senza possibilità di uno scarto tra di essi. Se infatti Dio è assolutamente al di là di ogni antitesi, di ogni dualità, non ha propriamente senso collocare in Dio due principi o "inizi" egualmente eterni. Così, per Eschenmayer, il problema principale non risiede tanto nell'assegnazione a Dio di un fondamento oscuro e irrazionale, quanto nel pensare in Dio una dualità, che è frutto, peraltro, dell'intellettualismo razionalistico proprio di Schelling: quest'ultimo costringe Dio entro uno schema concettuale prodotto unicamente dall'intelletto umano (considerato da Eschenmayer come organo della singolarità, al contrario della ragione, organo dell'universalità per eccellenza, nonché del coglimento dell'essenza dell'essere divino), secondo la propria misura, in base alle proprie esigenze (cfr. SW VIII, 145-146sgg.).

Il sottofondo della critica condotta Eschenmayer è invariato rispetto a quello che aveva innescato la polemica ai tempi di *Philosophie und Religion*: la contrapposizione tra fede e intelletto. Da questo punto di vista, anche il predicato dell'esistenza (anch'esso, per Eschenmayer, di natura concettuale) è irrilevante, poiché la fede ne può prescindere: la conoscenza non arriva a contemplare la totalità dell'essere umano (essa perviene solo alla scissione dell'uomo), poiché si limita all'intelletto; soltanto la fede abbraccia e comprende l'uomo intero. È qui rintracciato l'autentico peccato della filosofia: attribuire all'intelletto ciò che gli è incommensurabile, confondendo la particolarità con la totalità. L'intelletto vuole ridurre tutto a sé, particolarizzare, ponendo questioni in un territorio che gli è essenzialmente estraneo (cfr. SW VIII, 147-149)<sup>6</sup>.

La libertà stessa, prosegue Eschenmayer, non è riducibile al mero concetto, e sfugge alla presa analitica dell'intelletto, in particolare se l'intelletto stesso si muove secondo le direttrici della filosofia della natura, cercando la libertà nel dominio della necessità, cioè dove essa non può darsi (cfr. *ibi.*). Per Eschenmayer, allora, la dissertazione di Schelling «subordina l'etica alla filosofia, la libertà alla necessità, il cuore all'intelletto, il piano morale

---

<sup>6</sup> Cfr. su questo punto F. Viganò, *In margine al carteggio tra Schelling ed Eschenmayer intorno alle «Ricerche sull'essenza della libertà umana»*, in «Annuario filosofico», 13 (1997), pp. 177-189, in part. pp. 180-181.

a quello naturale»<sup>7</sup>. I principi superiori vengono del tutto detronizzati e ridotti a quelli inferiori (cfr. SW VIII, pp. 149-152). La *Freiheitsschrift* di Schelling propone in effetti un percorso di tipo genetico, dal caos primordiale all'ordine della creazione, dal fondamento all'esistenza, dal male al bene: ma ciò non implica, forse, si chiede Eschenmayer, far derivare Dio dal diavolo? Afferma risolutamente Eschenmayer: «Denn daß, was Sie [*scil.* Schelling] den dunkeln Grund der Existenz Gottes nennen, ist doch so etwas Aehnliches von Teufel» (SW VIII, 153).

Eschenmayer si mostra perplesso anche a riguardo del concetto schellinghiano di *Ungrund*, che è il suo secondo punto polemico (cfr. *ibi.*). Che cosa occorre intendere con l'indifferenza l'unità originaria di cui parla Schelling? Che cosa significa, poi, che l'*Ungrund* è caratterizzato da un'assenza di predicati, ma che, allo stesso tempo, gli opposti possono esserne predicati in senso disgiuntivo? Se gli opposti vengono negati nel loro co-essere, nel loro *Mitsein* originario, essi vengono però affermati nella loro successione, con il risultato di approdare ad un mero divenire dialettico che coinvolge l'*Ungrund*, il quale, assumendo una natura cangiante e mutevole, non indica alcuna giustificazione per il succedersi delle determinazioni di opposti (cfr. SW VIII, pp. 153-154ss)<sup>8</sup>.

La risposta di Schelling (formulata nell'aprile 1812) non soltanto dà un'ulteriore prova della sua spiccata vena di polemist, ma offre una decisiva delucidazione su alcuni momenti topici della *Freiheitsschrift*, nonché l'introduzione di elementi, ancora presenti in sordina, della speculazione sui *Weltalter* già in corso. Il discorso di Schelling prende avvio dall'obiezione secondo la quale la libertà non può essere ricondotta, o espressa, sul piano concettuale. Se però, osserva Schelling, la libertà è qualcosa di meramente inconcepibile, essa è qualcosa che sfugge alla ragione, con la conseguenza, paradossale, di collocare

---

<sup>7</sup> G. Strummiello, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 61.

<sup>8</sup> Inoltre, la critica di Eschenmayer si rivolge alla relazione tra Dio e il male, con la messa in discussione della presenza del male in Dio. Non ha propriamente senso chiedersi se il principio del male si trovi in Dio, proprio perché Dio è l'Essere assolutamente trascendente, fuori di ogni opposizione (che, nell'interpretazione squisitamente morale di Eschenmayer – opposta alla concezione schellinghiana, essenzialmente metafisica – non può avere luogo, dal momento che il contrasto tra bene e male può darsi soltanto nell'uomo: il bene consiste nell'umiltà religiosa, cioè nella devozione e nella fede; il male consiste invece nel peccato, origine della presunzione e della violenza, della menzogna e dell'incredulità). La questione circa l'origine del male nel mondo, posta nei termini di Schelling, non solo è assurda, ma, nell'ottica di Eschenmayer, conduce a conclusioni empie, prossime all'accusa di ateismo formulata anche da Jacobi. Cfr. su questa problematica G. Strummiello, *Introduzione*, in F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 61.

l'irrazionale non nel fondamento (come vorrebbe lo stesso Schelling), bensì nel principio più alto, nello spirito (il principio della luce) (cfr. SW VIII, pp. 162-163). La posizione di Eschenmayer è in sé contraddittoria: con il timore di ammettere l'irrazionalità alla base di tutto l'essere, nel suo *Grund*, finisce però col considerare irrazionale proprio ciò che è spirituale (cfr. SW VIII, p. 163)<sup>9</sup>.

Relativamente alla questione cruciale della disputa, quella della distinzione dei due principi in Dio, Schelling accetta l'obiezione secondo cui è impossibile distinguere tra fondamento ed esistenza (cioè il puro atto di esistere), proprio perché la distinzione autentica è quella che intercorre tra Dio come fondamento (perciò come ancora non-essente, non-soggetto) e Dio quale esistente (cioè come puro soggetto d'esistenza). Tale distinzione si radica nell'Assoluto, ha luogo a partire da esso, cioè dal non-fondamento, da cui Dio stesso procede articolandosi nei momenti della sua *Selbstoffenbarung* (cfr. SW VIII, 164sgg.). In una totale opposizione alle tesi di Eschenmayer, l'Assoluto si configura qui sempre più come l'*origine* divina, il passato (*Vergangenheit*) da cui Dio si ritrae per rivelarsi infine come Amore, ripristinando Tutto in Tutto (cfr. SW VIII, 165sgg.).<sup>10</sup>

Storicamente rilevante è poi la risposta all'accusa di antropomorfismo formulata da Eschenmayer nei confronti di Schelling, e cioè la questione relativa all'applicabilità di categorie, concetti umani all'Assoluto e alla divinità (cfr. SW VIII, 148sgg.). La risposta di Schelling, in prima istanza, consiste in rifiuto nel prendere posizione in una polemica elaborata in questi termini. La questione centrale, per lui, è piuttosto stabilire se Dio è o meno un essere personale: se Egli è personale, non bisogna forse ammettere anche il piano della particolarità, della finitezza, condizioni esse stesse, come visto, per la libertà umana? L'accusa di antropomorfismo è cioè funzionale a spogliarlo di ogni personalità e libertà di azione, come un sovrano assoluto, inattingibile, immobile (cfr. SW VIII, 167sgg.).

Ora, condizione imprescindibile per sapere se i concetti umani, particolari e singolari, possano essere applicati all'essere divino, è sapere innanzi tutto chi sia Dio. L'obiettivo

---

<sup>9</sup> Cfr. R. Brown, *The Later Philosophy of Schelling. The Influence of Böhmé on the Works of 1809-15*, Bucknell University Press, Lewisburg (Pa.), 1977, p. 191.

<sup>10</sup> Si potrebbe dire, parafrasando un noto passaggio di Hegel della *Einleitung* alla *Wissenschaft der Logik* (1812/1813), che l'*Ungrund*, il non-fondamento come Assoluto, è Dio prima della creazione del mondo e della natura. Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, p. 21; tr. it. di C. Cesa, *Scienza della logica*, I vol., cit., p. 31.

polemico di Schelling è qui la ragione delle filosofie del soggetto e della riflessione, una ragione che, rinunciando a parlare di Dio, sotto un'apparente modestia, appare molto più pretenziosa e temeraria di quanto possa apparire, poiché si arroga il diritto di negare ciò che Dio potrebbe anche liberamente scegliere di essere. Se cioè, si chiede Schelling, Dio scende dalla sua altezza per abbassarsi al piano delle creature, quale diritto avremmo di mantenerlo in in'altezza metafisica imperscrutabile e inattingibile? In altri termini: se Dio si è fatto uomo, perché la conoscenza dovrebbe privarsi di parlare di Dio secondo concetti umani, ricorrendo, cioè, ad un antropomorfismo "metodico"?<sup>11</sup>

«Sie [Eschenmayer] sagen: Gott muß schlechterdings übermenschlich seyn. Wenn er nun menschlich seyn wollte, wer, um Ihnen eine Frage, die Sei bei anderer Gelegenheit thun, zurückzugeben, wer dürfte etwas dagegen einwenden? Wenn er selbst herabsteigt von jener Höhe und sich mit der Creatur gemein macht, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf dieser Höhe erhalten wollen? Wie sollte durch die Vorstellung Menschlichkeit ich ihn erniedrigen, wenn er doch sich selbst erniedriget?» (SW VIII, 168)<sup>12</sup>.

Schelling afferma qui la concezione di un'assoluta libertà di Dio: se Egli è ciò che vuole essere, la ragione, oltre che a non affermare nulla di positivo, deve anche, d'altra parte, rinunciare a prescrivere limiti o negazioni alla conoscenza che di quell'essere libero si vuole condurre (cfr. SW VIII, 169sgg.). Con ciò, egli vuole inoltre mettere in rilievo che la trasposizione di termini, concetti umani a Dio, non ha nulla di ingenuo o di filosoficamente inappropriato: infatti la *Sehnsucht*, cioè l'aspirazione, il desiderio che Schelling riconosce al fondamento divino, non è affatto modellata sul desiderio umano<sup>13</sup>, ma è il carattere

---

<sup>11</sup> Anche nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* viene accentuata la necessità dell'assunzione di un punto di vista antropomorfo (che diventa una vera e propria metodologia filosofica di Schelling, la quale va di pari passo con quello dell'analogia con le cose umane): «Se [...] esigiamo un Dio che ci sia possibile intendere come un essere affatto vivente e personale, è necessario considerarlo in una maniera risolutamente umana: dobbiamo ammettere che la sua vita abbia la massima analogia con la vita umana, che ci sia in lui accanto all'eterno essere anche un eterno divenire, che egli, insomma, abbia tutto in comune con l'uomo, ad eccezione della dipendenza [...]» (SW VII, 432; it. p. 152).

<sup>12</sup> Cfr. SW VII, 429-430; it. pp. 149-150.

<sup>13</sup> Come, al contrario, vorrebbe Eschenmayer: «Sie [Schelling] leihen Gott die Sehnsucht, sich selbst zu gebären, als ob Gott ein Wunsch seyn könnte, etwas zu werden, was er noch nicht wäre. Wenn der Wille sich dem Gemüth einverleibt, so entsteht das, was wir Sehnsucht nennen, ein ganz menschlicher Proceß, der keine Uebertragung auf Gott duldet. Ebenso verhält es sich mit den Prädicaten der Persönlichkeit, der Selbständigkeit, des Lebens u. s. w.

autentico del fondamento medesimo. Il fondamento, cioè, non desidera, proprio perché è desiderio, cioè l'aspirazione che prova l'Uno di generarsi (cfr. SW VIII, 169-170).

Il tono della polemica si fa più intenso quando Schelling si trova di fronte all'accusa di aver accordato, secondo Eschenmayer, una priorità ontologica e cronologica al male e all'irrazionale (pertanto, dal punto di vista di Eschenmayer, al diavolo), nell'ambito dello sviluppo del divenire del mondo e di Dio (cfr. SW VIII, 171-172). Schelling ribadisce qui quanto sottolineato già nella *Freiheitsschrift*: non bisogna identificare il fondamento con il male, perché esso incarna solo il *principio* del male, o, meglio, l'origine della possibilità del male. Si tratta di una distinzione, questa, che, sostiene Schelling, soltanto una lettura alquanto superficiale può fare a meno di considerare – e qui Schelling non solo polemizza con la posizione di Eschenmayer, ma anche con quella di Süskind (cfr. SW VIII, 172)<sup>14</sup>. Non si tratta, per Schelling, della questione se il fondamento sia o meno prioritario rispetto all'essere: il fondamento, infatti, non ha alcun ruolo che quello di essere la base, il supporto, la condizione della autorivelazione e dell'attualizzazione dell'essere di Dio: «das irrationale, für sich verstandlose Princip in Gott sey für ihn Grund, d. i. Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung seines nur in sich seyenden Subjekts, oder Bedingung seiner äußerlich wirkenden Existenz» (cfr. SW VIII, 173); inoltre, all'inverso, secondo il modello circolare (che rompe la rigida logica dell'identità) delineato nella *Freiheitsschrift*, solo la luce, l'intelletto, è causa dell'egoità presente nelle tenebre, dell'in-sé del fondamento, tale per cui solo Dio conduce compiutamente il fondamento all'esistenza (cfr. SW VIII, 173-174).

In ultima analisi, mette in rilievo Schelling, Eschenmayer non è capace di uscire dai limiti dell'idealismo soggettivo, anzi, da un idealismo ancora più radicalmente soggettivo di quello fichtiano (cfr. SW VIII, 178). Ma un tale idealismo pone capo ad una precisa opzione, una scelta interessata, quella di rimuovere *ex ante* ogni autentica domanda sull'origine prima delle cose, cioè ogni interrogare autenticamente metafisico: Schelling si scaglia così contro un'idea di ragione che rispecchia l'ordine dell'essere, secondo cui tutto

---

Sie sind alle ein Gemisch des freien Principis mit dem Nothwendigen und dadurch rein menschlich und unangemessen der Würde Gottes» (SW VIII, p. 148).

<sup>14</sup> Süskind aveva pubblicato, nello stesso 1812, un altro attacco, duramente critico, nei confronti della *Freiheitsschrift schellinghiana*, nell'articolo *Priifung der Schellingschen Lehren von Gott, Welterschöpfung, Freiheit, moralischem Guten und Bösen*, in «Magazin für christliche Dogmatik und Moral», (17) 1812, pp. 1-164. Cfr. a questo proposito G. Strummiello, *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 64.

è già dato e pronto; il che dispensa, egli continua, dall'effettiva ricerca, da un lato con il riconoscimento del limite invalicabile della ragione (l'impronta kantiana delle posizioni di Eschenmayer è innegabile)<sup>15</sup>, dall'altro con l'abbracciare l'istanza, soggettivistica e sentimentalistica, della fede, cioè della non-filosofia (cfr. SW, VIII, 183-184). Il Dio di Eschenmayer è infatti il Dio della teologia e della metafisica classica, un Dio collocato in un'inaccessibile e siderale lontananza, alla cui idea si approda propriamente facendo leva su quell'idea di ragione astratta, timorosa di tutto ciò che è vivente, della natura e della storia<sup>16</sup>.

Come tale, il Dio di Eschenmayer non differisce dal Dio di matrice leibniziano-wolffiana né dal Dio kantiano; entrambe queste posizioni introducono Dio come “termine ultimo” della filosofia (analogo all'oggetto trascendente della fede, superiore anche all'Assoluto, come vorrebbe Eschenmayer) lungi dal farne il principio stesso. Per Schelling, al contrario, Dio è l'Alpha e l'Omega di tutta la filosofia, il suo principio originario:

«[...] l'Assoluto è [...] principio di tutta quanta la filosofia; questa non è che un tutto unico che vive e che si muove in Dio, mentre il sistema dogmatico leibniziano-wolffiano, e anche quello kantiano, introducono Dio solo alla fine. La differenza tra la mia filosofia [...] e la teologia [...], a cui essa è affine, è che la teologia è piuttosto un aspetto astratto della filosofia: essa infatti in un certo senso assume Dio come un oggetto particolare, mentre la filosofia considera Dio come fondamento supremo per la spiegazione di tutte le cose, ed estende perciò anche ad altri oggetti l'idea di Dio. [...]. Se l'universo non può essere altro che manifestazione dell'Assoluto, e la filosofia a sua volta non può essere altro che la rappresentazione spirituale dell'universo, allora anche l'intera filosofia non è che manifestazione, cioè dimostrazione continua (*fortgehende Erweisung*), di Dio» (SW VII, 423-424; it. pp. 144-145).

---

<sup>15</sup> Sul “kantismo” soggettivistico di Eschenmayer (che sfocia in una filosofia della fede e nella connessa critica ad ogni idealismo razionalistico) – a cui abbiamo accennato anche nella disamina di *Philosophie und Religion* – cfr. K. Ottmann, *Translator's Introduction*, in F. W. J. Schelling, *Philosophy and Religion (1804)*, Spring Publications, 2010, pp. VII-XIX, in part. pp. VII-X.

<sup>16</sup> Anche da questo punto di vista, Schelling contesta l'idea di Eschenmayer di un Assoluto come armonia delle tre idee di verità, bellezza e virtù: si tratta infatti di tre pure “astrazioni” che possiedono un'armonia soltanto astratta e non possono pervenire a costituire un soggetto d'esistenza quale il soggetto divino.



## Bibliografia

### 1. Opere di Schelling – Edizioni complete:

a) Nel presente studio si è scelto di utilizzare l'edizione originale delle opere complete di Schelling, ovvero i *Sämmtliche Werke* (che abbiamo indicato con la sigla SW) in 14 volumi curati dal figlio Karl. Ne diamo di seguito i riferimenti:

*Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, 1. Abteilung: 10 Bde (=I-X); 2. Abteilung: 4 Bde (=XI-XIV), Cotta, Stuttgart und Augsburg 1856-61.

*Philosophie und Religion* e la *Freiheitschrift* si trovano rispettivamente ai volumi VI e VII dei *Sämmtliche Werke*, come di seguito indicato:

*Philosophie und Religion*, Tübingen 1804 (in SW VI, 11-70); tr. it., *Filosofia e religione*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1974.

*Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Landshut 1809 (in *Philosophische Schriften*, I, 397-511; in SW VII, 331-416); tr. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, a cura di G. Strummiello, Bompiani, Milano 2007.

### b) Altre edizioni complete:

*Schellings Werke*, Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. v. Manfred Schröter, VI Hauptbände, VI Ergänzungsbände, C. H. Beck u. R. Oldenbourg, München 1927-1959.

*Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings u. H. Zeltner. I. Werke;

II. Nachlaß; III Briefe, IV. Nachschriften, Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976ff.

### 1. Epistolari – Documenti

*Aus Schellings Leben. In Briefen*, hrsg. v. G. L. Plitt, 3 voll., Hirzel, Leipzig 1869-1870.

F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, hrsg. v. H. Fuhrmans, 3 voll., Bouvier, Bonn 1962-1975 [Bd. I: 1775-1809; Bd. II: 1775-1803; Zusatzband; Bd. III: 1803-1809: Zusatzband]

Tilliette X., *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Bd. I, Bottega d'Erasmus («Philosophica varia inedita vel rariora», 1), Torino 1974; Bd. II: *Ergänzungsband. Melchior Meyer über Schelling*, Bottega d'Erasmus («Philosophica varia inedita vel rariora», 5), Torino 1981; Bd. III: *Zusatzband*, Mursia («Philosophica varia inedita vel rariora», 6), Milano 1988.

### 1. Elenco delle altre opere di Schelling utilizzate (in ordine cronologico):

- *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Tübingen 1794 (SW I, 85-112).
- *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Tübingen 1795 (SW I, 149-244); tr. it. *Dell'Io come principio della filosofia*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1991.
- *Timaeus (1794)*, hrsg. v. H. Buchner, Stuttgart 1794; tr. it. *Timaeus*, a cura di M. D'Alfonso e F. Viganò (con una introduzione di F. Moiso), Guerini & Associati, Milano 1995.
- *Philosophische Briefe über Dogmatizismus und Kriticismus*, «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», 2. Band, 3. Heft, 1795, 177-203 (in SW II, ; tr. it. *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1995.
- *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, Tübingen 1797 (SW I, 343-452).
- *Ideen zu einer Philosophie der Natur (Einleitung e Zusatz zur Einleitung)*, Leipzig 1797 (in SW I, 1-56 e 57-73); tr. it. *Introduzione alle Idee per una filosofia della natura*, in F. W. J. Schelling,

- L'empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, cit., pp. 1-47.
- *System des transzendentalen Idealismus*, Tübingen 1800 (in SW, III, 327-634); tr. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1965<sup>3</sup>.
  - *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, «Zeitschrift für spekulative Physik», Bd. II, Heft 1, pp. 109-146 (in SW IV, 79-103).
  - *Darstellung meines Systems der Philosophie*, «Zeitschrift für spekulative Physik», 2. Band, 2. Heft, 1801, pp. iii-xiv e 1-127 (in SW IV, 105-212); tr. it. *Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1969<sup>2</sup>.
  - *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie. Vom Herausgeber*, «Neue Zeitschrift für spekulative Physik», Tübingen, 1. Band, 1. Stück, 1802, pp. 1-77 (in SW IV, 333-510); tr. it. *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia della natura e dell'identità*, a cura di C. Tatasciore, Guerini e Associati, pp. 25-178.
  - *Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus*, «Kritisches Journal der Philosophie», Tübingen, 1. Band, 1. Stück, 1802, pp. 1-90 (in SW V, 18-77).
  - *Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, «Kritisches Journal der Philosophie», Tübingen, 1. Band, 3. Stück, 1802, pp. 1-25 (SW V, 106-124).
  - *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, Ein Gespräch*, Berlin 1802 (in SW IV, 213-332); tr. it. *Bruno o sul principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, a cura di C. Tatasciore, Olschki, Firenze 2000.
  - *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Tübingen 1803 (SW V, 207-352); tr. it. *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di C. Tatasciore, Napoli, Guida 1989.
  - *Philosophie der Kunst* (aus dem handschriftlichen Nachlaß) – professata in un primo tempo a Jena (a cavallo tra il 1802 e il 1803), e successivamente riproposta a Würzburg (nel 1804 e nel 1805) – (in SW V, 353-736); tr. it. *Filosofia dell'arte*, a cura di A. Klein, Prismi, Napoli 1986.
  - *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (aus dem handschriftlichen Nachlaß), 1804 (in SW VI, 131-577); tr. it. *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, a cura di A. Dezi, Accademia University Press, Torino 2013.

- *Propädeutik der Philosophie* (aus dem handschriftlichen Nachlaß), 1804 (SW VI, 71-130); tr. it. *Propedeutica della filosofia*, a cura di F. Palchetti, ESI, Pisa 1990.
- *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft», Tübingen, 1. Band, 1. Heft, 1805, 1-88 (in SW VII, 140-197); tr. it. *Aforismi introduttivi alla filosofia della natura*, in F. W. J. Schelling, *Aforismi sulla filosofia della natura*, a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, EGEA, Milano 1992, pp. 23-94.
- *Aphorismen über die Naturphilosophie*, «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft», Tübingen, 1. Band, 2. Heft, 1806, 3-36 (SW VII, 198-244); tr. it. *Aforismi sulla filosofia della natura*, ivi, pp. 104-163.
- *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre*, Tübingen 1806 (in SW VII, 1-126); tr. it. *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina migliorata di Fichte*, in F. Moiso, *J. G. Fichte – F. W. J. Schelling. Carteggio e scritti polemici*, Prismi, Napoli 1986.
- *Ueber das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und der Lichts* [Supplemento alla seconda (1806) e alla terza (1809) edizione dello scritto: *Von der Weltseele*, Hamburg 1798] (in SW II, 357-378); tr. it. *Il rapporto del reale e dell'ideale nella natura*, a cura di G. Preti, in F. W. J. Schelling, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, cit., pp. 67-87.
- *Stuttgarter Privatvorlesungen* (aus dem handschriftlichen Nachlaß), 1810 (in SW, 417-484); tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, cit., pp. 141-193.
- *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen [et]c. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*, Tübingen 1812 (in SW VIII, 19-136);
- *Eschenmayer an Schelling. Ein Sendschreiben über dessen Abhandlung: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit u. Antwort auf das voranstehende Schreiben von Schelling*, in: «Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche», hrsg. v. F. W. J. Schelling, Bd. 1., Nürnberg 1813 (in SW VIII, 145-189).
- *Die Weltalter. Bruchstücke* (aus dem handschriftlichen Nachlaß) [1815-17] (in SW, VIII, 195-

- 344 – Weltalter = WA III); *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 u. 1813*, hrsg. v. M. Schröter, München 1946 (Weltalter = WA I-II); tr. it. *Le età del mondo*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 2000.
- *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft (Erlanger Vorträge - 1821-25)* [in SW IX, 209-246]; tr. it. *Conferenze di Erlangen*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, cit., pp. 195-226.
  - *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen* (aus dem handschriftlichen Nachlaß), 1833 (in SW X, 1-200); tr. it. *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1996.
  - *Darstellung des philosophischen Empirismus. Aus der Einleitung in die Philosophie* (aus dem handschriftlichen Nachlaß), 1836 (SW X, 225-286); tr. it. *Esposizione dell'empirismo filosofico*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1996.
  - *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832-33 und ss 1833*, hrsg. v. H. Fuhrmans, Torino, Bottega d'Erasmus, 1972, p. 387.
  - *Philosophie der Offenbarung*, 1841-42 (Paulus-Nachschrift) [in SW, Bd. XIII]; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola (rivista da F. Tomatis), Bompiani, Milano 2002.

#### 4. Dalla filosofia moderna all'idealismo tedesco. Altre edizioni complessive utilizzate:

v. Baader F., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von F. Hoffmann, J. Hamberger, A. Lutterbeck, E. A. von Schaden, C. Schuler, F. von Osten, Bethmann, Leipzig 1850-60 (16 Bde.).

Fichte J. G., *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Bd. I/2, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob u. H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.

Hegel G. W. F., *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968sgg;

Jacobi F. H., *Werke*, hrsg. von F. Roth u. F. Köppen, 6 Bde., Darmstadt 1976 (ristampa);

Kant I., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1902sgg.

Leibniz G. W., *Die philosophische Schriften*, hrsg. v. C. I. Gerhardt, 7 Bde., Hildesheim 1965 (ristampa);

Luther M., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. A. Freitag, Böhlau u. Nachfolger, Weimar 1908.

Schlegel F., *Kritische Ausgabe*, Bd. VIII, hrsg. von E. Behler u. a., Darmstadt/Paderborn 1958sgg.

Schopenhauer A., *Der handschriftlichen Nachlaß*, hrsg. von Arthur Hübscher, 5 Bde., Frankfurt a. M., 1966sgg.

Spinoza B., *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, 4 Bde., Heidelberg 1925.

## 1. Letteratura critica

### a) Volumi collettanei (in ordine cronologico):

Baumgartner H. M. (hrsg.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1975.

Baumgartner H. M. / Jacobs W. G. (hrsg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*. Schellingiana, Bd. 3, Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad

Cannstatt 1993.

Jaeschke W. (hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, 2 Bde., Meiner, Hamburg 1993.

Id., *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*. Schellingiana, Bd. 5, Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

Höffe O. / Pieper A. (hrsg.), *F. W. J. Schellings – Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag («Klassiker Auslegen», 3), Berlin 1995; ed. it. a cura di F. Moiso / F. Viganò, *F. W. J. Schelling, Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, con un commentario a cura di A. Pieper e O. Höffe, Guerini e Associati («Schellingiana», 1), Milano 1997.

Jacobs W. G. / Fehér I. M. (hrsg.), *Zeit und Freiheit (Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger)*. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft, Budapest, 24. Bis 27. April 1997, Éthos Könyvek, Budapest 1999.

Zaborowski H. / Denker A., *System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes*, «Schellingiana», 16, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.

Zaborowski H. / Denker A. (hrsg.), *F. W. J. Schelling. Philosophie und Religion*, Alber, München 2008.

Danz C. / Jantzen J. (hrsg.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*, Vienna University Press, Göttingen 2011.

Matsuyama J. / H. J. Sandkühler (hrsg.), *Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur F. W. J. Schellings in Japan*, Frankfurt a. M. / Berlin / Bern 2000.

Ostarcic L. (ed.), *Interpreting Schelling. Critical Essays*, Cambridge University Press 2014.

b) Studi critici:

Ansaldi S., *Le tentative schellinghienne. Un système de la liberté est-il possible?*, L'Harmattan («La philosophie en commun»), Paris 1993.

Asmuth C., *Philosophie und Religion und der Platonismus*, in H. Zaborowski / A. Denker (hrsg.), F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, cit., pp. 98-107.

Barbariç D., *Gigantomachia sul finito. Sulla distinzione tra antichità e cristianesimo nella filosofia dell'arte di Schelling*, «Annuario filosofico», 24 (2008), pp. 113-125.

Baumgartner H., *Das Unbedingte im Wissen: Ich – Identität – Freiheit*, in H. Baumgartner (hrsg.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, cit., pp. 45-57.

Baumgartner H. / Korten H., *Schelling*, Beck, München 1996.

Bausola., *F. W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze 1975.

Bausola A., *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, Zanichelli, Bologna 1972.

Benz E., *Schellings theologische Geistesabmen*, Akad., Mainz/Wiesbaden 1955.

Breazeale D., «*Exhibiting the particular in the universal: philosophical construction in Schelling's Philosophy of Identity (1801-1804)*», in *Interpreting Schelling. Critical Essays*, cit., pp. 91-119.

Brown R., *The Later Philosophy of Schelling. The Influence of Böhme On The Works of 1809-15*, Bucknell University Press, Lewisburg (Pa.), 1977.

Id., *Is Much of Schelling's Freiheitsschrift (1809) Already Present in His Philosophie und Religion (1804)?*, in H. M. Baumgartner / W. G. Jacobs (hrsg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, cit., pp. 110-131.

Bouton C., *Panthéisme et fatalisme. La critique de Leibniz dans le Traité de 1809 de Schelling*, in C. Bouton (éd), *Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'Idéalisme allemand*, Olms, Hildesheim-New York-Zürich 2005, pp. 138-157.

Bowie A., *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, Routledge, London & New York 1993.

Brito E., *La création selon Schelling*, Peeters («Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium»), Leuven 1987.

Brouwer C., *Schellings Freiheitsschrift. Studien zu ihrer Interpretation und ihrer Bedeutung für die theologische Diskussion*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

Bruneder G., *Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Böhme*, «Archiv für Philosophie», 8 (1958), pp. 101-115.

Brüggen M., *Jacobi und Schelling*, in «Philosophisches Jahrbuch», 75 (1968), pp. 419-429.

Buchheim T., *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Meiner, Hamburg 1992.

Id., *Das Prinzip des Grundes und Schellings Weg zur Freiheitsschrift*, in H. M. Baumgartner / W. G. Jacobs, in H. M. Baumgartner / W. G. Jacobs, *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, cit., pp. 223-239.

Id., *Einleitung*, in F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*, Meiner, Hamburg 1997, pp. IX-LXIX.

Id., «*Metaphysische Notwendigkeit des Bösen*». *Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift*, in I. M. Fehér / W. G. Jacobs (hrsg.), *Zeit und Freiheit (Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger)*, Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft Budapest, 24. bis 27. April 1997, cit., pp. 183-191.

Carchia G., *Indifferenza, eros, amore: la critica dell'essere spirituale nella «filosofia della libertà» di Schelling*, in AA. VV., *Scritture dell'eros. Estetica 1994*, a cura di S. Zecchi, il Mulino, Bologna 1995, pp. 145-173.

Cesa C., *Schelling e l'idealismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», LV, 1976, II, pp. 189-207.

Ciancio C., *Il dialogo polemico tra Schelling e Jacobi*, Ed. di Filosofia, Torino 1974.

Id., *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, «Annuario filosofico», 2 (1986), pp. 97-117.

Costa F., *Fondamento, ragione, abisso. Heidegger e Schelling*, Franco Angeli, Milano 1985.

Courtine J. F., *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, Rusconi, Milano 1990.

Danz C., *Die Begründung des Gottesgedanken in Philosophie und Religion. Anmerkungen zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen von Schellings philosophischer Theologie*, in H. Zaborowski u. A. Denker (hrsg.), F. W. J. Schelling. *Philosophie und Religion*, cit., pp. 155-168.

Id., *Wir »halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings notwendig«*. *Bemerkungen zur Lessingrezeption in Schellings Freiheitsschrift*, in C.

Danz / J. Jantzen (hrsg.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*, cit., pp. 152.

Denker A., *Die Vollkommenheit des Menschen ist die Liebe Gottes. Jacobi contra Schelling*, in H. Zaborowski / A. Denker (hrsg.), F. W. J. Schelling. *Philosophie und Religion*, cit., pp. 131-142.

Dezi A., *L'identità di forma ed essenza nella Natura (Introduzione)*, in F. W. J. Schelling, *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, cit., pp. VII-XVIII.

Dietzsch S., *Spinoza versus Schelling. Vom Sinn der Metaphysik nach der transzendentalphilosophischen Metaphysikkritik*, in M. Walther (hrsg.), *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, pp. 121-129.

Erhardt W. E., *Das Ende der Offenbarung*, in A. Pieper / O. Höffe (hrsg.), *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 221-234; tr. it. *Il compiersi della rivelazione*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di F. Moiso e F. Viganò, cit., pp. 273-300.

Id., *Einleitende Bemerkungen über Philosophie und Religion im Kontext von Schellings Werke*, in H. Zaborowski / A. Denker (hrsg.), F. W. J. Schelling. *Philosophie und Religion*, cit., pp. 61-75.

Florig O., *Die ideelle Reihe der Philosophie – Philosophie und Religion als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken*, ivi, pp. 76-97.

Frank M., *“Identity of identity and non-identity: Schelling’s path to the “absolute system of identity”*, in *Interpreting Schelling*, cit., pp. 120-144.

Fuhrmans H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821*, Schwann, Düsseldorf 1954.

Id., *Schelling und Hegel. Ihre Entfremdung*, in F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, I, cit., pp. 451-553.

Ford L., *The Controversy Between Schelling and Jacobi*, in «Journal of the History of Philosophy», 3 (1965), pp. 75-89.

Forlin F., *Limite e fondamento. Il problema del male in Schelling (1801-1809)*, Guerini e Associati, Milano 2005.

Gilson B. (a cura di), *Schelling. La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, Vrin, Paris 1988.

Griffero T., *Intuizione intellettuale e intuizione estetica. Theoria e visio beatifica nel primo Schelling*, «Paradosso», 3 (1994), pp. 59-82.

Id. , *Oetinger e Schelling. Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Nike, Segrate 2000.

Guglielminetti E., *Herabsetzung. Ambiguità del fondamento in Schelling*, in M. Mori / S. Poggi (a cura di), *La misura dell'uomo. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915)*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 167-194.

Habermas J., *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bouvier, Bonn 1954.

Heidegger M., *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1998.

Hennigfeld J., *F. W. J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001.

Id., *Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801-1809*, in C. Danz u. J. Jantzen (hrsg.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitschrift*, cit., pp. 15-27.

Henrich D., *Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritten auf dem Wege vom Schelling zu Hegel*, in D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Reklam, Stuttgart 2001.

Id., *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen (1790-1794)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

Holz H., *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bouvier («Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik», 65), Bonn 1970.

Jacobs W. G., *Die Theodizeeproblematik in der Sicht Schellings*, «Studia Leibnitiana», 26 (1986), pp. 225-239.

Id., *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schelling*, Frommann-Holzboorg, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

Id., *Leggere Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2008.

Jantzen J., *Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*, in W. Jaeschke (hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*, cit., pp. 74-97.

Id., *Die Möglichkeit des Guten und des Bösen*, in A. Pieper / A. Höffe, *F. W. J. Schellings: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 61-90; tr. it. di F. Moiso e F. Viganò, *La possibilità del bene e del male*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit., pp. 157-182.

Kasper W., *Das Absolute in der Geschichte*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1965.

Knatz L., *Schellings Freiheitsschrift und ihre Quellen*, in H. M. Baumgartner / W. G. Jacobs (hrsg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, Bd. 3.2., cit., pp. 469-479.

Korsch D., «*Das Universum als Geschichte angeschaut*». *Schellings Christentumsdeutung in der Identitäts- und Freiheitsphilosophie*, in C. Danz / J. Jantzen (hrsg.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*, cit., pp. 153-168.

Kosch M., *Idealism and Philosophy of Freedom in Schelling's Freiheitsschrift*, in *Interpreting Schelling*, cit., pp. 145-159.

Laughland J., *Schelling versus Hegel. From German Idealism to Christian Metaphysics*, Ashgate, London 2007.

Lindner K., *Natur und Freiheit. Zum Naturbegriff in Schellings Schrift Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, in H. Baumgartner / W. G. Jacobs, *Philosophie der Subjektivität?*, Bd. 3.1., cit., pp. 299-312.

Lawrence J. P., *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989.

Maeschalk M., *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve-Vrin, Paris-Peeters, Louvain («Bibliothèque philosophique de Louvain», 33), 1989.

Marquet J. F., *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard («Bibliothèque des idées»), Paris 1973.

Millucci M., *Creazione divina e creazione umana. La possibilità del bene e del male nella Freiheitsschrift*

di Schelling, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 91 (1999), pp. 50-71.

Moiso F., *Vita, natura, libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milano 1990.

Id., *Gott als Person*, in A. Pieper / O. Höffe (hrsg.), *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 189-220; tr. it. *Dio come persona*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di F. Moiso e F. Viganò, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 273-300.

Müller-Lüneschloss V., *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F. W. J. Schellings „Stuttgarter Privatvorlesungen“ (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim-Niederer-Schelling in der Jahre 1809/1810*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012.

Ohashi R., *Der Ungrund und das System*, in A. Pieper / O. Höffe (hrsg.), *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 235-252; tr. it., *Il non-fondamento e il sistema*, a cura di F. Moiso e F. Viganò, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit., pp. 315-330.

Ottmann K., *Translator's Introduction*, in F. W. J. Schelling, *Philosophy and Religion (1804)*, Spring Publications, 2010, pp. VII-XIX.

Pareyson L., *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974, pp. 5-32.

Id., *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Milano 1975.

Plessner H., *Die Identitätssystem*, «Studia philosophica», 14 (1954), pp. 68-84.

Portmann S., *Das Böse. Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme*

*in Schellings philosophischer Entwicklung*, Hain, Meisenheim am Glan 1966.

Preti G., *Presentazione*, in F. W. J. Schelling, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. v-xv.

Riconda G., *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, Mursia, Milano 1990.

Id., *Filosofia moderna e problematica del male nelle Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, «Paradosso», 5 (1993), pp. 9-28.

Id., *Geschichte der Philosophie und Philosophie der Freiheit «Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit»*, in H. Baumgartner / W. G. Jacobs (hrsg.), *Philosophie der Subjektivität?*, cit., Bd. 3.1. , pp. 206-224.

Rosenau H., *Theogonie. Schellings Beitrag zum Theodizeeproblem nach seiner «Freiheitsschrift» von 1809*, «Neue Zeitschrift für systematische Theologie», 32 (1990), pp. 26-52.

Sandkühler H., *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt a. M. 1968.

Scheier C. A., *Die Zeit der Seynfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings Freiheitsschrift*, in H. M. Baumgartner / W. Jacobs (hrsg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, Schellingiana Band 5, cit., pp. 28-39.

Schimdt-Biggemann W., *Schellings Weltalter in der Tradition abendländischer Spiritualität. Einleitung zur Edition der Weltalter-Fragmente*, hrsg. v. K. Grotzsch, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 1-78.

Schulze W. A., *Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 54 (1957), pp. 213-225.

Semerari G., *Il problema del finito nel Bruno di Schelling*, in «Contributi dell'Istituto di Storia della filosofia dell'Università di Bari», Trani 1955, pp. 105-146.

Id., *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. V-LXIII.

Id., *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed Esposizione dell'empirismo filosofico*, cit., pp. V-XXIX.

Id., *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Shikaya T., *Von der Identität zur Individuation. Schellings Freiheitschrift (1809) in bezug auf seine Identitätsphilosophie (1801-1806)*, in J. Matsuyama / H. J. Sandkühler (hrsg.), *Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur F. W. J. Schellings in Japan*, cit., pp. 93-114.

Strummiello G., «*Das, was das Seyende ist*». *L'esistenza e l'essente nel tardo Schelling*, in C. Esposito / V. Carraud (a cura di), *L'esistenza*, «Quaestio», 3 (2003), pp. 229-264.

Id., *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*, Ed. di Pagina, Perugia 2004.

Id., *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., pp. 5-74.

Sturma D., *Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung*, in A. Pieper / O. Höffe (hrsg.), *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, pp. 149-172; tr. it. *Libertà preriflessiva e autodeterminazione umana*, in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di F. Moiso e F. Viganò, cit., pp. 237-257.

Tatasciore C., *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, cit.,

pp. 7-56.

Id., *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Bruno ovvero sul principio divino e naturale delle cose*, cit., pp. V-XXXII.

Id., *Introduzione*, in F. W. J. Schelling, *Le età del mondo*, Guida, Napoli 2000, pp. 7-33.

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

Id., *Die Freiheitsschrift*, in H. Baumgartner, *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, cit., pp. 95-107.

Id., *Schelling. Une philosophie en devenir. 2 voll. (I: Le système vivant; II: La dernière philosophie)*, Vrin, Paris 1992<sup>2</sup>.

Id., *Une introduction à Schelling*, Honoré Champion, Paris 2007.

Titze H., *Identitätsphilosophie heute und bei Schelling*, Hain, Meisenheim am Glan 1979.

Tomatis F., *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994.

Vaysse J.M., *Schelling et Spinoza*, in C. Bouton, *Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'idéalisme allemand*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York 2005, pp. 123-137.

Vergauwen G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Universitätsverlag, Freiburg i. d. Schweiz 1975.

Vëto M., *Le fondement selon Schelling. Une interprétation partielle*, «Revue Philosophique de Louvain», 70 (1972), pp. 393-403.

Viganò F., *In margine al carteggio tra Schelling ed Eschenmayer intorno alle Ricerche sull'essenza della libertà umana*, «Annuario filosofico», 13 (1997), pp. 177-189.

Watanabe J., *Schellings Philosophie der Kunst – im Hinblick auf die Wahrheit in der Kunst*, in I. M. Fehér u. W. G. Jacobs (hrsg.), *Zeit und Freiheit (Schelling-Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger)*, Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft Budapest, 24. Bis 27. April 1997, cit., pp. 55-64.

Id., *Der Mensch in der Entzweiung seines inneren Wesens. Schellings Auffassung des Menschen in der Freiheitsschrift*, in J. Matsuyama / H. J. Sandkühler (hrsg.), *Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur F. W. J. Schellings in Japan*, cit., pp. 127-148.

Watkins E., *The early Schelling on the unconditioned*, in *Interpreting Schelling*, cit., pp. 10-31.

Weischedel W., *Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.

White A., *Schelling. An Introduction to the System of Freedom*, Yale University Press, New Haven (Conn.), 1983.

Wolfinger F., *Denken und Transzendenz, zum Problem ihrer Vermittlung: der unterschiedliche Weg der Philosophie F.H. Jacobi und F.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die göttlichen Dingen (1811/1812)*, Lang, Frankfurt am Main-Bern 1981.

Zaborowski H., *Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes. Das System der Freiheit und die unauffhebbare Ambivalenz der Philosophie Schellings*, in H. Zaborowski / A. Denker (hrsg.), *System-Freiheit-Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes*, cit. pp. 37-78.

Zeltner H., *Schelling*, Stuttgart 1954.

Id., *Das Identitätssystem*, in H. Baumgartner (hrsg.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, cit., pp. 75-94.

Žižek S., *Everything You Always Wanted to Know about Schelling (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*, in J. M. Wirth (ed.), *Schelling Now: Contemporary Readings*, Indiana University Press, Bloomington 2005, pp. 31-44.

1. Altre opere utilizzate (di carattere generale e integrativo):

Bouton C. (éd.), *Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'Idéalisme allemand*, cit.

Billicsich F., *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. Von Eckhart bis Hegel*, A. Sexpl, Wien-Köln 1952.

Cacciari C., *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990.

Ciancio C., *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, Mursia, Milano 1984.

Id., *La critica del razionalismo panteistico nel pensiero di Friedrich Schlegel*, in AA. VV., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, pp. 21-42.

Id., *Libertà e dono dell'essere*, Marietti, Casale Monferrato 2009.

Deghaye P., *La Philosophie sacrée de Oetinger*, in AA. VV., *Kabbalistes chrétiens*, Albin Michel («Cahier de l'Hermetisme»), Paris 1979, pp. 235-278.

Id., *La théosophie de Friedrich Christoph Oetinger*, «Les Études Philosophiques», (1983), pp. 147-161.

Friigo G., «L'ateo di sistema». *Il caso Spinoza nella storiografia filosofica tedesca dall'Aufklärung alla Romantik*, «Verifiche», 6 (1977), pp. 811-859.

Hammacher K., *Jacobi Schrift Von den göttlichen Dinge*, in W. Jaeschke (hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dingen*, cit., pp. 129-141.

Hartmann N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, De Gruyter, Berlin / New York 1974, in part. pp. 107-159.

Hermanni F., *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*. Kaiser/Guetersloher, Guetersloh 2002.

Ivaldo M., *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Knittermeyer H., *Schelling und die romantische Schule*, München 1929.

Mathieu V., *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1976.

Olivetti M. M., *Da Leibniz a Bayle: alle radici degli «Spinozabriefe»*, in *Lo spinozismo ieri e oggi*, Cedam («Archivio di filosofia»), Padova 1978, pp. 147-199.

Pareyson L., *La «domanda fondamentale»: «Perché l'essere piuttosto che il nulla?»*, «Annuario filosofico», 8 (1992), pp. 9-36; poi ricompreso in Id., *Ontologia della libertà*, cit., pp. 353-383.

Pupi A., *Alle soglie dell'età romantica*, Vita e Pensiero, Milano 1986.

Riconda G., *Presentazione*, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, cit., pp. 5-41.

Id., *Tradizione e avventura*, SEI, Torino 2001.

Valenza P., *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*, Cedam, Padova 1994, pp. 142-155.







