

# Schelling\*

## 1 La filosofia della natura

*Precettore a Lipsia (dopo gli anni fichtiani della formazione), Schelling ha modo non solo di farsi conoscere in qualità di filosofo, ma pure di acquisire ampie nozioni di medicina, fisica e matematica che tanta stima gli procurano da parte sia di Goethe sia di Fichte da valergli la chiamata all'Università di Jena. Tuttavia, a partire dal '97, anno in cui Schelling pubblica le Idee per una filosofia della natura, il distacco intellettuale con Fichte è inevitabile. Le sue posizioni sono esposte anche in L'anima del mondo, dell'anno successivo, e in tutti gli scritti che nascono dai suoi corsi universitari dal '98 all'800.*

*Si avverte fin d'ora che, con una sola eccezione a suo luogo indicata, per tutti i passi è stata utilizzata la seguente edizione antologica: L. Pareyson, Schelling. Presentazione e antologia, Marietti, Torino 1975.*

### 1.1 Rifiuto del meccanicismo e del finalismo tradizionali

Il dogmatico, che presuppone tutto come già originariamente esistente fuori di noi (e non come qualcosa che *si fa* e *sorge da noi*), deve per lo meno assumersi l'impegno di spiegare ciò che è *fuori* di noi in base a cause che siano anch'esse *esterne*. Ciò gli riesce finché si mantiene in seno al rapporto di causa ed effetto, per quanto non riesca mai a rendere comprensibile come *a sua volta* sia sorto questo rapporto di causa ed effetto. Non appena egli si innalza al di sopra del singolo fenomeno, tutta la sua filosofia crolla: i limiti del meccanicismo sono anche i limiti del suo sistema. 5

Ora, il meccanicismo è però lungi dal costituire da solo la natura. Infatti non appena entriamo nel campo della *natura organica*, ogni collegamento meccanico di causa ed effetto vien meno. Ogni prodotto organico sussiste *per se stesso*, la sua esistenza non dipende da un'altra esistenza. Ora, la causa non è però mai identica all'effetto: un rapporto di causa ed effetto è possibile solo fra cose affatto *diverse*. L'organismo, invece, produce se stesso: ogni singola pianta non è che il prodotto di un individuo della *sua specie*, e così ogni singolo organismo produce e riproduce all'infinito soltanto *il proprio genere*. Nessun organismo quindi procede in avanti, ma ritorna sempre in se stesso all'infinito. Pertanto un organismo come tale non è né causa né *effetto* di una cosa fuori di esso, e quindi non è una cosa che possa inserirsi nel nesso di causa ed effetto. Ogni prodotto organico porta in se stesso la ragione della propria esistenza, giacché è causa ed effetto di se stesso. [. . .] 10

La prima cosa, dunque, che voi ammettete è questa: ogni concetto di finalismo può sorgere soltanto in un intelletto, e solo in relazione a un tale intelletto una cosa può essere definita conforme a scopi. 15

Eguale mente siete non meno costretti ad ammettere che il finalismo dei prodotti naturali risiede *in essi stessi*, che esso è *oggettivo e reale*, che dunque non appartiene alle vostre rappresentazioni *arbitrarie*, ma a quelle *necessarie*. 20

. . . l'organismo vivente dev'esser prodotto dalla natura, ma in questo prodotto naturale deve dominare uno *spirito* ordinatore e unificatore; e questi due principi devono essere in 25

---

\*Questo testo è stato composto con L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X

esso non separati, ma intimamente uniti: nell'intuizione essi non si devono poter distinguere, fra di essi non dev'essererci né un *prima* né un *dopo*, ma assoluta contemporaneità e reciprocità d'azione. [...]

Che cos'è dunque quel legame segreto che unisce il nostro spirito con la natura, o quell'organo nascosto mediante il quale la natura parla al nostro spirito o il nostro spirito alla natura? Vi facciamo subito grazia di tutte le vostre spiegazioni circa il modo in cui una tale natura conforme a scopi sia divenuta reale *fuori di noi*. Infatti spiegare questa finalità dicendo che un intelletto divino ne è l'autore, non è filosofare, ma fare delle pie considerazioni. Con ciò non ci avete dato una spiegazione alcuna: noi vogliamo infatti sapere non come una tale natura sia sorta fuori di noi, ma come sia venuta *in noi* anche solo l'*idea* di una tale natura; e vogliamo sapere non tanto come noi l'abbiamo arbitrariamente prodotta, ma come e perché essa originariamente e *necessariamente* sta a fondamento di tutto ciò che la nostra specie ha da sempre pensato sulla natura. [...]

La natura dev'essere lo spirito visibile, lo spirito la natura invisibile. Qui dunque, nell'assoluta identità dello spirito in noi e della natura *fuori* di noi, si deve risolvere il problema di come sia possibile una natura fuori di noi.

(Introd. a *Idee per una filosofia della natura*, pp. 140-46)

**1-7.** Il dogmatismo realistico, già stigmatizzato da Fichte, viene sottoposto a una severa critica: esso non è in grado di giustificare non solo l'esistenza della realtà esterna (ancora una volta si tratta della polemica idealistica contro l'esistenza della cosa in sé), ma neppure i suoi stessi strumenti esplicativi. Kant ha dimostrato come ogni forma di relazione e di costruzione non consegua alla mera esperienza, bensì dall'attività sintetica del soggetto. Ciò non toglie che Schelling non intenda affatto negare l'esistenza della realtà naturale: la filosofia di Fichte era sorta come l'affermazione della libertà umana contro ogni forma di determinismo e aveva dovuto annientare tutto quanto si opponeva a questa libertà, in primo luogo la natura. Il rilevamento di questa lacuna e il conferimento alla natura dello spazio di cui comunque necessita è il punto di partenza di Schelling, il quale deve andare contro Fichte senza farne andare smarrite le conquiste sistematiche.

**8-18.** Rispetto a Kant, che aveva posto la natura sotto le leggi dell'intelletto e non le aveva riconosciuto alcun rilievo teleologico, Fichte rappresenta già un progresso poiché, pur non conferendo autonomia alla natura, ne fa almeno mezzo della moralità (il Non-io serve infatti all'affermazione pratica dell'io). Contro Fichte, Schelling intende fare della natura la condizione preliminare dello spirito e, contro Kant, vuole estendere a essa l'impostazione teleologica. La tesi non è tanto spinoziana (con il celebre parallelismo fra cose e idee), quanto leibniziana: nella monade tutto è ordinato gerarchicamente, lo spirito fino a certi livelli opera inconsciamente e tende però a divenire progressivamente consapevole (nell'appercezione), la dinamica meccanica dell'agire individuale si svela ordinata a un fine se considerata nell'economia del tutto. Le considerazioni sul concetto di organismo non presentano grandi novità rispetto a quanto sostenuto nella *Critica del Giudizio*.

**19-29.** La natura presenta un'organizzazione generale dovuta a un principio unitario intelligente, operante secondo una logica finalistica. Questo principio spirituale non è ovviamente il nostro spirito (in grado di ripro-

durere piuttosto che di produrre), ma, estraneo rispetto al nostro io, nel quale solo può risiedere la coscienza, non può essere cosciente: esso è dunque una produttività inconscia. Il principio della realtà è per Schelling esterno all'io e ciò lo differenzia da Fichte, rispetto al quale la sua dottrina è una forma di realismo; ma, poiché quest'origine è un principio spirituale, è insieme ideale; perciò lo stesso Schelling definisce la sua posizione un real-idealismo. Si nota chiaramente poi che, mentre l'analisi fichtiana, che intende l'io come attività pura priva di sostanza, si sviluppa come un approfondimento sempre crescente di quest'analisi che va dentro l'io (e quindi dietro all'io stesso), l'indagine di Schelling tende all'opposto verso l'esterno, in direzione del mondo degli oggetti.

Le teorie che Schelling si trova dinanzi, e che entrambe rifiuta, sono una teoria meccanicistica dell'inorganico e dell'organico da un lato e una teoria vitalistica degli organismi dall'altro: entrambe hanno il difetto di produrre all'interno della natura una cesura fra quanto è vivo e quanto è morto. Il suo pensiero è invece un'idea dell'identità che vede la natura organizzata per intero in base a un unico principio. Di conseguenza, all'interno del campo degli organismi la molteplicità delle forme non si giustifica né col caso né col ricorso a una molteplicità sconnessa di principi, ma solo in base a un modello unitario di sviluppo. Tuttavia Schelling insiste talora sul carattere preparatorio della natura nei confronti dello spirito, intendendola come un gradino verso il culmine costituito dallo spirito, mentre altrove vede natura e spirito come entità perfettamente parallele e isomorfe. In questo caso la natura è conforme allo spirito non perché destinata a risolversi in esso, bensì perché lo include in sé fin dal principio.

**30-42.** Si affaccia la questione della validità oggettiva di un simile punto di vista: «come avviene che un'idea, la quale evidentemente non può esistere che in voi e perciò avere realtà soltanto in relazione a voi, debba ciò nonostante venir intuita e rappresentata da voi stessi come reale fuori di voi?» (ivi, p. 143).

## 1.2 La Natura come entità spirituale inconscia

*Ciò che noi chiamiamo filosofia della natura è una scienza necessaria nel sistema del sapere. – L'intelligenza è produttiva in due modi: o ciecamente e inconsciamente, o liberamente e consciamente: è inconsciamente produttiva nell'intuizione del mondo, è invece consciamente produttiva nella creazione di un mondo ideale.*

La filosofia supera quest'antitesi in quanto stabilisce che l'attività inconscia è originariamente identica a quella conscia e germogliata dalla stessa radice di questa; l'identità di cui essa offre la prova *direttamente* nell'attività senza dubbio insieme conscia e inconscia che si manifesta nelle produzioni del *genio*, e *indirettamente, fuori* della coscienza, nei prodotti naturali, in quanto vi si osserva la più compiuta fusione dell'ideale col reale.

Poiché la filosofia identifica l'attività inconscia o, come anche la si può chiamare, reale e quella conscia ideale, la sua tendenza sarà originariamente di riportare dappertutto il reale all'ideale, onde la nascita di quella che vien chiamata filosofia trascendentale. La regolarità di tutti i movimenti della natura, ad esempio la sublime geometria messa in atto dai corpi celesti, [...] il fatto che la natura, là dove è del tutto abbandonata a se stessa, in ogni trapasso dallo stato fluido ad uno solido produce spontaneamente forme regolari, [...] o il fatto che nel regno animale, questo prodotto di cieche forze naturali, osserviamo il sorgere di atti che per regolarità sono paragonabili a quelli compiuti consciamente [...]; tutto ciò viene spiegato con l'esistenza di una produttività inconscia, ma originariamente affine a quella conscia, di cui noi scorgiamo nella natura il riflesso, e che dal punto di vista del modo di vedere naturale deve apparire come quell'unico e identico cieco impulso che è egualmente attivo, benché in gradi diversi, dalla cristallizzazione fino al culmine della formazione organica[...]

Secondo questa veduta la natura, non essendo che l'organismo visibile del nostro intelletto, non può produrre se non ciò che è conforme a regole e a scopi, ed è *costretta* a produrlo. Ma se la natura non può produrre se non ciò che è conforme a regole, e se lo produce necessariamente, ne segue che anche nella natura pensata come autonoma e reale e nel rapporto delle sue forze l'origine di tali prodotti conformi a regole e a scopi deve a sua volta potersi dimostrare come necessaria, e dunque *che l'ideale deve anche a sua volta scaturire dal reale e venir spiegato a partire da esso.*

(Introd. a *Primo abbozzo di un sistema della filosofia della natura*, pp. 146-48)

**1-9.** La molteplicità degli enti naturali discende da un principio unitario che al suo interno genera la scissione e che Schelling chiama «principio di polarità»; l'idea, eraclitea quanto alla sua remota origine, postula il contrasto dinamico tra soggetto e oggetto. La sintesi tra la polarità delle forze naturali non può essere prodotta nella coscienza perché il suo campo di azione è extracosciente: la dialettica, che in Fichte era l'organizzazione ideale della ragione, assurge qui a principio organizzativo reale della natura. Il finalismo di Schelling è una teoria che esprime il generale senso della natura e si presenta come una forma di autonomia, poiché il principio razionale che tutto guida non è un'intelligenza o una divinità esteriore: contro il finalismo esterno di Anassagora, Schelling sostiene un finalismo interno: l'attribuzione di una legalità teleologica alla natura non è il conferimento soggettivo, ma il riconoscimento di una situazione oggettiva. Ciò discende dal carattere non riflettente, ma determinante del giudizio teleologico: ed è ciò che il filosofo ha detto sostenendo che «il finalismo dei prodotti naturali risiede in essi stessi». La sintesi fra natura e libertà che Kant aveva confinato nell'ambito soggettivo del giudizio riflettente viene qui riproposta

come dotata di valore oggettivo, come realmente esistente nel mondo degli oggetti naturali: ecco perché la filosofia di Schelling è stata definita idealismo estetico. Quest'ultimo contiene chiara nozione dell'idealismo trascendentale nel porre un esplicito parallelismo fra natura e spirito.

**10-22.** La natura è in origine un'entità unitaria, la *natura naturans* che sta dietro ogni creazione particolare, retta da un principio creativo e organizzativo denominato in un altro scritto schellinghiano «anima del mondo». Ma con questa tesi (che ha radici antichissime nella filosofia, dall'animismo presofistico al *Timeo* di Platone ecc.), si inverte il tradizionale rapporto fra principio creatore e mondo creato: non è la serie delle creature particolari a costituire il tutto, ma il tutto (che è mobile, dinamico) a particolarizzarsi negli individui; non è lo sviluppo che dall'inorganico conduce all'organico a spiegare la vita, ma, all'opposto, è la vita che tende a irrigidirsi ed estinguersi in morti prodotti. Il problema della filosofia della natura, secondo Schelling, non è di come la vita sorga all'interno della natura, bensì di come essa possa attraversare ciò che (ma solo apparentemente) non è vivo per poi trionfare; in modo del

tutto simmetrico il problema dello spirito sarà come esso possa permeare di sé anche la natura che (almeno in apparenza) di spirituale non ha nulla.

**23-29.** La soluzione sta nel carattere inconscio di queste presenze, di questi processi e poiché al di fuo-

ri dell'lo non esiste coscienza alcuna, la natura è per intero organizzata in vista di un simile risultato, le sue creazioni non sono che tentativi sempre più perfetti di raggiungere l'autocoscienza.

### 1.3 Fisica «speculativa» e pensiero scientifico

La filosofia della natura, come quella che è l'opposto della filosofia trascendentale, si distingue da quest'ultima soprattutto per il fatto che pone la natura (non già in quanto essa è prodotto, ma in quanto è insieme produttrice e prodotto) come autonoma. . .

La nostra scienza fa dunque propria, intendendola nel senso più ampio, quella che è la prima massima di ogni autentica scienza della natura: spiegare tutto esclusivamente in base a forze naturali. . .

Stando a quanto precede, la nostra scienza è assolutamente e totalmente realistica, e quindi non è nient'altro che fisica, ma propriamente fisica *speculativa*. . . Infatti il problema principale di questa scienza, lo studio della causa *assoluta* del movimento (senza la quale la natura non è un tutto concluso), non è assolutamente risolvibile in modo meccanicistico, giacché dal punto di vista meccanicistico il movimento deriva all'infinito soltanto dal movimento. Per la reale instaurazione di una fisica speculativa non resta quindi aperta che una strada: quella del dinamismo, col presupposto che il movimento derivi non solo dal movimento, ma anche dalla quiete, e che ogni movimento meccanico non sia che movimento secondario e derivato rispetto a quello primitivo e originario che scaturisce già dai primi fattori della costruzione di una natura in generale (dalle forze fondamentali).

Con ciò abbiamo chiarito in che cosa la nostra impresa si distingue da tutte le simili tentate fino ad ora, e nello stesso tempo abbiamo accennato alla differenza fra la fisica speculativa e quella cosiddetta empirica; differenza che si riduce principalmente a questo: che la fisica speculativa ha a che fare unicamente con le cause originarie del movimento in natura, e quindi unicamente con i fenomeni dinamici, mentre la fisica empirica, non pervenendo mai a una fonte ultima del movimento in natura, ha a che fare soltanto con i movimenti secondari, e con quelli originari soltanto in quanto meccanici (cioè in quanto passibili a loro volta di una costruzione matematica); e questo per il fatto che la prima si occupa in generale del *congegno interno* e di ciò che in natura è *non-oggettivo*, mentre invece la seconda si occupa soltanto della *superficie* della natura e di ciò che in essa è *oggettivo* e, per così dire, il *lato esterno*. [ . . . ]

Non sarebbe ovviamente possibile gettare uno sguardo nella costruzione interna della natura se non fosse possibile intervenire nella natura con un atto di libertà. [ . . . ] La natura va quindi costretta a operare in condizioni determinate, che in essa abitualmente non esistono affatto o esistono solo in quanto modificate da altre. Siffatto intervento nella natura si chiama esperimento. Ogni esperimento è una domanda alla natura alla quale la si costringe a rispondere. Ma ogni domanda cela, nascosto in sé, un giudizio a priori; ogni esperimento, che sia un esperimento, è una profezia; l'esperimento è esso stesso un produrre fenomeni. Il primo passo verso la scienza lo si compie dunque, almeno in fisica, incominciando a produrre noi stessi gli oggetti di questa scienza.

Noi *sappiamo* solo ciò che noi stessi abbiamo prodotto: il sapere, nel senso più *rigoroso* del termine, è dunque un *puro sapere a priori*. [ . . . ] Ma donde mi viene la legge stessa? Qui è questione del fatto che tutti i fenomeni sono connessi con un'unica legge assoluta e necessaria, dalla quale devono venir tutti dedotti: del fatto, insomma, che nella scienza della natura tutto ciò che si sa lo si sa assolutamente *a priori*.

(Introd. a *Primo abbozzo di un sistema della filosofia della natura*, pp. 148-52)

**1-6.** La filosofia della natura non è disciplina del tutto altra rispetto alle innumerevoli scienze della natura: se assai disinvolto è l'uso che fa Schelling di queste

nozioni, dobbiamo tuttavia ricordare in primo luogo che anche parecchi scienziati evoluzionisti dell'epoca intesero fondare le loro ipotesi su teorie filosofiche (non

percepando le due discipline come radicalmente eterogenee), e in secondo luogo che Schelling ritiene che le varie scienze si occupino ciascuna di una porzione delimitata della realtà (la botanica delle piante, l'astronomia dei corpi celesti, l'anatomia della configurazione dei corpi animali ecc.) e che alla filosofia spetti il compito di mettere insieme le *disiecta membra* di questi saperi, realizzandone l'unità. Le idee di Schelling sullo sviluppo della natura come processo dinamico derivano dai principi della nuova elettrodinamica posti da Galvani, e quindi lo condussero a revisioni continue le scoperte di Volta, Davy, Oersted e Faraday. La teoria del flogisto quale medio di tutte le reazioni era stata affossata dalla scoperta del ruolo giocato dall'ossigeno, ossia dall'ossidazione, da parte di Priestley e Lavoisier, lo studio degli organismi aveva conosciuto fondamentali sviluppi con Haller e Brown, soprattutto col concetto di irritabilità, mentre Kiemeyer aveva costruito un modello unitario per le differenziate funzioni degli organismi, coordinandole anche con la sensibilità e la riproduzione. Detti principi saranno comunque naturali e non potranno fare appello a entità, spiegazioni o cause metaempiriche, pena la perdita dell'autonomia della filosofia naturale stessa.

**7-27.** Se l'idea della natura come un tutto gerarchicamente ordinato si rifà a Leibniz, il senso, così forte in Schelling, della sua unità è un lascito spinoziano, e così pure il parallelismo tra l'*ordo et connexio rerum* e l'*ordo et connexio idearum* su cui si fonda l'idea schellinghiana della simmetria e anzi della continuità di natura e spirito. Ma ciò non basta: questo insieme si articola secondo ben precisi rapporti che non sono indotti dall'esperienza (o mancherebbero di regola e coordinazione, che invece sono già stati riconosciuti che pertanto, così come esistono a priori (costituendo il corrispondente delle idee platoniche in quanto modelli ideali delle cose), così possono essere conosciuti a priori. La natura, in quanto insieme di concreti oggetti, non è che la manifestazione estrinseca (Hegel avrebbe detto l'«alienazione») di tali idee. Tuttavia questa manifestazione non è un evento negativo né evitabile: solo per suo tramite lo spirito può divenire presente a se stesso. La manifestazione o fenomeno dell'idea è

corporeo e dunque il mondo dei corpi non è altro che il mondo delle idee fattosi visibile: «La materia, che appare all'intelletto finito come l'essenza ultima del reale, è piuttosto ciò che è estremamente irreali, il minimo assoluto nella formazione e nella realtà, il grado infimo dell'oggettivazione, il platonico non-essere; non certamente un nulla assoluto, bensì solamente la potenza in sé negativa, che è nondimeno potenza e condizione di ogni formazione positiva» (N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Mursia, Milano 1983, p. 124). Si perviene ancora a sostenere il finalismo intrinseco della natura, giustificato appieno solo quando si addivenga a identificarne il principio, che è per necessità unico (in quanto unitaria e unica dev'essere la logica dello sviluppo per tutta la natura) e che perciò il testo chiama «causa assoluta» (r. 9).

**28-41.** Il primo passo (rr. 28-37) non può non far pensare alla celebre *Introduzione* alla seconda edizione della prima *Critica* kantiana. Il concetto di una scienza a priori è tanto poco chiaro che suscitò un'obiezione che era ovvio aspettarsi: come potremmo noi elaborare una simile disciplina facendo del tutto a meno di ogni esperienza? Risponde Schelling protestando contro l'assurdità del rilievo: «Non solo non sappiamo questo o quello, ma in generale originariamente non sappiamo nulla se non per esperienza e tramite l'esperienza, ed in questo senso tutto il nostro sapere è costituito di proposizioni d'esperienza. Proposizioni che diventano a priori solo in quanto ci si rende conto della loro necessità, e quindi ogni proposizione, quale ne sia il contenuto, può venir elevata a quella dignità, giacché la differenza tra proposizioni a priori e proposizioni a posteriori non è, come qualcuno può anche essersi immaginato, una differenza insita originariamente nelle proposizioni stesse, bensì una differenza che vien stabilita soltanto in riguardo al nostro sapere» (ivi, p. 153). In altre parole costruire una fisica a priori non significa non fare ricorso all'esperienza, poiché senza esperienza non avremmo neppure il materiale di partenza per costruire una scienza della natura. Significa invece che la ricostruzione di questi dati empirici e la loro legalità consegue a una posizione da parte dell'io che legifera intorno al dato empirico organizzandolo.

## Polarità

Il «principio di polarità» rappresenta la soluzione tecnica generale a cui si ispira Schelling per costruire la sua fisica, cioè per giustificare nei dettagli come dall'unità del principio naturale si pervenga all'eterogeneità degli individui. Il primo esempio di questo principio, i cui formanti sono attrazione e repulsione, è riscontrabile nel magnete, il quale accoglie in sé due poli opposti che si respingono ma pure convivono. Anche nei potenziali positivo e negativo dell'elettricità e nel comportamento di acidi e basi della chimica è facile riscontrare il medesimo principio: nessuna reazione ha infatti luogo senza che vi sia un'attrazione fra la materia del corpo e l'aria (rilettura del principio dell'ossidazione, cioè del ruolo dell'ossigeno che da poco era stata individuato da Lavoisier). L'universalizzazione del principio di polarità produce risultati meno felici applicata al dominio del vivente, dove Schelling scarsamente poteva basarsi sulla produzione scientifica dei

suoi contemporanei.

Lo strumento logico impiegato è di netta derivazione fichtiana, poiché proprio Fichte aveva insegnato che le contraddizioni sono il motore dello sviluppo e insieme che esse devono esser superate in una superiore sintesi, benché in questo nuovo contesto il movimento dialettico non possa venir trovato nella coscienza, ma nell'operare inconsciamente intelligente della natura e perciò non sia sviluppo ideale della ragione, ma sviluppo reale della natura. In tal modo la costruzione dell'insieme era affidata al vecchio gioco delle categorie: le categorie della quantità fornivano la gravità, quelle della relazione il moto meccanico e infine quelle della qualità il moto chimico: tutti essenziali presupposti per giungere alla vita. Nella natura tutto si mostra animato, e lo è in una gerarchia di animazione che va dal magnetismo all'elettricità per giungere infine al chimismo. Quest'ultimo è la chiave di volta del sistema naturale, perché abolisce gli antichi dualismi di animato e inanimato, inorganico e organico, naturale e intelligente.

L'uso assai «personale» che fa Schelling delle scienze (costume tipico di tutti gli idealisti, basti pensare allo stesso Hegel) fa sì che alle intenzioni non corrisponda per lo più un'adeguata realizzazione: le varie categorie fisiche, che il filosofo pretende di dedurre aprioristicamente, ad esempio la gravità, l'elasticità, gli stati di aggregazione della materia, le proprietà delle sostanze chimiche sono giustificate secondo motivazioni notevolmente lontane da quelle della scienza: ma l'idea di Schelling è che la filosofia deve interpretare quanto le scienze dicono, e la sua lontananza dalla lettera delle teorie scientifiche non è allora difetto, ma condizione per renderne intelligibile il senso complessivo.

## 2 L'idealismo trascendentale

*Sviluppando le conseguenze implicite nella sua filosofia della natura, Schelling perviene nel 1800 a ristrutturare tutta la sua riflessione antecedente in una trattazione di assoluta organicità: l'opera è il Sistema dell'idealismo trascendentale, che da un lato amplifica il principio fichtiano di coscienza alla storia e all'arte e dall'altro lo integra con l'originale filosofia della natura.*

*Qui il filosofo si sofferma sul versante complementare e simmetrico rispetto a quello della dimensione naturale, ossia quella dell'Io che cresce dalle forme più elementari e immediate della conoscenza fino alla consapevolezza piena, che si rovescia infine e si attua nella volontà e nella prassi.*

### 2.1 Il compito della filosofia trascendentale

Ciò che principalmente ha mosso l'autore ad applicarsi con particolare diligenza all'esposizione di quella connessione, che è propriamente una *serie graduale* di intuizioni attraverso cui l'io si eleva fino alla coscienza nella più alta potenza, è stato quel parallelismo fra la natura e il principio intelligente, al quale egli era stato condotto già da lungo tempo, e che non è possibile esporre compiutamente né alla filosofia trascendentale, né alla filosofia della natura isolatamente prese, ma soltanto ad *entrambe le scienze*, che proprio per ciò devono restare in una perpetua opposizione, senza potersi mai fondere in uno. [...]

Se ogni *sapere* ha come due poli, che si presuppongono ed esigono a vicenda, essi debbono potersi allora rintracciare in tutte le scienze: debbono perciò esservi necessariamente *due* scienze fondamentali, e dev'esser impossibile muovere da un polo senza essere spinti verso l'altro. La tendenza di tutte le *scienze naturali* è dunque quella di pervenire dalla natura all'intelligenza. Questo e non altro v'è al fondo di ogni tentativo di introdurre teoria nei fenomeni naturali. La somma perfezione della scienza della natura sarebbe la compiuta spiritualizzazione di tutte le leggi naturali in leggi dell'intuizione del pensiero. I fenomeni (il materiale) debbono scomparire del tutto, e rimanere soltanto le leggi (il formale). [...]

Se ogni sapere riposa sull'accordo di questi due elementi, il compito di chiarire quest'accordo è allora indubbiamente il più elevato per ogni sapere, e se, come generalmente si concede, la filosofia è la suprema e la più alta delle scienze, esso è indubbiamente il *compito principale della filosofia*. [...]

Siccome i due opposti sono vicendevolmente necessari, il risultato dell'operazione dev'essere allora lo stesso, da qualunque punto si parta.

Porre come primo l'oggettivo e ricavarne il soggettivo è, come appena mostrato, compito della *filosofia della natura*.

Se dunque una *filosofia trascendentale esiste*, non le rimane altro che la direzione opposta; partire dal *soggettivo, come dal primo assoluto, e farne risultare l'oggettivo*. In tal modo filosofia della natura e filosofia trascendentale si sono distinte secondo le due principali direzioni della filosofia; e se ogni filosofia deve riuscire o a far della natura un'intelligenza, o dell'intelligenza una natura, allora la filosofia trascendentale, cui spetta quest'ultimo compito, è *l'altra necessaria scienza fondamentale della filosofia*.

La filosofia trascendentale deve spiegare come sia possibile il sapere in generale una volta presupposto che il soggettivo sia assunto in esso come dominante o primo.

Non è dunque una parte singola, né un dato particolare del sapere, ma il *sapere stesso*, e il *sapere in generale*, ciò che essa si fa suo oggetto.

(*Sistema dell'idealismo trascendentale*, pp. 193-97)

1-7. Già negli scritti appartenenti alla cosiddetta «fase della filosofia della natura» Schelling, mai messa da parte la sua metà fichtiana, aveva compreso che la filosofia della natura non esaurisce il campo dell'essere e che non affronta neppure, tanto meno risolve, il problema della coscienza. D'altro canto gli appariva evidente che la natura è conoscibile da parte di un soggetto razionale e che quest'ultimo, l'uomo, ha anche una parte naturale: era pertanto impossibile tenere separati questi ambiti.

8-29. Qui il presupposto schellinghiano è la piena conformità (o «parallelismo», come sopra alla r. 3) di natura e spirito: la prima tende verso il secondo (consentendone l'esistenza, offrendogli cioè le condizioni materiali) e il secondo tende verso la prima (effettuandone la conoscenza). La conformità della struttura naturale e di quella spirituale, donde il mutuo rinvio, rende analogo il compito, per cui partendo dalla natura si perverrà allo spirito e muovendo dallo spirito si giungerà alla natura (rr. 22-22), tanto che una perfetta scienza naturale dovrebbe dissolvere il carattere esterno, spazio-temporale dei suoi oggetti per farne pure leggi dell'intelletto (rr. 13-15). Chiarisce su questa idea Schelling: «Una perfetta teoria della natura sarebbe quella in forza della quale l'intera natura si dissolvesse in un'intelligenza. Gli inerti e inconsci prodotti della natura non sono che tentavi falliti della natura per riflettere su se stessa, e la cosiddetta natura morta non è altro in generale che un'intelligenza ancora immatura; perciò nei suoi fenomeni traluce, ancora inconscio, il carattere intelligente»

(ivi, p. 196).

30-33. Ma se la filosofia della natura ha mostrato come la natura possa pervenire all'intelligenza, come le cose naturali possano divenire oggetti di rappresentazione, non ha certo risposto a tutte le capitali questioni di quella filosofia della coscienza che altri pensatori, da Kant a Reinhold, da Maimon a Fichte, avevano sviluppato. Schelling, che in quest'ambito non è l'innovatore che è stato nel campo della filosofia della natura e che si accoda all'illustre elenco che abbiamo appena fatto, deve tuttavia reimpostare il problema alla luce delle sue premesse: come perviene l'intelligenza alla natura, come la coscienza, che sorge e si sviluppa del tutto internamente al soggetto, riesce a giungere a realtà che le sono esterne e a produrre rappresentazioni che concordano con gli oggetti? Più semplicemente, come riusciamo noi a conoscere? Questo nuovo compito è simmetrico e complementare rispetto all'altro, quello della filosofia della natura: l'idealismo trascendentale è dunque il necessario completamento della filosofia della natura (anche se poi la loro unità dovrà richiamare condizioni ancora più originarie e imporrà nuovi sviluppi alla riflessione schellinghiana); esso non è che la ricostruzione del procedere della coscienza da cui l'oggetto sorge (dove il suo carattere idealistico), perché qui partiamo dal lato soggettivo della realtà per arrivare a quello oggettivo, anche se si tratta, com'è ovvio, non della coscienza individuale, ma di quella di un astratto, generale soggetto conoscente (da cui il suo carattere trascendentale).

### Schelling interprete di Kant

Difficile dare un resoconto breve della posizione di Schelling nei confronti di Kant, poiché al modificarsi continuo delle posizioni del filosofo muta il rapporto col suo illustre predecessore. Nelle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* del 1795 la valutazione a cui il criticismo è sottoposto si pone in equilibrata equidistanza sia dalle critiche di Jacobi e della nascente filosofia romantica sia dall'apologia di Fichte (che sappiamo peraltro essere poco fedele al suo oggetto). L'idea di Schelling è che la *Critica della ragion pura* rappresenti un'indagine sulla ragione umana

del tutto indipendente dai sistemi filosofici che mediante essa si possono erigere: il capolavoro kantiano è una ricerca sulle strutture imm modificabili dell'uomo, un canone che guida il ragionamento nella scelta dei sistemi e, in quanto strumento filosofico, non opzione ideologica, è a giudizio di Schelling inconfutabile. Ma, quando si proceda da quel discorso sul metodo che è appunto l'opera kantiana al criticismo in quanto filosofia definita, si capisce che esso ha posto le basi dell'idealismo rifiutandosi di accogliere in modo acritico, dogmatico, il mondo come già dato; il limite risiede nel fatto che il kantismo ha più che altro mostrato il rilievo generale di questa posizione senza indagarne in misura adeguata i presupposti. Dogmatismo e criticismo risultano così due alternative equivalenti sul piano teoretico, non così su quello morale (e ancora una volta la loro scelta è prefilosofica, come Fichte aveva dimostrato).

Il posteriore saggio *Sulla costruzione in filosofia*, del 1802, utilizza motivi kantiani, ma con un'accentuazione teoretica così forte che, più che rivelare il punto di vista su Kant, appare un documento del tutto interno alla originale riflessione schellinghiana. Kant è accusato di aver limitato alla matematica la capacità di costruire concetti originali, laddove l'idealista Schelling non può che generalizzare questo assunto ricorrendo all'intuizione intellettuale.

Infine le *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia*, nella versione pubblicata (e perciò datate 1837-38), liquidano Kant in modo assai sommario accusandolo di aver prodotto una dottrina dogmatica che appartiene per intero alla filosofia negativa e che lascia da parte le questioni davvero essenziali del pensiero. In particolare Kant non avrebbe trovato risposta a due fondamentali questioni: perché la materia si adatti alle categorie (data la loro radicale eterogeneità) e come lo spirito possa imporre le proprie forme alla materia. D'altro canto in questo testo Schelling riconosce almeno che, se Kant non ha affrontato il tema dell'esistenza, non ha neppure negato la realtà esterna come invece farà Hegel.

## 2.2 L'Io come principio del sapere

Se ogni forma di sapere si basa sull'accordo fra un elemento soggettivo e uno oggettivo, allora tutto il nostro sapere consiste in proposizioni che non sono vere *immediatamente*, ma derivano la loro realtà da qualche altra cosa.

La mera giustapposizione di un elemento soggettivo a un altro soggettivo non fonda un autentico sapere. E al contrario il vero sapere presuppone un accordo di elementi opposti, l'accordo dei quali non può essere che *mediato*.

*Dev'esserci dunque nel nostro sapere un principio generale di mediazione, ch'è l'unico fondamento del sapere. [...]*

Ora, questo *primo sapere* è per noi senza dubbio il sapere di noi stessi, o l'autocoscienza. Se l'idealista fa di questo sapere il principio della filosofia, ciò è conforme alla limitatezza del suo compito, che all'infuori della parte soggettiva del sapere non ha altro per oggetto. Che l'autocoscienza sia il punto fermo a cui *per noi* tutto è collegato, non abbisogna di dimostrazione.

Che in generale sia possibile un sapere [...] è ammesso anche dallo scettico. Se noi sappiamo qualcosa, allora questo sapere o è condizionato o è incondizionato. È condizionato? Che sia tale lo sappiamo solo perché è in relazione con alcunché d'incondizionato. [...]

*Incondizionatamente* io so soltanto ciò il cui sapere è condizionato unicamente dal soggettivo e non dall'oggettivo. Ora si afferma che un tal sapere, qual è espresso in proposizioni *identiche*, è condizionato solo dal soggettivo. Infatti nel giudizio  $A = A$  si astrae del tutto dal contenuto del soggetto A. Per questo sapere è del tutto indifferente che A posseda o no una realtà in generale. [...]

Ma in ogni sapere vien pensato un elemento oggettivo in coincidenza col soggettivo. Nella proposizione  $A = A$  manca una tal coincidenza. Ogni sapere originario oltrepassa dunque l'identità del pensiero, e la proposizione  $A = A$  deve a sua volta presupporre un tal sapere. Una volta pensato A, certamente io lo penso come A; ma come pervengo a pensare A?



Ora, se tutte le proposizioni in cui oggetto e predicato sono mediati non *solamente dall'identità del pensiero*, ma anche da qualcosa di estraneo al pensiero e da esso diverso, si chiamano *sintetiche*, tutto il nostro sapere non consiste che in proposizioni sintetiche. . .

Ora però le proposizioni sintetiche non sono certo *incondizionatamente*, per se stesse, perché tali sono solo le identiche o analitiche. [. . .]

Questa contraddizione potrebbe risolversi solo *se si trovasse un punto in cui l'identico ed il sintetico sono uno, ovvero una proposizione che, mentre è identica, è insieme sintetica, e, mentre è sintetica, è insieme identica*. [. . .]

Ora, poiché la rappresentazione è il soggetto, e l'essere invece l'oggettivo, il problema, determinato nel modo più esatto, è questo: *trovare il punto in cui soggetto e oggetto sono immediatamente una cosa sola*.

Grazie a questa più precisa delimitazione, il problema è già bell'e risolto. Quest'identità immediata di soggetto e oggetto può esistere soltanto là dove il *rappresentato* è in pari tempo anche il *rappresentante*, *l'intuito* anche *l'intuente*. Ma quest'identità del rappresentato e del rappresentante esiste *solo nell'autocoscienza*; e dunque il punto cercato è trovato nell'autocoscienza. . .

L'intuizione intellettuale è l'organo di tutto il pensiero trascendentale. Infatti il pensiero trascendentale tende appunto a proporsi, mediante la libertà, come oggetto ciò che altrimenti non è oggetto: esso presuppone una facoltà capace di produrre e intuire a un tempo certi atti dello spirito, in modo che la produzione e l'intuizione di un oggetto siano assolutamente uno; ma proprio questa facoltà è la facoltà dell'intuizione intellettuale.

(*Sistema dell'idealismo trascendentale*, pp. 203, 205, 211-14)

**1-8.** Il sapere implica la scissione di soggetto e oggetto e al contempo il loro accordo, un accordo consapevole, fondato su buoni motivi, ossia «mediato» (r. 6). Esso non può essere prodotto in base a criteri variabili, altrimenti la conoscenza verserebbe in una perenne, irrimediabile caoticità, anzi sarebbe del tutto inattuabile, e perciò deve poggiare su un principio unitario: «tutto il sapere – spiega Schelling – si riduce però a certe convinzioni originarie o originari pregiudizi; queste singole convinzioni la filosofia trascendentale deve ricondurle a un'unica convinzione originaria; questa convinzione unica, da cui si derivano tutte le altre, è espressa nel primo principio di questa filosofia, e il compito di trovare un tal principio non vuol dir altro che trovare l'assolutamente certo, da cui ogni altra certezza è mediata» (ivi, p. 197).

**9-13.** Con la stessa fiducia di Fichte nel carattere intuitivo dell'autocomprensione dell'io, Schelling individua in esso l'inconcusso principio di ogni attività, annotando che qui non ha importanza se tale intuizione lascia fuori la metà oggettiva del mondo. la coscienza era per Fichte costituita da due metà, una teoretica e l'altra pratica; il predominio della seconda sulla prima era la via per cui il filosofo realizzava un'unità dell'uomo che Kant non era riuscito attuare. Nella visione schellinghiana invece una reale unità dev'essere possibile non attraverso la subordinazione di una funzione all'altra, quanto mediante la loro equiparazione in un principio unitario nuovo.

**14-42.** Il soggetto che conosce è limitato o, come dice Schelling, «condizionato» dalla presenza di qualche cos'altro che gli si oppone e lo finisce: ma nell'autointuizione non c'è nulla di esterno, poiché in essa soggetto e

oggetto sono identici. Tuttavia la mera affermazione dell'identità ( $A=A$  e anche  $Io=Io$ ) è vacuamente tautologica a meno di non presupporre un oggetto reale (chiaro motivo fichtiano: si tratta della critica del carattere dogmaticamente presupposto della cosa in sé) che però in questo momento non sembra poter esistere; in altre parole, se io dico che il mio io è uguale al mio io, non dico nulla da cui possa procedere qualcos'altro e mi devo fermare per sempre a tale vuota asserzione (rr. 17-21); se invece intendo parlare di un oggetto reale, allora devo chiarire preliminarmente come, in questo momento iniziale del pensiero, io sia già in possesso di un qualche oggetto, il che è impossibile (rr. 22-26). Posto allora che le proposizioni del primo tipo sono identiche o analitiche e quelle del secondo sintetiche, dovrò uscire dall'alternativa che sopra appariva irrisolvibile individuando un elemento che sia al contempo analitico e sintetico (rr. 27-37). Questo elemento è l'autocoscienza, unico caso in cui un'attività si sviluppa tra un soggetto e un oggetto identici.

**43-47.** L'io è principio di ogni sapere e può diventare a sua volta oggetto del sapere solo se conosciuto in un modo del tutto diverso rispetto alle altre cose. Esso è assolutamente libero e dunque non potrà venir dedotto o dimostrato, perché in questo caso risulterebbe condizionato da ciò da cui è dedotto, da ciò per cui è dimostrato. Ma proprio per questa sua libertà esso non può presupporre il proprio oggetto, che deve di conseguenza creare: se si fondasse su di un oggetto esterno, sarebbe da questo limitato. Il sapere dell'io sarà allora di un tipo del tutto nuovo, che non solo conosce, ma anche pone il proprio oggetto: l'intuizione intellettuale qui descritta. Nella teoresi è impossibile

prescindere dall'esistenza esterna di un oggetto, senza il quale la conoscenza, lungi dall'esser illimitata, non potrebbe affatto aver luogo; ma, se dev'essere compiuta la riduzione idealistica, allora è necessario mostrare come l'oggettività dell'oggetto non sussiste che su di un

piano della realtà che non è l'ultimo, come il limite che la cosa in sé pone possega non realtà, bensì idealità. In tal modo il soggetto perviene alla libertà (r. 44) in quanto non c'è più nulla che gli sia «oggetto» in senso etimologico.

### 2.3 Il «produrre» inconscio dello spirito

...la risposta alla domanda «*com'è possibile pensare a un tempo le rappresentazioni come orientantisi secondo gli oggetti, e gli oggetti come orientantisi secondo le rappresentazioni?*» non è il primo, ma è addirittura il supremo compito della filosofia trascendentale.

Si scorge facilmente che questo problema non può esser risolto né nella filosofia teoretica, né in quella pratica, ma in un'altra superiore, che sia l'anello di congiunzione tra ambedue, e non sia né teoretica né pratica, ma l'una e l'altra insieme.

Non si può concepire come, in pari tempo, il mondo oggettivo si adatti alle nostre rappresentazioni, e le nostre rappresentazioni al mondo oggettivo, se tra i due mondi, l'ideale e il reale, non esiste un'armonia prestabilita. Ma quest'armonia prestabilita non è a sua volta neanche pensabile, se l'attività da cui è prodotto il mondo oggettivo non è originariamente identica con quella che si manifesta nel volere, e viceversa.

Ora, è senza dubbio un'attività *produttiva* quella che si manifesta nel volere: ogni agire libero è produttivo, ma produttivo *con coscienza*. Se ora si pone che, siccome le due attività devono essere nel principio una sola, quella medesima attività che nell'agire libero è produttiva con coscienza, nella produzione del mondo sia produttiva senza coscienza, allora quell'armonia prestabilita è reale, e la contraddizione risolta.

Posto che le cose stiano realmente così, allora quell'identità originaria fra l'attività che si esplica nella produzione del mondo con quella che si manifesta nel volere si rappresenterà nei prodotti della prima, e questi prodotti dovranno apparire come prodotti di un'attività *conscia e inconscia* a un tempo.

La natura, sia come un tutto, sia nei suoi singoli prodotti, dovrà apparire come un'opera prodotta coscientemente, e pur tuttavia al tempo stesso quale prodotto del più cieco meccanismo: *essa è finalistica, senza essere finalisticamente spiegabile*. La filosofia dei *fini della natura*, o la teleologia, è dunque il punto di congiunzione tra la filosofia teoretica e la pratica.

(*Sistema dell'idealismo trascendentale*, pp. 199-200)

**1-11.** Le convinzioni di cui deve dar ragione, accordandole, la filosofia trascendentale sono due: «Che non solo al di fuori di noi esista un mondo di cose indipendente da noi, ma anche che le nostre rappresentazioni siano in tale accordo con esse, che nelle cose non si trovi nient'altro che quello che noi ce ne rappresentiamo. [...] Con questa prima e originaria convinzione è determinato il primo compito della filosofia: spiegare come le rappresentazioni possano accordarsi assolutamente con oggetti esistenti in modo affatto indipendente da esse. ... la soluzione di questo problema coincide con la filosofia teoretica, la quale deve indagare sulle possibilità dell'esperienza. La seconda altrettanto originaria convinzione è che rappresentazioni, le quali senza necessità, liberamente sorgono in noi, possono dal mondo del pensiero trapassare nel mondo reale e conseguire realtà oggettiva. [...] Con questa seconda convinzione è determinato un secondo problema, cioè come, per mezzo di un puro pensato, possa variare un fatto oggettivo, in modo da accordarsi perfettamente col passato. Poiché su questo presupposto si basa la pos-

sibilità di ogni agire libero, la soluzione di tale problema è filosofia pratica» (ivi, pp. 198-9). Ancora una volta la filosofia idealistica non si propone come negazione della coscienza ingenua, ma cerca di spiegarne il sorgere in base ai suoi propri criteri. La riflessione infatti è in grado di dissolvere quel limite, mostrando il carattere puramente ideale (che, come si è detto, non equivale per nulla a «fittizio») dell'oggettività. La conformazione del tutto analoga dell'ambito naturale e di quello spirituale non può essere spiegata che con la loro comune origine.

**12-25.** È solo nel coglimento del comune principio di natura e spirito che noi raggiungiamo il grado del concetto, poiché l'astrazione induttiva, strumento di quello che Schelling chiama «*empirismo concettuale*», non raggiunge che a posteriori il concetto, con tutta la mancanza di apoditticità che ciò comporta. Allorché il concetto comprende la propria vera natura, cioè si eleva all'autocoscienza, si rovescia in apriorismo e intende finalmente come il comprendere a posteriori da parte dell'io empirico di un oggetto esterno sia possibile

solo perché viene a séguito della posizione di quello stesso oggetto da parte dell'io trascendentale. Come già in Fichte, la dimensione teoretica tende a risolversi in attività pratica.

Ma la coscienza, che nel volere produce sapendo di farlo e possedendo un chiaro intendimento della risultanza del suo operato, nel conoscere manca del tutto di una simile consapevolezza allorché si rivolge all'oggetto naturale, che interpreta come un dato. L'idealità dell'oggetto è spiegata da Schelling col ricorso a una delle ideazioni più felici di Fichte, il concetto di immagi-

nazione produttiva, qui riutilizzato in pieno e anzi meglio messo a fuoco con la denominazione di «produzione inconscia». Si riprende così anche la distinzione fra lo trascendentale o puro e io empirico, poiché i limiti che il soggetto ingenuo individua e che attribuisce all'io nei confronti di un Non-io indipendente sono in realtà soltanto i limiti della sua condizione empirica, della sua coscienza individuale. Di conseguenza il soggetto sviluppa una produttività senza rendersene conto; ma questo ambito non è del tutto sottratto alla conoscenza, solo ne richiede una mediata, di tipo particolare.

## 2.4 La filosofia pratica

... risulta quindi chiaro... che in generale, tutto ciò che ha luogo secondo un determinato meccanismo o ha la sua teoria a priori non è affatto oggetto della storia. Teoria e storia sono del tutto opposte. L'uomo ha storia solo perché ciò che farà non si può calcolare precedentemente secondo nessuna teoria...

... che altrettanto poco merita il nome di storia ciò che è assolutamente privo di legge, o una serie di avvenimenti senza scopo né intenzione, e soltanto libertà e legalità congiunte insieme, o il graduale realizzarsi d'un ideale, mai completamente perduto, da una parte d'un'intera specie di esseri, costituisce quanto c'è di proprio e di caratteristico nella storia.

Secondo questi caratteri principali della storia, che abbiamo appena dedotti, bisogna ora indagare più esattamente la possibilità trascendentale della medesima, il che ci porterà a una filosofia della *storia*, la quale ultima è per la filosofia pratica appunto ciò che la natura è per la teoretica. [...]

Ma ora passiamo al carattere principale della storia, cioè ch'essa deve rappresentare l'unione di libertà e necessità, e non è possibile se non mediante quest'unione.

Ora, è precisamente quest'unione di libertà e legalità nell'agire che abbiamo già dedotta come necessaria da tutt'altro lato che dal semplice concetto della storia.

L'organizzazione giuridica universale è condizione della libertà, perché senza di essa non v'è per la libertà alcuna garanzia. Infatti la libertà che non è garantita da un ordinamento naturale esiste solo precariamente...

Ma questo ordinamento si può realizzare solo mediante la libertà, e la sua instaurazione è affidata unicamente e solamente alla libertà. Questa è una contraddizione. [...] Come conciliare questa contraddizione?

Si può conciliare solo in quanto nella libertà stessa si ritrova la necessità; ma come si può a sua volta pensare una tale conciliazione? [...]

Nella libertà deve trovarsi la necessità significa dunque: per mezzo della libertà stessa, e mentre io credo di agire liberamente, deve nascere inconsciamente, cioè senza il mio intervento, ciò ch'io non mi proponevo; o in altri termini: all'attività cosciente, quindi a quell'attività liberamente determinante che abbiamo prima dedotta, deve contrapporsi un'attività inconscia, mediante la quale, malgrado la più illimitata manifestazione della libertà, nasce del tutto involontariamente, e forse perfino contro la volontà dell'agente, qualcosa ch'egli stesso non avrebbe mai potuto realizzare col suo volere. [...]

Tutte le mie azioni vanno, come al loro ultimo fine, a qualcosa che non è realizzabile dal solo individuo, ma soltanto *dalla specie intera*; per lo meno tutte le mie azioni *debbono* volgere a quel punto. Il successo delle mie azioni dunque dipende non da me, ma dal volere di tutti gli altri, e io non posso nulla per quello scopo, se tutti gli altri non lo vogliono ugualmente. [...] L'ordine morale del mondo, si può dire, esiste non appena noi lo instauriamo; ma dove dunque esso è fondato? [...]

A questo punto della nostra riflessione stanno di contro da una parte l'intelligenza *in sé* (l'assolutamente oggettivo, l'elemento comune a tutte le intelligenze), dall'altra il libero determinante, il meramente soggettivo. Dall'*intelligenza in sé* è predeterminata una volta

per tutte la legalità oggettiva della storia; ma poiché l'oggettivo e il libero determinante sono affatto indipendenti l'uno dall'altro, e ognuno è dipendente solo da sé, donde traggo io la certezza che l'oggettiva predeterminazione e l'infinità di quanto è possibile per mezzo della libertà si esauriscono a vicenda, e che quindi quell'oggettivo sia realmente una sintesi *assoluta* per il complesso di tutte le azioni libere? [...] Una tale armonia prestabilita fra l'oggettivo (il legale) e il determinante (il libero) è pensabile solo in virtù di qualcosa di più alto, ch'è *al di sopra* di entrambi, che dunque non è né intelligenza né libero, ma fonte comune dell'intelligenza e del libero ad un tempo.

Ora, se questo termine superiore non è altro che il fondamento dell'identità fra l'assolutamente soggettivo e l'assolutamente oggettivo, fra il conscio e l'inconscio, i quali appunto ai fini del fenomeno si separano nel libero agire, non può questo termine superiore esser né soggetto né oggetto, e nemmeno l'uno e l'altro insieme, ma soltanto l'assoluta identità, in cui non v'è alcuna duplicità, e che, precisamente perché la duplicità è la condizione d'ogni coscienza, non può mai giungere alla coscienza. [...]

Ora, da quanto detto finora risulta da sé quale veduta della storia sia l'unica vera. La storia nel suo complesso è una rivelazione e una manifestazione graduale e continua dell'Assoluto. Dunque nella storia non si può mai indicare una singola parte in cui sia quasi visibile la traccia della provvidenza, o Dio stesso. Infatti Dio non è mai, se essere è ciò che si rappresenta nel mondo oggettivo; se *egli fosse, noi* non saremmo; ma *egli* si rivela di continuo. [...] Ora, se il fenomeno della libertà è necessariamente infinito, allora anche il completo svolgimento della sintesi assoluta è infinito, e la storia stessa è una rivelazione mai esaurita di quell'Assoluto, che ai fini della coscienza, e quindi anche solo ai fini del fenomeno, si scinde nel conscio e nell'inconscio, nel libero e nell'intuente, essendo però esso stesso, nella luce inaccessibile in cui dimora, l'eterna identità e l'eterno fondamento dell'armonia fra l'uno e l'altro.

(*Sistema dell'idealismo trascendentale*, pp. 230-31, 234-37, 240-43)

**1-12.** Se ogni atteggiamento teoretico ne presuppone uno pratico, allora il campo della conoscenza viene superato in quello della volontà (secondo un itinerario che già abbiamo riscontrato in Fichte e che caratterizzerà pure la *Fenomenologia* hegeliana); lo dimostra l'opposizione, sottolineata da Schelling, fra teoria e storia e l'impossibilità di sviluppare la seconda aprioristicamente (cioè mediante la prima). D'altro canto quest'assenza di teoria non deve farci pensare che la storia sia un mero accavallarsi insensato di eventi (**rr. 5-6**): al contrario, qui la produzione inconscia è accantonata a vantaggio di un fare tutto dovuto all'intenzione consapevole del soggetto, retto da un modello teleologico.

**13-19.** La volontà è, per definizione, libera autodeterminazione: in caso contrario riacquisterebbe il carattere deterministico della natura. Tuttavia essa non è incontrollato ricorso all'arbitrio del singolo e proprio per questo si presenta come un dovere, una forza coercitiva: dove risiede allora questo comando, su che cosa poggia l'esigenza morale? Sulla comunità degli individui, poiché già in partenza il concetto di azione implica un riferimento alla presenza di altre intelligenze (aspetto già presente in Fichte): il dovere morale dell'individuo si iscrive all'interno di un contesto eticamente già definito, su cui egli può in qualche misura intervenire modificando alcuni tratti, ma che non dipende da lui quanto alla sua creazione. Certo, questo mondo morale non è perfetto, cioè non incarna in forma concreta l'ideale etico, ma è la dimensione concreta che tende alla sua

attuazione.

**20-37.** Nella storia l'aspetto consapevole, l'intenzione dell'agire individuale, si accompagna a quello inconsapevole, la direzione del contesto collettivo (**rr. 32-37**). Il concetto schellinghiano di libertà è di difficile determinazione: da quanto finora emerso esso non sarebbe che un fenomeno in tutto e per tutto simile a quelli naturali se non fosse per il carattere consapevole che lo caratterizza. Infatti da un lato la libertà, come abbiamo detto, non può coincidere con l'arbitrio o si costituirebbe una ricaduta nel determinismo, dall'altro non può esaurirsi nella mera attività dello spirito, o resterebbe affatto indeterminata, senza potersi tradurre in atti liberi. La volontà libera deve poter scegliere se obbedire o meno alla legge morale e allora da un lato deve essere in grado di autodeterminarsi, dall'altro però tale autodeterminazione deve conseguirsi (e lo può soltanto) se c'è una regola: abbiamo infatti letto poco sopra (**r. 17**) che «l'organizzazione giuridica universale è condizione della libertà».

Da questo scaturisce una visione particolarmente originale della storia: essa non è un evento al pari di tanti altri, non può venire teoreticamente esaurita, comporta una conformità a leggi, ma è ben lungi dall'esaurirsi in essa. Da un lato, in quanto include tutte le scelte compiute dagli uomini, si distacca dal campo naturale, ma in quanto impone agli eventi uno svolgimento unitario che trascende la determinazione individuale, si apparenta proprio alla natura. Ma se la storia implica un

continuo progresso, una crescita verso forme sempre più elevate di razionalità (com'è a giudizio di Schelling), tale cammino non può essere dovuto né alla volontà umana, che in quanto libera può muoversi altrettanto verso il bene che verso il male, né alla necessità naturale, o ancora una volta si piomberebbe nel determinismo: deve trattarsi allora di una facoltà inconscia e necessaria, ma affatto diversa dall'operare della natura.

**38-65.** Per poter essere sintesi (o «armonia prestabilita») di intelligenza in sé o inclinazione oggettiva e libero determinante o intenzione soggettiva la storia dev'essere governata da una forza trascendentale (dove per trascendentale intendiamo l'esatto contrario di individuale) che il linguaggio comune denomina «destino», «provvidenza» e simili, che impone la sua logica agli eventi e che fa sì che la «libera» determinazione individuale operi proprio ciò che dev'essere oggettivamente fatto (rr. 40-49). Nell'agire umano si muove dunque qualcosa che l'uomo non conosce e non padroneggia,

che di lui usa per scopi che lo trascendono e che solo a una considerazione riflessa possono essere messi in luce: ma in quest'Assoluto libertà e necessità non sono contrapposte. Esse appaiono inconciliabili solo allo sguardo della coscienza finita, che però è in grado di comprendere la logica reale degli eventi allorché si eleva alla riflessione filosofica. Questa forza non impropriamente è stata chiamata anche «Dio» (rr. 57-58). In effetti non solo la libertà risulta inesplicabile, come già Fichte aveva chiarito, ma altresì questo Assoluto: la presenza di Dio nella storia è la miglior garanzia del progresso morale e la storia stessa è un'epifania, una manifestazione di Dio. La conseguenza apparente di tali motivi è il fatalismo, la deprivazione di ogni libertà nell'uomo: ma tale esito è rigettato con decisione da Schelling; a suo dire infatti l'uomo collabora con Dio, non si limita a recitare la parte assegnatagli, ma contribuisce a determinarla (se non a crearla, almeno a precisarla).

## 2.5 La teoria dell'arte

L'intuizione postulata deve abbracciare quello che esiste separato nel fenomeno della libertà e nell'intuizione del prodotto naturale, cioè *l'identità del conscio e dell'inconscio nell'io e la coscienza di questa identità*. Il prodotto di quest'intuizione confinerà quindi da un lato col prodotto naturale, dall'altro col prodotto della libertà, e dovrà riunire in sé i caratteri di entrambi. [...]

Il prodotto postulato non è altro che il prodotto del genio, ovvero, poiché il genio è possibile solo in arte, il *prodotto artistico*. [...] Che ogni produzione estetica si basi su un'antitesi di attività, si può già con diritto argomentare dalla dichiarazione di tutti gli artisti, che alla produzione delle loro opere sono spinti involontariamente, che producendole essi appagano solo un impulso irresistibile della loro natura. . .

Come la produzione estetica muove dal sentimento d'una contraddizione apparentemente insolubile, così pure essa, secondo la confessione di tutti gli artisti, e di tutti coloro che partecipano al loro entusiasmo, culmina nel sentimento di un'*infinita* armonia; e il fatto che questo sentimento che accompagna l'esecuzione dell'opera sia insieme una *commozione* dimostra già che l'artista attribuisce il perfetto risolversi della contraddizione che scorge nella sua opera non soltanto a se stesso, ma a un dono spontaneo della sua natura. . .

Se inoltre l'arte è attuata da due attività totalmente diverse fra loro, il genio allora non è né l'una né l'altra, ma ciò che è al di sopra di entrambe. Se in una di quelle due attività, ossia nella cosciente, noi dobbiamo cercare ciò che comunemente si chiama *arte*, e che tuttavia non è se non una parte di essa, vale a dire ciò che in essa viene esercitato con coscienza, meditazione e riflessione, ciò che si può anche insegnare e apprendere, e conseguire per trasmissione e per esercizio proprio, dovremo per contro cercare nell'inconscio che entra pure nell'arte ciò che in essa non si può imparare né conseguire con l'esercizio o in altro modo, ma può essere soltanto innato per libero dono della natura, ed è quello che in una parola possiamo chiamare la *poesia* dell'arte.

Se l'intuizione estetica non è se non l'intuizione intellettuale divenuta oggettiva, s'intende da sé che l'arte sia l'unico vero e eterno organo e documento insieme della filosofia, il quale sempre e continuamente di nuovo attesta quel che la filosofia non può rappresentare esternamente, cioè l'inconscio nell'agire e nel produrre e la sua originaria identità con il conscio. L'arte appunto perciò è per il filosofo quanto vi è di più alto, poiché essa gli apre per così dire il santuario, dove in eterna e originaria unione arde come in una sola fiamma ciò che nella natura e nella storia è separato, e ciò che nella vita e nell'azione e nel

pensiero deve fuggire se stesso eternamente. La visione che il filosofo si fa artificialmente della natura è per l'arte la visione originaria e naturale.

(*Sistema dell'idealismo trascendentale*, pp. 245, 248-50, 257-58)

**1-5.** Il passo delinea brevemente i termini del problema: il fenomeno della libertà e lo stesso Assoluto possono essere intesi non in base a un'asettica considerazione esterna, del tutto incapace a questo compito, bensì attraverso un'attività del tutto analoga. Se nella natura governa il determinismo e l'uomo nel suo agire è libero, la conciliazione di questi due fenomeni ha luogo nell'arte.

**6-16.** Nell'arte coincidono libertà e necessità, conscio e inconscio, qui l'io diviene capace di comprendere se stesso. L'arte presenta dei tratti in comune con la natura, ma in una significativa inversione: la natura va dall'inconscio al conscio (dall'ameba a Einstein) ed è finalistica quanto al prodotto (l'organismo), non quanto alla produzione (retta dal determinismo); la produzione artistica, per contro, inizia con la consapevolezza ma finisce nell'incoscienza (quella dell'autore che non comprende sino in fondo il suo stesso prodotto), la produzione segue regole consapute, ma il prodotto le trascende. L'inesauribilità dell'opera d'arte tema che anticipa le posteriori teorie dell'ermeneutica teorica) mostra che c'è qualcosa nell'autore a creare, poiché nel prodotto c'è assai più perfezione, più significato di quanto un individuo possa collocarci consapevolmente. Nell'artista è presente una potenza, un interiore destino o provvidenza (proprio nel senso che abbiamo visto sopra). Come nella libertà dell'agire ha luogo un processo infinito e il reale non è mai pienamente adeguato all'ideale, così nell'opera d'arte c'è un'infinità che, a differenza di quella dell'azione, è compiuta; e poiché sia l'autore sia il fruitore non potranno mai chiarire in forma piena e definitiva il significato dell'opera, essa si espone a una interpretazione infinita. Dunque l'opera è

un oggetto finito che raccoglie in sé una fonte infinita di significato: la sua bellezza è precisamente l'armonia di questa infinità rappresentata in modo finito.

**17-25.** L'arte presenta la conciliazione di due aspetti: l'ispirazione e il mestiere. La prima è il lato inconscio, il secondo quello consapevole ed entrambi sono assolutamente necessari. Senza ispirazione non saremmo in grado di creare alcunché, ma solo di ripetere regole apprese: non ogni studente di conservatorio diventa Mozart! D'altro canto la personalità più creativa che fosse priva di strumenti per attuare e organizzare il proprio talento lo disperderebbe in creazioni inconsistenti.

**26-34.** Ciò che l'arte attua è quello stesso a cui da sempre la filosofia mira: la comprensione dell'Assoluto. La filosofia può realizzare un intendimento di tale oggetto mediato dalla riflessione, cioè capisce proprio attraverso la ragione che l'Assoluto è ragione e non-ragione, intende in modo del tutto conscio che l'Assoluto è sintesi di conscio e inconscio: in tal modo però la sua comprensione è unilaterale e non assomiglia affatto al suo oggetto. Nell'arte, per contro, l'artista fa vivere immediatamente l'Assoluto stesso, poiché nell'atto della creazione egli è in piccolo ciò che l'Assoluto è in misura infinita: egli non capisce la sintesi ma è la sintesi di conscio e inconscio, non la intende ma concretamente la realizza. Se la conoscenza filosofica è riproduzione, l'arte è produzione. Questo in definitiva significa che l'arte, lungi dall'essere mero gioco (come secondo la celebre espressione kantiana), è la forma somma di conoscenza: non è puro e semplice trastullo con la forma, ma ha davvero, e in misura maggiore di ogni altra attività umana, a che fare con la verità.

## Arte

L'esito generale della filosofia trascendentale è che l'arte rappresenta il coronamento della conoscenza in quanto è l'unico mezzo per rendere intelligibile l'Assoluto, inoggettivabile per il pensiero (prescindiamo qui dagli sviluppi della teoria schellinghiana che emerge dalle *Lezioni* del 1802-3). Ma, poiché quello che importa al filosofo è la commistione di conscio e inconscio nell'atto della produzione, ciò che ha rilevanza non è tanto l'opera d'arte, quanto l'azione produttiva. Si generano così due conseguenze, entrambe valutabili come un regresso sul piano metodologico se confrontate con gli assunti dell'estetica contemporanea: «Quello che ora importa a Schelling non è più ciò che nell'opera d'arte si fa evento (attraverso la mediazione del contenuto e della forma) – il che soltanto renderebbe possibile una poetica particolare –, a Schelling ora importa l'intuizione estetica, e il prodotto artistico interessa solo in funzione di essa» (P. Szondi, *La poetica di Hegel e Schelling*, Einaudi, Torino 1986, p. 245), per cui la singola opera d'arte, nelle sue individuali e irripetibili caratteristiche, perde come d'importanza.

In secondo luogo, proprio in conseguenza di quanto fin qui emerso, poiché ciò che conta è l'atteggiamento creativo dell'artista, da un punto di vista metafisico si può parlare di una sola opera d'arte, in quanto le varie effettuazioni non sono che momenti, individualmente insignificanti, della

rivelazione artistica dell'Assoluto: «se la produzione estetica nasce dalla libertà, e se appunto per la libertà quel contrasto fra l'attività cosciente e l'inconscia è assoluto, non vi è propriamente che una sola opera d'arte assoluta, la quale può bensì esistere in diversissimi esemplari, ma è tuttavia una, quando pure non dovesse esistere ancora nella forma originaria» (*Sistema dell'idealismo trascendentale*, Laterza, Bari 1965, p. 300).

Proprio per questo la dottrina dell'arte di Schelling non può mai essere sviluppata anche come estetica materiale e rimane al solo livello dei principi astratti e generalissimi; non a caso solo il passaggio alla filosofia dell'identità, dove l'arte perde la sua funzione centrale, consentirà di sviluppare un sistema delle singole arti. Ciò non toglie che, proprio nel rispetto del carattere assoluto dell'opera d'arte, la preferenza di Schelling vada ai prodotti oggettivi, come l'epica, non a quelli che egli interpreta come semplici manifestazioni della soggettività dell'artista, ad esempio la poesia lirica: «Non vi è opera d'arte, che immediatamente o almeno per riflesso non rappresenti un infinito. Chiameremo per es. opere d'arte anche quelle poesie, che per la loro natura esprimono soltanto il singolo e il subbietivo? Allora dovremmo ornare di questo nome anche ogni epigramma, che non registra se non una sensazione momentanea, un'impressione attuale. . . » (ivi, pp. 300-1).

### 3 La filosofia dell'identità

*Sebbene i presupposti di questa nuova declinazione della riflessione di Schelling siano in fondo tutti implicitamente contenuti dell'idealismo trascendentale, con l'Esposizione del mio sistema filosofico del 1801 e con i lavori successivi (dal Bruno del 1802 al ciclo di Lezioni sul metodo dello studio accademico dell'anno successivo fino al Sistema dell'intera filosofia del 1804) si apre una fase indubbiamente nuova.*

*Il passo del Bruno è tratto da: E. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke. Schriften von 1801-1804*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988 (traduzione nostra).*

#### 3.1 Il nuovo principio unitario

*Qual è il principio del mio sistema? [ . . . ]*

Questo principio è stato formulato in maniera più determinata come assoluta identità del reale e dell'ideale. Col che s'intende non che il reale e l'ideale siano numericamente o logicamente identici, ma ch'essi hanno un'unità *essenziale*: in entrambe le forme è bensì posta una *sola e medesima* cosa, ma in ciascuna di queste forme essa è un'essenza propria e non la medesima. Ad esempio, se Giacobbe si chiamava anche Israele, era però sempre lo stesso individuo, che non era diversamente individuato dai diversi nomi. Ma la cosa non sta così nell'identità del reale e dell'ideale. Si ponga, ad esempio,  $\frac{A}{B=C}$ ; qui B e C sono identici, perché per la loro essenza sono A, ma sono diversi fra loro come forme, ossia se considerati per sé: B non può mai diventare C, né C diventare B; e così anche A in B ed A in C: A è in ciascuno un'essenza propria e particolare. Proprio per il fatto che in ciascuno è la stessa essenza, v'è fra loro un'unità essenziale (cioè non soltanto formale, logica o nominale), al tempo stesso però un'antitesi reale o un dualismo, in quanto non possono sopprimersi l'un l'altro. Infatti, per il fatto che A s'individualizza in B e in C, ottengono entrambi lo stesso diritto all'esistenza.

Ma allora, perché il primo principio è stato determinato come identità del reale e dell'ideale? – Anzitutto proprio per far intendere che né il reale né l'ideale come tali sono il primo o l'assoluto, ma che entrambi sono solo forme subordinate di quella ch'è la vera e propria *essenza originaria*. E poi anche per dichiarare positivamente che in entrambi è la *medesima essenza*.

(*Conferenze di Stoccarda* [corso dell'inverno 1809-10], pp. 332-33)

1-11. Sia nella filosofia della natura sia nel sistema dell'idealismo trascendentale Schelling aveva fatto più volte ricorso al concetto di identità; aveva esplicitamente parlato di un principio da cui discende l'«armonia prestabilita» di natura e spirito che non può essere né l'una né l'altro. Il filosofo aveva peraltro ritenuto di poter tranquillamente conciliare il carattere decisamente realistico (e anti-fichtiano) della sua filosofia naturale con le posizioni affatto idealistiche della sua filosofia dello spirito (pienamente accordantesi con quelle di Fichte): in questa nuova fase, detta per l'appunto «filosofia dell'identità», egli intende approfondire non il mero fatto del perfetto parallelismo tra natura e spirito, ma esplicitarne il fondamento, e la intende dunque non come una riflessione nuova, ma come il completamento della precedente; ciò non è del tutto vero. Se infatti appare (relativamente) semplice affermare che l'io è tutto (proprio nel senso della sua appropriazione e esistenza all'interno del soggetto), è più difficile mostrare che tutto è uguale all'io, poiché si deve indicare come le singole entità si unifichino in quest'identità pur mantenendo le loro differenti caratteristiche. L'idea di Schelling è che

nella ragione si congiungano in forma piena e definitiva soggetto e oggetto, anzi che essi si trovino ivi originariamente fusi e che solo la posteriore considerazione da parte degli intelletti finiti operi la loro scissione. La ragione si presenta come «indifferenza» del soggettivo e dell'oggettivo, da cui in un secondo tempo procede la differenza. In quest'ambito, mancando un soggetto che pensa, in quanto è la ragione stessa a pensare, manca anche l'oggetto, che si definisce solo in relazione a un soggetto che gli stia contro: si raggiunge così (nonostante il disaccordo di Hegel in proposito) una forma assoluta di idealismo; la ragione è tutto e si governa per conseguenza in base al principio di identità (in essa tutto è infatti identico).

11-20. L'affermazione dell'identità essenziale di spirito e natura e di entrambi con l'Assoluto non toglie naturalmente che le differenze non vengano per questo oblierate: se esse, dal punto di vista dell'Assoluto e della sua intelligenza filosofica, non sussistono, permangono, come possiamo sperimentare, nella considerazione della coscienza naturale.

### 3.2 L'Assoluto come identità nella non identità

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

(*Conferenze di Stoccarda* [corso dell'inverno 1809-10], p. 334)

1-7. Le conseguenze della dottrina dell'identità a proposito della realtà molteplice appaiono di vastissima portata: se la ragione è totale, onnicomprensiva, nulla le è esterno o estraneo e tutto replica la sua struttura; dunque niente è solo soggetto o solo oggetto, ma sinte-

si di entrambi, niente è in sé finito, poiché dal punto di vista della ragione tutto è infinito (e anzi una cosa unica, l'Assoluto stesso). L'individuazione è opera dell'intelletto finito, della coscienza naturale che s'immagina contrapposta a un mondo di oggetti.

### 3.3 Il passaggio dall'Uno ai molti

Noi abbiamo separato solo per mezzo del nostro discernimento l'infinito pensiero dall'idea, nella quale esso pensiero è una sola cosa col finito senza interposizione di altro. Ora, secondo la possibilità, nell'infinito pensiero tutto è uno senza differenza di tempo e di cose; ma, secondo l'attualità, tutto non è uno, ma molti e necessariamente ed infinitamente finiti. [...] Quindi per pensare un infinito finito nell'Assoluto e insieme all'Assoluto non c'è bisogno di nessun tempo, ma è necessario che tale infinito finito sia pensato come separato dall'Assoluto ed esteso in un tempo infinito. [...]

Ogni finito come tale ha il fondamento della sua esistenza non in se stesso, ma necessariamente fuori di sé. Esso è perciò un'attualità la cui possibilità giace in altro. Per contro contiene, di infinitamente altri singoli, solo la possibilità senza l'attualità, ed è appunto per questo motivo necessariamente e infinitamente imperfetto. Ciò è tuttavia del tutto impensabile a proposito dell'Assoluto. Difatti in esso, in quanto noi guardiamo alla forma che è uguale all'essenza stessa, il reale, secondo il concetto, è necessariamente ed eternamente opposto all'ideale, come la copia al modello; e l'una secondo il concetto è



necessariamente finita, ma realmente o secondo le cose assolutamente identica all'altro. Se tu consideri inoltre il finito soltanto secondo il suo concetto, esso è necessariamente ed infinitamente singolo... Ma, se si considera il finito realmente, cioè nell'assoluta unità con l'Assoluto, l'attualità è dapprima collegata immediatamente con l'infinita possibilità di altri singoli che esso finito contiene; più tardi però sulla base del medesimo fondamento la sua possibilità è immediatamente collegata a lui come attuale. Ogni cosa perciò, in quanto è in Dio, è essa stessa assoluta, fuori da ogni tempo, e possiede una vita eterna.

... noi dapprima poniamo l'assoluta infinità in quella somma unità che consideriamo il santo abisso da cui tutto proviene e in cui tutto ritorna, rispetto alla quale unità l'essenza è anche la forma e la forma è anche l'essenza. Quindi poniamo, tuttavia non in opposizione, ma in modo assolutamente conforme a tale infinità, sufficiente, né limitato né limitante, il finito, presente senza tempo e infinito. Entrambi sono posti come una cosa distinguibile e distinta solo in ciò che appare ed uno invece secondo la cosa, ma secondo il concetto eternamente distinti, come pensiero ed essere, ideale e reale. Tuttavia in questa assoluta unità, poiché in essa, come abbiamo dimostrato, tutto è perfetto e in sé assoluto, non c'è niente di diverso dal resto, per cui le cose si differenziano soltanto a causa delle loro imperfezioni e dei limiti, i quali sono loro imposti dalla differenza dell'essenza e della forma; ma in quella perfettissima natura la forma è sempre uguale all'essenza, perché il finito, al quale solo conviene una relativa differenza di entrambe, è contenuto in essa stessa non come finito ma come infinito, senza distinzione alcuna né dell'una né dell'altra.

(Bruno, pp. 145-46, 154)

**1-7.** Ma che cosa genera questa scissione all'interno dell'Assoluto e fa sorgere il molteplice, l'eterogeneo? Avverte nella stessa *Conferenza* Schelling: «Questo passaggio dall'identità alla differenza lo si è inteso assai spesso come un'abolizione dell'identità; ma questo non è il caso... Si tratta piuttosto di una duplicazione dell'essenza, e quindi d'un accrescimento dell'unità» (p. 335). La soluzione schellinghiana è di tipo emanatistico, cioè riprende la linea che congiunge il neoplatonismo di Plotino a Bruno (non a caso a quest'ultimo è intitolato il dialogo da cui traiamo il passo che stiamo commentando). È necessario chiarire ora come mai quell'infinito che concettualmente («secondo la possibilità», **r. 3**) è unitario si traduce nella realtà concreta («secondo l'attualità», **r. 4**) in una infinita molteplicità di cose finite (l'«infinito finito» più volte citato, espressione dove naturalmente il sostantivo è «finito»).

**8-21.** L'Assoluto è ragione, la ragione è conoscenza; la conoscenza implica sempre e comunque uno sdoppiamento fra soggetto e oggetto, ma essi sono comunque uguali almeno sotto il profilo qualitativo. Da un lato il finito si presenta come inferiore rispetto all'infinito proprio come la copia rispetto all'originale (dov'è chiaro l'uso di una concettualità platonica); dall'altro però esso, pur presentando dei limiti (non ha in sé il proprio fondamento, **r. 9**; è fondamento solo potenziale di altri individui, **rr. 10-11**), si svela essere identico all'infinito, in quanto grazie alla sua connessione con quest'ultimo supera i limiti che gli sono stati appena imputati (**rr. 18-21**).

**22-34.** La differenziazione potrà aver luogo solo nella forma di un allontanarsi dall'identità in modo che l'uno o l'altro estremo prenda il sopravvento in una dimensione quantitativa, differenziarsi che conosce infiniti

gradi come infiniti sono gli oggetti finiti prodotti. La finitezza è solo il prevalere del soggettivo o dell'oggettivo all'interno dell'universalmente presente identità, la cui soppressione è comunque impossibile; ogni individuo è un modo di essere dell'Assoluto, in cui contingentemente ha preso il sopravvento, infrangendo l'indifferenza originaria, il lato soggettivo o quello oggettivo. All'interno dell'Assoluto questi modi sono contemporanei, inseparabili, ogni particolare ha il suo significato nell'intera serie delle cose e cioè nella totalità. La totalità incondizionata dell'Assoluto si scinde in due totalità condizionate (infinite, ma in certo modo finite) che sono il mondo interno o dello spirito e il mondo esterno o della natura. Per il monismo schellinghiano non c'è né il dualismo cartesiano sostanze né la duplicità degli attributi di Spinoza: esso ricorre a un'organizzazione che tende all'autocoscienza dell'Assoluto che si conosce attraverso queste sue realizzazioni e che ne attua di sempre più perfezionate ed elevate: la materia è la potenza più bassa, dove prevale di gran lunga l'oggettività; lo spirito, a volta culminante nella conoscenza e nell'arte, raggiunge il più elevato grado col massimo prevalere della soggettività.

Schelling stesso produce uno schema per dimostrare il carattere di ineliminabile fondamento assoluto e la necessaria compresenza del soggettivo e dell'oggettivo, nonostante l'alternativo prevalere del primo o del secondo (enfattizzati alle **rr. 25-26**), in modo che, pur nel differenziarsi, sia assicurata l'identità di tutti i membri e di ambo le serie, ideale e reale:

$$\frac{A = B \qquad B = A}{A = A},$$

dove, dal momento che A esprime il lato dello spirito e B quello della natura, A= B indica la serie delle

potenze ideali e  $A = B$  quella delle potenze reali. Chi tende a reputare come unica dimensione esistente l'una o l'altra serie sarà idealista o realista, ma commette l'errore di assolutizzare un aspetto solo della totalità, confinandosi in una insostenibile unilateralità. Sorge allora una differenza importantissima rispetto alle precedenti forme di emanazionismo: l'identità che esprime l'Assoluto, quell'originario  $A = A$ , non è una vuota forma logica, ma contiene davvero la totalità del reale; la causa dell'universo non è dunque l'identità, ma l'universo stesso, e le immagini del distacco, dell'evoluzione e del ritorno (tanto caro a Plotino) non sono che formulazioni inficiate dall'unilateralità soggettiva. La contingenza è svalutata, ma non nel senso parmenideo che appartenga al dominio insussistente dell'apparenza; così il *Bruno* pone il problema in termini platonizzanti: quale rapporto esiste fra i concetti eterni (l'Assoluto) e i fenomeni (il molteplice), tra l'essenza archetipica che produce e l'essere derivato che è il prodotto?

Nel tirare le somme non ci si può nascondere che non tutte le difficoltà vengono superate: anzi è il principio stesso di ogni teoria dell'identità a rimanere aporetico. Schelling, affermando con decisione che in ogni diverso c'è sempre l'identità, nega di fatto che abbia mai luogo un passaggio dall'assoluto al relativo, dall'indifferente al differenziato. Benché l'Assoluto rimanga sempre fondamento di tutto e la natura non sia che il fondamento (perciò, in senso assoluto, non primo) della sua rivelazione, e benché di conseguenza la differenziazione fra soggetto e oggetto non risieda nel cuore dell'Assoluto stesso, ma affligga solo la sua manifestazione, pure rimane inesplicito come l'Assoluto possa avere al di fuori di sé la condizione della sua attuazione in quanto plurale, rimanendo tuttavia in sé inalterato e totale. Ma già questo contiene le avvisaglie di un'ulteriore svolta speculativa che si viene preparando nella riflessione schellinghiana.

## 4 La fase «teosofica»

*Col fondamentale lavoro sistematico Ricerche filosofiche sulla natura della libertà umana del 1809 la prospettiva schellinghiana muta ancora; sempre più il punto di vista dell'identità è accantonato a favore di una nuova visione speculativo-religiosa che avrebbe dovuto sfociare nel grande trattato sistematico Le età del mondo, il cui avvio fu per due volte dato alle stampe e per due volte ritirato dallo stesso autore.*

*A partire dal '15 la svolta «religiosa» si fa ancor più percepibile e quindi essa viene fissata nelle lezioni che l'ormai anziano Schelling tiene a Monaco, ivi chiamato dal 1826, raccolte postume nel ponderoso Filosofia della mitologia e della rivelazione.*

### 4.1 Origine del finito, del male, della libertà

Ma lo stesso idealismo, malgrado l'elevatezza del livello a cui ci ha innalzati e la certezza del primo concetto perfetto ch'esso ci ha dato della libertà formale, tuttavia in sé e per sé e tutt'altro che un sistema compiuto, e non appena vogliamo addentrarci nella sua esattezza e determinatezza, ci lascia, quanto alla dottrina della libertà, piuttosto perplessi. . .

L'idealismo, infatti, da una parte dà soltanto il concetto più generale della libertà, e dall'altra il concetto meramente formale di essa. Ma il concetto reale e vivente della libertà è ch'essa sia una facoltà del bene e del male. Questo è il punto della più profonda difficoltà in tutta la dottrina della libertà, difficoltà che da sempre è stata avvertita, e che non riguarda solo questo o quel sistema, bensì, più o meno, tutti, e che riguarda certo in modo particolarmente spiccato il concetto dell'immanenza. Infatti, o si ammette un male reale, e allora è inevitabile porre il male nell'infinita sostanza o nello stesso volere originario, col che si distrugge interamente il concetto di un essere perfettissimo; oppure bisogna negare in qualche modo la realtà del male, ma con ciò svanisce insieme il reale concetto della libertà. . .

Che quella sollevazione della volontà particolare sia il male, si chiarisce da quanto segue. La volontà, che esce dalla sua sovranaturalità per farsi particolare e creaturale pur in quanto volontà universale, si sforza di sovvertire il rapporto dei principi, di innalzare il fondamento sopra la causa, di usare lo spirito, ch'essa ha ottenuto solo per il centro, fuori di questo e contro la creatura, onde segue disordine in lei stessa e fuori di lei. La volontà dell'uomo è da considerarsi come un fascio di forze viventi; finché essa stessa rimane nella sua unità con la volontà universale anche quelle forze permangono in divina misura e in

divino equilibrio. Ma non appena la stessa volontà particolare si è scostata dal centro, ch'è il suo luogo, si scioglie anche il vincolo delle forze; al suo posto domina una mera volontà particolare, che non può più unificare, come la volontà originaria, le forze sotto di sé, e che deve perciò tendere a formare o a comporre una vita propria e isolata con le forze staccatesi l'una dall'altra, con l'esercito ribelle delle brame e delle voglie (essendo ogni singola forza anche un desiderio e una voglia), il che in tanto è possibile, in quanto anche nel male continua a sussistere il primo vincolo delle forze, il fondamento della natura. Non potendo però esserci altra vera vita che quella che poteva sussistere nel rapporto originario, nasce così una vita propria ma falsa, una vita della menzogna, una propaggine dell'inquietudine e della corruzione.

(*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, pp. 309-1)

**1-14.** Fin dal *Sistema* Schelling aveva fatto ricorso a delle nozioni che non era possibile dimostrare, ma che bisognava accettare per fede. E più l'Assoluto che egli postula si avvicina a Dio (sempre più spesso è chiamato così), più la filosofia si propone quale riunificazione dell'uomo e di Dio, collegamento della conoscenza e della fede. Subito appare che il cuore del problema è costituito dalla presenza nel mondo del male, che non potrebbe esistere se il mondo fosse semplicemente l'autodispiegamento di Dio. Non si ripropone tanto il problema ontologico, proprio della filosofia dell'identità, di come dall'identico derivi il diverso, bensì quello morale di come dal bene possa derivare il male: e che quest'ultimo ci sia, contro le assicurazioni neoplatoniche e cristiane, è provato dall'esistenza nell'uomo della libertà, della dimensione della scelta che può essere buona o cattiva. Ma allora o la responsabilità non è dell'uomo, ma della sua costituzione, cioè del Dio che l'ha creato, il quale a sua volta ha un lato malvagio che impronta la creazione, e l'uomo stesso finisce di esse-

re libero, o noi neghiamo recisamente l'esistenza del male, ma allora distruggiamo per l'uomo la possibilità di essere libero.

**15-31.** Per risolvere il dilemma Schelling spiega che la creazione non implica il perdurare di di dipendenza tra creatore e cosa creata: la discendenza degli esseri da Dio non è un mero procedere meccanico (che imporrebbe un determinismo universale) né una forma di emanatismo in base alla quale il creato sarebbe in rapporto di continuità, di immanenza, ossia, per essere più chiari, di identità col creatore. La molteplicità costituisce una rivelazione di Dio, dove però ciò che si rivela acquista una sua piena autonomia; se così non fosse, Dio dimostrerebbe di non saper produrre che esseri inferiori e morti. Per contro, essi costituiscono adeguata manifestazione di Dio in quanto si pongono con esso in linea di continuità (**rr. 21-22**), laddove se si scostano dal centro (come dice il testo) operano precisamente il male.

## 4.2 La realtà dinamica e dialettica di Dio

Noi riconosciamo piuttosto che il concetto del divenire è l'unico adeguato alla natura delle cose. Ma queste non possono divenire in Dio, assolutamente considerato, essendo *toto genere* o, per parlar più giusto, infinitamente diverse da lui. Ma poiché invero nulla può essere fuori di Dio, questa contraddizione è risolvibile soltanto ammettendo che le cose hanno il loro fondamento in ciò che in Dio stesso non è Egli stesso, ovvero in ciò che è fondamento della sua esistenza. Se vogliamo rendere questo essere umanamente più comprensibile, possiamo dire che esso è il desiderio, provato dall'uno eterno, di generare se stesso. [...] Dopo l'eterno atto dell'autorivelazione, tutto nel mondo, come ora lo scorgiamo, è infatti regola, ordine, forma; ma nel fondo c'è pur sempre lo sregolato, come se tutt'a un tratto potesse ricomparire alla luce, e non sembra mai che l'ordine e la forma siano l'originario, ma piuttosto che qualcosa di inizialmente sregolato stato costituito in ordine.

Ma, rispondendo al desiderio che, quale fondamento ancora oscuro, è il primo moto dell'esistenza divina, si genera in Dio stesso un'intima rappresentazione riflessa, mercé la quale, poiché non può aver altro oggetto che Dio, Dio scorge in un ritratto se stesso. [...] Questa rappresentazione è a un tempo l'intelletto, il *Verbo* di quel desiderio, e l'eterno spirito che sente in sé il Verbo e insieme l'infinito desiderio, mosso dall'amore ch'egli stesso è, pronuncia il Verbo, sì che ora l'intelletto unitamente al desiderio diventa volontà liberamente creativa e onnipotente, e nella natura da principio sregolata egli crea, come nel suo elemento o strumento. [...] Quando dunque l'intelletto, ossia la luce posta nell'inizio della natura, sollecita il desiderio, che si ritira in se stesso, alla separazione delle forze (all'abbandono

dell'oscurità), facendo però sorgere, proprio in questa separazione, l'unità rinchiusa nel distinto, la nascosta scintilla di vita, nasce allora in questo modo per la prima volta qualcosa di comprensibile e di singolo, e invero non già mediante una rappresentazione esterna, ma mediante la vera *immaginazione*, o informazione e, giacché ciò che sorge viene in-formato dalla natura: o, più esattamente ancora, mediante un risveglio, in quanto l'intelletto fa sorgere l'unità o l'idea nascosta nel fondamento diviso. Le forze separate (ma non completamente staccate) in questa divisione sono la materia onde in seguito si configura il corpo; invece il legame vivente, che nasce come centro delle forze nella distinzione, e quindi dal profondo del fondamento naturale, è l'anima. [...]

Ognuno degli esseri sorti nella maniera indicata ha in sé un doppio principio, che in fondo è tuttavia uno e identico... Il primo principio è quello per cui sono distinti da Dio, o per cui sono nel mero fondamento; ma, siccome tra ciò che è esemplato nel fondamento e ciò che è esemplato nell'intelletto ha pur luogo un'unità originaria, e il processo della creazione tende solo a trasmutare intimamente o a rischiarare nella luce il principio inizialmente oscuro [...], così il principio che per sua natura è oscuro è appunto quello che viene a un tempo rischiarato nella luce, e entrambi, sebbene solo in un determinato grado, sono una cosa sola in ogni essere naturale. Il principio, in quanto nasce dal fondamento ed è oscuro, è la volontà particolare della creatura, volontà che, in quanto non è ancora assunta alla perfetta unità con la luce (come principio dell'intelletto), cioè in quanto non la coglie ancora, è mera avidità o brama, cioè volontà cieca. A questa volontà particolare della creatura si contrappone l'intelletto come volontà universale, che si serve di quella volontà e la subordina a sé come mero strumento. Ma quando finalmente, per progressiva trasformazione e separazione delle forze, il punto più intimo e profondo dell'oscurità iniziale in un essere è tutto trasfigurato in luce, allora la volontà di questo essere, in quanto esso è un individuo, è sì una volontà particolare, ma in sé, o come centro di tutte le altre volontà particolari, è tutt'uno con la volontà originaria o con l'intelletto, sì che di entrambi ora si fa un tutto unico.

Quest'elevazione del più profondo centro alla luce non accade in nessuna delle creature a noi visibili fuorché nell'uomo.

(*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, pp. 316-17)

**1-14.** Nulla può esistere di radicalmente separato da Dio e quindi, se vogliamo attribuire al male una qualche esistenza, dobbiamo ritenere che essa abbia un fondamento proprio in Dio: «La libertà è possibile esclusivamente in Dio; il male invece, la presupposizione della libertà, è possibile soltanto al di fuori di Dio. Questa contraddizione non dev'essere soppressa, bensì riconosciuta e risolta. Ora si può risolverla mediante l'indicazione di un momento in Dio che non è Dio stesso» (N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, cit., p. 148). La soluzione è ispirata a Schelling dalle teorie del mistico luterano Jakob Böhme (1575-1624): «dev'esserci un essere prima d'ogni fondamento e d'ogni esistente, dunque in generale prima d'ogni dualità; e come possiamo denominarlo altrimenti che come fondamento originario o piuttosto abisso?» (ivi, p. 321). La generale presupposizione del filosofo è che ogni essere ha la ragione della sua esistenza fuori di sé: ciò non può essere tuttavia per Dio, il quale però non è immediatamente identificabile con la sua *ratio essendi*. Ciò equivale a dire che in Dio noi distingueremo l'essere dal suo fondamento: l'Assoluto non è qualcosa di semplice, ma, come l'identità conteneva virtualmente il soggetto e l'oggettivo, include una dualità di fondamento e fondato. Se Dio è il fondato, il suo fondamento non è

immediatamente identico a lui e dunque è «ciò che in Dio stesso non è Egli stesso».

**15-19.** Tale fondamento di Dio è impossibile da determinare, ma solo si può descrivere con similitudini: esso è connotato infatti da un'insopprimibile irrazionalità. In Dio si trovano un lato razionale, l'intelletto, e uno irrazionale, il desiderio; autoconoscendosi, Dio si sdoppia in un soggetto che conosce e un oggetto che è conosciuto e, sentendo la povertà di uno sdoppiamento che rimanga interno a se stesso, fa sorgere la volontà, ossia un principio di creazione esterna. «Ogni nascita è nascita dall'oscurità alla luce», scrive Schelling in quest'opera (ivi, p. 317): ciò significa che la dualità dei principi non riguarda solo Dio, ma tutti gli esseri. Essi continuano a possedere un principio oscuro e uno luminoso; il primo è l'egoismo individuale, la brama della singola creatura, il secondo la volontà universale a cui gli esseri pervengono grazie all'intelletto. I due principi trovano la loro massima attuazione nell'uomo, in esso posti alla massima distanza: solo così l'uomo può passare, assai più di ogni altra creatura, dal bene al male e in tale sua libertà è davvero l'immagine di Dio.

**19-29.** In questo processo risiede il principio d'individuazione che genera le realtà particolari: poiché tutto sorge da un'autocontemplazione dell'Assoluto, si

potrebbe pensare a questa partizione come a un processo puramente ideale: Schelling precisa invece (rr. 24-25) che esso è reale poiché ha per origine la facoltà produttiva dell'immaginazione (chiara memoria fichtiana).

**30-47.** Tutta la prima parte (rr. 32-45) insiste sul carattere distinto ma non separato dei due principi, razionale (intelletto) e irrazionale (volontà). Quando il primo subordina l'altro (rr. 45-49), l'epifania di Dio è compiuta (ed essa trova la sua più propria sede nell'uomo,

rr. 48-49), Noi capiamo pertanto che il dualismo dei principi non è in sé male, anzi sopprimendolo si annullerebbe lo stesso fondamento di ogni essere il male sta soltanto nel loro erroneo rapporto. Nel passo precedente si legge (alle rr. 19-20) che «la volontà dell'uomo è da considerarsi come un fascio di forze viventi»: il legame dei principi è deterministicamente impostato

e possiede dunque una configurazione immutabile e necessaria in tutti gli esseri, a eccezione dell'uomo. In quest'ultimo la capacità di separarsi dal tutto (da Dio e dalla legge del creato) non è tuttavia difetto, ma la massima perfezione: solo così l'uomo non è un'inerte creatura e diviene realmente fatto a immagine e somiglianza di Dio, al pari di questo libero: con la differenza che la libertà è totale in Dio e solo parziale nell'uomo.

Se infine si volesse sapere perché vi sia bisogno del male, cioè perché la realizzazione di Dio non sia subito totale, basterebbe ricordare l'apertura del passo che stiamo leggendo (rr. 1-2), dove si chiarisce che la natura di tutti gli esseri, e quindi innanzitutto di Dio, è nella sua essenza dinamica: Dio non è semplicemente essere, ma piuttosto vita, e se il principio non fosse dinamico non vi sarebbe altra vita, né storia, né agire.

### Intuizione e irrazionalismo in Schelling

L'itinerario speculativo di Schelling può apparire quello di un razionalista che progressivamente, per meglio comprendere l'uomo, la prassi e la storia, si accorge di dover fare un ricorso sempre più ampio ad altre forme di conoscenza, sino al finale approdo alla fede. Uno dei concetti schellinghiani di cui maggiormente si è discusso è quello dell'intuizione intellettuale, aspramente criticato innanzitutto da Hegel. In un luogo celeberrimo della *Fenomenologia dello spirito* (1807) egli scrive: «Invece della vita interiore e dell'automovimento del suo esserci, si esprime ora, secondo un'analogia superficiale, una tale semplice determinatezza dell'intuizione. . . e questa esteriore e vuota applicazione della formula vien chiamata costruzione. . . questa maniera di conoscenza finisce in una pittura assolutamente monocromatica; essa maniera infatti, scandalizzata delle differenze dello schema, le affonda, perché appartenenti alla riflessione, nella vuotaggine dell'Assoluto, in modo che poi ne viene fuori la pura identità, il bianco senza forma» (trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 41-2). L'impressione di Hegel è che l'Assoluto schellinghiano annulli l'eterogeneità delle antitesi in una sostanziale rinuncia alla dialettica stessa e contenga e produca una unità che fa andare smarrita la ricchezza della realtà in un principio indifferenziato.

Il carattere antidialettico dell'intuizione intellettuale fu rilevata anche da Feuerbach e quindi da Marx ed Engels; le linee fondamentali di questa critica sono state riprese e potenziate dal grande pensatore ungherese György Lukács, che ha sviluppato un'importante analisi su Schelling ne *La distruzione della ragione* (del 1955). Il filosofo sostiene che la comprensione adeguata della realtà è dialettica, progressiva, processuale e non immediata, come reputa invece Schelling. L'idealismo estetico, che fa perno su una forma di conoscenza iniziatica, aristocratica e inverificabile, non fa che aumentare l'irrazionalismo di Schelling, nascondendone le conseguenze reazionarie e ostili al progresso della scienza. E chiaro che la critica di Lukács agli sviluppi più tardi (mistico-religiosi) della filosofia schellinghiana è ancora più decisiva e stroncante, ma a suo giudizio tutto è contenuto già nelle prime opere; la posizione del giovane Schelling è ambigua perché «si ha, da un lato, un superamento dialettico delle contraddizioni che si manifestano nella realtà oggettiva immediatamente data, una via alla conoscenza dell'essenza delle cose in sé, e quindi un superamento gnoseologico della fissazione e dell'irrigidimento di questa contraddittorietà fenomenica a opera delle categorie del semplice intelletto. . . ; d'altro lato, questa stessa intuizione intellettuale implica un rifuggire irrazionalistico dalle immense prospettive e difficoltà logiche che sono inseparabilmente legate all'atto di trascendere il pensiero semplicemente intellettuale per giungere alla ragione, alla dialettica conseguente» (ivi, p. 142).

Ma vi è chi non ha accettato l'analisi lukácsiana fin sotto l'aspetto filologico. Scrive uno studioso italiano di Schelling, A. Bausola, che «l'intuizione intellettuale che viene posta immediatamente implica necessariamente, in Schelling, tutto il successivo movimento mediazionale, che deduca

razionalmente il reale come necessario. [...] All'intuizione intellettuale ci si eleva con un atto non deducibile, d'accordo: ma in quale momento? Non in quello finale, che, viceversa, implica tutto il processo mediazionale; sibbene al momento iniziale. Ed a questo mi pare non ci si potrebbe elevare altrimenti. . . per Lukács il giovane Schelling è anche dialettico, ma *malgré lui*; per me, lo è niente affatto *malgré lui*» (*Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Vita e Pensiero, Milano 1969, pp. 171-72).

Ci pare tuttavia che la polemica abbia perso significato, oggi che nessuno nutre più fiducia nella possibilità di separare manicheisticamente razionalismo e irrazionalismo e in questa direzione sono volte tutte le attuali riletture e rivalutazioni della stessa ultima fase del pensiero schellinghiano.

## 5 La filosofia positiva

*Spirito altero e consapevole della propria grandezza, Schelling mostra in parallelo grande disponibilità ad apprendere, ad ascoltare la lezione dei suoi contemporanei: nient'affatto disposto ad abbandonare il suo punto di vista, possiede nondimeno una grande capacità di assorbire i nuovi temi dell'altrui riflessione.*

*Le Lezioni monachesi riportano il nuovo punto di vista anti-hegeliano e anti-idealistico che il filosofo elabora a partire dal 1827 (seppure il testo dà verosimilmente le lezioni del semestre invernale 1836-3). La Filosofia della rivelazione raccoglie invece le lezioni tenute dal 1841 a Berlino e che Schelling non pubblicò mai: massima sintesi e autocritica al contempo di quanto egli era venuto elaborando nel corso di tutta la sua esistenza.*

### 5.1 Critica del panlogismo hegeliano

Non si può negare a Hegel il merito di aver bene inteso la *natura* meramente *logica* di quella filosofia, ch'egli si propose di rielaborare e che promise di portare alla sua forma perfetta. Se si fosse attenuto a ciò e avesse eseguito questo pensiero con rigorosa e decisa rinuncia a ogni positività, *lui stesso* avrebbe operato il decisivo passaggio alla filosofia positiva, giacché il negativo, il polo negativo, non può mai esistere nella sua purezza senza esigere immediatamente quello positivo. Se non che quel ritrarsi nel mero pensiero, nel concetto puro, era connesso, come si può trovare esposto sin nelle prime pagine della *logica* di Hegel, con la pretesa che il concetto è *tutto* e non lascia nulla fuori di sé. [...]

In ogni caso Hegel, volendo nell'insieme e nella sostanza erigere il medesimo sistema, doveva cercare di prendere un punto di partenza oggettivo, e anzi il più oggettivo possibile. [...] Ch'egli attribuisca tuttavia all'essere puro un movimento immanente, non significa quindi altro se non che il *pensiero* che incomincia con l'essere puro sente la sua impossibilità di fermarsi a questo essere puro ch'è, come Hegel stesso lo definisce, quanto c'è di più astratto e vuoto.

La necessità di procedere oltre di esso ha il suo fondamento soltanto nel fatto che il pensiero è già abituato a essere più concreto e ricco di contenuto, e quindi non si può contentare del magro vitto dell'essere puro, in cui è pensato soltanto un contenuto in generale, ma nessun contenuto determinato. In ultima istanza tale fondamento è soltanto la circostanza che esiste di fatto un essere più ricco e più pieno di contenuto, e che lo spirito stesso che pensa è già un essere del genere. Non è dunque una necessità che sta nel vuoto concetto, ma una necessità che sta nel filosofo e che gli è imposta dal suo ricordo, quella che non lo lascia star fermo a quella vuota astrazione. [...]

Il trasporto del concetto di *processo* al movimento dialettico, in cui non è possibile una lotta, ma soltanto un progredire monotono e quasi soporifero, appartiene all'abuso di parole che in Hegel è indubbiamente uno dei massimi espedienti per nascondere la mancanza della *vera vita*. [...]

I concetti, in quanto tali, non esistono di fatto altrove che nella coscienza; essi, quindi, oggettivamente considerati, sono *posteriori* alla natura, non *anteriori* ad essa. Hegel, ponendoli all'inizio della filosofia, li strappò dal loro posto naturale.

(Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna, pp. 374-77)

**1-14.** Non c'è solo rottura e inversione di posizioni tra lo Schelling «mistico» e quello dell'ultima fase: se da un lato il filosofo sente come sempre più angusto lo spazio dell'idealismo, ormai giudicato impotente a dar conto della totalità del reale, dall'altro è proprio l'atteggiamento religioso che gli ha additato realtà altre e magari superiori rispetto alla stessa ragione umana, che per gli idealisti era un orizzonte intrascendibile. Se la ragione intende cogliere il senso ultimo delle cose, pure esso, per sua natura, le rimarrà sempre inaccessibile: solo la fede può pervenire a tanto oggetto. Hegel ha inteso erigere una costruzione dell'intero universo partendo dalla ragione e servendosi in modo esclusivo di essa: in realtà egli ha solo chiarito la possibilità logica delle cose, non ne ha accertato anche l'esistenza. Il difetto del hegelismo sta nel fatto che pretende invece di descrivere l'esistente: eppure Hegel avrebbe dovuto rendersi conto dell'insufficienza del suo assunto proprio

perché, percependo l'essenziale povertà dell'essere logico, gli attribuisce un movimento verso la realtà (rr. **11-14**).

**15-29.** Il cammino del concetto dal semplice complesso è una necessità che noi individuiamo a posteriori: come infatti potremmo sapere che il concetto deve svilupparsi, se non vedendo che esiste un mondo già sviluppato? Come sapremmo che esso deve generare la natura se non perché abbiamo quest'ultima davanti ai nostri occhi? Ciò significa che la necessità attribuita al concetto non vi è contenuta e da esso dedotta, ma attribuitagli sulla base di considerazioni induttive. Schelling pone infine l'accento sulla persona del filosofo (r. **21**): il movimento dei concetti non è autarchico, non si produce da solo, ma necessita di un soggetto pensante; in questo modo si introduce anche l'aspetto concreto e la finalità stessa del pensiero che in Hegel sono obliterati.

## 5.2 La definizione di filosofia positiva

Ora io voglio solo brevemente dichiarare che la filosofia positiva, come non parte da ciò ch'è nel solo pensiero (poiché in questo caso tornerebbe a ricadere in quella negativa), così non parte da un essere presente in qualche modo nell'*esperienza*. Se essa non parte da qualcosa di esistente nel pensiero, dunque in generale non dal puro pensiero, essa partirà da ciò ch'è prima e al di fuori d'ogni pensiero, dunque dall'essere, ma non da un essere empirico. [...] Se la filosofia positiva parte da ciò ch'è fuori da ogni pensiero, essa non può partire da un essere che si trovi soltanto relativamente fuori del pensiero, ma non può partire se non dall'essere che si trova *assolutamente* fuori del pensiero. Ora, questo essere fuori da ogni pensiero, allo stesso modo che precede ogni pensiero, così è anche oltre ogni esperienza: è dunque *l'essere assolutamente trascendente* quello da cui parte la filosofia positiva... Ma se la filosofia positiva non parte dall'esperienza, nulla impedisce che essa si volga *all'esperienza*, e provi così *a posteriori* ciò ch'essa ha da provare...

(*Filosofia della rivelazione*, pp. 379, 387-88)

**1-12.** Ragione e filosofia negativa da un lato, fede e filosofia positiva dall'altro hanno lo stesso contenuto: ma le une sono in grado di additare solo le forme necessarie dell'essere, la semplice possibilità, non il fatto. Le altre invece arrivano alla realtà concreta, all'esistenza, e sono in grado di distinguere la speculazione dall'esperienza. La rivalutazione dell'esistente contro il logico, del soggetto pensante contro l'automuoversi dell'idea non significa però che Schelling opponga alla filosofia il meramente fattuale e il soggetto del pensiero

di cui il filosofo parla è in ogni caso non individuale, ma trascendentale. Questo perché la totalità del reale non è solo intelletto, ma anche volontà; perché il soggetto pensante non è pura e semplice opposizione all'oggetto, ma contiene entrambi i momenti; infine perché l'esistenza di cui parla Schelling non è quella empirica, immediata, ma quella che si trova alla fine del processo del divenire e che nessuna somma empirica riesce a rinvenire: l'Esistente ovvero Dio stesso.