

## *Schelling, filosofo dell'Assoluto come infinita libertà*

Compendio della filosofia di Schelling  
ricavato dal volume

Giorgio Giacometti, *Ordine e mistero. Ipotesi su Schelling*, Unipress, Padova 2000.

Il punto di vista di Schelling sembra inizialmente indiscernibile rispetto a quello di Fichte (e da questi attribuito a Kant), secondo cui *l'Io è il «principio assolutamente primo, assolutamente incondizionato di ogni sapere umano»*. Sotto questo profilo Schelling nasce certo *idealista*, se per idealista intendiamo il filosofo che intende il proprio Io, strettamente concepito come l'atto del suo proprio pensiero (come «cogito», come «Io penso»), come principio insuperabile di ogni conoscenza. Infatti, qualunque *presupposto* del mio pensiero io possa figurarmi, esso, proprio in quanto sono *io* a presupporlo, non può che essere a sua volta *oggetto* del mio pensiero stesso. In questa formula e secondo questa accezione l'idealismo appare un punto di vista difficilmente trascendibile, dal quale, infatti, Schelling non potrà più prescindere.

Ma se per idealismo intendiamo la prospettiva dell'*idealismo assoluto*, a cui Fichte, superando lo stesso Kant, sembra aderire, per la quale l'Io, in quanto principio di ogni conoscenza, sarebbe anche principio di ogni «realtà», le cose sembrano stare diversamente. A Schelling, ispirato verosimilmente da Spinoza, non sembra sfuggire, fin dall'inizio, il presupposto implicito nell'idealismo di Fichte (come in ogni forma di idealismo), rimasto in gran parte oscuro al suo stesso autore. Si rilegga la celebre lettera ad Hegel del 4.2.1795, nella quale Schelling delinea il contenuto del suo scritto all'apparenza più fedele alla dottrina fichtiana, *Dell'Io come principio della filosofia* (1795): «Per Spinoza il mondo (insomma l'oggetto in opposizione al soggetto) era - t u t t o ; per me tutto è l'I o . L'autentica differenza tra la filosofia dogmatica e la filosofia critica mi sembra che consista nel fatto che questa muove dall'Io assoluto (cioè non condizionato da alcun oggetto), quella dell'oggetto o dal Non-Io assoluto. [...] La filosofia deve muovere [in ogni caso] dall'*incondizionato*». Schelling qui dichiara al suo giovane compagno di studi, assumendosi in prima persona la responsabilità della scelta, che *per lui* tutto è l'Io. Egli, dunque, si è *deciso* per il criticismo, cioè per la filosofia che muove dall'Io e finisce per intenderlo come assoluto (filosofia compiutasi, secondo lui, nell'idealismo di Fichte). Ma, a ben vedere, proprio con ciò egli deve già presupporre un *punto di vista anteriore e indifferente* rispetto all'*alternativa* che per lui già si pone e dinnanzi alla quale egli, appunto - per ora - è per il «criticismo» (e il criticismo è per lui). Questo punto di vista indifferente obbedisce a una sola necessità, cioè quella che, quale che sia il principio per il quale uno si decide, esso in ogni caso - come principio della filosofia (scienza che, in quest'orizzonte, non ne ammette un'altra sopra di sé) - sia un principio *incondizionato*, vale a dire *assoluto*, tale da non dipendere da nulla, neppure, dunque, dalla decisione che lo assume. Senza darlo a vedere qui Schelling sfiora il tratto contraddittorio di ogni punto di vista che, come quello di Fichte, da un lato faccia dell'attività dell'Io il fondamento, scervo di presupposti, di ogni cosa, dall'altro lato, proprio in quanto non può che intendere come *assoluta* tale attività, non può non sottintendere l'«idea» di absolutezza come presupposto dell'attività medesima, la cui determinazione come *soggettiva*, come attività *dell'Io*, finisce per apparire solo più aporetica delimitazione o, come scrive Schelling, «differenza».

Il presupposto implicito nella dichiarazione contenuta nella lettera, privata, a Hegel è mantenuto e reso, anzi, più tangibile nelle ben altrimenti pubbliche e pressoché coeve *Lettere filosofiche sul dogmatismo e sul criticismo* (1795). Qui Schelling conclude che, dinnanzi alla medesima alternativa, quella, appunto, tra criticismo e dogmatismo, un filosofo *non* può convincersi di un sistema piuttosto che dell'altro «*altrimenti che praticamente*, cioè per il fatto che egli realizza in se stesso uno dei due sistemi». L'assunzione del punto di vista del criticismo, dunque, - in altri termini il far valere quella *differenza* che consiste nel muovere dall'Io (Fichte) *piuttosto che* dalla Sostanza (Spinoza) - appare giustificata *esclusivamente* sotto il profilo pratico: la filosofia di ciascuno di noi scaturisce «della libertà dello spirito che ci siamo guadagnata». Il che sottintende che, se si prescinde dai moventi pratici (dagli interessi, dalle inclinazioni) che la fanno valere, la differenza tra i due sistemi dilegua.

E' vero che anche per Fichte, come è ben noto, la scelta di una filosofia sembra dipendere «dall'uomo che si è». Ma, a una più attenta analisi, Fichte intende che il suo sistema sia fondato non solo sotto il profilo *pratico*, ma anche sotto quello *teoretico*, come il solo sistema il cui principio sia, effettivamente, scervo di presupposti. Il primo argomento di cui Fichte si vale a tale proposito, contenuto nella *Prima introduzione* (1797) alla *Dottrina della scienza*, è di tipo elenctico: dal momento che per il «dogmatismo» l'intelligenza finisce con l'essere una *cosa* tra le altre, chi volesse *pensare* ciò che il dogmatismo pretende di spiegare

muovendo dalle sue stesse premesse, dovrebbe «fare un salto inaudito in un mondo del tutto estraneo al suo principio», cioè saltare, in modo surrettizio, dall'orizzonte della materia a quello dello spirito. Dunque - Fichte sottintende - data l'aporia del dogmatismo, è vero il suo contrario, ossia il criticismo (indicato qui come «idealismo trascendentale»). Nelle *Seconda introduzione* (sempre del 1797) Fichte svolge un secondo argomento. «Se qualcuno», scrive Fichte alludendo evidentemente a Schelling, «dovesse trovare che, accanto e fuori di questo sistema [dell'idealismo trascendentale], sia possibile anche una sistema realistico, altrettanto fondamentale e conseguente», tale equivoco dipenderebbe dal misconoscimento dell'unità tra «l'Io che il filosofo osserva» come proprio oggetto e il soggetto delle «osservazioni del filosofo». Possiamo mostrare, tuttavia, come gli argomenti di Fichte siano abbastanza deboli da permettere a Schelling di proseguire per la sua strada.

Il primo argomento dimostra, certo, la contraddittorietà del realismo assoluto; ma non salva, perciò, l'idealismo dalla sua aporia di fondo: esso pretende di fare di qualcosa di determinato, l'Io, alcunché di assoluto, il principio. Anche chi ammette che per provare qualcosa si possa adoperare un argomento elentico come quello qui impiegato da Fichte - ossia dimostrare la contraddittorietà del contrario di ciò che si afferma - dovrebbe domandare a Fichte la dimostrazione che il principio dell'idealismo sia effettivamente il *contrario* di quello del dogmatismo; ma la tesi di Schelling, che sarà ripresa e variamente articolata in tutto l'arco della sua produzione, è appunto che tali principi generano sistemi che, piuttosto che reciprocamente contrapporsi, *coincidono*, come assoluti: «Se nell'Assoluto cessa ogni contraddizione, anche la contraddizione di diversi sistemi, o piuttosto tutti i sistemi *come sistemi contraddittori* devono cessare in esso». Per quanto riguarda il secondo argomento possiamo osservare quanto segue. Anche Schelling riconoscerà, per esempio nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800, la necessità di presupporre l'unità, sostenuta da Fichte, tra «l'Io che il filosofo osserva» come proprio oggetto e il soggetto delle «osservazioni del filosofo». L'Io, scrive Schelling, è «un certo oggetto, ma solo *per se stesso*» e «*diviene* oggetto solo nel rendersi oggetto a se stesso». Schelling, però, consapevole della *possibilità* di svolgere un sistema del «realismo», autonomo rispetto all'idealismo trascendentale, quale quello che egli stesso è andato svolgendo negli anni 1797-99 sotto il titolo di «filosofia della natura», insiste fin dalle prime pagine del *Sistema* del 1800, sulla *limitatezza* del compito fondamentale della filosofia trascendentale. Questa conduce alla scoperta dell'autocoscienza come principio non dell'essere, ma, *soltanto*, del *nostro* sapere: «L'affermazione, che ci sia un principio supremo del *sapere*, non è, come l'altra, che esista un principio assoluto dell'essere, un'affermazione *positiva*, bensì *negativa e limitata*. [...] Poiché il filosofo trascendentale si propone sempre come oggetto il soggetto, egli afferma pure che, soggettivamente, cioè *per noi*, esiste un certo *primo sapere*». In altre parole, la natura peculiare dell'Io come soggetto e oggetto di se stesso non ne fa necessariamente il principio di ogni cosa, l'Assoluto, ma solo il principio del sapere, come sapere umano. La discordanza con Fichte, destinata ad accentuarsi fino alla definitiva rottura col maestro, sembra dipendere dalla direzione che Schelling ha deciso di far imboccare alla sua filosofia, dal particolare sviluppo dialettico che egli ha inteso imprimerle. Questo sviluppo muove essenzialmente dalla scoperta del fatto che tanto il «criticismo» quanto il «dogmatismo» risultano aporetici, come sistemi assoluti, in quanto ammettono implicitamente e contraddittoriamente come *presupposto* del proprio preteso principio (l'Io *vs.* la Sostanza), l'idea di assoluto o di incondizionato.

Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) Schelling, pur ricalcando apparentemente le orme del maestro, riapre esplicitamente la questione dell'incondizionato là dove Fichte aveva creduto di chuderla. Proprio nel «dedurre» o «costruire» l'atto originario dell'autocoscienza, il filosofo - vi si legge - non può che *imitare*, empiricamente, nella propria coscienza, interrompendo il flusso delle rappresentazioni (in una sorta di *epoché* fenomenologica *ante litteram*), un atto che deve presupporre *inconscio* e *originario*. La ripetizione dell'atto per mezzo della *riflessione* non lo restituisce nella sua originarietà e incondizionatezza, ma - per così dire - lo raddoppia. La presa di coscienza dell'originario atto, inconscio, di autocoscienza è indicata da Schelling come atto di *astrazione*. La ragione per la quale l'atto originario deve essere inconscio è che esso è «*condizione* di ogni essere *limitato* e *cosciente*». Schelling, qui, sottintende il seguente fondamentale argomento: poiché ciascun Io empirico e cosciente fa esperienza in primo luogo della propria finitudine o limitatezza esso non può non *presupporre* qualcosa come propria condizione, foss'anche come condizione della propria stessa limitazione. Tale condizione, in quanto condizione della coscienza, deve essere in quanto tale *inconscia*.

Qui, a partire dall'idea paradossale di un atto inconscio di autocoscienza, come fondamento incondizionato della coscienza, Schelling si allontana dalla prospettiva idealistica classica. Si tratta, in primo luogo, di quello che alcuni interpreti, con felice esagerazione, hanno considerato come una sorta di «criptomaterialismo» o naturalismo *in nuce* di Schelling, rimproveratogli, non a caso, proprio da Fichte,

ossia della presa d'atto del presupposto inconscio, «naturale» che per Schelling, fin dal trattato giovanile di (apparentemente) rigorosa osservanza fichtiana *Sull'Io* (1795), è implicito nell'esperienza che la coscienza fa di se stessa. «Pretendete di essere coscienti di questa libertà? - scriveva Schelling rivolgendosi idealmente ai propri simili - Ma avete riflettuto anche sul fatto che soltanto per mezzo suo è possibile ogni vostra coscienza e che la condizione non può essere contenuta nel condizionato? Avete considerato che *l'Io che compare nella coscienza non è più Io puro*, assoluto, e che per l'Io assoluto non può mai esserci un oggetto e ancor meno può diventarlo esso stesso? - *L'autoscienza presuppone il rischio di perdere l'Io. Essa non è un atto libero dell'Io immutabile*, ma uno sforzo coatto di quello mutevole che, condizionato dal Non-Io, si sforza di salvare la sua identità, riaffermandosi nella corrente del mutamento che lo trascina».

E' a partire da queste premesse che nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* Schelling, pur mantenendo per il principio assoluto il termine «Io» (che, tuttavia, significativamente scompare nel capitolo che concerne la filosofia della storia, dove già si parla semplicemente di un'«identità assoluta», di cui la storia sarebbe progressivo disvelamento), può svolgere il sistema trascendentale come deduzione delle condizioni, inconse, di possibilità della coscienza, la quale appare ora come alcunché di condizionato e di differenziato rispetto alla sua radice incondizionata e, quel che ora importa rilevare, *indifferenziata*. «L'oggetto e il suo concetto, e viceversa concetto ed oggetto, sono di là dalla coscienza una sola e medesima cosa, e la *separazione* di entrambi nasce solo *col nascere della coscienza*. Una filosofia che parta dalla coscienza non potrà dunque giammai spiegare quella corrispondenza, né essa può in generale esser chiarita senza l'*identità originaria, il cui principio trovasi necessariamente di là dalla coscienza*».

L'ultima considerazione, palese, anche se non esplicita, presa di distanza da Fichte, rinvia alla «filosofia dell'identità», o meglio «dell'indifferenza», elaborata da Schelling negli anni successivi (1801 ss.), che mette a tema, per l'appunto, il principio originario di là dalla coscienza (l'Assoluto) come indifferenza di soggettivo ed oggettivo, mentre l'intero ragionamento, in quanto insiste sulla necessità di *presupporre* l'originario invece che prendere le mosse dalla coscienza per farlo *risultare* da un movimento di essa, può essere fatto valere come un'obiezione *ante litteram* al metodo puramente *idealistico* di cui Hegel si varrà a partire dalla *Fenomenologia dello spirito* (1807).

Il fondamento dello sviluppo prima della «filosofia dell'indifferenza», quindi della «filosofia positiva» è implicito nel modo in cui Schelling intende il «trascendentale», cioè come condizione *inconscia* di possibilità delle forme, rompendo con il circolo vizioso di certo ego-centrismo della moderna filosofia occidentale, pur muovendo – dato particolarmente significativo - dalle sue stesse premesse. Paradossalmente è proprio il libero esercizio della ragione, a cui la «modernità» ci ha educato, a mettere in luce l'aporia soggiacente alla pretesa di fare di se stesso e del proprio autore (come esercizio dell'Io umano) l'Assoluto.

Scriverà Schelling negli *Aforismi sulla filosofia della natura* del 1806: «L'Io penso, l'Io sono, dai tempi di Cartesio, è l'*errore fondamentale* di ogni conoscenza; il pensiero non è il mio pensiero e l'essere non è il mio essere, poiché tutto è solamente di Dio o del tutto. Il solo modo di conoscere in cui non il soggetto, ma il semplicemente universale è anche il saputo, è la *ragione*. La ragione non è una facoltà, non è uno strumento e non si lascia adoperare: in generale *non c'è una ragione che noi possediamo, ma soltanto una ragione che ci possiede*».

Schelling non dedica molte parole al *principio* del suo sistema maturo, l'Assoluto come identità o indifferenza degli opposti. Nel momento in cui il filosofo, nell'*Esposizione del mio sistema filosofico* (1801), avverte l'urgenza di esplicitare tale principio, egli piuttosto che tentare di dimostrarne direttamente la necessità, segue la *via obliqua* che consiste nel far vedere come, una volta che lo si sia assunto, tutto si risolva necessariamente in esso. Ma forse, proprio per la natura della cosa, non dobbiamo chiedere a Schelling una vera e propria «dimostrazione» dell'*idea* di Assoluto come indifferenza originaria. E' piuttosto Schelling che chiede a noi di elevarci a tale intuizione esercitando la facoltà di astrazione. Seguendo il suo suggerimento possiamo, allora, domandarci: che cosa rimane del soggetto se facciamo astrazione dalla sua soggettività, che cosa rimane dell'oggetto se facciamo astrazione dalla sua oggettività? Ciò che rimane di una qualsiasi cosa se astraiano da ciò che ne fa un condizionato, cioè dalla relazione che la cosa intrattiene con le altre, senza di cui essa non sarebbe quella tale cosa, è la sua semplice *identità* con se stessa. La forma logica del principio di identità  $A = A$  è allora, del tutto conseguentemente, ciò che rimane *da pensare* se facciamo astrazione da ogni contenuto che, essendo determinato, è anche necessariamente condizionato. L'Assoluto come ciò che non è condizionato *ci può apparire*, dunque, nella forma più comprensiva soltanto, a rigore (un rigore che è quello della ragione), nella legge di identità  $A = A$ .

Del *principio* (l'identità come indifferenza) Schelling offre, inoltre, indirettamente, una sorta di dimostrazione elenctica. Definita «ragione» la «ragione assoluta o la ragione in quanto è pensata come indifferenza totale del soggettivo e dell'oggettivo», dunque il principio medesimo pensato come indifferenza

del soggettivo e dell'oggettivo, Schelling dimostra che tale ragione deve essere *assoluta*, ossia deve essere tale da non dipendere da nulla fuori di sé. «Posto, infatti, che ci sia qualche cosa fuori di essa [= della ragione come indifferenza], allora o ciò è qualche cosa *per essa stessa* fuori di essa, ed essa è quindi in questo caso il *soggettivo*, - la qual cosa è contro il presupposto; oppure ciò non è qualche cosa per essa stessa fuori di essa, e allora essa sta a questo qualcosa fuori di essa come *oggettivo* a oggettivo, ed essa è dunque oggettiva - la qual cosa - però è di nuovo contro il presupposto. Nulla dunque è fuori di essa».

In altre parole: se vi fosse qualcosa fuori della ragione, concepita come indifferenza di soggetto e oggetto, questo qualcosa fuori della ragione: o sarebbe *per* la ragione, sicché questa sarebbe ancora soggettiva (nel senso che sarebbe *ciò per cui* tale qualcosa, come un oggetto, sarebbe), o *non* sarebbe *per* la ragione, ma solo per se stesso, sicché la ragione sarebbe oggettiva, cioè sarebbe qualcos'altro *accanto* a questo qualcosa come un oggetto è *accanto* a un altro. Ma non essendo la ragione, *per definizione*, né soggettiva, né oggettiva fuori di essa, così concepita, non può esservi nulla. Essa deve, dunque, essere assoluta.

Ma, si noti, l'assolutezza della ragione (= del principio) non è «ulteriore» rispetto a quella del condizionato. La ragione, in altre parole, coincide sia con il soggetto, sia con l'oggetto (non è, a sua volta, fuori di essi), una volta che si sia fatta *astrazione* rispettivamente della loro soggettività e oggettività. L'Assoluto costituisce, infatti, l'*in sé* o l'essenza delle cose. Schelling, dunque, dimostra che all'infuori della ragione, *per la ragione stessa*, non può esservi nulla, ossia che l'indifferenza del soggettivo e dell'oggettivo è ciò in cui soggetto e oggetto sono necessariamente compresi, ciò a cui essi sono essenzialmente *identici*.

L'argomento di Schelling, a ben vedere, è simile alla tradizionale prova ontologica dell'«esistenza» di Dio, perché muove da un'ipotesi, ossia che il principio sia tale (in questo caso: indifferenza di soggetto ed oggetto), per poi concludere che, così concepito, il principio non può non essere se non così come lo si concepisce, assoluto; che esso, dunque, non può essere soltanto un'ipotesi, ma deve essere il *vero* principio in quanto, così concepito, si rivela, si scopre assoluto, tale da *escluderne a priori* ogni altro.

In ultima analisi all'indifferenza assoluta perviene per Schelling solo colui che, per mezzo della ragione, riesca a fare adeguata *astrazione* (tanto dal soggetto, quanto dall'oggetto). Sappiamo che ciò da cui si deve astrarre per attingere il punto di vista dell'indifferenza sono gli stessi contenuti di pensiero, in quanto *astrazione*, ossia in quanto appare come *concetto* all'intelligenza della coscienza. E', infatti, solo dal punto di vista dell'astrazione che si può opporre un soggetto a un oggetto, astrazione che in Fichte è l'atto mediante cui l'Io pone se stesso limitandosi, atto che separa, per la coscienza, l'oggetto dall'Io, come se l'oggetto fosse alquanto di esterno. Dunque si tratta di un'astrazione da un'astrazione. In quanto la prima astrazione consiste nella negazione dell'intero anteriore alla separazione tra l'Io e i suoi oggetti, la seconda astrazione in quanto nega la prima, come *negazione della negazione* (per dirla con Hegel), costituisce certamente l'apertura a partire dalla quale l'intero si rende di nuovo intuibile come tale. *Ciò, tuttavia, non significa affatto che tale attività della ragione coincida, in Schelling, con questa intuizione stessa e non ne sia piuttosto, soltanto, condizione di possibilità.*

Nell'identità assoluta, scrive Schelling nell'*Esposizione del mio sistema filosofico* (1801), come totalità della ragione «le potenze opposte originariamente *si eliminano* a vicenda». Ciò si può intendere come segue. Come l'intelletto che astrae, nel tenere fermo ciascuno dei due opposti, nella riflessione, facendo astrazione dall'altro, non può più intuire il legame dell'uno con l'altro ( $A=\sim\sim A$ ), legame per cui l'uno non sarebbe se l'altro non fosse, così la ragione stessa, proprio perché riconosce soltanto la connessione ( $A=A$ ) ed astrae, perciò, da entrambi, non perviene a qualcosa di effettivo, ma ne definisce soltanto le condizioni di possibilità: tale assolutamente effettivo, conclude semplicemente la ragione, *se è*, non può essere più soggetto, che oggetto. Nel testo del 1804 *Filosofia e religione* Schelling chiarisce ogni residuo dubbio, a proposito del *concetto* di Assoluto come *negazione* degli opposti, come loro *indifferenza*, come loro *disgiunzione*, affermando che «tutte le *forme* possibili di espressione dell'Assoluto [...] sono soltanto modi di manifestarsi dell'Assoluto stesso *nella riflessione*, e, in questo, sono tutte perfettamente uguali». Ma l'Assoluto in Schelling non può risolversi in una tale dialettica. Se l'Assoluto si risolvesse nella ragione, intesa come potenza di astrazione assoluta da ogni determinazione, esso sarebbe ancora prigioniero dell'astrazione, sarebbe un concetto negativo. Avrebbe ragione Hegel il quale, assunto il punto di vista della ragione, osserva che l'assolutamente immediato, in quanto è *pensato* come tale, è ancora necessariamente un mediato. L'Assoluto di Schelling, dunque, sarebbe ancora un astratto.

Ma Schelling ha prevenuto l'obiezione e, insieme, l'intero sviluppo che Hegel stesso darà del concetto di Assoluto come ragione assoluta, precisando che in tanto l'Assoluto può essere *prodotto* dalla riflessione, in quanto esso è già presupposto come *originario*. Quest'originarietà dell'Assoluto può essere intesa solo se si abbandona non solo il punto di vista della riflessione o dell'astrazione, per così dire, di primo grado (l'intelletto in senso hegeliano), per il quale assoluto sarebbe soltanto *il principio*, l'assioma (auto-evidente)

in senso quasi-matematico da cui si dovrebbe dedurre ogni altro concetto (in Fichte: l'Io; in Spinoza: la Sostanza); ma anche il punto di vista della mera ragione o dell'astrazione, per così dire, di secondo grado (di cui Hegel, almeno secondo Schelling, sarebbe rimasto prigioniero), per la quale l'Assoluto si rivelerebbe come il *risultato* dell'intero movimento della ragione o come questo movimento stesso.

L'atto supremo di cui la ragione si limita ad essere condizione, ma che non può compiere, è concepito da Schelling, come è noto, in un primo momento come *intuizione intellettuale*, intesa come identificazione dell'Io e dell'Assoluto, in un secondo momento come *estasi*. La possibilità di tale atto, a ben vedere, è implicita nell'idea stessa dell'Assoluto. Nell'*Esposizione del mio sistema filosofico* (1801), cuore della «filosofia dell'identità», è detto chiaramente dell'identità assoluta che essa «non è il prodotto, ma l'*originario*. Essa viene prodotta soltanto perché è». L'Assoluto, in quanto incondizionato e originario, non può essere un mediato. La ragione, dunque, vi può pervenire per astrazione solo in quanto lo presuppone già come originario. Essa, in altri termini, può soltanto purificare la coscienza dalle incrostazioni della riflessione, ossia dalle sue determinazioni correlative (soggetto/oggetto ecc.), facendole riconoscere come illusorie, favorendo (rendendo *possibile*, ma non *necessario*) un libero atto di anamnesi e di riconoscimento dell'Assoluto che in se stesso non può che essere *immediato*.

In *Filosofia e religione*, del 1804, Schelling esplicita nel modo più chiaro la differenza - che, tuttavia, come veduto, è implicita già nell'*Esposizione* del 1801 - tra l'Assoluto come è in sé, come *originario*, inteso come ciò che può essere intuito solo da un'*intuizione* intellettuale, e l'Assoluto come «prodotto dell'unificazione di termini opposti nella riflessione». In queste pagine Schelling mostra con chiarezza che l'esclusione dall'idea di Assoluto di tutte le differenze non porta ancora all'Assoluto stesso, ma gli prepara soltanto il terreno. Si tratta di una «descrizione soltanto *negativa*» che «non presenta mai all'anima l'Assoluto nella sua vera essenza».

Se, avverte Schelling, «quelli che vogliono giungere all'idea dell'Assoluto attraverso la descrizione che ne dà il filosofo cadono necessariamente in questo errore», in quello, cioè di rappresentarsi l'Assoluto come prodotto dell'astrazione, ben altro dalla potenza infinita di Dio, dal positivo, dall'originario, la colpa non ne è del filosofo, ma di loro stessi che dell'Assoluto «esigono sempre soltanto una conoscenza condizionata, mentre *non è affatto possibile una conoscenza condizionata di un incondizionato*».

In altre parole: se il filosofo non può esporre razionalmente l'idea dell'Assoluto che per mezzo dei concetti della riflessione, si da farne un che di astratto, *sta al lettore* intendere per così dire il lato necessariamente non dottrinario, ma *maieutico, catartico* della filosofia. «La filosofia non ha tanto lo scopo di *dare* all'uomo qualcosa, quanto piuttosto di *separarlo*, per quanto possibile, da tutto quanto gli proviene dal contingente». La filosofia non ha propriamente *contenuto*, ma invita l'anima di ciascuno a intendere l'incondizionato non a partire dal condizionato (con il ragionamento), ma da se stesso, in quanto «l'intuizione intellettuale [dell'Assoluto] è [...] una conoscenza che costituisce l'in sé dell'anima, e [...] si chiama intuizione soltanto perché l'essenza dell'anima, che coincide con l'Assoluto, non può avere rispetto all'Assoluto altro che un *rapporto immediato*». «Se si muove dal presupposto di una conoscenza puramente mediata dell'Assoluto (non importa come avvenga la mediazione), l'Assoluto del filosofo può sembrare soltanto qualcosa che viene ammesso per poter filosofare, mentre, in realtà, è vero il contrario, e cioè che ogni filosofare comincia ed è cominciato soltanto in quanto l'idea dell'Assoluto è divenuta *vivente*».

Non si tratta, come si potrebbe credere, di un cambiamento di rotta in Schelling in seguito a un'incipiente crisi, in Schelling, della fiducia nel potere della ragione e all'emersione di tendenze irrazionalistiche. Già nello scritto *Sull'Io* (1795) Schelling sapeva quanto segue: «Il merito più grande di chi studia filosofia non consiste nel mettere in ordine concetti astratti, e con essi intrecciare sistemi. Lo scopo ultimo dello studioso è invece il puro e assoluto *essere*; il suo merito più grande è nello svelare e nel *rivelare ciò che è impossibile illustrare, spiegare, ridurre a concetti - cioè l'insolubile, l'immediato, il semplice*».

Schelling, si noti bene, né nell'*Esposizione del mio sistema filosofico* (1801), né in *Filosofia e religione* (1804), nega, né potrebbe farlo, il punto di vista a partire dal quale l'Assoluto *appare a noi* come mediato, astratto, prodotto o risultato. Si tratta, a ben vedere, dal punto di vista da cui Schelling stesso prende le mosse quando invita ad astrarre dalla riflessione soggettiva (che, quindi, egli presuppone). Egli tuttavia osserva che lo stesso processo di astrazione, cioè la progressiva elisione delle potenze, opposte, nella riflessione (cioè: del soggettivo e dell'oggettivo ecc.), processo del quale l'Assoluto appare il *prodotto*, è possibile solo in quanto l'identità assoluta è *originariamente*, è presupposta.

Si è veduta l'aporia propria della filosofia dell'identità di Schelling (1801) (o, meglio, l'aporia propria della «forma di esposizione» che prende la filosofia di Schelling nel «sistema dell'identità»). L'Assoluto rimane un *prodotto* della ragione, mentre la ragione stessa lo intende come *originario*. Esso rimane un mediato, mentre è inteso come immediato. In tale aporia - possiamo mostrare - è implicito il problema dell'*origine del*

*finito* che tormenta Schelling soprattutto a partire dalla «crisi» della «filosofia dell'identità», ma che può essere fatto risalire agli inizi della sua speculazione. Infatti se l'Assoluto, che è *per se stesso* immediato, è *per noi* il risultato, dialettico, di un duplice movimento di astrazione, capace solo più di afferrarne la vuota forma concettuale, ciò dipende solo della *finitezza* dei nostri concetti; dipende cioè tanto dalla natura limitata della *nostra* riflessione astraente, quanto dalla dialettica (cioè dell'aporetica, dell'antinomica) a cui *in noi* va incontro l'esercizio della ragione.

Il lato dell'apparire dell'Assoluto come *prodotto* è illustrato nell'*Esposizione del mio sistema filosofico* (1801) come segue. L'antitesi dell'ideale e del reale (cioè del soggettivo e dell'oggettivo) «appare come contrapposizione solo *a colui che si trova fuori* dell'indifferenza quantitativa [dei due termini] e non considera l'identità stessa come originaria. [Tale opposizione] appare solo *a chi ha separato se stesso dalla totalità* e, in quanto egli si separa, essa [cioè la totalità] appare come un *prodotto* [...] Come però sia possibile che da questa totalità assoluta si separi qualche cosa o ne venga separata dal pensiero [= dalla riflessione], questa è una *questione alla quale qui ancora non si può rispondere*».

La questione dell'origine del finito, del *separato*, è, dunque, in primo luogo la questione dell'origine della riflessione, del pensiero che contrappone, distingue, separa, analizza. Ma, *a fortiori*, la questione del finito è anche la questione dell'origine della ragione, del pensiero che riunifica, conduce a sintesi. Infatti, come la riflessione, astraendo, separa, cioè fa apparire l'opposizione del soggetto e dell'oggetto, così la ragione, come attività di produzione o «costruzione» dell'intero, *lo presuppone perciò stesso diviso*. La separazione tra l'essenza unitaria delle cose e la loro apparenza molteplice è il *presupposto* dell'attività unificatrice della ragione. All'aporia fondamentale, di cui la ragione non può venire a capo, che consiste nell'intendere come primo (l'intero), ciò che essa produce per ultimo, è qui strettamente connessa quest'altra aporia: la ragione come attività unificatrice deve negare quella separazione che è condizione della sua stessa attività.

Tutte queste difficoltà sorgono, comunque, solo a partire dal *nostro* punto di vista finito, *separato* dalla totalità. La soluzione del problema della possibilità della separazione di qualcosa dall'Assoluto, specialmente della nostra coscienza finita, è dunque preliminare. Il testo nel quale tale questione riceve una risposta decisiva, per quanto problematica, è ancora una volta *Filosofia e religione*, del 1804. Qui Schelling, per rispondere alla domanda di uno scritto di poco precedente, il *Bruno* (1802), circa l'«*origine della coscienza effettiva e della scissione e separazione poste insieme con essa*», ritrova nell'atto di autodeterminazione dell'io, di cui ha trattato per primo Fichte, la condizione di *possibilità* di questa separazione della coscienza dall'Assoluto, separazione presentata come scaturigine di ogni altra finitezza. Per Fichte, scrive Schelling, «principio della coscienza finita non è un fatto ma un atto [*That-Handlung*] [...] Fichte dice: l'egoità è soltanto atto di se stessa, agire suo proprio, non è nulla se si prescinde da questo agire, ed è soltanto per se stessa, non in se stessa. Non ci potrebbe essere formulazione più precisa del *fondamento dell'intera finitezza* come qualcosa che non si trova nell'Assoluto, ma unicamente in se stesso». Il rinvio a Fichte e la connessione del problema dell'origine della finitezza in generale con il problema dell'origine della *coscienza* finita si spiega se si considera che la finitezza di cui qui si parla è essenzialmente la finitezza secondo i nostri concetti, dunque la *nostra* stessa finitezza.

La ragione riconosce l'identità sottesa a tutte le determinazioni, frutto della riflessione, smascherandone l'astrattezza. Ciascun concetto scaturisce dalla sua opposizione al proprio contrario, dunque da un atto di astrazione dal medesimo (senza tuttavia che tale contrario sia, per così dire, «cancellato» dalla coscienza riflettente, dalla quale è piuttosto solo «rimosso», dal momento che logicamente essa lo implica). Ora, il primo atto della riflessione è quello dell'«astrazione originaria», per mezzo di cui l'io si determina come separato dai suoi oggetti, come Schelling aveva mostrato a partire dalla sua rimediazione, nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), della *Dottrina della scienza* di Fichte (1794 ss.). La prima determinazione, la prima divisione dell'intero, è dunque l'autodeterminazione dell'io.

Ma Schelling, ormai, non può accontentarsi di quanto affermato nella *Dottrina* di Fichte, sia pure letta alla luce del suo *Sistema* del 1800. Queste opere, infatti muovono dal *presupposto* della separazione dell'io dall'intero (nell'interpretazione che ne dà ora Schelling) come condizione di *possibilità* del finito. Ma il problema, che a questo punto diviene indifferibile, non è più quello di rendere ragione della *possibilità* del finito a partire dal presupposto dell'atto di autodeterminazione, bensì l'altro, paradossale, di rendere ragione proprio di tale atto di autodeterminazione che, in quanto presupposto e origine dell'attività della riflessione e della stessa ragione, sembra sfuggire «per costruzione» alla possibilità di essere pensato.

Tutti i tentativi finora condotti per dedurre dall'Assoluto la separazione dell'anima dall'Assoluto medesimo e, quindi, in generale, dall'infinito il finito come tale si sono rivelati, secondo Schelling, insufficienti. Su questa considerazione che Schelling svolge, senza peraltro argomentarla estesamente, si può ben concordare, a condizione di prenderla alla lettera. Schelling non esclude, in via di principio, la possibilità, per esempio, di

una libera creazione, intesa come atto *inesplicabile* di produzione del finito a partire dall'infinito, bensì la possibilità di *dedurre* tale produzione, di renderne ragione. Il problema, infatti, non è più quello dell'Assoluto come è in se stesso, ma piuttosto quello dell'origine del finito, dunque di ciò che la ragione dimostra nullo, inconsistente fuori dall'identità con l'Assoluto. Come potrebbe la ragione, per la quale il finito si risolve interamente nell'Assoluto, *dedurre* la sua origine dall'Assoluto medesimo, se per la ragione il finito o la parte non si può affatto afferrare al di fuori dell'intero? D'altra parte come può la semplice riflessione che, astraendo, pone la parte finita, come concetto, come determinazione, ed è cieca nei confronti dell'Assoluto, dedurre l'una dall'altro?

I limiti, a cui qui si fa riferimento, dell'esercizio della riflessione e della ragione *sono anche i limiti della filosofia come filosofia razionale*. A quanto pare è sfuggita alla maggior parte degli interpreti che è proprio il problema, insolubile, della deduzione del finito, come è enunciato in *Filosofia e religione* (1804), a imporre la distinzione, operata successivamente da Schelling, tra filosofia razionale e quella filosofia, basata sull'esperienza, che egli chiamerà positiva. Schelling osserva: «Non c'è nessun passaggio continuo dall'Assoluto all'effettivo. La filosofia ha, *rispetto alle cose fenomeniche*, un rapporto soltanto *negativo*; essa non dimostra tanto che sono, quanto che *non sono*. [...] L'Assoluto è l'unico reale, mentre le cose finite non sono reali».

Date, dunque, le difficoltà di *pensare* il passaggio dall'Assoluto al finito, Schelling deve concludere: «L'origine del mondo sensibile può essere pensata soltanto come un completo distacco dall'assolutezza mediante un salto. Il fondamento [delle cose finite] non può [...] trovarsi in una partecipazione di realtà ad esse o al loro sostrato, una partecipazione che deriverebbe dall'Assoluto ma, al contrario, soltanto in un *allontanamento*, in una *caduta* dall'Assoluto».

L'immagine della *caduta* dall'Assoluto, dunque, lungi dal costituire semplicemente l'effetto dell'influenza su Schelling delle tradizioni «teosofiche» della Germania meridionale, come si è detto più volte, assume una decisiva funzione sistematica come soluzione dell'aporia in cui rimane impigliata la «filosofia dell'identità», in quanto avanza una «spiegazione» della separazione dell'Io dall'Assoluto, da cui consegue, in generale, l'origine del finito come tale (cioè del mondo come ci appare e del pensiero con le sue aporie).

Il problema è, piuttosto, che Schelling deve spiegare la separazione dell'Io dall'Assoluto e, più in generale, l'origine del finito, dunque del mondo come ci appare, senza ricorrere né alla riflessione, né alla ragione, cioè alla filosofia come filosofia razionale. In altre parole, egli deve spiegare qualcosa senza poterlo spiegare affatto. La soluzione di questa antinomia è nota ed è stata motivo diretto o indiretto delle maggiori controversie sul presunto «irrazionalismo» di Schelling, che qui ha la sua più essenziale, razionale giustificazione: Schelling deve abbandonare il terreno del concetto e ricorrere ad *immagini*. Non si tratta, tuttavia, di immagini gratuite, ma, come quella della caduta, di immagini rigorosamente fondate sulla necessità di superare difficoltà incontrate dal pensiero nel suo cammino, per rispondere a domande filosofiche essenziali, indifferibili. Si tratta di domande, come quella sull'origine della riflessione e della ragione, la risposta alle quali si rivela fondante per quanto riguarda l'uso stesso e limiti dell'esercizio della ragione e del suo rigore. Il *mito* della caduta, infatti, è in grado, per Schelling, di illustrare il significato della stessa pratica della filosofia come filosofia razionale, capace solo di esibire la negatività dei fenomeni

Schelling, in ogni caso, non rinuncia a rendere trasparenti, per quel che è possibile, i miti e le immagini di cui si vale, al fine di favorire nel lettore, maieuticamente, quell'atto di intuizione che, come sappiamo, non può, tuttavia, essere predeterminato, ma solo favorito. Se nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) Schelling si era limitato a puntualizzare che l'autodeterminazione dell'intelligenza come vero e proprio inizio della *coscienza* (dunque, come si è visto, dell'originaria *Absonderung*) «*non si può mai spiegare* a chi non la sappia per sua propria intuizione», in *Filosofia e religione* (1804) Schelling avanza una «spiegazione» della stessa inesplicabilità della caduta. La *caduta*, come tale, è *inesplicabile*, «perché è assoluta e viene dall'assolutezza». Più precisamente leggiamo in *Filosofia e religione* (1804) che la *libertà* di cadere di ciò che cade dipende dal fatto che «carattere proprio ed esclusivo dell'assolutezza è che essa concede alla sua copia [= l'anima che se ne può separare], con la sua essenza, anche l'indipendenza». La *libertà* dell'anima, come tale, dunque, dipende dalla libertà (o indipendenza) dell'Assoluto stesso, dell'originario.

Forse non si è riflettuto abbastanza sulla paradossalità del «concetto» di libertà che Schelling mette in scena (paradossalità tale da esigere il passaggio della scrittura filosofica dal registro del concetto a quello delle immagini, nonché, come vedremo, il passaggio dell'esercizio dell'intelligenza dalla sfera della ragione a quella dell'esperienza). «*Il concetto della libertà implica appunto l'esser determinato soltanto da se stesso*», dice Schelling, identificando libertà e autodeterminazione. Ora, un atto *libero*, se è veramente tale, non solo non può essere *oggettivamente* determinato in maniera necessaria da moventi altrettanto determinati, quali che siano, in chi lo compie, ma non può neppure essere *soggettivamente* determinato, cioè *spiegato* da chi lo

concepisce come libero. In tutti questi casi, infatti, ne andrebbe dell'*autodeterminazione*. Non essendo determinato da alcunché, salvo che da se stesso, l'atto libero è sciolto da ogni legame, è dunque, in questo senso, *assoluto e indipendente*. La *caduta*, dunque, come atto libero, è per definizione atto di cui non si può rendere ragione, che eccede qualunque dimostrazione, anche dialettica, un *salto*.

Ma Schelling dimostra anche che l'«anima» dell'uomo, ovvero *ciò che cade* dall'Assoluto, può «ricevere» solo dall'Assoluto stesso la propria indipendenza, assolutezza, libertà. Il paradosso è qui che ciò che si separa, che si rende indipendente, *dipende* da ciò che è già indipendente e da cui si separa, finisce, anzi, per non potersene concettualmente distinguere, come un «altro assoluto». L'atto mediante cui avviene la separazione, in quanto atto assoluto, sembra coincidere, infatti, come radice della nostra coscienza finita, con l'Assoluto *tout court*, con quanto di incondizionato è il presupposto della separazione stessa.

La differenza, sottile, tra l'Assoluto, che «rimane» tale, e l'anima, che se ne separa proprio in quanto è *tutt'uno* con esso e ne condivide la libertà originaria, è illustrata da Schelling nella forma della differenza tra *possibilità* del finito, di cui è condizione l'Assoluto stesso, ed *effettività* della sua manifestazione, che implica quell'atto di separazione che può essere imputato soltanto a ciò che si separa. «[All'anima] è data la possibilità di essere interamente in se stessa, come pure la possibilità di essere interamente nell'Assoluto. Il fondamento dell'effettività dell'una o dell'altra cosa non si trova più nell'unità originaria [...], ma unicamente nell'*anima stessa* che acquista di nuovo la possibilità di porsi nell'assolutezza, e di nuovo di cadere nella non assolutezza e separarsi dal modello originario. *Questo rapporto di possibilità ed effettività è il fondamento del manifestarsi della libertà che altrimenti è inspiegabile*, perché il concetto della libertà implica appunto l'esser determinato soltanto da se stesso».

Tuttavia si può osservare che l'attribuzione, che rimarrà una prospettiva costante in Schelling, anche se non esclusiva, della *causa* della separazione a *ciò che si separa* (l'Io, l'anima) piuttosto che all'Assoluto stesso è necessariamente ambigua. Infatti non c'è propriamente nessun Io e nessun'anima prima della separazione, che non sia tutt'uno con l'Assoluto. Ciò contribuisce a spiegare *a priori* l'oscillazione di Schelling che, come vedremo, attribuirà *anche* all'Assoluto stesso l'origine del finito (come Dio creatore).

Ma l'atto di allontanamento dall'Assoluto (*caduta*) non è soltanto l'origine della necessità, per noi, dell'esercizio filo-sofico, del desiderio di un ritorno che non ci è dato di compiere senza uscire da noi stessi, ma è anche l'origine del tempo, come tempo *storico*. Come l'Assoluto si rivela il punto cieco della ragione, l'origine di cui non è possibile dare ragione, così la caduta dell'uomo si rivela il punto cieco della storia, l'origine della coscienza dell'uomo, come coscienza separata, capace di ritornare all'Assoluto, in prima istanza, soltanto per astrazione.

La *possibilità* della caduta è iscritta nella partecipazione delle potenze dell'Assoluto alla sua eterna libertà. Essa, in sostanza, coincide con la possibilità della creazione. Ma l'*effettività* della caduta o della creazione, proprio in quanto essa riposa su un atto libero (sia questo concepito come atto dell'uomo o atto di Dio), è indeducibile, ma soltanto esperibile come fatto compiuto. L'esperienza di tale evento è ciò che è propriamente sotteso a quanto intendiamo come *storia*.

Schelling, durante l'intero arco della sua produzione, ha certamente insistito almeno su un punto: il divenire storico dell'uomo può essere inteso, nel suo apparente non senso, come l'effetto di un atto originario ed *eterno* di libertà, *simbolicamente*, miticamente rappresentato come caduta agli inizi del tempo, come colpa originaria. Tale colpa originaria, d'altra parte, come si è visto, si rivela per Schelling *felix culpa*, perché consente all'Assoluto di rivelarsi e, perfino, di riconoscersi, nella libertà dell'uomo che gli si oppone, gli si sottrae, ossia di rivelarsi inseparabile nella separazione, salute nella malattia, gioia nel dolore, senso nel non senso. Tale colpa, del resto, è, in definitiva, interpretata da Schelling, in sede di *Filosofia della mitologia* (1842), come una colpa innocente, un'apparenza di se stessa, un *senso* di colpa retroattivo, effetto della nemesi suscitata miticamente dall'*invidia deorum*. Quello di cui facciamo esperienza come palpabile effetto di tale colpa originaria è il tragico conflitto di libertà e necessità, di spirito e natura, di ragione ed esperienza. Si tratta di motivi, probabilmente dovuti all'influenza di Hölderlin, preparati da Schelling fin alle *Lettere filosofiche* (1785) in cui viene messa in scena quella tragica lotta tra libertà e destino di cui gli scritti successivi considereranno per l'appunto arena la storia.

Questo concetto di storia nasce certamente, in Schelling, come è stato rilevato, da quello della storia come campo d'azione di «ciò che si trasforma, che *progredisce* nel tempo». Ma il *progresso* di cui parla Schelling non ha nulla di necessario. Se, infatti, - si potrebbe argomentare - esso fosse qualcosa di necessario, non sarebbe un effettivo progresso, ma un destino, qualcosa, cioè, di cui gli uomini non potrebbero rivendicare il merito. Già nel 1795 Schelling aveva precisato: «Non è possibile storia di ciò di cui è possibile una teoria *a priori*, e, viceversa, ha storia solo ciò che non ha teoria *a priori*». Sappiamo che per Schelling anche della creazione del finito dall'Assoluto, in quanto se ne fa esperienza, non si può fornire una teoria *a priori*,



razionale. Di qui, nell'ultimo Schelling, la puntualizzazione che la filosofia è, nel suo insieme, una filosofia *storica*. Né potrebbe essere altrimenti se consideriamo che, in fondo, non soltanto i singoli eventi di ciò che noi chiamiamo storia, ma l'universo stesso come mondo effettivo non è scaturito da «necessità di pensiero», ma da un atto irriducibile della libertà.

Si è detto a ragione che «la libertà è in Schelling quell'elemento senza di cui nulla di essenziale può essere compreso». La libertà, di cui Schelling tratta in ogni tempo sfugge alle sua classica determinazione come libertà di arbitrio, cioè come libertà di elezione tra bene e male secondo una norma data *a priori*. Tale determinazione, infatti, costringerebbe la libertà all'interno di un'alternativa che essa, per così dire, troverebbe dinnanzi a sé, ma che non si darebbe da sé medesima; dunque, dal momento che per Schelling non vi può essere alcunché di *effettivo* che non scaturisca dalla libertà stessa, la costringerebbe in quella che oggi chiameremmo probabilmente un'«illusione di alternativa».

Fin dall'inizio Schelling aveva concepito l'«imperativo morale» in maniera radicalmente diversa da Kant. «Sii!», leggiamo nelle *Lettere filosofiche* (1795), «è la suprema esigenza del criticismo!». L'appello dell'anima a se stessa è fundamentalmente un appello ad *essere per sé*. In tale *essere per sé*, tuttavia, si nasconde un fondamentale equivoco, la cui sottigliezza è tale da sfuggire alla ragione (ma non all'intuizione, almeno a quella di Schelling). Tale equivoco è all'origine del dramma dell'anima e delle stesse difficoltà in cui si dibatte la filosofia di Schelling come tentativo di risolverlo. Essere per sé, infatti, può significare essere *assolutamente*, restare tutt'uno con l'Assoluto, nella quiete della potenza (atto d'amore); oppure può significare realizzarsi come singolo, come separato, come individuo (atto d'egoismo). Tale alternativa, tuttavia, non è anteriore all'atto dell'autodeterminazione, ma è piuttosto quest'atto stesso a produrla. L'atto della decisione tra bene e male, in altre parole, è esso stesso produzione della possibilità della scelta che esso *sembra* presupporre. Il bene, in particolare, appare come qualcosa che era possibile *prima* del male (ciò che sarebbe potuto essere e non è stato, il paradiso perduto), ma esso, tuttavia, è potuto venire alla luce, come tale, solo attraverso il male, dunque *dopo* di esso. Si tratta, in ultima analisi, del circolo aperto per cui, come già veduto, proprio la separazione dall'Assoluto è ciò che ci consente di riconoscerlo come Dio, come quell'Altro da noi che, tuttavia, è l'origine di noi stessi.

Per quanto paradossale e contraddittoria appaia questa interpretazione della libertà in Schelling, va ricordato che la libertà come tale non può che apparire come alcunché di inesplicabile, di opaco per la ragione, pena la sua dissoluzione come effettiva, assoluta libertà. Il ricorso di Schelling a un linguaggio intessuto di immagini piuttosto che di concetti, di simboli irriducibili, piuttosto che di termini di cui sia possibile riconoscere la tessitura logica, va ascritto all'esigenza esplicita di rendere conto dell'inesplicabile. La libertà come assoluta autodeterminazione piuttosto che come libero arbitrio, può essere intesa, allora, come atto in cui *libertà e necessità coincidono*. Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) leggiamo che dell'assoluto volere (dove l'io sorge per astrazione assoluta) «non si può dire né che sia libero, né che non sia libero, poiché l'Assoluto non può essere pensato come operante secondo una legge, che non gli fosse stata *già prescritta dall'intima necessità sua*». La libertà è, dunque, all'origine, tutt'uno con la necessità, è spontaneità, *senza* tuttavia che - misticamente - con ciò essa sia dissolta come libertà, cioè come sorgente dell'«opzione» fondamentale (che non è una scelta!): essere per sé come totalità oppure essere per sé come individuo. Tale prospettiva, nonostante le apparenze, non sarà mai più abbandonata da Schelling.

Assoluta libertà è quella che, incomprensibilmente, può sacrificare completamente se stessa e in pari tempo restare assoluta. Tale libertà, nell'orizzonte del mondo che scaturisce dall'Assoluto, è, in Schelling, quella propria del *genio*. Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) Schelling aveva già introdotto la figura del «genio, non soltanto per le arti o le scienze, ma anche genio per l'azione», quel genio, che Schelling, nelle lezioni di *Filosofia dell'arte* (1802), considera «un *frammento dell'assolutezza di Dio*». Il genio è libero, ma nel senso del saggio stoico, che sa che *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. Egli si abbandona alla forza naturale del proprio talento, non gli resiste, ne accetta le conseguenze. Come «genio dell'azione» egli è l'eroe, al di sopra della legge degli uomini ma solo perché la sua *libertà coincide* di nuovo *con la necessità*. In una parola, dal suo punto di vista non c'è mai stata scelta, atto d'arbitrio, caduta, separazione dall'Assoluto altrove che nell'immaginazione di coloro che sono usi deplorare o esaltare il proprio e l'altrui destino.

L'*eternità* di un atto in cui libertà e necessità coincidono è anche il cuore della trattazione dell'idea di libertà nelle *Ricerche sulla libertà* (1809). Qui Schelling scrive esplicitamente: «Anche noi sosteniamo una predestinazione, ma in un senso interamente diverso, cioè in questo: come l'uomo agisce qui, così ha agito dall'eternità e già nel principio della creazione. Il suo agire non *diviene* in quanto essere morale, ma per natura *eterno*». Schelling non intende affatto dire che l'atto della caduta, in quanto avvenuto in un certo momento del passato, abbia determinato l'intera sequenza delle *successive* azioni umane. La predestinazione

di Schelling ha un significato meno superficiale, come si vede dall'esempio classico che egli porta. «Che Giuda divenisse traditore di Cristo non lo poteva cambiare né lui stesso, né una creatura, e tuttavia egli non tradì Cristo per costrizione, ma *volontariamente e in piena libertà*». Schelling espone alla luce il mistero della libertà, come mistero che si rinnova ad ogni apparente scelta. L'accento non cade affatto più sulla necessità che sulla libertà e il fatto che la scelta sia eterna non significa che essa dipenda da una scelta già fatta, ma piuttosto che *di volta in volta il punto di vista da cui decidiamo, quando decidiamo veramente, è tutt'uno con quello dell'Assoluto*. Come si è veduto, in *Filosofia e religione* (1804) Schelling scrive che l'anima «acquista sempre di nuovo la possibilità di porsi nell'assolutezza, e di nuovo di cadere nella non assolutezza e separarsi dal modello originario».

Ora, la conseguenza, che qui Schelling non esplicita ma che traspare in filigrana da tutte le pagine in cui Schelling tratta variamente (a partire dal 1804) del problema del sorgere del finito come tale, sembra essere la seguente. L'eterna libertà come libertà *assoluta*, proprio in quanto non ha limiti, può rinchiudersi in una qualunque forma, dunque perdersi come libertà, rinunciare a se stessa, *cadere*. Ma in pari tempo, come libertà *assoluta*, non può mai perdersi *veramente*, non può mai porsi limiti effettivi. L'Assoluto come libertà, dunque (cioè non come concetto, ma come Dio vivente, potenza attiva, atto, volontà, essere incondizionato ecc.), deve potersi veramente limitare e, in pari tempo, deve poter restare veramente illimitato; in altri termini: deve poter essere vero uomo e vero Dio, oppure colui che cade e colui da cui cadere, creatura e creatore, colpevole della sua propria caduta e artefice della creazione di un *Alter deus*.

In altre parole, la libertà, di cui ci parla Schelling, sembra caratterizzata dal seguente paradosso. Essendo assoluta, non avendo nulla fuori di sé che la possa limitare, essa può essere limitata soltanto da se stessa. E' proprio in tale autolimitazione che essa si riconosce come libertà assoluta, perché si dimostra capace perfino di negarsi. Il paradosso della libertà può, dunque, anche essere espresso dicendo che la libertà come si afferma, così anche si perde, anzi si perde nell'atto stesso di affermarsi, nel suo esercizio; ma, viceversa, come si perde, così essa si afferma. Infatti, che altro può essere *fatto* dall'eterna libertà se non perdersi come libertà? Ogni altro «fare» sarebbe soltanto parvenza d'azione se la libertà non uscisse da se stessa, se Dio non si fosse volontariamente contratto, se l'uomo non fosse caduto. D'altra parte in tale «contrazione» la libertà, in quanto è assoluta, non può non rimanere *intera*.

L'idea di uomo che si delinea negli scritti di Schelling è, in definitiva, analoga a quella espressa emblematicamente nel *De dignitate hominis* di G. P. della Mirandola, quella cioè, di origine almeno stoica, di una creatura libera di divenire un dio o una bestia e che, per questo, perché, come Schelling scrive nelle *Lezioni di Stoccarda* (1810), «nell'uomo si annodano i due massimi estremi», «gode davanti a Dio di maggiore considerazione degli angeli». La filosofia della libertà di Schelling - ci sembra - guadagna la sua efficacia e la sua originalità proprio in quanto incorre ed accentua tale paradossalità, che le consente di delineare un'immagine quasi-tragica dell'uomo in cui si tengono tali estremi. *Simul atque idem* ciascuno di noi è assolutamente libero ed è o, meglio, *appare* assolutamente condizionato, come un oggetto determinato da altri oggetti. Si tratta, in fondo, dell'aporia in cui incorre la filosofia di Kant (che vi si spezza in teoretica e pratica senza possibile conciliazione), aporia da cui la filosofia di Schelling prende le mosse e che essa scava nella propria gravità e sa eccedere soltanto in forma mitica, piuttosto che razionale (come viceversa tentano di superarla, sia pure in modo caratteristicamente diverso, Fichte ed Hegel).

A tale aporia fondamentale fanno logicamente da corollario una serie di altre aporie che investono, in Schelling, la filosofia quando, facendosi pratica, tenta la giustificazione dell'ordine etico e politico. Se in sede di filosofia teoretica la determinazione dell'Assoluto incorre, come abbiamo visto, in insolubili antinomie diviene impossibile *dedurne*, in sede di filosofia pratica, criteri univoci e permanenti (leggi) per la determinazione dell'azione. Quella libertà che si è scoperta motore insondabile del movimento stesso della ricerca filosofica e, insieme, argomento inesauribile dalla sua esposizione appare, infine, coerentemente, causa imprevedibile, nel suo esercizio, di effetti tali, nell'ordine etico e politico a cui pure dà luogo, da rivelarne incessantemente la precarietà. Come l'entropia cosmica, l'aspetto che essa assume in natura, tale libertà, simile al dio hindu Shiva, è insieme la sorgente imprevedibile e inesplicabile della creazione di ogni forma d'ordine e la causa della sua dissoluzione.