CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE

COMITATO DIRETTIVO

FELICE BATTAGLIA
GUSTAVO BONTADINI
DOMENICO CAMPANALE
GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS
CARLO GIACON
VITTORIO MATHIEU
LUIGI PAREYSON
PIETRO PRINI
VALERIO VERRA

COLLANA DI FILOSOFI MODERNI

DIRETTORE

LUIGI PAREYSON

Il Comitato Direttivo del Centro di Studi filosofici di Gallarate esprime la propria gratitudine alla Cassa di Risparmio delle Provincie Lombarde nella persona del suo Presidente Prof. GIORDANO DELL'AMORE per il valido contributo apportato alla realizzazione della Collana.

FEDERICO GUGLIELMO GIUSEPPE SCHELLING

FILOSOFIA DELLA RIVELAZIONE

A CURA DI

ADRIANO BAUSOLA

VOLUME PRIMO

ZANICHELLI editore BOLOGNA

L'EDITORE ADEMPIUTI I DOVERI
ESERCITERÀ I DIRITTI SANCITI DALLE LEGGI

"Monograf" - Bologna, via Collamarini, 5 - Giugno 1972

INTRODUZIONE

1. La maturazione della filosofia positiva.

La *Filosofia della Rivelazione* è una delle opere fondamentali dell'ultima fase della filosofia schellinghiana. Essa costituisce la redazione scritta delle lezioni sulla filosofia della rivelazione tenute all'Università di Berlino a partire dal 1841; l'opera non fu però pubblicata vivente lo Schelling. In essa sono contenuti, in sintesi, tutti i motivi fondamentali della filosofia positiva (di cui la filosofia della rivelazione, ovviamente illustrata con maggiore ampiezza, è parte, nel senso che si vedrà): dalla distinzione tra filosofia negativa e filosofia positiva (con la critica ad Hegel) all'effettivo sviluppo delle linee generali di entrambe tali filosofie, all'esposizione della filosofia della mitologia e di quella della rivelazione; in nessun altro scritto dello Schelling è dato trovare, forse, una sistemazione altrettanto ordinata, chiara e completa di tutti i momenti essenziali dell'ultima speculazione del filosofo; il che costituisce un primo motivo, anche se esterno, di interesse per l'opera.

I temi della filosofia positiva sono in essa presenti in quella forma matura che è loro propria, appunto, a partire dal periodo berlinese. L'incapacità dell'idealismo, inteso come sistema della ragione chiusa in sé stessa, a fare presa sulla realtà effettuale, sull'esistenza; la necessità di affiancare all'idealismo, definito come filosofia negativa, una filosofia positiva, che esca dal piano del puro pensiero in cui l'idealismo aveva confinato la filosofia, per porre in indipendenza dalla ragione l'esistenza, e, al sommo (o meglio, anzitutto) il puro Ente necessario; l'affermazione di una libera creazione del mondo dell'esperienza da parte di tale puro Ente (vedremo poi come dovrà essere intesa tale creazione); la dottrina della libertà dell'uomo originario (dell'*Urmensch*), del peccato, della storia intesa, sí, come processo necessario, ma di una necessità solo *ex hypothesi*, solo, cioè, in vista e in conseguenza del libero peccato dell'uomo; la dottrina, ancora, della redenzione come libera opera di Dio attraverso il Figlio, costituiscono i cardini della filosofia positiva schellinghiana, che l'opera qui presentata racchiude in sintesi equilibrata.

La filosofia positiva esprime il tentativo piú deciso di accostamento al Cristianesimo da parte di Schelling: questo spiega l'interesse immediato che essa suscitò nei teologi, e nei filosofi impegnati in direzione cristiana; ma la critica alla onnicomprensività della filosofia puramente razionale ebbe risonanza anche in altri settori, offrendo il destro all'interessamento esistenzialistico per l'ultimo Schelling, e per altre interpretazioni, di tipo irrazionalistico.

Lo Schelling, quando iniziò le sue lezioni a Berlino, non aveva ancora pubblicato quasi nulla sulla sua nuova prospettiva: il suo pensiero era già stato, certo, partecipato ad un pubblico, ma tale pubblico era quello degli ascoltatori delle sue lezioni a Stoccarda, ad Erlangen e, soprattutto, a Monaco. Al di fuori di queste lezioni, da lui non pubblicate, l'unico scritto di un certo rilievo che contenesse alcuni degli elementi della nuova filosofia era costituito dall'Introduzione alla traduzione tedesca di *Scritti filosofici* di V. Cousin (1834); si trattava di uno scritto piuttosto breve, tutto concentrato su di un solo punto: la critica ad Hegel. In precedenza Schelling aveva, certo, già manifestato la tendenza al superamento della filosofia dell'identità, almeno a partire dal 1804, con lo scritto *Filosofia e Religione*; ma né questo saggio, né le successive *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809), né *Le Divinità di Samotracia* (1815), né *Le età del mondo* (1813), forniscono piú che dei sondaggi, dei tentativi o dei frammenti — anche se, talora, cospicui — verso la nuova prospettiva.

Il nuovo pensiero schellinghiano si era perciò diffuso in Germania solo *ex auditu*, al piú attraverso appunti, presi alle lezioni del filosofo, alcuni dei quali erano stati anche pubblicati, ma senza l'approvazione di Schelling. I fraintendimenti del pensiero schellinghiano non erano infrequenti, in tali trascrizioni, ma lo Schelling lo fece notare, il piú delle volte, solo epistolarmente, e, quindi, in forma privata.

Questo spiega l'interesse, e, soprattutto, la diversità delle speranze, o dei timori, che precedettero e accompagnarono la chiamata dello Schelling a Berlino.

Kuno Fischer (1) ha rievocato con vivacità il clima culturale berlinese nel quale maturò quella chiamata. Il 14 novembre 1831 era morto Hegel; e la sicurezza in cui i discepoli si erano cullati sotto l'influsso del Maestro, sulla stabilità della conciliazione da questi operata tra fede e sapere vacillò ben presto. Già nel 1835

(1) Kuno Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, 4ª ed., Heidelberg 1923, pp. 234-241.

Davide Federico Strauss pubblicava la sua *Vita di Gesú*, che era una dura requisitoria contro il Cristianesimo storico e positivo; ad essa fecero seguito, oltre ad altri scritti straussiani, l'*Essenza del Cristianesimo* di Ludovico Feuerbach, e la critica dei Sinottici di Bruno Bauer. Ora, tutti costoro presentavano le loro dottrine come sviluppi della dottrina hegeliana; questo produsse, come reazione, un progressivo accostamento a Schelling (o almeno, un diminuire del sentimento di distanza) da parte del gruppo hegeliano opposto a quello di sinistra. Schelling, con la sua nuova filosofia i cui echi andavano diffondendosi in tutta la Germania, veniva infatti in quegli anni mostrando come la filosofia hegeliana fosse uno svolgimento deformato ed abnorme della filosofia negativa, il quale, assolutizzando il razionalismo che è proprio di quest'ultima, portava a conseguenze eversive nel campo religioso.

Questo spiega l'attenzione che fu rivolta, in Germania e fuori, dagli uomini di religione del tempo all'ultimo pensiero schellinghiano: le speranze che si accesero in molti giunsero fino al principe ereditario di Prussia, il quale, diventato poi re (con il nome di Federico Guglielmo IV), fece invitare lo Schelling a Berlino, perché da quell'Università capeggiasse la lotta contro il fanatismo della « scuola del vuoto concetto », e cooperasse, opponendosi « alla sementa di denti di drago del panteismo hegeliano » (sono parole del re in una lettera a C. K. J. Bunsen (1)), a quella rinascita religiosa che al re di Prussia stava tanto a cuore (2).

Quando, il 15 novembre 1841 (quasi esattamente dieci anni dopo la morte di Hegel), Schelling tenne la sua prima lezione a Berlino (qui tradotta dopo la *Filosofia della Rivelazione*), l'interesse per la sua nuova filosofia era altissimo, e la grande quantità di pubblico che affluí nel vasto Auditorium dell'Università per ascoltarlo (tra gli altri, erano presenti Savigny, Lichtenstein e Steffens) ne è testimonianza. Se le maggiori speranze vennero riposte in Schelling da parte dei teologi, e dei filosofi della destra hegeliana, anche da altri ambienti accorsero in seguito personalità di rilievo ad ascoltare il filosofo: tra di essi, Burckhardt, Bakunin e Kierkegaard (3). Lo stesso hegeliano Rosenkranz, il quale peraltro sottoporrà in seguito a critica abbastanza dura lo Schelling, fu per un momento preso dal fascino dello Schelling berlinese, come risulta da una

(1) « *Der Drachensaat des Hegelschen Pantheismus* ». La prima espressione viceversa è del Bunsen, un diplomatico che fu ascoltato consigliere di Federico Guglielmo. Cfr. Chr. K. J. Von Bunsen, *Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Wittwe*, 1869, vol. II, p. 133 e ss., cit. dal Fischer.

(2) K. Fischer, *op. cit.*, pp. 236 e 239.

(3) Cfr. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, trad. it. di G. Colli, Torino 1959, p. 193.

annotazione del suo *Diario*: dopo aver letto il discorso inaugurale di Schelling, egli riportò l'impressione che, se il filosofo di Leomberg avesse mantenuto quanto prometteva, sarebbe sorto non piú solo un filosofo, ma un « fondatore di religione »; molti hegeliani — egli aggiungeva in un altro punto — stavano per convertirsi allo Schelling, abbandonando, anche pubblicamente, lo Hegel (1).

Ma piú interessante è certo l'atteggiamento di Kierkegaard: il filosofo danese andò a Berlino proprio per ascoltare Schelling, l'eco della cui ultima filosofia gli era giunta attraverso i circoli filosofici tedeschi con i quali era in rapporto. Kierkegaard ascoltò Schelling per quattro mesi, dal novembre 1841 ai primi di marzo del 1842 (2): una pagina del suo *Diario* ci dice con quanta speranza egli si fosse recato ad ascoltare Schelling: « Io sono cosí contento di aver sentito la seconda lezione di Schelling, indicibilmente contento. Tanto tempo lo sospiravamo io e i miei pensieri in me. Appena egli, parlando del rapporto fra filosofia e realtà, nominò la parola "realtà" il frutto del mio pensiero trasalí di gioia come il seno di Elisabetta (*Lc.*, 1 44). Ricordo quasi parola per parola quel ch'egli disse da quel momento. Da qui forse può venire un po' di luce. Questa sola parola mi ha fatto venire in mente tutte le mie sofferenze e pene filosofiche ... Ora ho messo tutta la mia speranza in Schelling » (3).

Era dunque il problema della realtà nel suo rapporto con la filosofia — ove la filosofia per eccellenza, dalla quale egli stesso, sia pure in modo piuttosto esterno, era stato influenzato, era quella hegeliana — quello che spingeva Kierkegaard ad ascoltare Schelling. Il quadrimestre in cui il filosofo danese ascoltò Schelling fu da quest'ultimo dedicato allo svolgimento della parte generale della filosofia positiva; ma Kierkegaard si stancò presto delle lezioni schellinghiane, come risulta da una lettera al fratello Pietro del 27 febbraio 1842: « Schelling chiacchiera in un modo assolutamente insopportabile. Se vuoi fartene un'idea ... pensa al filosofare piú errabondo, alla piú completa incompetenza nel campo della scienza ..., all'instancabilità del pastore N... di far sfoggio di erudizione con un'aggiunta di sfacciataggine in cui forse nessun filosofo ha sorpassato

(1) K. Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch 1833 bis 1846*, Lipsia 1854, pp. 79 e 107.
(2) Cfr. H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie*, Berlino 1940, p. 90. La prima lezione ascoltata fu quella del 22 novembre. Cfr. W. Ruttenbeck, *S. Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk*, Berlino e Francoforte 1929, p. 57. Per l'interesse di Kierkegaard, fin dai primi tempi dei suoi studi, all'ultimo Schelling, cfr. anche E. Geismar, *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Gottinga 1929, p. 264.
(3) S. Kierkegaard, *Diario*, tr. it. di C. Fabro, vol. I, Brescia 1948, p. 151.

Schelling. Tieni tutto questo ben vivo nella tua povera testa, e va poi nella officina di una galera o nella sentina dei forzati, e potrai avere un'idea della filosofia schellinghiana e della temperatura a cui tocca sentirla. Ora, per inasprire ancora di piú il suo metodo, ha avuto l'idea di voler leggere piú a lungo del solito, a me invece è venuta l'idea di piantarlo una volta per sempre ... Son troppo vecchio per stare a sentire lezioni, ma Schelling è troppo vecchio per tenerle. Tutta la sua teoria sulle potenze rivela la piú grande impotenza » (1); egli non dovette piú neppure preoccuparsi, in seguito, di conoscere con precisione le parti speciali della filosofia positiva (2). Sul significato di questo rapido passaggio dall'entusiasmo all'avversione ci soffermeremo piú avanti. L'importanza che ha assunto nella storiografia schellinghiana l'interpretazione esistenzialistica giustifica un esame attento del problema dei rapporti tra Schelling e Kierkegaard; ma sarà piú proficuo affrontarlo quando si sarà esposta l'interpretazione corretta, a parere di chi scrive, della filosofia positiva dello Schelling.

Ricorderemo solo ancora, per rendere meno inadeguato il quadro delle attese e degli echi che la filosofia positiva suscitò, la funzione che tale filosofia svolse in quel movimento di reazione all'hegelismo, in nome di un ritorno ad un Cristianesimo non radicalmente dialettizzato, detto *Spätidealismus*, che ebbe in Ch. Weisse e in I. H. Fichte i suoi maggiori esponenti (3).

Questo, nelle grandi linee, il quadro dei rapporti che intercorsero tra lo Schelling della nuova filosofia ed i suoi contemporanei: il *senso* e la *funzione* religiosa di tale filosofia furono ciò che ne costituí l'interesse fondamentale; questo atteggiamento, volto piuttosto a cogliere i risultati religiosi e le radici *esistenziali* di tale orientamento, anziché i motivi tecnici, pur essi potentemente operanti, intrinseci alla tematica metafisica che il filosofo aveva ereditato dalla sua precedente filosofia idealistica e dell'identità, è rifluito in parte abbastanza rilevante anche nella storiografia contemporanea sullo Schelling. A parere di chi scrive la componente piú strettamente teoretico-metafisica è il motivo preponderante (anche se, certo, tutt'altro che esclusivo) del movimento schellinghiano nella direzione della filosofia positiva: l'indagine che ora verremo svolgendo per

(1) S. Kierkegaard, *Diario*, tr. cit., vol. I, p. 162.
(2) Cfr., per la documentazione di questo punto, B. Majoli, *La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard*, in « Rivista di Filosofia Neoscolastica », 1954, fasc. III, p. 244.
(3) Per questo punto rinvio all'eccellente studio di K. Leese, *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*, Berlino 1929, ed al saggio di H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie*, cit., pp. 75-86.

la determinazione delle tappe fondamentali dell'evoluzione schellinghiana dovrebbe mettere in luce tale preminenza.

È indubbio che lo Schelling, a partire almeno dal 1804 (1), ci risulta fortemente impegnato nella determinazione del rapporto tra finito ed infinito e nella conciliazione tra immanenza degli enti in Dio e libertà: i successivi molteplici tentativi di definizione di quei rapporti, le molte variazioni, i ritorni e le riprese di momenti già abbandonati, testimoniano l'interesse vivissimo di Schelling al problema del rapporto del finito con l'Assoluto, base di ogni interesse religioso. È però da rilevare che i risultati di tali ricerche non approdano, prima della filosofia positiva in senso stretto, a risultati trascendentistici, se non per un breve momento; sicché, se ci si attiene alla lettura attenta delle opere, si deve riconoscere che le influenze in senso religioso, le critiche che lo pungolarono in tale senso, ampiamente documentate dagli studiosi schellinghiani (mi riferisco a quelle autenticamente cristiane, e cioè veramente trascendentistiche), non hanno sortito i loro risultati che molto tardi.

Poiché, come vedremo, tali spinte furono notevoli, e vennero ripetute da piú parti, si può già arguire, dal fatto che Schelling si sia orientato nel senso da esse suggerito solo assai dopo la loro comparsa, che la maturazione della svolta non sia avvenuta in lui in funzione dei semplici motivi, spesso solo esigenzialistici, che erano tipici di quelle spinte, ma anche, ed in notevole misura, in virtú di altri motivi, che dovremo determinare.

Si suole collocare l'inizio della svolta in senso religioso-teistico di Schelling nel breve saggio del 1804: *Filosofia e Religione*. Questa collocazione è in un certo senso esatta: in *Filosofia e Religione* Schelling pone effettivamente un reale distacco tra il mondo e Dio; ma è da aggiungere che tale distacco è descritto entro un ambito che sembra comprometterne (se ci si pone in sede critica) per un certo verso la possibilità. Tale ambito permane costante in Schelling e non scomparirà neppure nella filosofia positiva, costituendo uno dei maggiori limiti per uno sbocco autenticamente cristiano del suo pensiero. Il legame peculiare tra *Filosofia e Religione* e filosofia positiva non sta nel permanere di tale ambito, che non è specifico di esse solo, ma nella dottrina del distacco del finito dall'Assoluto, la quale,

(1) Non si dimentichi che, lasciando nel 1803 Jena per trasferirsi a Würzburg, Schelling smetteva di frequentare Goethe ed Hegel, e, in genere, il circolo romantico jenense; cessava cosí l'influenza diretta di un gruppo di pensatori il quale intendeva l'unità del finito e dell'infinito a vantaggio di una prospettiva tendenzialmente pancosmistica o naturalistica.

sí (sia pure con le moltissime differenze che poi si insediano nel terreno comune) costituisce il *trait d'union* tra le due fasi del cosiddetto ultimo Schelling.

Cerchiamo anzitutto di fissare l'ambito comune. Esso consiste in una prospettiva per la quale il trascendentale (l'essere degli enti, ed il pensiero ad esso strutturalmente legato), con i caratteri che gli competono in quanto trascendentale, è posto come l'Essere divino, come l'Assoluto. Si tratta di un tratto caratteristico del pensiero schellinghiano in ogni sua fase.

L'Assoluto, infatti, viene sempre inteso da Schelling come la totalità dell'essere, come assoluta idealità (= assoluta essenza) alla quale non può mancare nessun momento dell'essere (nulla può sopravvenire dall'esterno al suo concetto (1)), come universale che implica *ogni* particolare, come essere che abbraccia ogni determinazione ed ogni ente. Risalendo dal molteplice all'unità in esso presente, questa unità, ravvisata nell'identità essere-pensiero, viene immediatamente assolutizzata, giocando sul carattere di ultimatività che le è proprio: oltre l'essere-pensiero (condizioni trascendentali del molteplice) non c'è nulla; essi sono i termini omnicomprensivi, e, quindi, infiniti, incondizionati. Essere e pensiero sono dunque la realtà originaria, ciò che è incondizionato, illimitato, l'omnicomprensivo che pone o ha in sé stesso tutto ciò che è.

Che l'essere e il pensiero abbiano, sí, tali caratteri, ma solo *negli enti* di cui sono condizioni e solo nel modo che tali enti molteplici ci testimoniano, è tesi che non viene considerata (onde quella ipostatizzazione-divinizzazione): si guarda infatti all'essere-pensiero come all'identico nel diverso, come all'universale che sorregge il particolare: il particolare implica l'universale, ma questo non implica piú nulla, il suo essere come universale non può perciò essere limitato e frazionato da alcunché: l'essere e il pensiero sono ciò che non può venire diviso (ontologicamente, in piú sostanze, per cosí dire, numericamente discrete) perché essi sono la realtà ultima che non ha nulla oltre di sé che la divida. Il trascendentale è dunque divino, esso è un'unità logicamente antecedente al molteplice, è la realtà incondizionata nella quale si radica il molteplice. Ma, *e converso*: se il trascendentale è l'Assoluto, l'Assoluto è il trascendentale, è, cioè, la sfera omnicomprensiva, ciò in cui *tutto* si situa. Nulla, dunque, può stare fuori di Dio (2). Nulla può essere fuori dell'Asso-

(1) È questa la formulazione che si trova proprio in *Philosophie und Religion*, ed. Schröter, IV volume fondamentale, pp. 18-20.

(2) La dimostrazione della tesi qui sviluppata, per quanto riguarda il « primo » Schelling, non può essere effettuata in questa sede. Mi permetto però di rinviare, per

luto, perché questo significherebbe porre il qualcosa che si pretende fuori dell'Assoluto, fuori della realtà e del pensiero.

Ora, si può notare che fino a che Schelling porrà l'Assoluto come una realtà originaria, infinita e priva di singole determinazioni, che si svolge *progressivamente* nel molteplice, che si attua in un processo, in un divenire in cui i singoli enti si realizzano, il problema del finito come realtà diveniente non si porrà. Ma quando — manifestamente per superare le aporie implicite in tale tesi (1)— egli porrà l'Assoluto come unità di tutte le determinazioni assunte come *compresenti*, come posizione originaria del molteplice unificato appunto in un'unità necessaria, come unità *tutta in atto* del molteplice, già realizzata *ab aeterno* al di fuori del divenire, allora il problema del finito diveniente si farà acuto: e Schelling sarà spinto a tentare di risolverlo ponendo una reduplicazione dell'Assoluto, un essere dell'Assoluto fuori della forma dell'assolutezza, che dovrebbe permettere di dar conto anche del finito diveniente.

Se — come si diceva nel periodo del *Sistema dell'idealismo trascendentale* e degli scritti della filosofia della natura — l'Assoluto è processo, non è impossibile il finito diveniente. Esso, certo, non ha una compiuta autonomia ontologica come finito, perché ogni singolo finito rappresenta un punto d'equilibrio tra le due attività infinitamente opposte che si limitano vicendevolmente: in quanto tale, ogni finito è, al contempo, come prodotto della tensione neutralizzantesi di due attività infinite le quali pure lo sorreggono e limitandosi reciprocamente lo costituiscono, finito ed infinito. Ma esso è pur posto come diveniente: come una determinazione o insieme di determinazioni che non è, è, non è. Quando, viceversa, Schelling pone (con il 1802) l'Assoluto come originaria unità di tutte le determinazioni, in inscindibile ed eterno nesso, egli rende con ciò impossibile, di fatto, il divenire: l'Assoluto infatti è tutto, ed in esso le determinazioni devono essere *tutte* compresenti (2). Il problema

quanto riguarda uno degli scritti piú significativi in proposito (del 1795) al mio studio *Uomo e natura nei «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus»*, in *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Milano 1969, pp. 51-60. Già il saggio *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* del 1794 sviluppava questa prospettiva: le pagine che contengono tale sviluppo sono le pp. 56-57 nel I volume fondamentale dell'ed. Schröter; sulla stessa linea stanno chiaramente, fra gli altri scritti, anche il *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* del 1795 (I volume fondamentale, ed. Schröter, pp. 87-89) e la *Darstellung meines Systems der Philosophie* del 1801, ai §§ 11-14 (ed. Schröter, III volume fondamentale, pp. 14-15).

(1) Fondamentale fu soprattutto l'obbiezione di Eschenmayer, rivolta allo Schelling nel 1803: come possono derivare le differenze da una indifferenza, da una originaria infinità vuota?

(2) Cfr. *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*, 1802 (ed. Schröter, III volume fondamentale, pp. 146-148).

del finito diveniente si fa ora un vero, arduo problema. È appunto questo problema: la possibilità del divenire, quello che genera la tematica di *Filosofia e Religione*.

2. Il *Bruno*, *Filosofia e Religione* e le *Ricerche sulla libertà*.

Già il *Bruno* (1802) — che per la prima volta contiene un accenno alla possibilità che le Idee (le forme, cioè, in cui si esprime l'Assoluto) si stacchino dall'Assoluto per un atto volontario proprio delle Idee stesse (1) — contrappone all'Assoluto, in cui ogni reale è posto eternamente, fuori del tempo, il finito, come ciò che è nel tempo e lo costituisce: ciò che permette la successione temporale (il divenire) è il non essere assoluto di ciò che diviene, il suo andare nel nulla. Il legame con il nulla, che viene (giustamente) individuato come componente essenziale di finitezza e temporalità, è ribadito appunto in *Filosofia e Religione* (2); in questo scritto, come risulta chiaramente da tutto il contesto, ci si riferisce ad un nulla autentico, non a quel semplice relativo non essere per il quale anche nell'Assoluto una determinazione, pur avendo il medesimo essere delle altre, pur non potendo non essere con le altre, *non è* un'altra determinazione: questo sarebbe un non essere che vuol dire essere un *altro* essere, come già aveva visto Platone, quel Platone ben presente allo Schelling sia del *Bruno* che di *Filosofia e Religione*, e non il vero non essere proprio del divenire come andare nel nulla. Ora, è appunto il riconoscimento del legame essenziale del finito con il nulla quello che produce il tentativo di porre il finito fuori dell'Assoluto: il finito deve essere il frutto di un distacco dall'Assoluto, esso deve essere fuori dell'Assoluto, separato da esso. Cosa significa, qui, parlare di separazione?

La metafisica di tipo « classico » aveva risolto il problema dell'assolutezza o meno del finito ponendo quest'ultimo in dipendenza creativa da Dio. Schelling, viceversa, non riesce ad ammettere neppure qui una distinzione ontologica tra finito ed infinito: questo risulta dalla — ambiguissima — tesi per la quale l'Assoluto vedrebbe sí il distacco da sé delle Idee (costituenti l'Assoluto obbiettivato), senza, con ciò, perdere sé stesso. Il finito, cioè, nasce dal distacco che l'Idea compie dall'Assoluto; è l'Idea (forma dell'Assoluto) che

(1) Schelling stesso si richiama, in *Filosofia e Religione*, al *Bruno* (ed. cit., pp. 18-19). Per il *Bruno* cfr. p. 178 (ed. cit.). Ma una tesi analoga viene sostenuta — pur con le incertezze di cui si dirà — nelle *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* del 1802-1803: cfr. pp. 440-442 del I volume supplementare dell'ed. Schröter. In proposito, si veda S. Drago Del Boca, *La filosofia di Schelling*, Firenze 1943, p. 112.

(2) Ed. cit., pp. 40-41.

si pone come particolare, diveniente; ma ciò che diviene è proprio l'Idea che *eternamente* risiede in Dio, è, cioè, ancora l'Assoluto in un'altra forma del suo essere, ciò che costituisce il finito. Ora, questo ci mostra appunto uno Schelling che non sa porre un finito che sia radicalmente distinto, quanto all'essere, da Dio: dato che è il medesimo essere dell'Assoluto (come Idea) che si realizza nel finito. La separazione dell'Idea dall'Assoluto avviene dunque nel senso che il finito è fuori dall'Assoluto come immutabile unità, ma non dall'Assoluto *simpliciter*.

La insoddisfacenza di questo tentativo di separazione e, insieme, conciliazione tra finito diveniente ed infinito inteso come totalità attuale delle determinazioni dovette essere avvertita da Schelling già nel periodo stesso in cui esso veniva effettuato. Tanto le *Fernere Darstellungen* (contenenti anche sviluppi analoghi a quelli di *Filosofia e Religione*) quanto il *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* del 1804, infatti, oscillano tra la soluzione sopra delineata e quella piú decisamente immanentistica, per la quale il finito è detto pura apparenza, frutto di una erronea interpretazione compiuta dall'intelletto nei confronti dell'Assoluto visto nella molteplicità delle sue determinazioni. Il che, di fatto, significa negare realtà al divenire e alla pluralità ontologica (la riduzione soggettivistica del divenire, come si potrebbe facilmente mostrare, non ci sottrae a questo esito). Su questa linea stanno decisamente la *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre* del 1806, e l'aggiunta alla 2ª edizione dell'*Anima del Mondo* (1). Come si vede, esistono già all'interno della stretta indagine metafisica i motivi per una profonda inquietudine e la spinta ad un ulteriore movimento.

Un altro fondamentale documento di questa insoddisfazione sono le celebri *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (2) del 1809. Questa opera ripresenta, in fondo, pur nella novità del linguaggio (attraversato dalla influenza böhmiana), la dottrina, che era stata abbandonata a partire dal *Bruno*, dell'Assoluto come attuazione successiva di una unità-dualità originaria infinita ed indeterminata, che trova

(1) Per uno sviluppo di questo punto cfr. S. Drago Del Boca, *op. cit.*, pp. 103-109, 121-124.

(2) Di quest'opera (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e sugli oggetti ad essa connessi*) esiste una traduzione italiana di S. Drago Del Boca (Milano 1947), che sarà da noi utilizzata (nell'indicazione delle pagine si premetterà quella dell'edizione tedesca, e poi si darà quella della traduzione).

la propria perfetta realizzazione attraverso un divenire necessario. Cosí, dal sacrificio del divenire, compiuto nel periodo 1802-1806 (a parte gli sforzi degli scritti citati), si ritorna al sacrificio della *pura* positività dell'Originario, e si rifà il non essere construtturale e coeterno all'essere.

Le *Philosophische Untersuchungen* furono considerate da molti studiosi come una tappa essenziale nel movimento schellinghiano verso una prospettiva che si sottragga al puro razionalismo, e si volga in direzione positiva, religiosa, valorizzando insieme in modo autentico la libertà. In effetti, in quest'opera Schelling definisce Dio come vita, come amore; egli intende inoltre difendere decisamente la libertà in funzione di tale concezione di Dio, e perciò sa definire (e cerca di comprendere) il male al di fuori della sua semplice riduzione ad imperfezione, a limitazione metafisica (come sarebbe da intendere restando sulla linea dello Spinoza); né si deve trascurare la manifesta influenza dei teosofi (Jakob Böhme ed i suoi seguaci moderni, Friedrich Christoph Oetinger e Franz von Baader); tutti questi elementi farebbero di quest'opera un documento piuttosto notevole del nuovo orientamento schellinghiano. Non è qui possibile sviluppare l'esame e la discussione delle *Philosophische Untersuchungen*; sarà però opportuno notare che questo scritto non sembra costituire una vera svolta dello Schelling verso quella che sarà la filosofia positiva. Le *Philosophische Untersuchungen* presentano indubbiamente una calibrazione del concetto di male che è estranea alle dottrine di tipo spinoziano, e che potrebbe orientare diversamente (in senso, ad esempio, consono alla dottrina cristiana) lo Schelling; di fatto, però, il quadro generale rimane idealistico; le novità presenti nell'opera sono secondarie, e tra esse non ha certo rilievo sostanziale quella relativa alla definizione di Dio come volontà di unificazione, amore e spirito unificante; tali termini, infatti, non hanno alle spalle una modificazione reale delle prospettive idealistiche antecedenti al *Bruno*. Anche nel 1809 Schelling intende mantenere fermo il suo immanentismo, il quale, comunque ulteriormente lo si determini, comporta che la positività propria del finito sia la medesima di quella dell'Infinito (1). Va ricordato, fra l'altro, che Schelling si richiama inequivocamente al suo precedente idealismo ed alla filosofia della natura, come momenti indispensabili per la costruzione del sistema del sapere (2); e la stessa dottrina della libertà, centro

(1) *Philosophische Untersuchungen*, ed. Schröter, IV volume fondamentale, pp. 236-237/27.

(2) *Ibid.*, pp. 242-244/43-45 e 248-249/53-55.

dell'opera, deve tener conto del fatto che solo con l'idealismo si ha l'esatto concetto di essa [1].

Schelling, certo, accentua particolarmente ciò che meglio esprime l'autonomia del finito: la libertà, l'individualità, il male, la storicità del reale; e questo ci rivela appunto che egli ha abbandonato l'immobilismo metafisico proprio del periodo del 1802-1806; ma tali fattori ed elementi della finitezza vengono di fatto mantenuti nell'ambito di una prospettiva immanentistico-idealistica.

Le *Untersuchungen* non costituiscono un sostanziale passo innanzi di Schelling: e l'influenza della teosofia, sottolineata da molti studiosi, a proposito di questo scritto, non deve essere sopravvalutata: ciò, sia perché gli aspetti irrazionalistici in essa impliciti sono in sostanza respinti dallo Schelling, sia perché — non deve essere dimenticato — anche il teosofismo era in fondo immanentista e l'immanentismo Schelling lo era venuto svolgendo già per proprio conto. In ogni caso, è da tener presente che lo Schelling conobbe il pensiero del Böhme assai prima dell'incontro col Baader, che avvenne a Monaco nel 1806: già a Jena, nel 1789 (quando dunque lo Schelling era giovanissimo), Tieck aveva fatto conoscere a Schelling Böhme, e l'interesse per quest'ultimo rimane vivo nel nostro filosofo anche nel periodo idealistico e della filosofia dell'identità. La teosofia, dunque, non fu una scoperta relativamente tarda, orientatrice in direzioni radicalmente nuove. Inoltre, va ricordato che nella *Filosofia della Rivelazione* — come il lettore potrà constatare — Schelling richiamerà sí il tentativo di Böhme di realizzare una filosofia positiva, dell'esistenza, ma giudicherà fallito tale tentativo: Böhme non sa vedere Dio al di fuori del mondo, che ne costituirebbe la realizzazione. Dunque, Schelling stesso vede, quando compie la ricostruzione della propria evoluzione, in quel Böhme che tanto presto e cosí a lungo lo interessò, ed il cui seguace Franz von Baader egli cita nelle *Untersuchungen* piú volte con approvazione [2], il sostenitore di un Dio che non è in fondo molto diverso da quello, involto nella dialettica, proprio della sua prima fase.

Con questo, il problema dei rapporti tra Schelling e la teosofia nella loro determinatezza è certo appena sfiorato; ma non è possibile a chi scrive affrontare il tema piú dettagliatamente. Esso, fra l'altro, è stato affrontato ormai dagli storici dell'ultimo Schelling con impegno, ed i risultati delle ricerche sono ampi e documentati. Noi ricorderemo solo, sulla scorta di tali ricerche, gli elementi della dottrina teosofica che maggiormente operarono sullo Schelling; e

(1) *Ibid.*, pp. 237/29.
(2) *Ibid.*, ed. cit., pp. 258-260, 269, 306/75-79, 99, 181.

ricorderemo, anzitutto, che i grandi mediatori del Böhme presso lo Schelling furono Franz von Baader (1765-1841) — piú noto, e dallo Schelling stesso ripetutamente citato — e Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), la cui influenza sullo Schelling relativamente ai temi böhmiani non era sfuggita a C. A. Auberlen [1], contemporaneo del nostro filosofo, ma era poi stata dimenticata dalla storiografia posteriore: è merito di Kurt Leese l'averla riportata in luce [2]. La determinazione dell'influsso del Böhme e del Baader [3] ci permetterà, insieme, di cogliere quel tanto di effettivamente nuovo che le *Untersuchungen* apportano, e che gli scritti posteriori del periodo 1810-1815 svilupperanno.

Schelling derivò sicuramente dal Böhme, attraverso le mediazioni ora indicate, il concetto del *Wille des Ungrundes*, del volere inteso come fondo cieco da cui affiora la natura, che è il corpo di Dio; e, ancora, l'insistenza nell'intendere Dio come vita è certo dovuta all'influsso böhmiano [4]. È però da Oetinger, e soprattutto da Baader, direttamente, che lo Schelling riceve la spinta alla considerazione del male non piú come semplice imperfezione metafisica, ma come rottura dell'armonia delle forze, trasformate in strumenti per fini parziali, egoistici, sostenuta nelle *Untersuchungen* [5]. Lo Ertel ritiene che il Baader abbia anche spinto lo Schelling sulla strada del teismo (con l'abbandono del panteismo), ed all'acquisizione di una direzione realistica della sua speculazione (con l'interesse per la tematica aristotelico-scolastica [6]). Se l'interesse per questa tematica è ben provato dallo Ertel, qualche riserva deve però essere fatta sulla questione del teismo; a dire il vero, la spinta baaderiana in senso antipanteistico era già stata sostenuta da altri prima dello Ertel: ad esempio da Franz Brentano [7] e da M. Et-

(1) C. A. Auberlen, *Die Theosophie Fr. Chr. Oetingers, Ein Beitrag zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Philosophie*, Tubinga 1847.
(2) Kurt Leese, *Von Jakob Böhme zu Schelling. Eine Untersuchung zur Metaphysik des Gottesproblems*, Erfurt 1927, pp. 5-6, 22-38, e *passim*.
(3) F. Hoffmann, allievo e, poi, editore delle opere del Baader, ha dimostrato l'erroneità della tesi di chi volle Baader scolaro di Schelling (F. Hoffmann, *Franz von Baader in seinem Verhältnis zu Hegel und Schelling*, Erlangen 1868, p. 128). Con Hoffmann concorda pienamente anche Eugène Susini, nella sua fondamentale opera *Franz von Baader et le romantisme mystique*, Parigi 1942, vol. I, pp. 43-45.
(4) K. Leese, *op. cit.*, pp. 40-44; S. Drago Del Boca, *Introduzione* alla traduzione italiana delle *Untersuchungen*, cit., pp. VII-VIII. Sul Böhme in genere cfr. Paul Hankamer, *Jakob Böhme, Gestalt und Gestaltung*, Bonn 1924.
(5) Cfr. Chr. Ertel, *Schellings positive Philosophie. Ihr Werden und Wesen*, Limburg 1933, pp. 79-80, e Heinrich Wimmershoff, *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels*, Solingen 1934, p. 17.
(6) Id., *ibid.*, pp. 82-91.
(7) Franz Brentano, *Über Schellings Philosophie* (1866 e, con ampliamenti, 1889), ora in *Über die Zukunft der Philosophie*, ed. O. Kraus, Lipsia 1929, p. 115.

tlinger [1]. Ma, per quanto riguarda le *Untersuchungen*, già H. Wimmershoff [2] riduce opportunamente la portata di tale svolta ed il peso del Baader, pur non negato, in rapporto ad essa: il Wimmershoff avverte, infatti, che lo Schelling con il 1809 si volge sí al teismo, ma solo con molte incertezze, in quanto egli ne tenta una mediazione con il panteismo ed il naturalismo. Baader stesso, riferisce il Wimmershoff, rimproverò tale incertezza a Schelling.

Il movimento schellinghiano tra il 1802 ed il 1809, dunque, non è contrassegnato essenzialmente dall'incontro con il teosofismo: se a quest'ultimo Schelling deve una accentuazione del suo interesse per la religione, una spinta a porre Dio come amore, e ad una piú realistica interpretazione del male, è anche vero che la spinta a concepire Dio come ente per sé stante ed il finito come ontologicamente autonomo rispetto a Lui è, come si è visto, indipendente dal teosofismo.

È indubbiamente anche dal teosofismo che Schelling deriva un incentivo ad intendere la storia come processo di restaurazione di un ordine divino presente in origine nell'uomo eppoi spezzatosi; ma non si può dimenticare che già *Filosofia e Religione* poneva la caduta all'origine del finito e della storia, intesa come processo di restaurazione della unità divina. È con il 1804 che il compatto ottimismo schellinghiano, trovante espressione nella dottrina sulla intuizione estetica dell'armonia dell'essere, si spezza, e viene in primo piano il nuovo interesse etico-storico di Schelling [3]. È da quel momento che la storia acquista agli occhi di Schelling quella drammaticità, che non verrà piú negata, e che spingerà a guardare in essa con un interesse che in precedenza non avrebbe trovato una vera giustificazione: non per nulla il filosofo dirà che è dopo Jena (dopo il 1803, cioè, e, perciò, in occasione della critica di Eschenmayer, che è appunto del 1803) che egli ha compreso l'importanza centrale della religione per risollevare la massa inerte degli uomini [4].

Ma tutti i motivi di novità che si sono venuti elencando non superano il fondamentale schema idealistico ed immanentistico di base. Per arrivare veramente allo sforzo piú deciso di Schelling in senso trascendentistico e realistico, occorreranno ancora molti anni: saranno, come ora vedremo, soprattutto gli attacchi di Eschenmayer (che per due volte criticò Schelling) e di Jacobi, insieme con la meditazione attenta su quanto il razionalismo idealistico, esplicitato e codificato nella sua logica dallo Hegel, potesse e non potesse dare, a produrre il piú deciso passo in direzione cristiana di Schelling. Lo sviluppo ampio e sistematico da parte dello Hegel di quei concetti che avevano costituito il nucleo della stessa « prima » filosofia di Schelling costituí il catalizzatore del piú approfondito esame di coscienza filosofico compiuto dal Nostro [1]. Dobbiamo dunque esaminare ora — sempre nei tratti essenziali — gli ulteriori fattori dell'evoluzione schellinghiana verso la filosofia positiva.

(1) M. Ettlinger, *Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart*, Monaco 1924, p. 15.

(2) H. Wimmershoff, *op. cit.*, pp. 16-17.

(3) Cfr. O. Braun, *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810*, Jena 1906, p. 63 ss.

(4) Si tratta di una lettera a Windischmann del 1806; cit. da E. Bréhier, *Schelling*, Parigi 1912, p. 177.

3. Rapporti con Eschenmayer, Jacobi, Hegel.

Delle due polemiche sostenute da Schelling, che piú da vicino ci interessano, quella con il medico e filosofo K. A. Eschenmayer (1770-1852) è certo la meno importante; ma anch'essa ebbe indubbiamente un certo peso nel costituirsi del nuovo orientamento schellinghiano. I momenti principali della discussione fra Schelling ed Eschenmayer sono due: la prima fase prende origine dallo scritto di Eschenmayer *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie* pubblicato nel 1803. In esso le obbiezioni rivolte allo Schelling erano sostanzialmente due: la filosofia dell'identità non è in grado di fornire il vero Dio, ma soltanto un Assoluto, che si svolge necessariamente, e che non è persona; in secondo luogo, l'Assoluto posto come identità non può produrre che enti finiti, i quali implicano differenziazione ed esclusione reciproca: l'Identità originaria, infatti, è pura indifferenza, mentre per ottenere una differenza c'è bisogno di un differenziante; ora, questo deve essere, « poiché fuori dell'Assoluto non deve esserci nulla, un ente autodifferenziantesi, e, quindi, una assoluta opposizione ». Schelling, con il suo Assoluto-Identità, rendeva impossibile un discorso sia su Dio, sia sul finito;

(1) La critica ad Hegel — che è già implicitamente accennata nelle lezioni di Erlangen (*Erlanger Vorträge*, ed. Schröter, V volume fondamentale, pp. 25-30) e riceve il suo maggiore sviluppo a partire dal 1827 — ha certo la sua genesi anche in motivi extrateoretici, personali di Schelling (la prima frattura avvenne, come è ben noto, dopo la pubblicazione della prefazione alla *Fenomenologia* di Hegel; per l'illustrazione dell'aspetto pratico del contrasto tra i due filosofi cfr. K. Fischer, *op. cit.*, pp. 145-146 e 215-221); ma essa deve essere vista in un quadro piú ampio. Intanto, Schelling non poteva non essere spinto ad un esame critico attento di una dottrina che tanto attingeva da lui; e, in secondo luogo, il compatto panlogismo hegeliano si diffondeva quando già l'interesse dello Schelling si era orientato in una direzione religiosa, che esigeva un'ampia rimeditazione dei temi razionalistico-idealistici. È perciò ingiusta l'affermazione di E. A. Weber, per il quale l'anima della filosofia positiva di Schelling sarebbe « il partito preso di screditare la filosofia di Hegel » (E. A. Weber, *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, Strasburgo 1860, p. 78).

ma questo, osservava l'Eschenmayer, è l'esito fatale di ogni speculazione chiusa in sé stessa; per uscire a contatto con l'essere nella sua concretezza occorre dunque un salto oltre la ragione speculativa, nella « non filosofia ».

La risposta di Schelling a questo primo attacco è costituita dal saggio, già esaminato e discusso, intitolato *Filosofia e Religione*: in esso Schelling sostiene una prospettiva che, già annunciata nel *Bruno*, dovrebbe essere in grado di soddisfare le esigenze avanzate da Eschenmayer: l'Assoluto è assoluta originaria totalità delle determinazioni, e non vuota Identità; esso ha una vita (il processo di reduplicazione di cui si è parlato); il finito nella sua esclusività sorge dall'Assoluto, ma non dall'Assoluto inteso nella forma originaria del suo essere, sibbene in una sua seconda forma; ciò che genera il finito è una colpa razionalmente non deducibile, che l'Idea commette staccandosi dall'Assoluto stesso. Come si vede, Schelling è già qui consapevole della necessità di spiegare il sorgere del singolo finito nella sua irriducibilità ontologica rispetto agli altri finiti, alle altre realtà; ancora, Schelling risulta « sensibilizzato » alla esigenza di intendere l'Assoluto veramente come un Dio che abbia la sua esistenza compiuta anche fuori del finito. La critica di Eschenmayer ha dunque avuto un suo peso.

Un ulteriore contributo al prodursi della nuova direzione è dato dal secondo attacco dello Eschenmayer, contenuto in una lettera del 1810 (1). La nuova critica è legata strettamente alla concezione filosofica di Eschenmayer, la quale si svilupperà poi in forma sistematica in opere successive. Lo Eschenmayer insiste nel sottolineare l'incapacità della filosofia « speculativa » o « dialettica » di cogliere l'esistenza di Dio e ciò che è frutto di libertà; il sapere dell'uomo è incapace di pervenire ad una comprensione assoluta di un oggetto, ad un sapere, perciò, di tipo teologico. L'uomo, infatti, coglie tutto a suo modo, relativizza a sé ogni oggetto (e, perciò, lo finitizza): Dio, di conseguenza, non può essere colto con una conoscenza solo *umana*, perché questa lo finitizzerebbe, lo avvolgerebbe entro le proprie categorie (in generale, sostiene Eschenmayer, il sapere dell'uomo non coglie l'esistenza in sé (2)). Per avere una conoscenza di Dio occorre dunque la fede; sarà, poi, solo la rivelazione storica a

(1) Le due lettere si trovano sia in G. L. Plitt, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Lipsia 1869-1870, vol. II, sia nell'ed. Schröter delle opere di Schelling (cfr., per la lettera di Eschenmayer le pp. 521-536 del IV volume fondamentale, e per la risposta di Schelling le pp. 537-565).

(2) Le opere per noi piú interessanti di Eschenmayer sono la *Religionsphilosophie*, 3 voll., 1818, 1822, 1824, e il saggio *Die Hegelsche Religionsphilosophie verglichen mit dem christlichen Prinzip*, 1834.

farci sapere qualcosa sulla natura di Dio. La filosofia ha solo un compito negativo: dirci che cosa Dio *non* è; positivamente, solo Dio può farci sapere *che* Egli è, e *cosa* Egli è; Dio, infatti, è ciò che *vuole* essere, Egli costruisce la sua stessa natura, e nessuna deduzione umana potrebbe sapere ciò che dipende dal libero volere divino (1). Come si vede, in ultimo il superamento dell'assolutismo razionalistico-idealistico avviene in Eschenmayer con la riposizione del dualismo di stampo kantiano, in cui la fede prende il posto delle esigenze della ragion pratica.

Lo Schelling — che abbiamo visto nel 1809 arroccato ancora in posizioni idealistiche — non poteva certo accettare tale proposta di evasione dall'idealismo. Questo spiega il tono di sufficienza in cui è formulata la risposta: non è possibile abbandonare il sapere per una fede incontrollabile, risponde in sostanza lo Schelling. Eppure, la critica di Eschenmayer dovette lasciare un'impronta su di lui. Non certo, come vorrebbe lo Ertel (2), nel senso che Schelling faccia poi posto nella filosofia positiva alla fede come sostitutiva del sapere: ma nel senso che anche in Schelling opererà il riconoscimento del carattere negativo del sapere puramente razionale riguardante Dio. La ragione, come facoltà deduttiva, sarà riconosciuta anche da Schelling come facoltà che ha per oggetto l'essere limitato, diveniente; per l'essere assoluto occorrerà anche per Schelling un altro tipo di sapere. Ma è qui la differenza, che lo Ertel non riconosce, tra i due filosofi: per Eschenmayer la ragione è fatta identica al sapere *simpliciter*; non cosí, invece, per Schelling, il quale tematizzerà una forma di sapere *sui generis*, in grado di aprirci a Dio libero creatore senza ricorso alla fede. Schelling avrà quindi in comune con Eschenmayer solo il riconoscimento del compito negativo della ragione nei confronti di Dio; di conseguenza, si può ipotizzare che lo Schelling debba anche ad Eschenmayer la spinta all'indagine sul tipo di sapere capace di integrare la pura ragione, per il costituirsi del sapere religioso (3).

Assai piú rilevante per la scelta schellinghiana verso la filosofia positiva fu, viceversa, la critica di Jacobi. Non si dovrà, naturalmente, dimenticare a questo proposito il peso che gli *Spinoza-Briefe*, l'opera piú celebre di Jacobi, avevano già esercitato sulla cultura filosofica tedesca dell'età romantica; ma il rapporto piú diretto tra Schel-

(1) Per un maggior sviluppo delle dottrine di Eschenmayer Cfr. Chr. Ertel, *op. cit.*, pp. 62-77.

(2) Chr. Ertel, *op. cit.*, pp. 75-76.

(3) Per la funzione di Eschenmayer nei confronti degli interessi religiosi di Schelling cfr. K. Fischer, *op. cit.*, pp. 148-149.

ling e Jacobi si ebbe nel 1811-12, quando Jacobi (nel 1811) pubblicò un saggio polemico nei confronti di Schelling, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, il quale rivolgeva allo Schelling critiche che risentivano, certo, della piú antica impostazione, ma che contenevano anche nuovi sviluppi.

Le direzioni della critica allo Schelling sono, in questo scritto, molteplici. Tra di esse sarà opportuno ricordare, in questa sede, un rilievo critico che parte da un giudizio sull'idealismo in generale: quest'ultimo, osservava Jacobi, rimanendo puramente soggettivo, fermandosi sul piano della idealità, non faceva presa sul reale e, perciò, in quanto voleva presentarsi come esprimente la totalità, finiva nel nichilismo. Se questa è la conclusione del naturalismo idealistico (per Jacobi la natura resta, negli idealisti, l'unico oggetto dell'intelletto), non rimane di conseguenza possibile, per Jacobi, che una alternativa: o il teismo, o il naturalismo, che è nichilismo (1). Inoltre — e qui Jacobi si ricollega chiaramente alle sue piú antiche impostazioni — il preteso Dio della filosofia, la quale si svolge secondo un procedimento dimostrativo che vuol essere rigoroso, e che si costituisce perciò come razionalismo esasperato, non è il vero Dio, il Dio personale, incondizionato, indiveniente, libero, unità originaria ed inscindibile di tutte le perfezioni. Il Dio della filosofia infatti è il risultato di un processo, e, in quanto tale, non è il Dio vero. Pretendere di provare Dio con la ragione è impossibile, dice Jacobi. « In ogni caso e necessariamente — egli scrive — la base della prova è sopra ciò che deve venire provato attraverso di essa; essa lo comprende sotto di sé, da essa solo derivano verità e certezza a ciò che deve essere provato, questo riceve da essa la sua realtà ... Se l'esistenza di un Dio vivente dovesse venire dimostrata, allora perfino Dio dovrebbe essere fatto derivare e messo in vista a partire da qualcosa, come suo principio, di cui noi potremmo divenire consapevoli come del suo fondamento, il quale sarebbe dunque prima e sopra di lui ».

Se analizziamo questa tesi jacobiana, possiamo riconoscere che il suo senso è il seguente: dimostrare significa dedurre qualcosa da qualcos'altro, il quale conferisce verità e realtà al dedotto; ciò da cui si parte nella deduzione è *prima* e sopra di ciò che è dedotto, ed esprime un concetto piú ampio e piú comprensivo di quello riguardante il dedotto: la deduzione è deduzione di qualcosa da qualcos'altro che è il suo fondamento. La filosofia (che è idealismo e naturalismo per definizione) pretende di dedurre da un *Grund*

(1) F. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Lipsia 1811, pp. 67, 102-110, 141.

(fondamento) che è *Allheit* (totalità), *Wesen* (sostanza) da cui tutto scaturisce, anche Dio; ma questo è impossibile, perché Dio non può avere fondamento, e non può stare sotto qualcos'altro (non può, cioè, — cosí mi pare da interpretare questa tesi — avere meno perfezione del fondamento da cui è dedotto; eppure, se fosse dedotto, dovrebbe essere inferiore, perché — cosí ancora interpreterei — il fondamento, se si distingue dal fondato, ma lo contiene in sé, deve avere piú determinazioni, piú perfezioni, cioè, del fondato: qui, di Dio). La filosofia può solo dedurre esseri finiti e divenienti, ma non Dio, ed apre quindi la strada all'ateismo. Non si deve inoltre trascurare che la filosofia, come sistema deduttivistico che approda alla riduzione della natura alla necessaria attuazione progressiva di Dio, nega la libertà, sia in Dio che nell'uomo: il fatalismo spinozistico è l'esito inevitabile della filosofia « naturale » (idealistica). Infine, non risulta affatto chiaro come si possa, nella filosofia dell'identità schellinghiana, pretendere di dedurre il determinato dall'indeterminato, il conscio dall'inconscio, e cosí via. Quest'ultimo, come si vede, è un rilievo analogo a quello già svolto da Eschenmayer; ma, tutti insieme, i vari rilievi spingono lo Jacobi a proporre l'abbandono deciso della prospettiva filosofica idealistica, e, piú ampiamente, della pura filosofia. Bisogna compiere il « salto mortale» nella fede: l'uomo non può accettare di rinunciare ad un Dio personale, ad « un eterno Tu che risponda al mio Io » (come Schelling dice, richiamando Jacobi, nelle *Münchener Vorlesungen*) (1); l'uomo *vuole* Dio come persona, ed è la fede l'atto con cui l'uomo soddisfa tale esigenza, frustrata dalla ragione, la quale non può non comportarsi spinozianamente.

Di fronte alle critiche jacobiane lo Schelling assunse, nel tempo, due posizioni diverse: la prima è contenuta nella risposta data direttamente a Jacobi (2); la seconda è sviluppata una prima volta nelle *Lezioni Monachesi* e viene ripresa nella *Filosofia della Rivelazione*.

Vediamo anzitutto la prima risposta. In essa lo Schelling reagisce piuttosto duramente allo Jacobi, mostrandosi irritato: Jacobi — egli dice — non avrebbe fatto le sue critiche se avesse letto le *Philosophische Untersuchungen*, che pure erano già uscite quando Jacobi

(1) *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie*, ed. Schröter, IV volume fondamentale, p. 237/197. Il secondo numero si riferisce alla pagina nella traduzione italiana di G. Durante (Firenze 1950); anche in seguito citeremo sempre con questa doppia numerazione.

(2) La risposta era già pronta alla fine del 1811, ed ebbe il titolo: *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u.s.f. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*, ed. Schröter, IV volume fondamentale, pp. 395-512.

scriveva il suo attacco (quest'ultimo, in verità, era però stato maturato prima [1]); la risposta a tali critiche non può, perciò, che costituire un richiamo a tale scritto. Dio, insiste Schelling, come totalità attuale delle determinazioni dell'essere, deriva non da un puro e vuoto indeterminato, ma da un sistema di determinazioni solo potenziali (che, perciò, sono da riconoscere come indeterminatezza, non perfezione, solo se si bada alla perfezione attuata) che si attualizza: non c'è dunque passaggio da un nulla di determinazioni alla posizione delle determinazioni [2]; le *Untersuchungen* erano chiare, in proposito, osserva Schelling. Certo, Dio si svolge da un fondamento; ma questo non significa che il fondamento che è *prima* di Dio sia anche *sopra* Dio: appunto perché è la base di Dio, il fondamento è Dio in potenza, e quindi ha sí tutte le perfezioni che sono proprie di Dio, ma solo in forma potenziale; Dio, viceversa, le ha come attuali, ed è quindi superiore al fondamento.

Un essere perfettissimo, d'altronde, che fosse tale originariamente, antecedentemente al divenire (il quale va inteso come il luogo in cui, realizzandosi Dio, si realizza anche l'uomo, e il finito in genere), renderebbe impossibile ogni essere finito, meno perfetto. Solo se si ammette Dio al termine di uno sviluppo è possibile giustificare il finito. Con questo, si può osservare che Schelling mostra di permanere nella prospettiva che assolutizza il trascendentale: se già si assume che l'Assoluto è anche la totalità, che esso esprime l'essere di ogni essere, ne segue che se si pone l'Assoluto come attualità originaria di tutte le perfezioni, diventa impossibile un altro essere finito, perché l'Assoluto è già tutto ciò che può e deve essere, e, non essendoci nulla fuori di lui, il finito diventa impossibile. Se, viceversa, non si afferma aprioristicamente che l'Assoluto è la totalità, allora riconoscerlo come attualità di tutte le perfezioni non significa escludere che possa ancora esistere un altro mondo.

Questo il contenuto della diretta risposta schellinghiana a Jacobi. Come si vede, qui Schelling non mostra di avere apprezzato e condiviso, almeno per ora, la preoccupazione jacobiana di guadagnare un Essere perfettissimo che sia sottratto al divenire. Eppure, si deve per altro verso riconoscere che il lievito di Jacobi deve avere fermentato nello spirito di Schelling, anche se lentamente. Bisognerà aspettare, per averne una prova, le *Lezioni Monachesi*, oltre che, poi, la *Filosofia della Rivelazione*. Nelle *Lezioni Monachesi*, Schelling esplicitamente riconosce che Jacobi, sostenendo l'insuperabilità scien-

(1) Già nell'estate del 1808 lo scritto era prossimo alla fine; esso fu completato, però, solo nella primavera del 1811. Cfr. K. Fischer, *op. cit.*, p. 154.
(2) *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, ed. cit., pp. 433-443.

tifica del razionalismo moderno (idealistico) e l'esigenza d'un suo superamento pratico, si è posto nel punto di passaggio dal razionalismo all'empirismo (per empirismo Schelling intende qui l'affermazione non razionalisticamente giustificata dell'esistenza pura, oltre il piano logico); perciò, egli dice, «Jacobi è forse la personalità piú istruttiva di tutta la storia della filosofia moderna» [1].

Ma, di piú, tutta la *Filosofia della Rivelazione* ci mostrerà uno Schelling che condivide la convinzione jacobiana sul carattere logico-soggettivo della deduzione idealistica e sulla incapacità di quest'ultima di fornire un autentico eterno Essere. Ciò che già nelle *Lezioni Monachesi* distacca Schelling da Jacobi è la dottrina positiva della fede e l'erigersi della filosofia di Jacobi in «filosofia dell'ignoranza» [2], è il rifiuto jacobiano, cioè, di percorrere tutto l'*iter* della filosofia razionale per dedurre l'essenza della natura e per giungere, riconoscendo in ogni grado di quest'ultima la negatività, alla decisione (che certo implica un atto di volontà, una fede in un orizzonte nuovo e diverso [3]) di passare all'Esistente puro.

Per arrivare ad una svolta decisiva era però necessario un ulteriore, fondamentale apporto: la meditazione dello sviluppo che Hegel era venuto realizzando, nei primi decenni del secolo, dell'idealismo nella direzione logica. L'aggiunta di una logica al sistema effettivo del sapere idealistico (di una logica all'ontologia, si potrebbe dire, scolasticamente), e la sua esposizione sistematica, volta a determinare la struttura dell'Idea prima del suo obbiettivarsi, suscitò in Schelling il problema del rapporto tra la logica e l'essere effettuale, e tra il sapere relativo alle strutture essenziali di un possibile essere, e questo essere nella sua attualità. Le *Lezioni Monachesi*, che contengono la prima esposizione di un certo impegno della filosofia positiva, tematizzata nei suoi rapporti con quella negativa, testimoniano, già attraverso l'ampiezza e la passione riservate alla discussione della logica dello Hegel in rapporto alla filosofia della natura e dello spirito, l'importanza che la riflessione sull'opera di Hegel ebbe per la maturazione della filosofia positiva [4].

Tale meditazione non poté avvenire, ovviamente, che dopo le polemiche con Eschenmayer e con Jacobi: la *Scienza della logica* è del 1812 (I parte) e del 1816 (II parte), l'*Enciclopedia delle scienze*

(1) *Münchener Vorlesungen*, cit., p. 238/198.
(2) *Ibid.*, pp. 250-251/213.
(3) *Ibid.*, pp. 248 e 254/210 e 217.
(4) Nella *Filosofia della Rivelazione*, d'altra parte, Schelling riconoscerà, sia pure a denti stretti, l'apporto di Hegel alla maturazione del suo nuovo orientamento.

filosofiche in compendio del 1817 (I edizione, le successive sono del 1827 e del 1830), la *Filosofia del diritto* del 1821. Sarà solo dopo la comparsa della *Scienza della logica* e dell'*Enciclopedia* che le indagini particolari sulla mitologia, sulla storia e sulla libertà, sviluppate dagli scritti rimasti in buona parte inediti del periodo 1815-1827 (1) in forma piuttosto rapsodica, quasi narrativa (rivelando uno Schelling in una tipica fase di transizione: la storia è indagata in quanto si vede anzitutto l'essere come libertà, concretezza indeducibile), verranno recuperate in una visione unitaria la quale collocherà storia e libertà in una precisa posizione speculativa, un po' trascurata nel periodo intermedio 1815-1827.

Lo Schelling stesso ammise il contributo dello Hegel alla maturazione del suo nuovo orientamento in una lezione berlinese dell'inverno 1841-42: tale ammissione però fu fatta solo oralmente, e non venne inserita nei manoscritti che sarebbero poi stati pubblicati; noi ne abbiamo notizia attraverso il resoconto delle lezioni schellinghiane fornito dal Paulus (2). In tale lezione egli riconobbe che fu Hegel colui che per primo dimostrò il carattere puramente *logico* della filosofia dell'identità, il suo essere pura scienza della ragione, chiusa nel puro pensiero: « Che pertanto, tutt'intera questa scienza (*sc.*: la filosofia della natura) dovesse risolversi nel logico, *io stesso lo riconobbi solo piú tardi, e non indipendentemente da Hegel* ». L'errore di Hegel, soggiunge Schelling, fu quello di non riconoscere che *tutta* la filosofia razionale, scientifica, è logica, e, perciò, di aver posto la logica, anziché come coincidente con tutta la filosofia razionale, solo come una parte, oltre la quale stanno ancora la filosofia della natura e la filosofia dello spirito. Queste affermazioni potranno essere comprese adeguatamente solo quando si sarà esaminata la filosofia positiva dello Schelling; accontentiamoci, per ora, di utilizzarle per incominciare a puntualizzare la posizione storica dell'ultimo Schelling.

Noi non ci soffermeremo sugli scritti del periodo 1815-1827, né per ora sulla polemica antihegeliana già contenuta nelle *Lezioni Monachesi*: quest'ultima verrà ripresa nella *Filosofia della Rivelazione*, e là noi la affronteremo. Accenneremo solo ad un breve scritto del 1834, contenente alcuni dei motivi della polemica antihegeliana,

(1) Mi riferisco soprattutto a *Die Weltalter*, maturate nel 1811-13, ma non pubblicate da Schelling, a *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815), alle *Stuttgarter Privatvorlesungen* del 1810, alle *Erlanger Vorträge* (1821-1825). Per una notizia di queste opere cfr., in Italia, S. Drago Del Boca, *op. cit.*, pp. 186-215; e, già prima, M. Losacco, *Schelling*, Milano 1915, pp. 250-276.

(2) Desumo queste notizie da K. Fischer, *op. cit.*, pp. 265-267. Lo scritto del Paulus è *Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung*, di cui parleremo nella rassegna conclusiva; le pagine di questo scritto che ci interessano sono quelle che vanno da p. 359 a p. 377.

che, pubblicato dallo Schelling, costituí il primo comparire in pubblico, fuori della scuola, del nuovo orientamento del filosofo. Si tratta della *Prefazione* alla traduzione in tedesco dei *Fragments philosophiques* di Victor Cousin. In essa, il nostro pensatore sosteneva che la sua filosofia partiva da un Soggetto veramente reale, e non da un puro concetto. Era stato Hegel, viceversa, a sostituire a tale vivente e reale Soggetto un vuoto *concetto logico*, ed a pretendere poi che tale astrazione si muovesse di per sé sola fino a produrre l'essenza di ogni essere, e poi, ancora, che essa si licenziasse da sé per produrre la natura. Ma un puro concetto dell'essere non può fornire un vero movimento, una realtà attuale e vivente. Hegel — aggiungeva lo Schelling — finiva in realtà in un *neuen Wolffianismus*, ed il suo tentativo di passare dal concetto puramente ideale all'essere attuale presentava solo un pregio: quello di mostrare che è impossibile con il *puro* razionale discendere alla realtà attuale. A parte la cornice critica, quest'ultimo rilievo costituiva, in sostanza, un riconoscimento dell'importanza che l'approfondimento della tematica idealistica nella direzione della logica, operato dallo Hegel, aveva avuto per lo Schelling nella sua nuova valutazione dell'idealismo.

4. Cronologia degli scritti e delle lezioni dell'ultima fase schellinghiana.

Come abbiamo detto, dopo il saggio *Die Gottheiten von Samothrake* del 1815, Schelling non pubblicò piú nulla, se si eccettuano, nel 1834, la prefazione al Cousin, e nel 1846 una prefazione agli scritti di H. Steffens. Il motivo di tale silenzio, al quale non corrispondeva affatto, come si è visto, una inerzia speculativa, e nemmeno didattica, sembra desumibile dalle lettere del filosofo, confrontate con quanto sappiamo per altra via sulla sua attività di studioso. Da questo esame risulta che se a Monaco erano ormai mature la filosofia della rivelazione e quella della mitologia, e se già nei primi anni di Berlino anche la dottrina generale della filosofia positiva era pronta, la filosofia negativa, viceversa (la filosofia, cioè, che reinseriva, e, come vedremo, di fatto rifaceva, riedificava da capo, in funzione della filosofia positiva, il precedente idealismo), nei primi anni di Berlino era ancora in alto mare. Essa — lo desumiamo da una lettera del 29 dicembre 1852, 20 mesi prima della morte — fu portata ad adeguato sviluppo appunto solo alla fine del 1852, ed anche allora non era stata messa su carta (1). Schelling non

(1) G. L. Plitt, *op. cit.*, vol. III, p. 241. Cfr. anche, a questo proposito, una lettera al figlio Karl del giugno 1851.

volle pubblicare il suo nuovo sistema fino a che esso non fosse stato compiuto in ogni sua parte; ma la morte lo colse proprio a pochi passi dal traguardo.

Gli scritti del periodo della filosofia positiva furono quindi pubblicati dal figlio Karl, dopo la morte del padre. Anche la *Philosophie der Offenbarung* ebbe tale sorte. Quando fu composta questa opera? Per rispondere, bisognerà distinguere in essa l'*Introduzione* (1) dalla *Filosofia della Rivelazione* in senso proprio (2). La filosofia positiva (sviluppata soprattutto nell'Introduzione) era già stata esposta, per un primo nucleo, in un corso di lezioni del 1820 (3). La filosofia della rivelazione fu esposta per la prima volta, secondo la testimonianza dello stesso Schelling (4), nel 1831-32, e dopo di allora fu ripetuta piú volte. Bisogna dunque risalire addirittura oltre il secondo periodo monachese (1827-41), fino agli anni di Erlangen (1820-27), per trovare le prime tracce delle lezioni da noi tradotte. Allo stesso periodo monachese, va aggiunto, risalgono i primi cicli di lezioni sulla *Filosofia della Mitologia* (del 1828), l'altra grande opera relativa alla filosofia positiva; ma il lavoro preparatorio ad esse risale ancora piú indietro, al tempo (1815) delle *Gottheiten von Samothrake* (5).

È dunque nel periodo monachese che prendono sostanza le due opere maggiori dell'ultimo Schelling (in questo periodo si collocano anche le *lezioni* dette appunto *monachesi*, ripetutamente da noi citate; secondo il Durante (6) esse ricevettero la forma definitiva nel 1834; ma esse erano già state tenute ad Erlangen in precedenza (7)). Tutt'e due le opere, però, sono state ampliate nel periodo di Berlino (e il figlio, pubblicandole, ha tenuto conto di tali ampliamenti), ove Schelling tenne lezioni sulla Filosofia della Rivelazione nel primo semestre dell'anno accademico 1841-42 e nell'inverno 1844-45, e sulla Filosofia della mitologia nel secondo semestre dell'anno accademico 1841-42 e nell'inverno 1845-46 (questo fu l'ultimo anno in cui Schelling tenne lezione effettivamente: in seguito annunciò corsi che poi non effettuò) (1).

(1) L'introduzione costituisce il primo libro dell'opera (*Introduzione alla filosofia della rivelazione o Fondazione della filosofia positiva*); ed. Schröter, VI volume supplementare, pp. 1-174, qui pp. 97-261.

(2) Essa costituisce il secondo e il terzo libro dell'opera (ed. Schröter, rispettivamente VI volume supplementare, pp. 175-530, qui pp. 262-474 del I volume e 1-109 del II volume, e VI volume fondamentale, pp. 389-759, qui pp. 111-444 del II volume).

(3) Cfr. K. F. A. Schelling, *Introduzione alla filosofia della rivelazione*, ed. Schröter, VI volume supplementare, pp. VI-VII.

(4) *Filosofia della Rivelazione*, pp. 319-321 del II volume.

(5) K. F. A. Schelling, *Introduzione alla filosofia della mitologia*, ed. Schröter, VI volume fondamentale, p. VII.

(6) G. Durante, *Prefazione* alla traduzione italiana delle *Münchener Vorlesungen*, cit., p. XIV.

(7) Cfr. B. Majoli, *art. cit.*, p. 392. Rinvio al Majoli (*ibid.*, pp. 392-393) anche per ulteriori distinzioni relative alla *Philosophie der Mythologie*, che non è per noi direttamente a tema.

La *Filosofia della Rivelazione* sviluppa il proprio tessuto speculativo, che costituisce poi il fondamento anche per le successive interpretazioni storiche e teologiche, stabilendo anzitutto il dualismo già ripetutamente accennato tra filosofia negativa, che riprende l'antico idealismo ridotto a dottrina dell'ordine *possibile* dell'essere, e filosofia positiva, che integra tale idealismo sul piano dell'essere attuale e della storia.

5. La filosofia negativa e l'idealismo.

Il primo grande tema che noi dovremo sottoporre ad esame sarà, dunque, l'istituzione di quel dualismo.

Esso viene introdotto da Schelling con un'analisi, che si rivelerà assai efficace, della portata del sapere razionale: tale analisi sarebbe la novità, scoperta da Schelling, che rivoluzionerebbe i rapporti stabiliti tra ragione ed essere dalla filosofia tradizionale, a partire dall'antica metafisica aristotelica e, poi, scolastica.

La tesi di Schelling ruota sul rilievo fondamentale che la ragione è la facoltà conoscitiva che coglie il possibile, l'essenza, la natura degli enti, ma non il loro essere attuale, la loro esistenza: l'esistenza ci è data solo attraverso l'esperienza (2). La ragione, infatti, che è facoltà deduttiva, dimostrativa, può dimostrare, a partire da un'essenza, che tale essenza, costituita da determinati elementi, implica certi rapporti, si connette strutturalmente ad altri elementi che vengono scoperti nella deduzione. La ragione deduce da un'essenza solo attributi essenziali: ora, tra questi attributi essenziali l'esistenza non è compresa. La deduzione, quindi, riguarderà il *che cosa* ma non il *che*; il *quid*, ma non il *quod* degli esseri. Con questo, Schelling non intende dire che la ragione non abbia a proprio contenuto gli enti che l'esperienza ci dice esistenti: al contrario, egli afferma, la ragione comprende *a priori* l'esistente, conosce, cioè, *a priori* ciò che può essere, e perciò non esclude l'esistente (ché, anzi, si pone proprio come sua comprensione): solo, essa lo considera come pos-

(1) K. Fischer, *op. cit.*, pp. 248-49; cfr. anche l'Introduzione alla *Filosofia della mitologia*, di K. F. A. Schelling, sopra citata.

(2) *Filosofia della Rivelazione*, VI E, pp. 57-59/148-151 e 60-61/152-153. Per indicare quest'opera useremo sempre, d'ora in avanti, la sigla *PdO*. L'aggiunta VI E servirà a indicare il VI volume supplementare della edizione Schröter; la sigla VI H indicherà il VI volume fondamentale, che contiene la seconda parte.

Nel rinvio alla presente traduzione le pagine del II volume saranno precedute dalla indicazione II; quelle senza specificazione di volume riguardano il I.

sibile [1]. È l'esperienza, poi, che ci dice se tale possibile è anche attuale. Subito dopo queste affermazioni Schelling aggiunge che la ragione scopre in sé il contenuto originario di ogni essere, il quale si articola in un ordine necessario: dato questo, sarà possibile alla ragione, quando si sia accertato attraverso l'esperienza che un dato essere è, dedurre anche gli esseri che lo seguiranno: si tratterà, solo, di riconoscere in quell'essere i caratteri ad esso propri che rientrano nel processo di attuazione progressiva del contenuto originario della ragione.

Noi dovremo approfondire e discutere questo argomento. Prima, però, è necessario cercare di ricostruire il punto fondamentale della tesi schellinghiana; esso riguarda il modo in cui si perviene alla scoperta di una o piú essenze, dalle quali dedurre gli ulteriori elementi, ed il carattere del principio che regola la deduzione. Bisogna subito dire, a questo proposito, che lo schema generale proposto da Schelling è molto ampio, e potrebbe essere sottoscritto anche da altre filosofie, ad esempio da quella scolastica: la ragione, dice Schelling (uso una terminologia che non è del filosofo, ma che è fedele al suo pensiero, e che dovrebbe essere piú chiara), deduce a partire da una certa struttura ciò senza di cui quella struttura sarebbe contraddittoria (non sarebbe quella che è); per far poi presa sul reale attuale bisogna vedere, attraverso l'esperienza, quella struttura immersa appunto in tale reale. Il problema è, allora: come si perviene a tale struttura? Per astrazione dall'esperienza dell'essere attuale (come, ad esempio, si sostiene nella metafisica classica, in cui si perviene all'essere ascendendo da ciò che è essere all'essere nella sua opposizione al non essere) o altrimenti? A questo proposito noi dovremo dichiarare di non poter accettare le affermazioni letterali schellinghiane, perché esse non rispecchiano l'effettivo procedimento messo in atto. Schelling, a prima vista, sembra muoversi in forma autonoma rispetto alle altre prospettive speculative. Egli svolge il suo discorso non già partendo dall'esperienza per arrivare a strutture in essa immanenti, e di lí pervenire eventualmente ad altri esseri; bisogna, egli dice, partire dal contenuto originario della ragione indagato indipendentemente dall'esperienza, visto, cioè, come contenuto di una ragione possibile: si tratta di sapere che cosa una ragione deve essere, *se* si dà una ragione. Compiendo tale indagine, si scopre che tale contenuto è un'infinita potenza di essere, che costituisce il contenuto primo, anch'esso possibile, di ogni ente.

Questo è quanto Schelling dice esplicitamente. In realtà, però, se noi esaminiamo da vicino il suo discorso, dobbiamo constatare

[1] *PdO*, VI E, pp. 60-62/151-153.

che se egli *apertis verbis* afferma che la ragione scopre la propria essenza senza ricavarla per astrazione dalla sua attualità, di fatto procede poi diversamente: e questo, si badi, senza che effettivamente il filosofo smentisca (né sarebbe necessario che lo facesse) la tesi per la quale la ragione ha a che fare solo con l'essenza. Schelling, infatti, procede effettivamente in questo modo: la ragione, egli dice (e, questo, lo dice apertamente), per poter essere sapere di questo o quello, prima di poter assumere determinate forme, deve essere ragione *qua talis*, ragione assoluta, incondizionata, infinita potenza di conoscere. La ragione, insomma, rivolgendosi a sé stessa, pensandosi non come ragione in atto, ma come *pura* ragione, si sa come infinita potenza [1]. Ora, già questo ci permette di rilevare che Schelling, di fatto, risale dalla ragione in atto alla sua condizione, alla potenza del conoscere, e determina la struttura di quest'ultima. Altrimenti, come saprebbe egli che la ragione ha un'apertura infinita? E, prima, che essa è potenza? Si badi che Schelling non dice: la ragione *pone* (convenzionalmente) come suo contenuto questo e quello, ma parla in termini di scoperta, discorre di un *trovare* [2]. Egli, quindi, non procede da una struttura posta per convenzione alla verifica della sua *eventuale* realtà.

Schelling prosegue il suo discorso enunciando una tesi basilare: all'infinita potenza di conoscere dovrà corrispondere l'infinita potenza di essere, l'essere potenziale. Il ponte per passare a questa affermazione è dato in verità molto brevemente: « Poiché ad ogni conoscere corrisponde un essere, al conoscere effettivo corrisponde un essere effettivo, di conseguenza all'infinita potenza del conoscere non può corrispondere null'altro che l'*infinita potenza dell'essere*, e questo è il contenuto innato e connaturato alla conoscenza » [3]. In sede critica, si potrebbe osservare che questa tesi risulta erronea: non è vero, infatti, che al conoscere in atto corrisponda solo l'essere in atto, epperciò al conoscere in potenza solo l'essere in potenza. La ragione, infatti, conosce in atto anche l'essere in potenza (l'infinita potenza di essere); non è, dunque, neanche vero che al conoscere in potenza corrisponda l'essere in potenza. In verità, alla potenza corrisponde l'atto, alla ragione in potenza la sua attuazione, epperciò la conoscenza in atto della potenza e dell'atto.

Prescindendo, comunque, da questa considerazione critica, e ritornando alla ricostruzione storica, si deve notare che, anche qui, Schelling fa un discorso che non è, almeno fondamentalmente, iden-

[1] *PdO*, VI E, pp. 56 e 62-63/148 e 153-154.
[2] *PdO*, VI E, p. 57/148-149.
[3] *PdO*, VI E, p. 64/154-155.

tico a quello svolto nella sua precedente filosofia idealistica. In questa, infatti, egli diceva: la ragione, o il sapere, sa sé stesso in quanto si fa *come sapere* oggetto di sé stesso; il soggetto e l'oggetto coincidono, l'Io è soggetto in quanto oggetto e viceversa. Con un atto reale si produceva un sapere del sapere, *circolarmente*. Qui, invece, Schelling non dice: il sapere sa sé stesso come sapere di sé come sapere, ma: il sapere sa sé stesso come potenza infinita di conoscere, e, dunque, *non* in atto, ma in potenza. Ed allora, esso non sarà sapere di sé come sapere in atto di sé come sapere in atto, ma sapere dell'essere; e, essendo qui il sapere infinita *potenza* di sapere, anche l'essere sarà potenziale, *potenza di essere*. Nel che, sia detto tra parentesi, è contenuto il recupero di una preziosa verità: il contenuto originario del sapere è l'essere, e non ancora, all'infinito, un sapere. Ma questa verità è poi pregiudicata dall'aggiunta: tale essere è potenziale. Questo, come si è visto, è un errore. È comunque da rilevare che quando, in seguito, Schelling identificherà l'infinita potenza di essere con un soggetto-sapere infinito, lo dovrà fare affrontando ulteriori argomenti, i quali risulteranno fra l'altro assai deboli; questi ulteriori argomenti, viceversa, non erano necessari alla filosofia idealistica, perché in essa l'oggetto era veramente pensiero, sapere (e, si aggiunga, il passaggio inverso, dal sapere infinito all'*essere* infinito, era là piú facile, perché l'oggetto era sí pensiero ma pur sempre, anche, in quanto oggetto, infinito). Ma riprendiamo il discorso sui limiti della ragione, il che vuol dire, anche, sulle funzioni della filosofia negativa (la quale tematizza appunto funzione e limiti della ragione stessa).

Dobbiamo affrontare una delle tesi capitali dell'« ultimo » Schelling: il rapporto della ragione — di per sé facoltà del possibile — con l'essere attuale, nelle sue varie forme. Abbiamo visto l'istituzione del concetto dell'infinita potenza di essere: ora, Schelling aggiunge a tale concetto una determinazione fondamentale: la potenza di essere di per sé tende ad attuarsi, a negarsi come potenza (1). Non c'è nulla, infatti, che la trattenga dall'attuarsi; o, per dir meglio: restando nella pura filosofia negativa si deve riconoscere il necessario trapasso nell'essere attuale della potenza; in seguito, l'indagine speculativa riconoscerà che ci deve essere qualcosa che mantenga la potenza in sé stessa come pura potenza; ma la filosofia negativa immediatamente non può vederlo; solo quando si porrà, con la filosofia positiva, l'Ente necessario, si vedrà che la potenza di essere trapassa

(1) A negarsi, si badi, pur sempre nel *concetto*; la potenza di essere è un'essenza che implica la sua attualizzazione, *se* una potenza di essere è; cfr. *PdO*, VI E, pp. 64-65/154-156; e, per la tesi in generale, pp. 63/153 e 67/157-158.

nell'essere *se* non ha l'essere in sé come potenza, e, dunque, che il passaggio all'essere è solo *relativamente* necessario; per ora questa relatività non appare, ed è naturale svolgere il discorso che segue.

Se la potenza di essere trapassa di per sé nell'essere (o, in ogni caso: essendo ciò che è ordinato, anche se non automaticamente, a trapassarvi), essa non *è* l'ente, l'essere senza non essere, non è cioè il vero ente, che esclude da sé il suo contraddittorio (1). Essa, infatti, è ente in quanto è potenza, ma esce fuori da questo suo carattere in quanto si attua. La ragione perviene dunque in ultimo al *concetto* (possibile) di una potenza di essere che stia in sé, senza trapassare in atto, di un ente che sia potenza di essere, senza essere in sé negatività.

Che un ente vero, senza non essere, cioè, debba essere proprio una potenza d'essere esistente in quanto tale, non è stato, a dire il vero, dedotto da Schelling: perché l'ente vero non potrebbe essere *purus actus*, e non già atto che sorregga una potenza come potenza? Si può però indovinare il motivo, che Schelling non adduce: egli ha avvertito che ciò che la ragione conosce è il contenuto di ogni ente, è ogni essenza possibile; d'altra parte, Schelling deve assumere che un ente non può non avere una determinatezza, un'essenza, oggetto della ragione. Quindi, se un ente vero esiste, esso deve avere come essenza la pura potenza d'essere, che è matrice di ogni particolare essenza. Cosí si può forse giustificare l'affermazione schellinghiana. Schelling, comunque, conclude il suo argomento osservando che se un ente vero esiste, esso ha i caratteri che si sono ora esposti. E questa è la conclusione ultima, negativa, della scienza della ragione. Quest'ultima dimostra, cioè, che *nessun* prodotto della potenza d'essere, in quanto attuazione della potenza di essere posta fuori di sé, è il vero ente. La scienza della ragione non conosce positivamente l'ente; se lo conoscesse come tale, lo vedrebbe necessariamente esistente. La scienza della ragione studia la potenza d'essere come potenza d'essere ed arriva *via exclusionis* all'ente vero (2): la ragione vede nella potenza d'essere ciò che vi è implicito, se quest'ultimo è, epperciò vede anche l'ente in modo parziale; per conoscere l'ente vero positivamente la ragione non dovrebbe riflettere sul proprio originario contenuto, ma mettersi da un altro punto di vista.

6. Il passaggio alla filosofia positiva.

Siamo giunti, con questo, ad uno dei nodi piú delicati del discorso di Schelling: quello relativo al passaggio dalla filosofia nega-

(1) *PdO*, VI E, p. 66/156-157.
(2) *PdO*, VI E, p. 71/161.

tiva alla filosofia positiva, o, anche, dal piano dell'essere possibile a quello dell'essere attuale. Schelling ha dichiarato — lo abbiamo già visto — che è l'esperienza che ci dà l'esistenza di quei contenuti dedotti dalla ragione solo come possibili. I problemi che questa tesi comporta, o ha suscitato negli interpreti, sono molteplici, e due tra di essi acquistano un particolare rilievo; il primo, sollevato da alcuni critici, è il seguente: Schelling ci tiene a sottolineare che la ragione deduce il contenuto dell'esistente, e che questo è proprio, se è, ciò che la ragione deduce; per questo, Schelling definisce sí la filosofia positiva *empirismo*, ma aggiunge al sostantivo la determinazione: *a priori* (1); egli, inoltre, sostiene il legame essenziale tra filosofia negativa e positiva sulla base, appunto, di tale apporto della ragione alla comprensione dell'empirico.

Questa tesi ha fatto sorgere in alcuni studiosi la domanda: l'esperienza è solo testimonianza dell'*esserci effettuale* del contenuto che la ragione ha dedotto *a priori*, o essa fornisce, volta a volta, un altro determinato contenuto, anche se non compreso nelle sue strutture portanti, nei rapporti logici che lo legano all'infinita potenza? L'esperienza, cioè, ci dice solo che un qualcosa c'è, lasciando poi alla ragione l'esclusivo compito di fissarne la natura, oppure no? In altre parole, il discorso può anche essere tradotto cosí: Schelling segue ed esaspera Kant fino al punto di attribuire alla ragione — che è, al di qua dell'esperienza, *tutto* il sapere — ogni conoscenza possibile, tranne quella relativa all'essere attuale, che nella sua natura sarebbe dichiarato inconoscibile *direttamente*, e conoscibile solo indirettamente *a priori*, a partire dal puro soggetto? L'essere attuale, cioè, ci si presenta solo producendo in noi l'esperienza del suo esserci (confronta la passività della sensazione in Kant), oppure si presenta nella sua determinata natura?

Il dualismo tra filosofia negativa e filosofia positiva supera l'idealismo semplicemente realizzando un regresso a quello che è stato chiamato dal Bontadini dualismo gnoseologistico, di cui Kant è il massimo esponente, oppure no? Per il sí sono, in particolare, alcuni studiosi italiani; cosí, S. Drago Del Boca obbietta allo Schelling: come è possibile riconoscere nell'esperienza ciò che la ragione ha dedotto come possibile, se la ragione fornisce *solo* l'impressione dell'esistenza di un ente? (2). Esplicitamente parlano di dualismo gnoseologico B. Majoli (3) ed A. Cecconi (4). Il problema, cosí impo-

(1) *PdO*, VI E, pp. 102-103/192-194 e 112/201.
(2) S. Drago Del Boca, *op. cit.*, pp. 259-260.
(3) B. Majoli, *op. cit.*, pp. 428-430.
(4) A. Cecconi, *Per un'analisi della filosofia schellinghiana*, in « Rivista di Filosofia Neoscolastica », 1949, fasc. II, pp. 200 e 205.

stato, si allarga ad una dimensione piú vasta, perché l'essere attuale non riguarda solo i singoli finiti dedotti a partire dall'infinita potenza d'essere; il problema dell'attualità dell'essere riguarda anche la potenza d'essere trattenuta in sé stessa, ciò che Schelling ha chiamato l'Ente vero, autentico, senza divenire. Ci si può dunque domandare, in generale: Schelling afferma l'esistenza dell'Ente vero, e del mondo, solo per presupposto, senza che egli abbia saputo guadagnare un vero superamento *teoretico* dell'idealismo (come già voleva lo Ertel (1) e con lui gli autori ora citati), o in altro modo? Il rapporto all'Ente vero nella sua attualità è solo esigito, affermato irrazionalisticamente, o è affermato con un atto teoretico, che, soltanto, è diverso da quelli che sono propri della ragione deduttiva? La dottrina schellinghiana sull'Ente vero riproduce cioé in un certo senso l'atteggiamento di Kant, che cercò di restaurare, per ragioni pratiche, esigenziali, quel Dio che la ragione speculativa non forniva? (È già significativo, però, osserverei, che sia proprio Schelling a ricordare quell'atteggiamento, per opporvisi).

7. In che senso l'essere attuale è fuori della ragione.

Il parere di chi scrive è che Schelling non è né irrazionalista né gnoseologista. Per quanto riguarda la prima questione, quella avanzata dalla Del Boca, noterò soltanto che l'atteggiamento che la Del Boca vorrebbe proprio di Schelling implicherebbe, appunto, un rigido dualismo tra sapere ed essere, come si è detto; ora — e questo è punto che riguarda non solo la presente questione — Schelling esclude nettamente il dualismo kantiano: si confrontino soprattutto le pp. 139-144 (2) della nostra opera, nelle quali la contraddittorietà della cosa in sé è denunciata con chiarezza.

Questo è già un elemento importante: se un essere inconoscibile è detto contraddittorio, non si avvertirà poi neppure l'esigenza di salvarlo, attraverso la fede, dalla negazione. Ma il problema deve essere affrontato soprattutto in relazione all'Ente vero, all'essere tutto essere, che sarebbe affermato, secondo gli autori citati, senza dimostrazione, e senza l'indicazione del tipo di esperienza che dovrebbe surrogare la dimostrazione.

Esistono, indubbiamente, affermazioni di Schelling che potrebbero, se prese isolatamente, indurre in equivoco; si legga, ad esempio, questa affermazione: « La filosofia positiva parte da un essere *assolutamente* fuori del pensiero. Questo essere fuori di ogni pensiero,

(1) Chr. Ertel, *op. cit.*, pp. 160-162.
(2) *PdO*, VI E, pp. 47-53.

ora, è sopra di ogni esperienza, cosí come precede ogni pensiero: è dunque *l'essere assolutamente trascendente quello dal quale parte la filosofia positiva* » (1). Questa proposizione, in realtà, non può essere interpretata in senso gnoseologistico. È necessario, per comprendere il senso di questa come di altre espressioni simili usate da Schelling, considerare attentamente il contesto. Schelling sta affrontando un problema fondamentale: si può affermare l'esistenza dell'Ente vero, il quale, se è, è il punto di partenza della filosofia positiva? Schelling ribadisce, anzitutto, che esso non potrà essere dedotto dalla ragione — perché questo vorrebbe dire inserirlo nell'ordine del diveniente — e che, dunque, sarà oggetto di un'esperienza. Ma questa esperienza non è quella sensibile (2), che è relativa a ciò che è dedotto dalla ragione; esso sarà contenuto dunque di una esperienza *sui generis*, che dovrà essere meglio determinata. Si deve intanto rilevare che l'Ente vero, trascendendo l'esperienza sensibile, trascende anche il pensiero che ne deduce il contenuto. È rispetto a *questo* pensiero, al pensiero che parte da un *prius* che è potenza di essere e ne indaga le attuazioni, e non al pensiero *simpliciter*, che Schelling afferma la trascendenza dell'Ente vero (per ora, si intende, ipoteticamente affermato). Poco prima, infatti, dell'espressione riportata, Schelling scrive: « La filosofia positiva non parte né da un essere presente in qualche modo nell'esperienza, né dall'esistente solo nel pensiero (perché in questo caso essa tornerebbe in quella negativa) (3)»; ma tale pensiero è inteso, subito dopo, come il pensiero che trova riscontro nell'esperienza (come ragione, cioè (4)). L'Ente vero è detto *assolutamente* fuori del pensiero per distinguerlo dall'essere empirico-sensibile, che è « fuori del pensiero solo in modo molto relativo, in quanto *ogni* essere presente nell'esperienza ha in sé delle determinazioni logiche » (5); se l'essere empirico-sensibile è dunque relativamente fuori del pensiero, l'Ente vero, che non è diveniente, è *assolutamente* fuori del pensiero deduttivo, e cioè della ragione.

D'altronde, non si può dimenticare la decisa polemica che la *Filosofia della Rivelazione* conduce contro l'« empirismo mistico », per il quale un'esperienza mistica coglierebbe il sovrasensibile, contro la dottrina del sentimento come fonte del sapere teologico (Jacobi), e contro il teosofismo, anch'esso misticheggiante (6). L'irrazionalismo è, con questa polemica, esplicitamente escluso. Non bisogna

(1) *PdO*, VI E, p. 127/215-216.
(2) *PdO*, VI E, pp. 113-114/202-203.
(3) *PdO*, VI E, p. 126/215.
(4) *PdO*, VI E, p. 127/215-216.
(5) *PdO*, VI E, pp. 115-121/205-211.
(6) *PdO*, VI E, pp. 121-126/211-216.

neppure fermarsi di fronte alle semplici esclusioni schellinghiane dei modi inautentici di conoscenza dell'Ente vero. Schelling, oltre agli empirismi ora citati, ed alla deduzione razionale, esclude anche (riferendosi alla teosofia) che l'Ente vero sia oggetto di un immediato intuire, di un'esperienza immediata (1). Ma il passaggio da queste esclusioni alla conclusione che, dunque, Schelling pone poi l'Ente vero gratuitamente, non è legittimo. Schelling propone infatti una istituzione teoretica di tale Ente, che noi dobbiamo ora portare alla luce, e poi discutere.

Si tratta di stabilire in che modo, per Schelling, si possa porre un Ente nel quale l'esistere sia il *prius*, e la potenza il *posterius*: tale, infatti, è l'Ente che la filosofia negativa consegna, come sua ultima *idea*, alla filosofia positiva, ponendola come fonte di problema: un Ente che è necessariamente, che non è attuazione di una potenza precedente, il cui esistere *precede* la potenza, e, dunque, esiste necessariamente, perché è al di qua della potenzialità. La filosofia negativa perviene, come a suo ultimo risultato, al riconoscimento che Dio è l'Ente che, *se esiste*, è necessariamente il necessariamente esistente (2). La filosofia razionale pone il concetto dell'Ente vero, ma essa non può trapassare alla affermazione della sua esistenza: l'errore dei propugnatori dell'argomento ontologico è consistito, appunto, nella pretesa di compiere tale trapasso. Un aspetto dell'argomento ontologico avrebbe potuto essere salvato, dice però lo Schelling: esso deve essere respinto, infatti, in quanto pretenda di partire dalla *natura* di Dio; ma esso avrebbe avuto valore se si fosse abbandonato tale punto di partenza essenzialistico, e si fosse preso come base semplicemente il concetto di necessariamente esistente. È discutendo Leibniz che Schelling svolge la sua originale prospettiva: « Se, però, si intende sotto *ex cuius essentia sequitur existentia* appunto il *necessariamente* esistente stesso, in quanto cioè esso è ciò di cui non si pensa altro che questo, che esso appunto è l'esistente, allora non occorre alcuna prova per la sua esistenza; sarebbe insensato voler provare, di ciò che appunto soltanto è pensato come l'esistente in senso verbale, che esso è. Ma questo, che non è null'altro, che non ha alcun concetto se non quello di essere l'esistente (e con questo essere precedente al suo concetto incomincia la filosofia positiva), questo non è ancora in alcun modo Dio » (3). Si tratta, cioè, di abbandonare il discorso sull'essenza di Dio, per pensare solo ad un essere tutto essere, senza negativo, ad un puro esistere. Relativamente ad esso avan-

(1) *PdO*, VI E, pp. 125-126/214-216.
(2) *PdO*, VI E, pp. 155-160/242-247.
(3) *PdO*, VI E, pp. 156-157/243-244.

zare dubbi sarebbe assurdo: il dubbio può aver luogo solo dove « si danno due casi, due possibilità; ciò che è in sé dubbio è, appunto perciò, la potenza, che può essere e non essere. Dubbio, precario, è anche l'essere di tutte le cose che sono scaturite dalla potenza, e che certo ora *sono*, come noi diciamo, ma in modo meramente casuale; esse dunque non cessano di potere anche essere nulla e restano sospese nel costante pericolo di non essere. Dall'esistente, però, dal quale è esclusa ogni *potenza*, che è l'esclusivo fondamento di ogni dubbio, è appunto perciò escluso ogni dubbio, esso è l'indubitabilmente esistente » (1).

8. Il modo in cui Schelling pone l'Essere necessariamente esistente.

Come si vede, Schelling non avanza piú, relativamente al pensiero del necessariamente esistente, l'obbiezione: si tratta di un discorso sull'essenza. Per lui, infatti, come tutta l'opera ribadisce, l'esistenza è estranea (anche se non contraddittoria) all'essenza, non è un contenuto tra contenuti, e, quindi, ciò che si sa di essa non appartiene al piano del possibile.

Questo rilievo ci permette di far notare che la tesi di Schelling qui esposta presenta, in verità, un atteggiamento il quale esclude, di per sé, quel trascendentalismo che si è detto costituire un dato permanente di Schelling. Questa tesi costituisce, dunque, un momento eccezionale nel pensiero del filosofo, anche se si dovrà subito riconoscere che tale spunto innovatore non viene poi sfruttato ai fini di una effettiva svolta di pensiero. Almeno qui, però, c'è indubbiamente una novità. Nel primo Schelling (e non solo in esso), come si è visto, l'essere era sempre trattato come il trascendentale, e Schelling ora implicitamente lo riconosce, dicendo che il suo pensiero precedente era essenzialistico. Questo riconoscimento, peraltro, va subito ammesso, è solo parziale, perché il carattere essenzialistico del suo pensiero precedente stava nel fatto, in verità, che egli trattava l'esistenza come un'essenza, un contenuto dei contenuti, ma non contrapponeva poi, come Schelling viceversa fa ora, l'essenza all'esistenza: in precedenza l'essere era trattato come l'essenza, senza

(1) *PdO*, VI E, pp. 158-159/244-246. Che il *Prius* assoluto sia non deve essere provato, perché « esso è l'assoluto inizio conosciuto attraverso se stesso » (*PdO*, VI E, p. 129/217). A p. 149/237 Schelling dice: « Che ciò che è conosciuto empiricamente, dunque, sia conosciuto e non conosciuto, si può facilmente far vedere di per sé, poiché esso è *per natura* capace di essere saputo solo in modo parziale, mentre ciò in cui viene pensato il puro atto, non è una mescolanza di *potentia* e di *actus*, ma il puro ἐνεργείᾳ ὄν di Aristotele, l'interamente esistente, in cui non c'è nulla proprio di un non esistente, e cioè di inconoscibile ».

però venire contrapposto ad un esistere extraessenziale; era proprio l'essere, preso *anche* come esistenza, che veniva essenzializzato. Il che vuol dire, se ci si mette sul piano della valutazione storica, che si trattava di un errore nascente da confusione, e non, come ora vorrebbe Schelling, da un semplice prescindere dalla considerazione del piano dell'esistenza. Quale che sia, comunque, l'esattezza storica di quanto Schelling scrive a proposito delle sue precedenti fasi, sta il fatto che la tesi schellinghiana qui affacciata è effettivamente sottratta al trascendentalismo: si tratta di uno dei momenti in cui, nell'opera, il recupero di livello ontologico si dimostra effettivamente operante.

Abbiamo parlato di *momento* perché, come si vedrà, Schelling riimmergerà poi l'esistere puro qui guadagnato nell'essenzialismo, riponendo in tale esistente, distinto ed identico al contempo alla potenza d'essere che è la matrice del molteplice, la radice di ogni ente particolare (epperciò ponendo ancora, di fatto, tale esistere come identico al contenuto dei contenuti). Questo secondo aspetto dovrà venire piú avanti illustrato e discusso. Per ora, sarà bene esaminare il punto fondamentale del problema che ci sta interessando: in base a che cosa lo Schelling afferma che un essere tutto essere non può non essere?

Su questo punto lo Schelling non è molto diffuso. Ma il fatto che egli parli di insensatezza o di assurdità dell'ipotesi contraria (epperciò di contraddittorietà) e che egli dica che dell'esistente necessario non si può dubitare perché si può dubitare di ciò che ammette due possibilità, mentre l'essere preso nella sua purezza di essere, senza non essere, non ammette anche la possibilità del non essere, del negativo, può far ipotizzare che la spiegazione piú plausibile sia la seguente: Schelling è convinto che l'essere è l'essere, e perciò non può non essere; sarebbe assurdo pensare l'essere e non pensarlo esistente, appunto perché essere vuol dire essere, e non non-essere; quindi l'essere tutto essere, che noi pensiamo, esiste. E con questo, si badi, non si ha una inferenza, ma una rilevazione immediata. Schelling, cioè, ci risulta porre alla base della sua tesi la considerazione che l'essere non può non essere, e, dunque, tutto l'essere che non è contraddittorio ad un altro essere esiste; ma Dio è l'essere che esclude la possibilità della contraddizione, perché è il *pure positivum*, dunque Egli esiste, perché l'essere non può essere commisto al non essere, l'essere è necessariamente solo tale, esclude da sé il negativo.

La struttura dell'argomento schellinghiano si presenta, quali che siano le critiche che si possono svolgere in proposito, come una struttura indubbiamente non aposterioristica: l'esperienza del mondo non interviene in essa in alcun modo. Ciò che Schelling dichiara

dimostrabile anche attraverso il ricorso all'esperienza del mondo è che *Dio* è, ove Dio è inteso non solo come l'Ente vero, ma come l'Ente vero che è Signore dell'essere, che può creare, se vuole, un mondo, e che effettivamente crea. Vorrei però osservare che questa scissione in due tappe del discorso schellinghiano relativo a Dio, dichiarata ripetutamente dal filosofo, non è da lui effettivamente realizzata. Schelling, infatti, perviene certo, nel modo ora delineato, ad affermare il necessariamente esistente indipendentemente dall'esperienza del mondo; ma quando poi passa ad effettuare la connessione tra il necessariamente esistente ed il Dio creatore, egli o non conclude con i suoi argomenti, o utilizza di fatto un altro tipo di argomentazione, che è aposterioristico *in toto*, relativamente, cioè, anche alla stessa *esistenza* dell'Esistente necessario.

9. L'intreccio tra ragione ed esperienza nella filosofia positiva.

L'intreccio tra ragione ed esperienza è, nella filosofia positiva, assai piú complesso di quello che Schelling esplicitamente non proponga.

Dobbiamo esaminare, per provarlo, due diverse argomentazioni schellinghiane. La prima è un tentativo esplicito di provare che il necessariamente esistente è Dio. Anche qui, come spesso nei passaggi decisivi, Schelling è molto conciso: « se il necessariamente esistente è Dio, allora si dà questa e quella conseguenza — allora *a*, *b*, *c*, ecc., vogliamo dire, diventano possibili; ma *a*, *b*, *c*, ecc., esistono realmente in base alla nostra esperienza; dunque — conclusione necessaria — il necessariamente esistente è *realmente* Dio » (1). Queste affermazioni, connesse con tutto il contesto, non possono che avere questo significato: se l'esistente necessario è Dio, esso è infinita potenza d'essere che può, se vuole, produrre un mondo; tale mondo non può non avere certi caratteri, dedotti *a priori* appunto a partire dall'infinita potenza d'essere che Dio attua; ma tale mondo esiste (ce lo dice l'esperienza); dunque Dio (Dio, e non solo l'esistente necessario) esiste.

Questa breve argomentazione, che in seguito verrà arricchita di particolari, ma non modificata nella sua struttura, esige un'analisi un poco approfondita. Il contesto nel quale essa è inserita vuol sostenere che il ricorso all'esperienza porta a provare che *Dio* esiste, e non che esiste il necessariamente esistente, il quale è stato ribadito non deducibile da altro, ivi compresa l'esperienza. Di fatto, però, si deve rilevare che l'argomento qui addotto non approda veramente a provare che Dio è, se non in quanto si riesca a provare che *solo*

(1) *PdO*, VI E, p. 169/255-256.

se Dio esiste il mondo dell'esperienza esiste (che cioè il mondo dell'esperienza esiste solo se Dio esiste); ma in questo caso, come ora vedremo, provando Dio si prova anche l'esistente necessario, e l'esperienza viene ad essere la base dalla quale si ascende anche all'esistente necessario.

Si consideri, infatti, che prescindendo da questo secondo tipo di considerazioni non si conseguirebbe affatto neppure la prova che l'esistente necessario è Dio. Sarebbe infatti possibile obbiettare a Schelling: dal fatto che un certo mondo sia possibile se Dio è, e dal fatto che il mondo effettualmente esistente abbia i caratteri che si sono dedotti come necessari per il mondo che Dio *può* creare se è, non segue che il mondo effettivamente esistente dipenda proprio dal Dio ipotizzato, e, quindi, non segue che Dio sia. I caratteri che il mondo presenta potrebbero essere spiegati anche diversamente che secondo lo schema risalente a Dio infinita potenza ecc. La possibilità di *a*, *b*, *c*, potrebbe dipendere anche da qualcos'altro, oltre che dal fatto che Dio sia con i caratteri che la filosofia negativa determina. Bisognerebbe poter mostrare che il mondo dell'esperienza (l'*a*, *b*, *c*) di cui parla Schelling implica, per essere, Dio. Ed allora, come si è detto, si proverebbe, poiché Dio non è scindibile dall'esistente necessario, anche che l'esistente necessario è. Il fatto che Schelling dica: « allora *a*, *b*, *c* ecc., *diventano* possibili » può far pensare che Schelling già qui pensi che *a*, *b*, *c*, sono possibili *solo* se il necessariamente esistente è Dio, epperciò si incammini per la strada da noi indicata, e che sarà poi da lui effettivamente battuta piú avanti. Ma non è interpretazione certa (1). Al di fuori di questo sviluppo, però, l'argomento schellinghiano resterebbe incompleto, epperciò non concludente.

Un ricorso deciso all'esperienza per approdare, insieme, al necessariamente esistente ed a Dio creatore è viceversa compiuto in un altro momento dell'opera, che ora esamineremo, per trarne poi le necessarie conclusioni di ordine generale. L'argomento, al solito, è da Schelling svolto con molta concisione. Schelling osserva che l'inizio del filosofare consiste nell'impegno di risalire *dietro* l'essere attuale, l'essere divenuto ed accidentale dell'esperienza, per cogliere dietro (o prima) di esso la possibilità, la potenza da cui esso deriva (2); il che, evidentemente, significa che Schelling ragiona in questo

(1) Il « diventa possibile » può anche essere inteso non in senso esclusivo, ma nel senso che *a*, *b*, *c*, diventano possibili in quanto c'è Dio, senza poter escludere che lo siano anche altrimenti; eppoi si deve tener conto, come si è detto, che in questo momento a Schelling preme non utilizzare il mondo per provare il necessariamente esistente; non appare perciò probabile il senso che porterebbe a tale tipo di prova.

(2) *PdO*, VI E, pp. 203-204/289-290.

modo: ciò che diviene non è per essenza; l'essenza, dunque, lo precede, è la potenza da cui esso deriva. Schelling non fa questa considerazione esplicitamente, ma essa risulta dalla logica del suo discorso. Analogamente bisogna rifarsi a tale logica per cogliere la ragione dell'affermazione successiva: la potenza di ciò che diviene è *unica*. È chiaro che questo può essere affermato senza ulteriore dimostrazione, a questo punto, solo se già si presuppone acquisito il risultato della filosofia negativa, che appunto partiva da un'infinita potenza d'essere matrice di ogni essere possibile. I termini della filosofia negativa sono dunque qui utilizzati, con la variazione, però, che essi sono ora tolti dal limbo del possibile per essere visti attuali nell'esperienza; l'esperienza ci permette di risalire alla potenzialità; la filosofia negativa ci dice i caratteri di questa potenzialità.

Ma è un terzo tipo di sapere quello che ci permette poi di concludere l'argomento che stiamo esaminando: non l'esperienza constatativa; non la ragione che deduca il contenuto determinato della potenza d'essere, ma un altro tipo di sapere (noi lo chiameremmo pur sempre razionale) che determini le condizioni alle quali una potenza d'essere è possibile relativamente all'esperienza. Questo tipo di sapere non è tematizzato da Schelling, ma esso è effettivamente operante nelle pagine che stiamo esaminando. Proseguendo nell'esposizione dell'argomento di Schelling potremo riconoscerlo. Se all'essere deve precedere la potenza d'essere, egli osserva, tale potenza deve poter sussistere come potenza (1). Ma la stessa potenza, di per sé, non essendo atto, è nulla (pura essenza senza essere (2)) rispetto all'atto, e, quindi, per essere *deve* trapassare nell'atto. Ma se essa trapassa nell'atto, cessa come potenza, scompare in quanto tale (3). La potenza d'essere è dunque *natura anceps* (4), essa è come su una punta sulla quale deve stare, eppure non può mantenersi (5): è e non è al contempo. Bisogna togliere questa contraddizione. Per farlo, si deve dunque affermare che la potenza d'essere è in quanto potenza, ha l'essere *come* potenza: si tratta di « stabilizzare la potenza di essere *come* potenza di essere, di conservarla prima del suo passaggio nell'essere. Noi la vogliamo come potenza di essere significa: noi vogliamo che essa stia come *potentia pura*, come puro *potere*, come potere senza *essere*. Essa, però, può questo solo se a sostituzione, per cosí dire, dell'essere che essa potrebbe *accogliere*,

(1) *PdO*, VI E, p. 210/295.
(2) *PdO*, VI E, pp. 208-209/294.
(3) *PdO*, VI E, p. 208/293-294.
(4) *PdO*, VI E, p. 210/295.
(5) *PdO*, VI E, pp. 209-210/294-295.

attrarre a sé, e che dunque sarebbe qualcosa di meramente attratto, se a compenso di questo essere accidentale, essa stessa è già, anche in e prima di sé, senza cioè un suo operare, il puro esistente. In quanto mera potenza di essere essa trapasserebbe nell'essere prima di ogni pensiero o, come la lingua tedesca eccellentemente si esprime, in modo immemorabile; essa non può dunque essere *mera* potenza di essere, o, anche, essa *in tanto* permane come potenza di essere, in quanto in questo permanere è l'*esistente puro*, e cioè infinito, non limitato da alcun potere » (1). L'essere che la potenza d'essere ha in quanto tale, insomma, non può derivare da una potenza precedente (che non c'è, se la potenza d'essere è appunto ciò che è sostenuto dall'essere); dunque, tale essere non passa *a potentia ad actum*, esso è *purus actus*, è necessariamente esistente.

Risalendo dall'esperienza dell'essere attuale siamo dunque pervenuti, con l'aiuto della filosofia negativa, ma sulla base di un'autentica inferenza, alla posizione del necessariamente esistente. Già questo ci permette di constatare che la distanza dalla prospettiva tradizionale di tipo scolastico non è, nonostante il dichiarato avviso di Schelling, troppo forte; lo accerteremo meglio fra poco, accertando insieme che l'argomento sopra esposto riporta Schelling a quel trascendentalismo che l'altro argomento relativo al puro esistente — quello meramente aprioristico già esaminato — aveva abbandonato; perché la potenza d'essere *che si attua nel mondo* è proprio quella che è detta sussistente per sé anzitutto in Dio, il quale può attualizzarla e può non farlo (ma l'esperienza ci dice che lo ha fatto). Con questo, si ritorna a riporre il mondo nell'infinita potenza d'essere, che è necessariamente identica al puro esistente, e si ricomprende tutto l'essere in un originario essere-potenza che è l'onnicomprensiva matrice del molteplice. Tutta l'esposizione che segue lo proverà. Deve essere però ricordato — prima di passare all'esame della parte « speciale » del discorso schellinghiano — che il filosofo fornisce una caratterizzazione piuttosto singolare della sua prova del necessariamente esistente ora esposta, e che tenderebbe a sottrarre ad essa il carattere apodittico che noi le abbiamo attribuito.

Siamo partiti, dice Schelling, dalla potenza di essere che sta dietro l'essere diveniente, ed abbiamo trovato, dietro tale essere, un essere in sé compiuto, necessariamente esistente, che può essere anche senza porre un mondo diveniente, e può perciò essere trattato anche ed anzitutto in rapporto a sé stesso, e non all'altro da sé che esso può produrre (2). Ma è solo arrivando in fondo a questo processo

(1) *PdO*, VI E, pp. 210-211/295-297.
(2) *PdO*, VI E, pp. 240-241/325-326.

che noi possiamo affermare l'esistenza del necessariamente esistente: prima, noi abbiamo elaborato il *concetto* di un alcunché che sorregga la potenza come potenza; solo quando poi abbiamo cercato di determinarne la matrice lo abbiamo pensato esistente, perché appunto abbiamo pensato l'essere senza potenza (1). In precedenza il discorso è stato solo ipotetico: « se esiste o deve esistere un essere ragionevole, allora devo presupporre quello Spirito. Ma con questo non è ancor dato alcun *fondamento* per l'esistenza di questo Spirito. Un fondamento di esso sarebbe dato attraverso la ragione solo se l'essere ragionevole e la ragione stessa potessero essere posti incondizionatamente. Ma le cose non stanno affatto cosí, perché assolutamente parlando è altrettanto possibile che non ci sia *nessuna* ragione e nessun essere ragionevole, quanto che una ragione ed un essere ragionevole siano. Il fondamento, o, per dir meglio, la causa della ragione è data, piuttosto, in quello Spirito perfetto. Non è la ragione che è causa dello Spirito perfetto, ma solo perché questo è, si dà una ragione » (2).

Queste affermazioni schellinghiane devono venire discusse. Si può infatti osservare che se è vero che l'essere diveniente innervato di ragione dato nell'esperienza non risulta necessario, è anche vero che esso risulta implicare necessariamente un Ente il quale può sostenere l'essere diveniente solo se non è diveniente, e se è necessario. Quindi, anche Schelling di fatto qui approda all'Ente necessario semplicemente scoprendolo a partire dall'esperienza, senza ulteriori indagini. Se è vero che una volta pervenuti al concetto del necessariamente esistente non se ne può non riconoscere l'esistenza, è anche vero che questo non esclude che ad esso si possa pervenire, come esistente, anche partendo dall'esperienza dell'essere attuale, come vediamo che fa Schelling: non si vede contraddizione tra i due tipi di accesso all'esistente puro, di fatto entrambi operanti in Schelling. Il vero motivo per il quale Schelling non vuole ammettere *in actu signato* ciò che fa *in actu exercito* è, in realtà, dato dal fatto che egli ha tematizzato la ragione come facoltà della deduzione da un'infinita potenza d'essere, e non sa trovar posto ad un altro tipo di mediazione relativo ad un Ente che non ha un'essenza precedente; la forza di inerzia del principio della deduzione dialettica di stampo idealistico opera ancora in Schelling, per questo lato formale (3).

Ma si debbono fare due ulteriori considerazioni che permettono di arrivare ad una piú precisa puntualizzazione del rapporto ragione-esperienza nell'ultimo Schelling. Si deve anzitutto notare che la

(1) *PdO*, VI E, p. 241/326.
(2) *PdO*, VI E, pp. 247-248/331-332.
(3) *PdO*, VI E, pp. 166-167/252-254.

tesi schellinghiana, per la quale già la filosofia negativa approderebbe al concetto dell'Ente vero come essere che non è attuazione di una potenza precedente, ma lo porrebbe sul piano del semplice possibile, è certo in sé stessa accettabile: la ragione pone effettivamente come propria idea, come concetto fondamentale per la problematizzazione dell'essere diveniente dato nell'esperienza, l'idea di un essere senza non essere (1).

L'aver saputo recuperare questa verità, sia detto tra parentesi, costituisce certo un merito di Schelling. Ma si deve subito aggiungere che questo comporta, in realtà, anzitutto il riconoscimento che la ragione non è, come vorrebbe Schelling, solo facoltà dell'essere potenziale, ma che essa è aperta anche all'essere senza potenza precedente.

Soprattutto, si deve però notare che risulta singolare sostenere che la filosofia negativa pone solo il *concetto* dell'ente vero, senza riconoscerlo esistente, dal momento che, come abbiamo visto, se si pensa l'esistente *qua talis* non si può non pensarlo esistente attualmente.

Il discorso di Schelling può essere portato a coerenza solo riconoscendo che l'idea dell'ente vero come ente attualmente esistente è almeno cooriginaria a quella dell'infinita potenza di essere; è per tale cooriginarietà che essa può costituire il criterio di valutazione dell'essere diveniente. Ma questo significa sottrarre tale idea alla filosofia negativa, contro la lettera del discorso schellinghiano, e stabilire sul piano formale un rapporto diverso da quello voluto da Schelling tra filosofia negativa e positiva: la filosofia positiva non riceve da quella negativa il suo concetto base. Questo rilievo potrà essere utilmente tenuto presente in seguito, quando si potrà mostrare che la stessa deduzione delle determinazioni che si sviluppano per l'attuazione della potenza d'essere implica già la considerazione della filosofia positiva; quest'ultima ci risulterà dunque, di fatto, condizione fondamentale per lo svolgimento di quella negativa, la quale non può essere sviluppata prima di quella positiva, in modo autonomo.

Cerchiamo ora di affrontare l'esame del secondo momento della filosofia positiva: quello che determina i caratteri dell'Ente vero, e ne stabilisce i rapporti con il mondo e con l'uomo; far questo significa riprendere anche il problema della filosofia negativa, per sorprenderla nella sua effettiva deduzione della struttura degli enti particolari. L'esame e la discussione di queste tesi ci permetterà di puntualizzare la posizione attuale di Schelling nei confronti del suo precedente idealismo, e di affrontare, sia pure limitatamente, il problema del rapporto tra Schelling e l'esistenzialismo.

(1) *PdO*, VI E, p. 45/137.

10. L'ESSERE COME VOLONTÀ.

Per determinare il rapporto tra Dio e il mondo, il rapporto creativo, cioè, bisogna determinare bene, in primo luogo, il concetto dell'Ente vero, che è il soggetto della creazione. A questo scopo, va preso in esame anzitutto un ulteriore motivo della dottrina schellinghiana: quello relativo alla definizione dell'essere come volontà, che attirò l'attenzione di Edoardo von Hartmann, e, dietro di lui, di altri studiosi. Esponiamo brevemente la tesi schellinghiana in proposito; l'esposizione è necessaria per poter comprendere il seguito del discorso.

Schelling stabilisce l'equazione: essere = volontà. La potenza d'essere è volere, e, in genere, « ogni potere è soltanto volontà in quiete, cosí come ogni volere è soltanto potere divenuto attivo » (1); volere è anche l'esistente necessario che è l'*actus* della potenza d'essere. La potenza d'essere è la volontà che di per sé passerebbe immediatamente nell'atto, ma che nell'Ente vero (nello Spirito, cioè) è trattenuta in sé, posta come volontà non volente; l'esistente necessario è volontà infinitamente, puramente volente nel senso che non vuole sé stessa come volontà, ma vuole la potenza d'essere *come* potenza d'essere.

L'esistente necessario è dunque essere che ha per carattere quello di volere la potenza d'essere posta in quanto tale (2). Tra i due termini, avverte Schelling, c'è identità sostanziale, nel senso piú stretto: non si tratta di due forme unite, sí, ma esterne l'una all'altra (3); potenza d'essere e necessariamente esistente sono infatti identici, pur essendo opposti.

La vera realtà originaria, però, l'essere che è *compos sui*, che propriamente *deve* essere, che non cerca al di fuori di sé il proprio completamento, non è nessuno di questi due fattori nella loro unilateralità, né il vincolo unificante tra i due (la terza Potenza), ma l'Unità inscindibile dei tre fattori. L'Uno non è né pura potenza d'essere né puro esistente: l'Uno infatti, in quanto potenza d'essere, « è piuttosto posto espressamente come ciò che non è esistente per sé o per amore di sé poiché esso è posto come soggetto del puramente esistente. In quanto è quest'ultimo, però, esso non è neanche posto come ciò che è per amore di sé, ma esso è posto solo per mantenere

(1) *PdO*, VI E, p. 205/291-292.
(2) *PdO*, VI E, pp. 212-213/296-298.
(3) *PdO*, VI E, p. 218/303.

il primo come soggetto, nella soggettività o soggezione » (1). L'Ente che « deve » essere, deve essere per *amore di sé*: esso starà dunque nel mezzo tra le due opposte unilateralità, ma sarà libero da entrambe, perché è entrambe, e, dunque, sarà libero da entrambe come un terzo. Esso sarà « ciò in cui l'atto non esclude la potenza e la potenza non esclude l'atto », o « ciò che anzitutto è realmente libero di essere e di non essere, perché esso nell'agire o nel volere non cessa di permanere come fonte dell'agire, come volontà, e non ha perciò necessità, per essere potenza o volontà, di essere puro non-volere » (2). Abbiamo cosí conquistato il concetto dell'Ente vero come Spirito, e come Spirito perfetto: in esso, infatti, la parte è proprio il tutto e il tutto non è piú di ciò che è anche ogni parte (3).

Lo Spirito, essendo volontà che non può venire meno come che essa si ponga, è veramente libero; se esso è libero da ognuna delle tre forme in particolare, esso è anche libero, eventualmente, di porsi partitamente in ciascuna di esse: esso sa, infatti, che da questo suo spezzarsi e potenzializzarsi non deriverebbe una sua distruzione. Allo Spirito è indifferente essere in tensione o in unità; e questa indifferenza, relativamente al modo in cui si è, è una caratteristica essenziale della libertà. L'apparizione della possibilità di porre sé stesso fuori di sé, con la creazione, è condizione, per lo Spirito, del suo prendere coscienza di sé come volontà, come Spirito che può volere (4). Noi non seguiremo lo Schelling nelle sue considerazioni, pur assai interessanti, sul concetto di libertà; in questa sede ci limiteremo a fare un rilievo: come si può vedere, Schelling dà già per scontato che la creazione, se avviene, avviene per attuazione della potenza d'essere che è nell'Uno, che *è* l'Uno: il trascendentalismo da noi dichiarato come un dato permanente in Schelling sussiste dunque anche qui.

Poiché, però, il processo della creazione è per Schelling processo teogonico (5), in cui si realizza la Trinità divina, diventa necessario, per affrontare il tema della creazione, affrontare anche la dottrina trinitaria dello Schelling. Per il nostro filosofo Dio, nell'unità originaria delle sue Potenze, è la personalità assoluta creatrice, il Padre, ed egli lo è in senso preciso: perché creando compie proprio ciò che è specifico della generazione: la produzione di un essere omogeneo a sé per specie, che però deve svilupparsi ed arrivare a

(1) *PdO*, VI E, p. 233/318-319.
(2) *PdO*, VI E, p. 235/320.
(3) *PdO*, VI E, pp. 238-239/323-324.
(4) *PdO*, VI E, p. 267/349-350.
(5) *PdO*, VI E, pp. 322-323/396-398.

tale uguaglianza attraverso uno sviluppo necessario a partire da uno stato potenziale. Ora, Dio pone, attraverso la potenza d'essere attuata per sé stessa (la quale può essere definita la potenza generatrice del Padre), l'esistente necessario *fuori* del suo essere originario, e, dunque, in potenza, ma come un essere che deve restaurare l'unità e ritornare al suo stato originario di *actus purissimus* vincendo l'opposta potenza d'essere. L'esistente necessario posto fuori dell'unità, in tensione, è il Figlio diveniente, già generato ma non ancora compiutamente attuato; il vero e proprio Figlio si ha solo alla fine del processo, là dove l'esistente necessario è rientrato nell'unità; in questa unità egli è rientrato come un essere che è nato da una tensione superata e, dunque, ora possiede una personalità autonoma, è identico al Padre, ha la medesima sostanzialità, ma con una sua propria personalità.

Si può dunque rilevare che la seconda persona della Trinità è condizionata dall'esserci della creatura (cosí sarà anche della terza Persona, e in certo senso della prima, in quanto essa è Padre in quanto crea ed in quanto le potenze sono restaurate in unità (1)). Il Figlio, certo, non è detto da Schelling creato, ma generato: egli infatti, essendo omogeneo al Padre, essendo a Lui coeterno come realtà possibile, e ritornando alla perfetta uguaglianza col Padre, non può essere detto diverso dal Padre per tutto il suo essere come lo è una creatura, ma solo generato (si deve desumere, da questa tesi schellinghiana, che creatura è per Schelling ogni momento del processo reale fuori di Dio, prima del ritorno dell'esistente necessario posto *in statum potentiae* al suo stato originario; ogni momento, cioè, dell'essere fuori di Dio che non esprima un'uguaglianza con Dio). La creazione, però, è pur detta da Schelling condizione essenziale del Figlio: senza di essa, infatti, non sarebbe possibile neppure la tensione delle potenze, il ritorno all'unità, l'instaurazione del Figlio come Figlio, come persona autonoma (2). Alla fine del processo è lo stesso Dio che è reale nelle tre personalità, e l'*uomo* è l'essere in cui si attua tale realizzazione-restaurazione di Dio (3).

Ora, si badi che il processo nel quale si realizza la Trinità è il processo nel quale si sviluppa e si realizza il mondo, il quale dunque, come si era detto, è posto da Schelling come divino. Il processo, infatti, attraverso il quale si pone la Trinità, e, prima, il mondo concreto, è sí processo creaturale (e, per la Trinità, generativo insieme); ma esso non accade *extra Deum*; in esso, infatti, come si è

(1) *PdO*, VI E, pp. 311-312/ 387-389 e 330-336/403-409.
(2) *PdO*, VI E, pp. 331-332/404-405.
(3) *PdO*, VI E, pp. 283-284/364-365.

visto, Dio nella sua unità è pur sempre presente in ogni momento della tensione. È Dio stesso che entra nel processo, uscendo da sé: non vi è dunque in esso alcun essere extradivino, tutto è ancora chiuso in Dio (1). Questo non significa, certo, che Schelling non intenda poi affermare un mondo veramente fuori di Dio. Solo, egli affermerà un tale mondo come conseguenza della caduta dell'uomo originario, dell'uomo cioè nel quale si è realizzata la Trinità, con una dottrina che ci si rivelerà incapace di fondare veramente un mondo *extra Deum*. Cerchiamo anzitutto di fissare con esattezza la portata di questa dottrina.

11. La centralità dell'*Urmensch* nella creazione.

L'uomo originario, dice Schelling, l'*Urmensch*, è l'unità restaurata delle forme-potenze divine. Se l'intera forza della prima causa (la potenza d'essere posta fuori di sé) è ritornata al suo puro essere in sé stessa, e cosí pure la forza della seconda causa (l'esistente puro potenzializzato), allora l'essere in cui tale annullamento avviene sarà ciò che Dio è originariamente, sarà il Dio *divenuto*: ecco la massima creatura, l'uomo originario, che per questo motivo la narrazione biblica pone nel Paradiso.

Ma questo *Urmensch*, se è come Dio, sarà libero come Dio, « poiché non dipende unilateralmente da nessuna delle due cause *operanti* nel processo » (2). Questa libertà è ciò, però, che costituisce anche la possibilità del naufragio dell'uomo: questi, infatti, è simile a Dio, è proprio come Dio, con l'unica ma decisiva differenza dell'essere divenuto: « Ma questa differenza egli non la *avverte*. In quanto, infatti, egli è libero dalle tre cause, non le avverte come condizioni, presupposti del suo essere » (3). Dato questo, egli, riconoscendo la propria libertà, e vedendo in sé la stessa possibilità di un altro essere vista da Dio, si volge alle potenze come si volgeva ad esse Dio, per essere egli stesso *come* Dio.

Il significato della tesi schellinghiana non può essere che questo: l'uomo è un Dio divenuto, egli non è necessario per essenza, ma solo in conseguenza di un processo. Se egli, di conseguenza, rompe l'equilibrio delle cause che era stato in lui raggiunto, l'unità non si riconquista piú attraverso un processo necessario, perché Dio non

(1) *PdO*, VI E, p. 353/424.
(2) *PdO*, VI E, p. 347/420-421. L'uomo è dunque veramente libero anche rispetto a Dio, perché ne è l'esterna attuazione, e questo permette di superare, fra l'altro, l'annoso problema del rapporto tra libertà dell'uomo e onnicausalità divina. (*Ibid.*, pp. 345-346/418-419.
(3) *PdO*, VI E, p. 349/421-422.

è piú presente, come Unità, in essa. È dunque l'uomo (originario, si intende) il vero artefice del mondo posto fuori di Dio in senso rigoroso. L'attuale mondo, dominio della morte, della dispersione, della disorganicità non è quello originario della creazione divina: quest'ultimo era ancora in Dio, e attraverso l'uomo acquistava unità ed eternità (1). Con la caduta, certo, la coscienza dell'uomo non scompare, perché la Provvidenza evidentemente non lo ha voluto; essa, però, cade preda della potenza d'essere nuovamente scatenata, che ora, non piú mantenuta nell'unità di Dio, diventa il principio della morte, il nemico della creatura (ogni creatura nasce infatti dal soggiogamento di tale potenza).

Siamo, con questo, all'ultimo fondamentale tema dell'opera che stiamo esaminando: quello relativo al rapporto tra filosofia e rivelazione. Il punto della dottrina schellinghiana, in proposito, che deve essere messo in vista per primo, riguarda il modo in cui l'uomo conosce il fatto della caduta.

La caduta — dice Schelling, seguendo la dottrina tradizionale in proposito — non può essere dedotta dalla ragione, essa è appresa a partire semplicemente dall'esperienza. La filosofia può solo dedurre che essa è possibile, può arrivare solo fino all'uomo originario come essere capace della caduta (essa può dunque rendere intelligibile la caduta se essa c'è stata, e se altrimenti la si accerti); ma che la caduta ci sia stata non può essere dedotto *a priori*, perché essa dipende dalla libertà. Bisognerà guardare alla natura e alla storia, aposterioristicamente: la natura ci si presenta priva di un punto di unificazione, la coscienza è come una *tabula rasa*, ma aspira ad un sapere assoluto, né natura né coscienza sono come esse dovevano essere in virtú della creazione originaria. Questo ci porta a concludere che la caduta è indispensabile per spiegare la scomparsa della condizione originaria.

Con questo, come si vede, Schelling dichiara non deducibile razionalisticamente uno dei cardini della rivelazione veterotestamentaria; è anche vero, però, che esso è dichiarato riconoscibile anche indipendentemente dalla rivelazione, semplicemente sulla base dell'incontro dell'esperienza storica con quanto la ragione ha dedotto; il che prefigura già il tipico modo schellinghiano di accostamento ai dati della rivelazione, che dovrà venire ora approfondito. Possiamo prendere l'avvio esaminando quanto il nostro filosofo dice sui caratteri di ciò che si produce in conseguenza della caduta dell'uomo.

(1) *PdO*, VI E, pp. 352 353/423-425.

12. Il processo mitologico.

Dalla caduta si origina, per Schelling, una nuova tensione, un nuovo processo; ma questa volta il processo si produce in quanto l'uomo si è messo al posto del Padre, fa quello che è legittimo solo per il Padre; e questo fa sí che le Potenze siano ora poste realmente l'una fuori dell'altra: « il processo che inizia nella coscienza con la posizione della tensione è *teogonico* — poiché le potenze che operano in esso sono in sé teogoniche — ma insieme anche pienamente *extradivino*, ancora solo naturale, nel quale ancora le potenze si comportano solo come potenze naturali: è il processo che noi conosciamo già come processo del paganesimo o della mitologia » (1).

Le tre potenze avranno nel processo mitologico, restauratore dell'unità, una funzione analoga a quella che esse avevano nell'originario processo creativo: il compito di attore del ritorno sarà anche adesso attribuito alla seconda potenza, che dovrà riportare nel suo in sé la prima, e che sarà dunque quella mediatrice (2). Con la caduta scompare il dominio dell'uomo sul mondo, e la perfetta conoscenza del mondo. Le tre cause, di conseguenza, si scindono nella coscienza, esse sono ora viste dall'uomo come potenze cosmiche in lotta tra di loro. Nella creazione, prima erano posti i prodotti obbiettivi di tale lotta, e poi sorgeva la coscienza; dopo la caduta, la coscienza già c'è, e, di conseguenza, ciò che si scinde sono le potenze *viste* come potenze: ciò che si spezza, cioè, è la loro rappresentazione. Il processo mitologico è dunque una successione di rappresentazioni attraverso le quali progressivamente ma necessariamente l'umanità perviene alla restaurazione della coscienza dell'unità originaria (3), ed i vari popoli realizzano progressivamente, con le loro figurazioni mitologiche, le varie tappe di tale processo di ritorno alla coscienza originaria (4).

Come si vede, il momento mitologico è un momento necessario della coscienza (5): in quanto tale, esso possiede, per Schelling, una sua positività. Il discorrere di necessità del processo mitologico non deve far pensare che esso sia assolutamente necessario, che, cioè, esso sia deducibile dalla ragione indipendentemente dal fatto che l'esperienza ci fornisca un qualche avvenimento capace di mettere in moto tale movimento. *Che* esso sorga, infatti, non può, per Schel-

(1) *PdO*, VI E, p. 368/438.
(2) *PdO*, VI E, p. 370/439-440.
(3) *PdO*, VI E, pp. 378-379/446-448.
(4) *PdO*, VI E, pp. 380-381/448-449.
(5) *PdO*, VI H, p. 395/II, 113.

ling, essere dedotto dalla ragione, dal momento che esso ha origine in un atto di libertà. La filosofia della mitologia, quindi, non può dedurre il sorgere della mitologia, ma solo *quale* ne sia il *contenuto*, posto che essa sia; che la mitologia sia ce lo può dire solo l'esperienza storica.

Esiste, inoltre, un grave problema, la cui soluzione ci porterà nel cuore della filosofia della rivelazione; ci si può infatti domandare: come è possibile che Dio voglia mantenere nell'essere le potenze poste, contro la sua volontà, fuori di lui? Perché non ne permette l'autodistruzione? Si potrebbe pensare che, una volta accertato il fatto della conservazione dell'uomo dopo la caduta, si possa, deducendo con la ragione ciò che tale conservazione implica, vedere nel risultato, in ciò che si consegue con questa conservazione, la ragione di essa, il motivo per il quale Dio l'ha voluta. Ma questo non è possibile. Per dimostrarlo, Schelling svolge una argomentazione piuttosto complessa, che noi ora cercheremo di riportare ai suoi termini essenziali. La ragione — egli dice — può riconoscere che, se ci sono coscienza e creature, ci deve essere anche ciò che limita la potenza d'essere attuata, ciò che restituisce la potenza alla pura potenzialità, limitando progressivamente l'essere che è attuazione della potenza. Ciò significa che Dio ha voluto mantenere anche il puro esistente, il quale, per sua natura, non può non tendere a riportare nel suo in sé la potenza d'essere. Il Figlio (l'esistente puro), cioè, realizza necessariamente, lottando, la restaurazione dell'unità spezzata, secondo tappe necessarie che sono quelle del processo mitologico (1).

Ma la mitologia è un processo in cui si ritorna, sí, in ultimo, ad un unitario soggetto-oggetto, all'affermazione del Figlio come dominatore dell'essere; ma tale ritorno non restituisce l'unità essenziale delle potenze, perché esso avviene pur sempre in un essere posto *fuori* di Dio; l'unità resta sempre extradivina, perché Dio si è ritirato da tale essere (2). Con il processo mitologico il principio extradivino non dovente essere uscito fuori dell'unità attraverso la caduta è sí vinto dalla potenza mediatrice (il Figlio), ma in modo puramente naturale, in quanto cioè la potenza mediatrice, se è mantenuta, *non può non* limitare l'opposto, perché ciò appartiene alla sua natura. Ma anche la potenza mediatrice, operando necessariamente, non esce fuori dell'extradivinità: perché essa opera in quanto posta in condizione (e necessariamente) di operare dalla volontà dell'uomo, che non è la volontà del Padre: quindi, il suo operare riconduce sí nel suo in sé il principio negativo, ma non lo

(1) *PdO*, VI H, pp. 430/II, 143-144 e 478/II, 190.
(2) *PdO*, VI H, pp. 430-442/II, 143-155.

fa per *sua* (interna) volontà, come volontà *divina*, cioè, in cui operi Dio stesso (1). Il principio negativo è dunque sí risospinto indietro, ma solo *esternamente*. Dio, dunque, può volere la restaurazione attraverso il processo mitologico come oggetto del suo sdegno, della sua ira, ma non con la sua volontà (2).

Se dunque Dio — come l'esperienza ci dice — ha voluto la conservazione dell'essere che è attuazione della potenza d'essere, non può aver voluto questo essere come fine ultimo: il fine ultimo deve essere oggetto della volontà, non della non volontà di Dio. Qual è la superiore volontà di Dio che passa oltre la mitologia, rispetto alla quale la mitologia è solo mediale? (3). La risposta non la può fornire la mitologia, la quale ci dà il processo necessario di ritorno della potenza d'essere nel suo in sé, per opera del Figlio operante naturalmente (4). Con il processo naturale non si esce dalla extradivinità, e dunque da ciò che non può essere oggetto che della non volontà divina (5).

13. La filosofia della rivelazione.

La spiegazione potrà dunque darla — se la dà — solo una *rivelazione* di Dio. E tale rivelazione dovrà riguardare un atto libero, non necessario e naturale, perché atti di quest'ultimo tipo non possono bastare, come si è or ora detto. È qui che avviene l'incontro tra la mitologia e la rivelazione: quest'ultima comprende in sé la mitologia come suo presupposto, e la filosofia della mitologia viene ad essere ricompresa nella filosofia della rivelazione. La ragione di per sé sola non può — dice Schelling — dedurre la risposta alla domanda posta: non può dedurre la natura dell'atto libero che si ricerca. Quest'ultimo, infatti, è il motivo per il quale Dio ha mantenuto la coscienza dopo la caduta. Ora, come tale mantenimento è libero (e imprevedibile dall'uomo), cosí è libero e imprevedibile dall'uomo anche l'atto che dà ragione di quel mantenimento (6).

Situandoci ora in sede critica, dobbiamo però notare che è piuttosto discutibile, date le premesse, che esista veramente nella dottrina di Schelling tale imprevedibilità; noi ora cercheremo di farlo vedere (e per questo, perché, cioè, fosse possibile una chiara comprensione di quanto diremo, ci siamo dilungati nell'esposizione,

(1) *PdO*, VI H, pp. 446-448/II, 160-161.
(2) *PdO*, VI E, pp. 372-373/441-442 e VI H, 444-445/II, 158-159.
(3) *PdO*, VI H, p. 401/II, 118.
(4) *PdO*, VI H, p. 450/II, 163-164.
(5) *PdO*, VI H, p. 448/II, 161.
(6) *PdO*, VI H, pp. 401-403/II, 118-120 e 419-420/II, 134-135.

altrimenti superflua per chi si accinga a leggere direttamente l'opera di Schelling). Con questo, entriamo anche nel vivo del concetto di rivelazione. A parere di chi scrive, una volta date la creazione, la caduta e la conservazione della coscienza dopo di essa (i tre momenti effettivamente non deducibili, ed affermabili solo per esperienza), dovrebbe risultare possibile dedurre, sulla base del discorso schellinghiano, l'atto libero ragion d'essere di quel mantenimento. Dedurre un atto libero qui non significherà evidentemente trasformarlo in necessario ma, solo, arrivare a concludere che se Dio ha mantenuto la coscienza non può averlo fatto che nella infallibile previsione della attuazione di quell'atto libero (epperciò il discorso può consistere nella deduzione necessaria del verificarsi di un atto *libero*, perché a tale atto libero si perviene come a quello che solo può avere giustificato l'azione di Dio, unico Ente al quale tutto è presente, e che perciò può sapere infallibilmente anche ciò che l'uomo non può prevedere). Se si analizza, infatti, l'unità che si è ricostituita alla fine del processo mitologico, si vede, è vero, che essa è unità extradivina, come già si è detto; ma si deve poi riconoscere che in tale unità la divinità dell'esistente per sé, presente in essa, non è scomparsa. Questo è dovuto al fatto che il Figlio è sí stato posto nuovamente in tensione con la caduta, e *fuori* di Dio; ma esso vi è entrato non per sua volontà, non per sua colpa, ma per colpa dell'uomo. Esso, perciò, non avendo voluto perdere il suo rapporto con Dio (la sua volontà internamente è ancora quella del Padre) rimane pur sempre divino (1).

Quando alla fine del processo mitologico l'unità è ricomposta, il Figlio è posto signore dell'essere extradivino con una signoria che gli deriva dalle mani dell'uomo, ed alla quale egli può restare attaccato, o fare rinuncia per ritornare a Dio, rinunciando alla volontà propria: è la libertà di Cristo (2). Ora, si noti che tutto questo, per Schelling, può essere ricavato analizzando con la ragione la situazione finale della coscienza dopo il processo mitologico. A questo punto, Schelling dichiara, *apertis verbis*, che la determinazione di quale delle due possibilità presenti al Figlio si attui, può essere decisa solo extrarazionalmente, attraverso l'esperienza storica (che comprende la rivelazione). È quest'ultima che ci dice che Cristo ha rinunciato a tenere per sé solo la signoria dell'essere extradivino (3). La rivelazione dunque sarebbe qui decisiva. Vorrei rilevare, viceversa, che non dovrebbe essere impossibile, stante quanto Schelling ha già acquisito, arrivare a questo risultato anche con la ragione: se, infatti, Dio deve avere un motivo per mantenere la coscienza, se tale motivo deve essere un atto libero estraneo al processo mitologico, se la ragione di questa estraneità è che il processo mitologico è extradivino; se, ciononostante, Dio vuole lo stesso il processo mitologico, ciò non può essere che perché Dio vuole, attraverso il processo mitologico, un risultato che sarà libero, ma che egli infallibilmente sa che produrrà qualcosa che egli può volere con la sua volontà e non con la non volontà: la ridivinizzazione dell'extradivino. Tale ridivinizzazione può essere dunque dedotta *a priori* (sempre, si intende, tenendo conto delle condizioni *a posteriori* ricordate).

(1) *PdO*, VI H, pp. 428-430/II, 142-144.
(2) *PdO*, VI E, pp. 371/440-441 e VI H, pp. 428-430/II, 142-144 e 451-453/II, 164-166.
(3) *PdO*, VI H, p. 431/II, 145. Cfr. anche pp. 425-427/II, 139-142.

La storia — il fatto del Cristianesimo e, anzitutto, si intende, Cristo — ci potrà dire *quando* tale riconciliazione sia avvenuta (e se sia già avvenuta) e *come* avvenga in concreto; ma il suo accadere può essere dedotto *a priori*, date certe ipotesi. Solo se si intende cosí Schelling, si può poi capire che il filosofo abbia potuto parlare della *deduzione* filosofica della rivelazione, pur escludendo la riduzione della rivelazione stessa a pura religione razionale (1); si capisce, ancora, che egli possa sbrigarsi degli argomenti tradizionali per dimostrare la divinità di Cristo definendoli avvocateschi, ecc. (2). Non c'è bisogno di questi mezzi esterni, sostiene Schelling, per stabilire la divinità del Cristianesimo: basta riconoscere che questo grandioso fenomeno storico ha restituito alla coscienza un certo senso del rapporto dell'uomo con Dio, e che esso espone una certa dottrina, la quale *implica* proprio un certo *modo di essere* del suo fondatore. Ora, questa dottrina e questa vita non sarebbero spiegabili con la coscienza immersa nel semplice processo mitologico, perché esse presentano una nuova dimensione dell'esistenza, la quale deve avere una fonte diversa da quella della mitologia e del semplice sapere naturale. Se noi constatiamo — come effettivamente è possibile — che il loro contenuto è quello già dedotto *a priori* come necessario se si siano verificati la caduta, il mantenimento della coscienza ecc., si deve concludere che, dunque, Cristo è veramente il Figlio dell'uomo e l'universale redentore.

Schelling riconosce, è vero, che per la comprensione del Cristianesimo occorreranno filologia ed erudizione; ma la loro funzione è solo quella di accertare il fatto del Cristianesimo nella sua autenticità, nei precisi caratteri con i quali si è storicamente presentato.

(1) Cfr. oltre; ma, per ora, v. *PdO*, VI H, pp. 416-420/II, 131-134.
(2) *PdO*, VI H, pp. 423-424/II, 138-139.

Se questa è la sola funzione che Schelling attribuisce ad esse, ciò significa — a conferma della nostra interpretazione — che non è dalla sola storia che si può salire alla divinità del Cristianesimo (ricorrendo, ad es., ai miracoli o alle profezie). È indispensabile la filosofia, per la determinazione della verità del Cristianesimo; e non solo, come dice apertamente Schelling, per avere le categorie con le quali comprendere i testi rivelati (1); questa funzione è certo indispensabile relativamente al contenuto determinato della rivelazione: date certe affermazioni, esse possono essere comprese e collegate tra di loro in quanto già si possieda il quadro delle categorie del reale entro le quali debbono rientrare anche i fatti di cui parla la rivelazione. Ma questa funzione della filosofia — che sarebbe, si noti, accolta ad esempio anche da un sostenitore della prospettiva cattolica — non è di fatto, in Schelling, l'unica possibile e necessaria. Per il fatto base del Cristianesimo — per la determinazione della divinità del suo fondatore e dell'opera centrale che egli realizzerà — la filosofia può operare più che una semplice interpretazione: essa può prevederlo, come si è visto.

Si noti fra l'altro che se si potesse solo prevedere, come dice Schelling *apertis verbis*, che, dato che Dio ha voluto la mitologia, ci deve essere un decisivo atto libero voluto da Dio stesso, senza però sapere *quale* esso sia, che caratteri esso abbia, allora non si capirebbe come, rinunciando ai motivi tradizionali di credibilità, si potrebbe ancora sapere che Cristo è il Figlio di Dio: infatti tolti tali motivi di credibilità, avremmo delle affermazioni da parte di Cristo che non potremmo giudicare in nessun modo. Noi, infatti, non potremmo in tale caso dire: esse sono vere perché esprimono un nuovo punto di vista della coscienza che non è spiegabile nei termini naturali precedenti (mitologici), ma che necessariamente esiste *se* la mitologia è, se, cioè, Dio ha voluto conservare l'uomo dopo la caduta. Ma l'impostazione schellinghiana da noi messa in vista supera questa difficoltà.

È da aggiungere, anzi, che in precedenza Schelling aveva proposto una dottrina sulla *filosofia* della rivelazione ancor più orientata in senso razionalistico; quando, infatti, egli, parlando del motivo per cui Dio mantiene il mondo e la coscienza dopo la caduta, diceva che non appartiene alla natura di Dio di ritirare, ma solo di emettere l'essere (2), egli di fatto fissava nella *natura* di Dio il motivo di quel mantenimento. Dato questo, e dato che, come si è visto, una volta assunto quel mantenimento, il resto è deducibile dalla ragione, ne consegue che, essendo qui dedotto anche il mantenimento, l'unico atto non dedotto viene ad essere la creazione. In questo modo, l'ambito del non razionale verrebbe a restringersi notevolmente. Il passo ora richiamato è però isolato; lo sviluppo dispiegato del discorso di Schelling si svolge secondo lo schema, per così dire, razionalistico moderato che si è prima illustrato.

(1) *PdO*, VI H, pp. 403/II, 119-120 e 420/II, 134.
(2) *PdO*, VI E, pp. 373-374/442-443.

È solo avendo dinanzi agli occhi tale discorso che risulta comprensibile quanto Schelling dichiara, nella parte introduttiva della nostra opera, sui rapporti tra ragione e rivelazione; presa per sé sola, la dottrina svolta nell'introduzione potrebbe indurre il lettore a molte perplessità.

Schelling, infatti, nega esplicitamente che la filosofia positiva, e, in essa, la filosofia della rivelazione, sia filosofia rivelata, partente cioè dalla rivelazione (1). La filosofia positiva, egli dice, ha il Cristianesimo a proprio oggetto così come ha ad oggetto la natura o la storia in genere (2). Ma in un primo momento questa affermazione non sembra assumere nessun significato astrattamente razionalistico: Schelling si limita ad affermare che la filosofia positiva pone le condizioni per la comprensione del concetto e del contenuto della rivelazione: la filosofia che voglia comprendere la rivelazione « comprenderà ancor più ed ancor altro che la sola rivelazione, anzi, essa comprenderà quest'ultima solo in quanto essa avrà compreso altro, e cioè il Dio *reale* » (3). Fin qui, il discorso sembra piuttosto chiaro: la filosofia, essendo filosofia, non può partire dalla rivelazione, essa, anzi, potrà comprendere la rivelazione solo in quanto fissi quei concetti, quelle strutture razionali senza delle quali le affermazioni di Tizio o di Caio sulla rivelazione non sarebbero neppure giudicabili: se non si conosce la possibilità del concetto di Dio, e la sua esistenza, non si può neppure giudicare Tizio che pretenda di parlare in suo nome, o a Lui addirittura si identifichi; e, ancora, il concetto di rivelazione deve essere sottoposto a critica per vedere se sia congruente con quello di Dio, ecc.: si tratta — come si vede — di prospettive già note, tradizionali in molta Scolastica, ad esempio. Ciò che preme rilevare, però, è il fatto che Schelling produce poi altre affermazioni le quali sembrano andare oltre quanto qui si è interpretato, pur non negandolo, in un senso che sembra portare le affermazioni sulla inscrizione della rivelazione nella filosofia ad un razionalismo religioso. È ben vero, infatti, che egli sottolinea la distinzione tra filosofia e rivelazione, affermando la sporgenza

(1) *PdO*, VI E, pp. 133 e 139/221 e 227-228.
(2) *PdO*, VI E, pp. 133 e 139/221 e 227-228.
(3) *PdO*, VI E, p. 141/228-229.

del contenuto della rivelazione sulla pura ragione [1] (e criticando il Kant della *Religione nei limiti della pura ragione*, opera, questa, definita « la base piú importante del razionalismo volgare » [2]). Con questo, la posizione di Schelling sembra legata allo schema tradizionale cattolico. Ma è anche vero che a queste affermazioni se ne affiancano altre che sembrerebbero, viceversa, proprio razionalistiche. Ad esempio, Schelling scrive: « Quei teologi, i quali non trovano il contenuto della rivelazione cristiana vero in sé, ma solo per il fatto che esso è stato dato da Dio a coloro attraverso i quali esso fu annunciato, debbono attribuire a tale atto un particolare peso. Ora, io non voglio negare che nella filosofia della rivelazione possa presentarsi un punto in cui venga indagata anche la possibilità o l'impossibilità di una rivelazione anche in questo senso, però questa domanda sarà sempre, nella filosofia della rivelazione, soltanto una domanda subordinata ... La filosofia della rivelazione non si rapporta al mero formale di un atto divino, che in ogni caso sarebbe solo un atto particolare; essa si rapporta all'*universale* della rivelazione, anzitutto al suo contenuto ed alla grande universale sintesi in cui soltanto questo contenuto è comprensibile. Il contenuto della rivelazione è anzitutto un contenuto storico, non però comunemente o temporalmente storico, esso è un contenuto che si manifesta in un tempo determinato, che, cioè, si inserisce in ciò che si manifesta nel mondo, ma che per quanto riguarda la sostanza era presente e preparato, quand'anche non manifesto e nascosto, "prima della fondazione del mondo" » [3].

Schelling ci tiene a distinguersi, peraltro, dal razionalismo religioso di un Tindal; ma, ancora, subito avverte che il Cristianesimo è il « vero universale, che sta dunque già a fondamento del mondo » e non è dunque riducibile a un fatto storico legato solo a un momento determinato.

Ma noi siamo ora in grado di mostrare che l'apparente contraddizione tra le due prospettive può essere superata, se si bada all'effettivo svolgimento della filosofia della rivelazione. Sulla scorta di quanto prima esposto, si può infatti concludere che ciò che

(1) *PdO*, VI E, p. 142/229.
(2) *PdO*, VI E, p. 144/231-232.
(3) *PdO*, VI E, pp. 141-142/229. E ancora: è attraverso la filosofia positiva che « viene trovato il vero concetto e contenuto della religione, questa dunque non può essere presupposta » (*Ibid.*, p. 134/222). Qui si dice, dunque, che *tutte* le verità, anche quelle rivelate, vengono conosciute autonomamente, indipendentemente dalla rivelazione, che avrebbe solo un compito psicologico, provvisorio (cfr. anche pp. 136-137/224-226). In un altro punto, Schelling ribadisce che egli deduce la *necessità filosofica* della Trinità, che non è dottrina specificamente cristiana, del Cristianesimo storico, ma piú antica, antica quanto lo è il mondo, e, quindi, generalmente umana (*Ibid.*, pp. 311-314/388-390).

Schelling intende dire con le sue apparenti contraddizioni è solo questo: il Cristianesimo è essenzialmente un fatto storico, perché esso esprime una *realtà* attraverso la quale la condizione dell'umanità è realmente modificata, restituita ad una condizione ontologica, che essa aveva smarrito; e tale restituzione (epperciò il Cristianesimo) c'è perché è accaduto un altro fatto, la caduta, anch'esso libero, e, quindi, non deducibile *a priori*. È però deducibile *a priori* ciò che deve accadere *se* Dio mantiene la coscienza dopo la caduta, come noi, appunto, abbiamo già visto.

Il contenuto della rivelazione è dunque deducibile *a priori*, dati certi fatti accertabili solo storicamente. Si può dunque dire che il Cristianesimo era già previsto al momento della creazione del mondo; Dio creando lo aveva riguardato come qualcosa che si sarebbe verificato senz'altro data la — prevista ma non necessaria — libera caduta dell'uomo. Si tratta, come si vede, di una singolare prospettiva, che vuole mediare l'esigenza, propria del razionalismo religioso, di rendere razionalmente necessario il contenuto della Rivelazione, con l'opposta esigenza di salvaguardare la peculiarità storica di quest'ultima. La validità del tentativo dipende, ovviamente, dall'impianto generale della filosofia positiva; ma, in ogni caso, non si può negare che si tratta di una prospettiva originale degna di attenzione.

14. Trascendenza e libertà.

Possiamo tentare, a questo punto, un primo bilancio dei risultati conseguiti da Schelling nella *Filosofia della Rivelazione*, per determinarne la maggiore o minore validità teoretica. Alla luce di questa valutazione affronteremo poi il problema della validità o meno di altre prese di posizione nei confronti dell'ultimo Schelling, ed in particolare di quella esistenzialistica. Chiuderemo, infine, con la fissazione di quelli che, a parere di chi scrive, sono i fondamentali motivi di interesse e gli aspetti validi della filosofia positiva.

Possiamo anzitutto rilevare come Schelling, nel corso della sua ricerca posteriore al periodo della filosofia dell'identità, cerchi indubbiamente di approdare ad una concezione trascendentistica di Dio, senza però che questo movimento ascensionale approdi veramente mai, neppure nell'opera da noi tradotta, al risultato che Schelling indubbiamente *vuole* raggiungere [1]. È anche da dire, però, che

(1) Sulla originarietà, sull'indipendenza da ragioni speculative dell'esigenza religiosa dell'ultimo Schelling insistono soprattutto coloro che vogliono vedere nel nostro filosofo spunti preesistenzialistici. È indubbio — si deve riconoscere — che Schelling proclama ripetutamente il suo interesse religioso, e che egli lega tale tipo di interesse

nella *Filosofia della Rivelazione* sono poste alcune tesi le quali — liberate dal presupposto fisso per il quale il trascendentale e l'essere incondizionato originario *sunt unum* — sarebbero idonee alla elaborazione di una filosofia trascendentistica.

Come abbiamo visto, infatti, Schelling pone il suo Ente necessario con un duplice procedimento; ora, il primo addotto è appunto quello che avrebbe potuto condurre al risultato sperato: l'Ente necessario è perché sarebbe assurdo che l'essere senza non essere non fosse. Esso è distinto dall'essere che diviene, perché quest'ultimo è attuazione di una potenza d'essere, epperciò non è il vero essere (nel che è implicito che ciò che diviene non può essere l'essere originario); ed è conosciuto autonomamente, rispetto alla conoscenza dell'essere diveniente, perché quest'ultimo esprime ciò che, essendo attuazione di una potenza, di un'essenza originaria, ammette anche la possibilità del non essere, e non può perciò essere saputo con un sapere che non dubiti del suo essere attuale; viceversa, l'Ente necessario è saputo con un sapere non ipotetico, ma necessario.

Inoltre, Schelling è consequenziario, in un primo momento, nel porre anche lo Spirito, che è, come si è detto, unità di esistente puro e di potenza d'essere, come un'unità inscindibile, necessaria (appunto perché partecipa della necessità dell'esistente puro), epperciò non scindibile neppure nella produzione del mondo. Ma questo progresso — si deve aggiungere — è subito compromesso dal permanere del modo di vedere di Schelling sul trascendentale. Schelling, infatti, ha posto alla base della filosofia negativa, come si è visto, la tesi che il contenuto originario, la natura di *ogni* essere è

---

alla volontà, alle esigenze pratiche dell'uomo. Basti ricordare, nella nostra opera, tutta la lezione X, e le ripetute affermazioni sui caratteri che deve avere l'Ente vero che noi vogliamo, il Dio che risponde alle esigenze della nostra coscienza (ad esempio, p. 107/197); si aggiunga, nell'*Introduzione alla filosofia della mitologia*, l'affermazione per cui il Dio che interessa all'uomo è il Dio reale, che possa salvare l'uomo sottraendolo all'angoscia dell'esistenza; in tale Introduzione Schelling dice: «si è visto che per l'io il bisogno di possedere Dio al di fuori della ragione (non, cioè, Dio solo in idea, nel pensiero) nasce dalla pratica. Il desiderarlo non è fortuito, è un volere dello spirito, che, in virtù di una necessità interna e nel suo desiderio di liberare sé stesso non può restare chiuso nel pensiero. Se questa esigenza non può venire dal pensiero, essa non può neppure essere un postulato della ragion pratica. Non è questa che conduce a Dio, come vuole Kant, è l'individuo, e lui solo. Non è ciò che vi è di generale nell'uomo che tende alla felicità, è l'individuo» (*Introduzione alla filosofia della mitologia. Esposizione della pura filosofia razionale*, ed. Schröter, V volume fondamentale, p. 751; cfr. anche pp. 749-754). Ma già nel 1806, in una lettera a Windischmann, come si è visto, questo punto di vista incomincia ad emergere (cfr. E. Bréhier, *op. cit.*, p. 177). La nostra tesi — a questo proposito — è che Schelling perviene ai risultati propri della filosofia positiva *anche* per ragioni speculative, «tecniche», per così dire, interne al suo pensiero a partire dal periodo dell'identità (lo si è mostrato). L'esigenza religiosa, cioè, è indubbiamente operante in Schelling, ma essa non è lasciata sola a produrre il passaggio effettivo alla religione.

un'infinita potenza di essere, matrice di ogni possibile ente particolare, la quale, essendo contenuto originario di ogni essere, costituisce anche la natura di quell'essere che è Dio. Ora, si deve notare che l'inizio del discorso potrebbe essere limitato dal lettore, sulla scorta degli argomenti di Schelling, se ci si fermasse a quanto si dice nell'Introduzione, anche solo alla affermazione di una medesima natura originaria delle cose e dell'esistente puro (con la diversità però di una sorte diversa, di non attuarsi cioè per proprio conto, e di attuarsi) nel senso di una comunanza di natura ma non di una identità ontologica, numerica: il mondo, se è, è attuazione della potenza d'essere; questa è presente anche in Dio, dato che anche Dio se ha una natura non può non essere potenza d'essere; la potenza d'essere che si attua nel mondo, se si attua, lo deve al fatto di essere posta da Dio, fuori di lui, e distinta da lui per creazione.

In realtà, però, questa interpretazione è bloccata dal fatto che Schelling, come si è visto, introduce poi lo Spirito partendo anche dall'essere attuale, rilevando che esso implica l'infinita potenza d'essere, riconoscendo che questa esige come ad essa identico l'esistente puro, ed identificando, infine, la potenza d'essere del mondo nel mondo con la potenza d'essere nell'esistente puro. Ora, questo conferma appunto quel permanere del vecchio atteggiamento, di cui si è detto. Trascurando infatti il primo modo di porre lo Spirito (prima il necessariamente esistente, poi ciò che ne è la natura), Schelling qui perviene ad esso seguendo questo *iter*: gli esseri dell'esperienza convengono nel fatto di essere tutti attuazioni di una potenza d'essere la quale ne è perciò la condizione trascendentale; questa potenza d'essere non è qualcosa che possa essere partecipato come essenza universale in molti individui, perché essa è una realtà (sia pure potenziale) dalla quale i vari enti derivano; proseguendo l'indagine si scopre che questa realtà implica, per non essere contraddittoria, un necessariamente esistente; si finisce quindi per fare anche il necessariamente esistente, connesso inscindibilmente con la potenza d'essere, trascendentale; il trascendentale è così anche l'assoluto, l'essere originario. Ecco, dunque, che il permanere dello spirito della sua filosofia precedente fa sí che, per Schelling, il mondo debba avere il suo essere in Dio. D'altra parte, la riconosciuta impossibilità dell'Ente necessario di scomparire, appunto perché necessariamente (epperciò indivenientemente) esistente, e di farsi realtà processuale, e l'impossibilità dello Spirito di scindersi nei suoi fattori, spingono Schelling ad affermare, insieme, che lo Spirito non scompare quando pone il mondo, e che questo è, sí, divino, ma

praeter Deum. Dottrina ambigua, come si vede, che dovrebbe servire a nascondere la contraddizione tra inscindibilità di Dio e scindibilità, indivenienza e divenienza, ma che, nella sua equivocità, non raggiunge lo scopo (1).

Un altro aspetto degno di attenzione, che ci testimonia uno Schelling attestato saldamente su nuove, piú valide basi, è quello relativo alla libertà. Qui lo Schelling ci presenta un autentico progresso rispetto alla sua originaria posizione, la quale, a questo proposito piú che altrove, trova il suo massimo sviluppo nel *Sistema dell'idealismo trascendentale.* La prima filosofia schellinghiana — culminante appunto, per questo aspetto, nella dottrina proposta nel *Sistema* — iniziava proprio con un atto di incondizionata libertà e poneva poi, nella determinazione delle condizioni per un esercizio effettivo della libertà da parte di tutti i soggetti, uno degli impegni fondamentali dello sviluppo del sistema idealistico.

L'idealismo di Schelling parte infatti — come è ben noto — dall'atto di autoposizione dell'Io, che è atto incondizionato con cui l'Io sa sé stesso perché vuole e pone sé stesso; la parte pratica di questo idealismo (la parte pratica del *Sistema dell'idealismo trascendentale*) sviluppa, poi, la dottrina dello Stato, dell'organizzazione internazionale, e in essi dei modi attraverso i quali la libertà dei soggetti può essere garantita, nella convinzione che *solo* in quanto i molteplici io abbiano potuto ottenere il massimo di libertà compossibile, diventa poi attuabile la vita dell'arte. Dato questo, può poi sembrare singolare che in seguito Schelling ponga la sua speculazione — quella che si conclude nella filosofia positiva — sotto l'insegna della libertà, come *Freiheitsphilosophie*, attribuendo a questa connotazione un significato polemico nei confronti del suo pensiero precedente. Il fatto è, in realtà, che il pensiero di Schelling è, a questo proposito, profondamente mutato, ed il filosofo intende la parola libertà, nei due momenti, in sensi notevolmente diversi.

Per cogliere la specificità della nuova prospettiva schellinghiana è necessario anzitutto tentare di determinare — nel modo piú breve possibile — quali fossero i caratteri della libertà di cui si parlava nel primo Schelling (2). Nella fase idealistica l'Io era affermato assolutamente libero perché da nulla condizionato (l'Io è la realtà

(1) Giustamente il PETRUZZELLIS (*L'idealismo e la storia*, Brescia 1957, p. 70) scrive: « La suggestione dell'*ἓν καὶ πᾶν* rimane in Schelling cosí profonda che ogni professione o riconoscimento di trascendenza è sempre seguito dal tentativo di una conciliazione, in cui di fatto la trascendenza è sacrificata all'immanenza ».

(2) Per lo sviluppo e la documentazione di questo argomento, mi permetto rinviare al mio saggio *La deduzione della molteplicità dei soggetti e le sue conseguenze etico-giuridiche nel primo Schelling*, ora in *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, cit., pp. 121-161.

originaria) e perché esistente *solo* in virtú del suo autoporsi. In questa tesi restava però un limite, non avvertito dal filosofo: l'Io non poteva scegliere di autoporsi, perché tale autoporsi costituiva la sua natura, la sua essenza. Inoltre — e questa era tesi posta esplicitamente — l'Io non poteva non limitarsi, e, limitandosi, farsi oggetto finito. Dato questo, la libertà dell'Io veniva a ridursi, di fatto, solo ad una mancanza di dipendenza dall'esterno. Si deve aggiungere che, se l'Io, come abbiamo ora detto, non può non limitarsi, rimane vero che l'Io non può non essere Io, epperciò sapere infinito. L'Io, di conseguenza, non poteva non resuscitare dalla limitazione, e rifarsi infinito. Il processo del ritorno alla infinità — che è, nel senso prima chiarito, anche libertà — avveniva attraverso un frazionamento dell'Io in tanti io individuali; era solo attraverso il reciproco rapporto di tali io che la libertà infinita e totale riemergeva. Quest'ultima era dunque affidata all'azione libera (anche se non ancora libera di una libertà totale) dei vari individui. D'altra parte, Schelling aveva detto che l'infinita libertà non può non realizzarsi; ma se essa fosse affidata ad una libertà incontrollata dei singoli io, essa sarebbe sottoposta al caso, e potrebbe anche non realizzarsi mai. Per questo, Schelling affermava — in coerenza con le premesse, si badi — che a fondamento della libera azione dei vari individui sta un Assoluto inconscio che guida le libere azioni degli individui fino all'ultima meta.

Ora, ciò che diventava problematico in questa prospettiva, era ancora proprio la libertà dei singoli, dal momento che si diceva che essa tende infallibilmente a ciò cui l'Assoluto la guida. Si può viceversa osservare che la dottrina della libertà contenuta nella filosofia positiva è in grado di eliminare entrambe le difficoltà sopra enunciate, perché enuclea una diversa metafisica che permette una posizione del mondo veramente *libera*. Nella prima fase, il processo di sviluppo della libertà risorta dalla obbiettivazione-limitazione era un processo irreversibile, perché attraverso di esso si compiva la necessaria rivelazione dell'Assoluto. Nella nuova prospettiva, viceversa, è ben vero che nell'uomo — nell'*Urmensch*, per l'esattezza — rivive Dio in un'altra forma del suo essere; ma Dio è già prima compiuto ed attuale in sé stesso, senza dover attendere l'uomo per essere libero ed autocosciente. Questo spiega perché Schelling ora possa restituire all'uomo una libertà autentica, un vero rischio, eliminando l'intervento alle spalle dell'Assoluto inconscio; l'uomo, una volta che in lui si sia nuovamente realizzata la libertà di attuare o di non attuare la potenza d'essere, può decidere se rimanere come infinita potenza d'essere, che ha perfetta coscienza di tutto il pro-

cesso cosmico che sta alle sue spalle, o dare inizio per suo conto ad un nuovo processo. La libertà, qui, risulta veramente garantita nel suo senso autentico.

Delineate, cosí, le risultanze ultime della meditazione schellinghiana nella *Filosofia della Rivelazione*, possiamo affrontare, ora, il problema dei rapporti storici tra tale opera ed alcuni grandi movimenti filosofici ad essa contemporanei o di poco successivi.

15. I LIMITI DEL SUPERAMENTO DELL'IDEALISMO DA PARTE DELLA FILOSOFIA POSITIVA.

Il primo problema storiografico, in proposito, è quello — peraltro da noi già affrontato da piú lati — del rapporto con l'idealismo. Si potrà ora dire una parola conclusiva. Da piú parti è stato detto che Schelling nella sua ultima prospettiva ha superato il precedente idealismo, per approdare ad un realismo, talora genericamente determinato (ad esempio, Edoardo von Hartmann ritiene che Schelling sia orientato realisticamente, perché afferma la realtà di spazio e tempo in Dio, al di fuori della coscienza dell'uomo; un orientamento realistico vede in Schelling anche il Löwith [1]), talaltra, come già si è detto, determinato gnoseologisticamente (l'essere è affermato estraneo al pensiero, epperciò inconoscibile). Credo che a questo proposito sia necessario fissare almeno un triplice senso del termine idealismo:

Se per idealismo, in primo luogo, si intende la basilare tesi gnoseologica per la quale il pensiero è intrascendibile, non è pensabile cioè un essere fuori del pensiero, ed il pensiero è immediata apertura all'essere [2], allora l'ultimo Schelling, che non è gnoseologista, permane nettamente idealista. Anzi, si dovrà rilevare — lo faremo, nell'ultimo paragrafo — che egli lo è ora ancor piú chiaramente che nella prima fase.

Se per idealismo, in secondo luogo, si intende la tesi per la quale tutto ciò che esiste esiste solo nel momento in cui il pensiero lo pensa, come contenuto *attuale* della coscienza [3], e non, semplicemente, la tesi per cui la realtà appartiene sí alla coscienza, ma non necessariamente e comunque alla coscienza *attuale*, ebbene, si dovrà allora certo riconoscere che Schelling non è, nella *Filosofia della Rivelazione*,

(1) K. Löwith, *op. cit.*, pp. 194-201.

(2) È il tipo di interpretazione della struttura di fondo dell'idealismo proposta, in Italia, soprattutto dal Bontadini, come è ben noto.

(3) Per avere un esempio di questo tipo di dottrina idealistica si pensi al *Sistema di logica* di Giovanni Gentile.

idealista; ma si dovrà subito aggiungere che, allora, idealistica non è neanche la speculazione schellinghiana del periodo 1795-1800, ivi compreso il *Sistema dell'idealismo trascendentale*. È chiaro, infatti, che ora Schelling risale inferenzialmente dal sapere in atto alle sue condizioni: alla potenza d'essere che è anche pura soggettività, e all'essere attuale che la sorregge; ora, tali condizioni trascendentali di ogni sapere non sono immediatamente presenti nella loro infinità nel singolo atto conoscitivo, ma solo inferite. Non si può dunque parlare, certo, di un attualismo schellinghiano, per questa fase. Ma lo stesso discorso vale anche per la prima fase: anche allora le due attività infinitamente opposte (puro essere e puro pensare) che producevano la coscienza erano condizioni trascendentali della coscienza, ma esse non erano mai conosciute nella loro infinità, non divenivano mai obbiettive in quanto tali. Non c'è dunque stata svolta, in questo senso, nel corso del pensiero schellinghiano.

Se, infine, per idealismo si intende la tesi, di natura *metafisica*, per la quale l'unico essere inferenzialmente affermabile è quello che è immanente, come sua condizione trascendentale (anche se immediatamente non obbiettiva alla coscienza), nella coscienza, allora si deve riconoscere che Schelling qui ha superato, per un certo aspetto, il suo precedente idealismo. Ora infatti Schelling afferma, sí, che il mondo che noi conosciamo è sviluppo della potenza d'essere — soggetto infinito limitato dal suo opposto (e, con questo, dovrebbe risultare implicito che il mondo che noi conosciamo è il mondo che noi — come sapere identificantesi con la potenza d'essere — volta a volta produciamo); — ma, al contempo, egli afferma che si deve risalire ad un Ente vero che è in sé sussistente indipendentemente dall'esserci o meno del mondo, del soggetto limitato, ecc. Questo Ente vero (Dio) non è, in quanto *in sé* sussistente, la condizione trascendentale del mondo *attuato*; e, quindi, esiste un Ente che è, in senso metafisico e non gnoseologico, estraneo alla coscienza. Ma, d'altro canto, Dio, come si è visto, non è poi veramente estraneo al mondo, all'uomo ed alla sua coscienza; Schelling finisce poi per porre Dio come condizione dello stesso mondo. Ed allora, il giudizio sull'effettivo superamento dell'idealismo nella terza forma qui annunciata non può essere mantenuto che nell'ambivalenza, come ambivalente era il giudizio sulla metafisica di Schelling.

Il superamento dell'idealismo ci sarebbe se Dio fosse posto veramente come trascendente; data l'ambivalenza di Schelling su questo tema, rimane ambivalente anche il suo rapporto con l'idealismo. Resta, in ogni caso, il fatto che la deduzione effettiva del contenuto della coscienza, del mondo, viene annunciata anche adesso (pur con

le deviazioni che abbiamo considerato) in termini idealistici; la comprensione razionale del finito viene mantenuta nel suo significato aprioristico derivato dalla speculazione giovanile.

16. Esigenze religiose e dialettica del sapere.

Lo sforzo schellinghiano risulta chiaramente orientato, nel complesso, ad una sintesi tra le esigenze religiose che il tardo romanticismo era venuto accentuando, ed il precedente atteggiamento idealistico, ritenuto pur sempre dal filosofo quello capace di garantire la piú autentica comprensione del mondo, e di guidare lo sviluppo delle stesse scienze positive. Si tratta, in fondo, di un nuovo tentativo di mediare ragione e libertà, finalità e necessità, il quale, però, gioca su di una distinzione di piani conoscitivi che non si traduce, come in Kant, in un dualismo anche di tipi di realtà distinti in funzione del loro rapporto alla conoscenza (noumeno e fenomeno); i due tipi di conoscenza in Schelling esprimono due diversi aspetti di una realtà che è scandita su un alternarsi di momenti liberi e di momenti necessari.

Che questo grandioso tentativo di mediazione tra le insopprimibili esigenze religiose dell'uomo e i risultati del sapere piú progredito del momento — quello idealistico — sia riuscito, è certo discutibile; ma la complessità degli argomenti e la serietà dello sforzo di Schelling non permettono certo di dire, come taluno ha voluto, che l'ultimo pensiero schellinghiano nasca da un meschino risentimento nei confronti di Hegel o dal tentativo di far passare una religione resa strumento della politica semifeudale del re di Prussia, mantenendo almeno in apparenza in piedi anche quel sapere dialettico-scientifico che — sia pure entro i limiti dell'idealismo — avrebbe dovuto garantire un sapere progressivo antireazionario (e che, di fatto, fu piegato dallo Hegel della *Fenomenologia* e dalla sinistra hegeliana in senso evoluzionistico-sociale) (1).

Se un motivo psicologico dell'attuale atteggiamento sincretistico di Schelling si deve ricercare, esso può, probabilmente, essere piuttosto individuato in quel permanente atteggiamento armonistico, che fu già, ad esempio, anche di un Leibniz, filosofo tanto ammirato da Schelling, e che caratterizza bene la fisionomia di quest'ultimo come « sognatore di tutte le armonie », come dice il Petruzzellis (2).

(1) È questa la tesi di Marx, il quale denuncia appunto, in una lettera a Feuerbach, come mistificatoria la tendenza sincretistica dell'ultimo Schelling (ed. M.E.G.A., sez. I, vol. I, p. 316). La tesi di Marx è ripresa da G. Lukács in *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlino 1955, pp. 138-139.

(2) N. Petruzzellis, *op. cit.*, p. 71.

Il Pareyson ha sottolineato con formula efficace il particolare interesse attuale del pensiero dell'ultimo Schelling, rilevando come esso rappresenti « un esempio di dissoluzione interna dell'idealismo razionalistico », la « dissoluzione — esistenzialistica — di una filosofia razionalistica » (1). In effetti, è soprattutto la assolutizzazione del razionalismo, della filosofia della deduzione necessaria, ciò che viene abbandonato dall'ultimo Schelling; e la revisione dall'interno di tale prospettiva costituisce effettivamente un « caso » filosofico assai interessante.

Qui si apre un nuovo problema: come si rapporta la nuova visione schellinghiana con l'esistenzialismo kierkegaardiano? Delle speranze riposte da Kierkegaard in Schelling, e della rapida delusione, si è già detto. La storiografia kierkegaardiana e schellinghiana, però, non si è ritenuta legata alle drastiche dichiarazioni antischellinghiane di Kierkegaard dopo il primo entusiasmo, ed ha indagato gli effettivi nessi tra i due pensatori badando al contenuto concreto delle rispettive opere.

17. Sul rapporto Schelling-Kierkegaard.

È stato il Ruttenbeck ad avviare l'indagine in tal senso (2); ed il problema è stato ripreso da altri autorevoli studiosi di Kierkegaard, come il Wahl (3) ed il Lombardi (4); da un punto di vista piú ampio, il Löwith ha ritenuto di poter accomunare in un atteggiamento critico sostanzialmente identico di fronte allo Hegel Schelling, Kierkegaard, Feuerbach, Marx e Ruge (5). Comune a tutti questi pensatori sarebbe l'esaltazione dell'esistenza nella sua concretezza, nella sua irriducibilità alla ragione come pura facoltà dell'astratto e del possibile, e, perciò, la lotta contro il sistema deduzionistico celebrato da Hegel. In Italia chi piú ampiamente ha perseguito l'indagine sui rapporti tra l'ultimo Schelling e Kierkegaard è il Majoli, il quale sostiene esistere tra i due filosofi « una comunanza di vissute e sentite esigenze personalistico-etico-religiose » (6) e precise coincidenze nell'impostazione della polemica antihegeliana. L'interesse per il tema che stiamo esaminando non è certo vivo solo in questi autori; lo svi-

(1) L. Pareyson, *Fichte*, Torino 1950, p. LIII.

(2) W. Ruttenbeck, *op. cit.*, pp. 57-69. Già però E. Flatow aveva rilevato l'influenza di Schelling su Kierkegaard (E. Flatow, *Zum 100. Geburtstag S.K.S., 5 Mai 1913*, in « Logos », 1913, p. 243, cit. da F. Lombardi, *Kierkegaard*, Firenze 1935, p. 73). Non va dimenticato neppure il Geismar, citato.

(3) J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Parigi 1938, pp. 136 e 724.

(4) F. Lombardi, *op. cit.*, pp. 73 e 191-192.

(5) K. Löwith, *op. cit.*, pp. 192-203.

(6) B. Majoli, cit., p. 234.

luppo dell'esistenzialismo nel nostro secolo ha riproposto questo tema con particolare acutezza, e suscitato una letteratura piuttosto vasta. Noi ne discorreremo — brevemente — nell'appendice bibliografica.

Si deve certo riconoscere l'affinità dell'interesse religioso, e della passione per la libertà e la problematicità, comune ai due filosofi. Piú complesso è il giudizio sulla concordanza speculativa nei motivi teoretici. È indubbio che Kierkegaard avanza l'esigenza di un rapporto diretto con la realtà, con l'esistere nella sua singolarità, e che egli combatte Hegel appunto perché negatore di tale rapporto.

Il motivo preciso della critica kierkegaardiana ad Hegel sembra rivelare una singolare concordanza con il nostro Schelling. Hegel, dice Kierkegaard, confonde pensiero ed essere, essenza ed esistenza, pretendendo di tradurre l'essenza immediatamente in esistenza, di conferire portata reale ontologica a ciò che è semplice pensiero. Se noi, però, esaminiamo lo sviluppo di questa critica, possiamo cogliere un motivo profondo di differenziazione da quella, apparentemente identica, di Schelling. Per Kierkegaard l'errore base di Hegel sta nell'assumere l'universale, il concetto, come realtà originaria che riflette su sé stessa, e si fa cosí determinatezza e singolarità. Ciò che è originario, per Hegel, è l'essere uomo in universale, è lo spirito, cioè, che costituisce tale essere uomo in universale.

È vero che per Hegel l'unica vera realtà è quella singolare, ma questo viene inteso nel senso che l'universale è presente nell'ente singolare come in una delle sue obbiettivazioni, fuori delle quali certo esso non esiste, ma nelle quali esso è come universale: il singolo è equilibrio, mediazione di universale e particolare. È appunto questo porre lo spirito come un universale dotato logicamente di una sua autonomia in quanto realtà universale (al di qua del suo obbiettivarsi nel singolo) ciò che Kierkegaard respinge; che sia cosí risulta anche dal fatto che egli non respinge per proprio conto l'universale in ogni sua accezione: cosí, egli accetta il concetto di uomo, in quanto esso esprima ciò che è comune a piú uomini (1). La critica all'universale di Hegel significa dunque critica all'universale, sí, ma in quanto l'universale sia preso nel senso peculiare a quest'ultimo: critica, cioè, al concetto elevato ad essere. Non è accettabile un universale che abbia una propria incondizionatezza in quanto tale, e che poi si limiti, si individui, ecc.: Hegel, dice Kierkegaard, scambia il concetto con la realtà, pone cioè come reale il concetto dell'essere come concetto universale; ma il reale è sempre singolo (2), e il concetto dell'essere è solo concetto; da esso non si può dedurre nulla, non si può porre ciò che è solo pensato, come dotato di una sua propria autonomia. L'essenza — cosí parafraserei queste affermazioni di Kierkegaard — è solo individuata, e proprio per questo non può esistere come condizione di sé stessa in quanto individuata; l'*universalità* dell'essenza appartiene al pensiero e non all'essere. Hegel, viceversa, ipostatizza tale oggetto del pensiero, e lo fa essere attuale (1). Di qui le sue pretese sistematiche, volte a collocare ogni momento del reale in una determinata posizione rispetto all'essere e al non essere originari: non è possibile fare un sistema che collochi il singolo in una connessione universale, porre un concetto base dal quale gli altri possano essere dedotti come determinazioni che quel concetto dà a se stesso realizzandosi. Se ora consideriamo la posizione di Schelling, noi possiamo ricordare come questi rifiuti lo hegelismo in quanto esso pretende di porre immediatamente come attuale il semplice possibile: Schelling, cioè, rifiuta la pretesa di considerare l'essenza come immediatamente attuale, per il motivo che l'essenza non è l'esistenza.

(1) K. Löwith, *op. cit.*, pp. 246-247.

(2) S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole filosofiche*, tr. it. di C. Fabro, vol. I, Bologna 1962, pp. 317-321, e vol. II, pp. 109-115 e 137-152.

Ma Schelling non respinge la prospettiva hegeliana (e, prima, già schellinghiana) per la quale si dà un *prius* originario che sviluppa da sé i propri contenuti, costituenti le singole determinazioni dell'essere. Schelling mantiene intatta la possibilità di un sistema dell'essere; solo, egli afferma che l'*essere* di tale sistema non deriva dalla semplice sua essenza. Che l'esistenza non sia mai deducibile è l'elemento comune a Kierkegaard ed a Schelling; ma il motivo di tale indeducibilità è diverso nei due pensatori. Di fatto, Schelling affida alla « casualità » (per usare il termine kierkegaardiano (2)) solo che il mondo sia (eppoi, che l'uomo compia il peccato originale, e, in ultimo, che Cristo sia e lo redima); non, però, la natura dell'essere che è; viceversa, Kierkegaard vuol salvare proprio la singolarità e indeducibilità delle singole determinazioni.

La distanza tra le due filosofie è dunque ancora piuttosto notevole. Il punto di maggior contatto è costituito, probabilmente, dalla comune critica alla dottrina hegeliana dell'Idea che si decide, si licenzia da sé stessa, ecc.; o, in altri termini, alla dottrina del passaggio necessario dal possibile, dall'essere preconcettuale, all'essere attuale. Questo motivo è stato messo in luce dal Lombardi, partendo da un passo del *Concetto dell'angoscia*, in cui Kierkegaard si

(1) Le affermazioni kierkegaardiane che qui si richiamano si trovano soprattutto nel *Diario* e nella *Postilla non scientifica* (per il primo, particolarmente rilevante in proposito, cfr., nella tr. Fabro, cit., le pp. 331, 334 e 344 del vol. II).

(2) S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, tr. it. di C. Fabro, Firenze 1953, p. 105.

richiama, per questo concetto fondamentale della sua filosofia, allo Schelling ascoltato a Berlino. Kierkegaard, scrive il Lombardi, « distingue il suo concetto dal concetto di *Angst* di cui parla Schelling per ciò che Schelling riferisce quello ed altri termini alla Divinità stessa, per il momento che precede la creazione del mondo. Kierkegaard trova però che anche quella rappresentazione è fortemente permeata di antropomorfismo (del quale egli vuole vedere altresí rispettato il valore), e riconosce perciò nella trattazione di Schelling piú d'uno dei caratteri che egli vuole serbati al concetto suo proprio e piú verace dell'*Angst*. In questo senso egli rileva nel concetto schellinghiano il carattere della "malinconia" cosí come quello della "equivocità" ... ». Con questo, Kierkegaard risulta derivare da Schelling la tesi che non c'è un passaggio necessario dalla possibilità alla realtà; « in un sistema logico è facile dire che la possibilità passa in realtà; ma nella realtà la cosa non va cosí semplicemente » (1). Se si riflette che l'angoscia è legata alla libertà ed al possibile, ai quali l'ultimo Schelling fa effettivamente (e centralmente) posto nella sua speculazione, si può riconoscere che questo motivo costituisce realmente un *trait d'union* con Kierkegaard.

Valido è anche l'analogo rilievo del Majoli — il quale propone vari confronti tra Schelling e Kierkegaard per la critica ad Hegel — relativamente alla convergenza dei due filosofi nella critica « all'illusione di un divenire puramente concettuale, e quindi alla confusione arbitraria tra divenire logico e divenire reale, ed alla impossibilità di un passaggio logico-dialettico dal concetto alla realtà » (2). Ma sugli altri termini del confronto fra Schelling e Kierkegaard proposto dal Majoli devono essere fatte precise riserve. In questa sede, ci occuperemo solo di uno di tali confronti: quello riguardante la critica al concetto hegeliano di essere puro, punto di partenza della dialettica, visto sia da Kierkegaard che da Schelling come essere vuoto, come una totale astrazione dalla quale non può partire nulla. Vorrei qui osservare che in Schelling è in realtà presente una distinzione, relativamente al concetto dell'essere che è inizio del processo dialettico, la quale non risulta operante in Kierkegaard. Schelling, infatti, afferma sí che dal concetto del puro essere non può iniziare nessun processo; ma egli svolge questo rilievo in quanto considera l'essere puro di Hegel come un essere che, essendo privato

(1) F. Lombardi, *op. cit.*, pp. 149-150 e 152. Già prima, cfr. p. 73.
(2) B. Majoli, *art. cit.*, pp. 239 e 253-258. Questo, e gli altri confronti proposti dall'autore sono condotti, per Schelling, soprattutto sulla base della lezione dedicata ad Hegel nelle *Münchener Vorlesungen*. Su questo confronto si veda, già prima, F. Lombardi, *op. cit.*, p. 190.

di ogni determinazione, non può essere infinita potenza produttiva, non può essere quell'infinita capacità e *vis* creatrice che Schelling afferma proprio costituire l'essere originario ancora privo di determinazioni concrete. Schelling rimprovera ad Hegel di aver voluto sovrapporre alla dottrina di tale infinita potenza — dottrina già svolta da Schelling — ancora una *logica*, che, appunto, assumeva come suo primo concetto quello di essere puro, vero concetto inerte come quello di *ens* nella scolastica (1). Con questo, Schelling non escludeva *simpliciter* un essere infinito costituente la matrice del molteplice, ma, solo, la sua reduplicazione operata da Hegel. Kierkegaard, viceversa, come si è detto prima, e come il Majoli documenta (2), respinge in blocco la dottrina dell'essere puro, senza distinzioni. Le conseguenze di questi due diversi tipi di critica sono facilmente intuibili.

Si consideri, infine, che è vero che Schelling, come Kierkegaard, rivendica il carattere storico del Cristianesimo, ed attribuisce verità a quest'ultimo proprio per il suo inchiodare il movimento infinito della ragione umana ad un fatto storico (Gesú figlio di Maria Vergine, ecc.); ma è anche vero che Schelling afferma che l'uomo in generale è divino, e non attribuisce, di conseguenza, al fatto dell'Incarnazione un significato metafisicamente rivoluzionario, perché l'Incarnazione restaura una divinità nell'uomo che era solo stata sospesa, ma che pure era in precedenza stata posta. A Schelling non interessa il fatto che sia un uomo, un singolo uomo, quello in cui Dio si incarna: tanto poco gli interessa il problema della molteplicità dei soggetti, nelle loro peculiarità irriducibili, nel loro sentire l'esistenza in modo irripetibile, che egli, là dove discorre della creazione del mondo e, al culmine di quest'ultimo, dell'uomo, parla *simpliciter* dell'uomo originario, e, poi, discorre sí dei molti uomini soggiacenti al peccato, ma senza produrre la deduzione del motivo di quel moltiplicarsi dell'*Urmensch* in molti uomini; ancora, il ritorno allo stato originario attraverso un uomo (Cristo) è sí affermato, ma non giustificato — sul piano speculativo — nel suo avvenire attraverso un solo uomo. Qui sembra che Schelling utilizzi veramente il dato rivelato e l'esperienza, i quali ci dicono che la salvezza avviene — essendo data una molteplicità di uomini — attraverso l'Incarnazione in un uomo; speculativamente, però, Schelling — pur cosí impegnato « speculativisticamente », come abbiamo visto — trascura il problema, il quale non gioca alcun ruolo nel suo discorso.

(1) Cfr. *Münchener Vorlesungen*, ed. cit., pp. 203 e 209/157 e 164.
(2) B. Majoli, *art. cit.*, pp. 252-253.

Non cosí in Kierkegaard, al quale preme proprio sottolineare il fatto che Dio si è incarnato in un uomo; questo fatto spezza il circolo del puro razionalismo, che è universalistico, e realizza una inserzione del temporale nell'eterno che è veramente una elevazione dell'uomo a Dio, e non una restaurazione di un essere già originariamente divino; tra Dio e l'uomo c'è originariamente distacco netto; la natura umana *qua talis* non è insieme divina. Il fatto che l'Incarnazione avvenga veramente in un uomo singolo conferisce ad essa un autentico carattere di emergenza rispetto all'uomo « naturale », il quale non è visto come momento della Divinità (sia pure in una seconda forma del suo essere). Kierkegaard dichiara esplicitamente il suo punto di vista qui esposto. Si legga, ad esempio questo passo: « L'uomo Dio è l'unità di Dio e di un individuo particolare. Che il genere umano sia o debba essere imparentato con Dio, è paganesimo antico; ma che un uomo particolare sia Dio, è Cristianesimo, e quell'uomo particolare è l'Uomo-Dio » (1). È chiaro che la concezione schellinghiana dell'uomo rientra in quello che Kierkegaard chiama « paganesimo antico ». D'altronde, la polemica contro il cosiddetto paradosso di Lessing, il quale afferma essere impossibile la fondazione di una decisione di eterno valore, quale è l'atto di fede, sopra un semplice fatto storico, è ampiamente svolta da Kierkegaard, come è ben noto.

Il rapporto ideale Schelling-Kierkegaard è dunque limitato — in sostanza — al comune rifiuto di un *totale* e compatto razionalismo, ma non si spinge molto oltre questo punto.

Ancora meno accettabile risulta il legame tra Schelling e Schopenhauer sostenuto da Edoardo von Hartmann (2), e ripreso da K. Fischer (3), A. Korwan (4) e Arthur Drews (5): Schelling sarebbe orientato in ultimo in un senso volontaristico ed irrazionalistico, che tenderebbe a superare l'originario razionalismo idealistico. Noi abbiamo potuto notare che il volere, effettivamente posto da Schelling come identico con l'essere, è connotato anche come sapere, in modo tale, cioè, che di fatto finisce per essere restaurata l'antica identità — non, certo, volontaristica — di essere (inteso come infinita tendenza a produrre, e, in questo senso, volontà) e pensare:

(1) S. Kierkegaard, *Scuola di Cristianesimo*, tr. it. di A. Miggiano e K. Montanari Guldbrandsen, Milano 1950, p. 96.

(2) Ed. von Hartmann, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, cit., *passim*.

(3) K. Fischer, *op. cit.*, p. 831.

(4) A. Korwan, *Schelling und die Philosophie der Gegenwart*, in « Zeitschrift für Philosophie und philologische Kritik », Lipsia, vol. 131, 1908, n. 2, p. 156.

(5) Arthur Drews, *Die deutsche Spekulation seit Kant*, Berlino 1893, vol. I, p. 355.

e questa dottrina, come si è visto, ha sviluppi tutt'altro che irrazionalistici.

18. Conclusione.

L'ultimo Schelling ci si è presentato spontaneamente in veste autocritica: il suo ripensamento profondo del precedente idealismo ha messo in luce la necessità di distinguere il piano dell'esistenza da quello dell'essenza. In questo primo aspetto — ontologico — della sua dottrina, si può già ravvisare un notevole passo avanti del filosofo: perché tale distinzione comporta, *qua talis*, il superamento di quel trascendentalismo che costituiva la spina dorsale della sua precedente prospettiva.

Tale trascendentalismo nasceva — lo abbiamo visto — dalla assunzione dell'essere come contenuto, come essenza, e non come *actus essendi* dei contenuti (non come *atto* delle determinazioni, ma come esso stesso matrice delle determinazioni). Questa tesi era gravemente aporetica: mantenendo all'essere ancora un contenuto, sia pure il piú tenue, rimane operante pur sempre l'antica obbiezione: come può l'essere, assunto come avente un proprio contenuto, essere l'essere di ogni contenuto? L'essere assunto essenzialisticamente, contenutisticamente, non può piú essere predicato di ogni cosa come l'essere di ogni cosa, perché sarebbe anch'esso una determinazione, una « cosa ».

Ora, la distinzione tra piano dell'essenza e piano dell'esistenza, l'affermazione che l'esistenza non rientra nell'essenza, permetteva, di per sé, appunto quella netta differenziazione tra l'essere come *actus* e l'essere come contenuto dei contenuti: non si sarebbe, infatti, piú potuto elevare l'essere da semplice *actus* a contenuto originario. Questo progresso sarebbe certo stato consentito da quella distinzione; se uso il condizionale per indicarlo, è solo perché poi, di fatto, noi abbiamo visto come Schelling, quando passa dalla tematizzazione della distinzione all'effettivo svolgimento del sistema, ricade per altra via nel trascendentalismo. Ma questo non toglie che il superamento di quest'ultimo non covasse di per sé in quella distinzione.

Se questo — moderato — progresso nella revisione del precedente atteggiamento è riconoscibile abbastanza agevolmente, perché esso parte da un argomento ampiamente sviluppato dal filosofo, si deve dire che un altro motivo di superamento dell'idealismo cosí come esso era stato formulato nel periodo giovanile è riscontrabile nella *Filosofia della Rivelazione*, anche se celato tra le righe. Esso consiste nel guadagno — anch'esso, poi, non sfruttato fino in fondo — del-

l'esatto punto di vista conoscitivo, che era latente già nell'idealismo, anche se non riconosciuto nella sua esplicitezza.

Abbiamo visto che Schelling ha dichiarato che il conoscere ha come proprio immediato oggetto l'essere: il conoscere in atto l'essere attuale, il conoscere in potenza, l'essere potenziale. Il sapere è stato riconosciuto come coestensivo all'essere, senza presupposte cose in sé. Ciò che preme sottolineare non è tanto quest'ultimo punto (la critica alla cosa in sé kantiana era già stata operata da Schelling almeno a partire dal 1797), quanto il fatto che ora questa tesi è posta immediatamente, non vi si perviene, cioè, nel modo ambiguo che era stato proprio del primo periodo. Là, infatti, si affermava sí l'unità essere-pensiero; ma tale unità era posta in quanto la si vedeva anche come *identità*; l'essere non è fuori del pensiero perché originariamente il pensiero è a contatto solo con se stesso, e, nulla potendo essere affermato se non nel pensiero, anche l'altro dal pensiero doveva essergli identico (e, dunque, in unità con esso [1]). Ora, Schelling non pone certo esplicitamente la sua nuova prospettiva come superamento di quella precedente; ma il superamento, di fatto, è nelle cose (anche se la dottrina, poi, dell'essere potenziale come oggetto del sapere in potenza risospinge Schelling in alto mare, verso soluzioni inaccettabili, come si è visto).

Che, nel complesso, l'ultimo Schelling ci fornisca una testimonianza di ripresa di livello sul piano ontologico è testimoniato anche dalla critica all'argomento ontologico, la cui efficacia abbiamo già potuto rilevare. La stessa dottrina sul puro Esistente ci permette di riconoscere un riapparire di una tesi base della metafisica « classica »: la tesi per la quale l'essere per sé è, ed il non essere non può limitare originariamente l'essere. L'affermazione che non si può porre in questione l'esistenza del puro Esistente riposa appunto sulla logica di quella tesi: non si può dubitare dell'esistenza dell'essere tutto essere, dell'essere che esclude da sè il negativo, perché l'essere è l'essere, e sarebbe contraddittorio che non fosse. Questa impostazione può certo essere discussa; ma l'utilizzazione del fondamentale principio classico che si è enunciato (l'essere per sé è) viene certo compiuta da Schelling, e testimonia la capacità del filosofo di andare veramente controcorrente, recuperando vitali motivi di un pensiero che sembrava alla cultura della sua epoca ormai morto.

Se questi sono alcuni punti positivi di rilievo sul piano della « prima philosophia », non mancano poi ricchi fermenti anche negli

[1] Per l'illustrazione di questo punto mi permetto rinviare al mio saggio *Il rapporto del « System des transzendentalen Idealismus » con la filosofia dell'identità*, ora in *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, cit., pp. 61-120.

sviluppi particolari: cosí, ad esempio, felici ci sembrano gli argomenti con i quali viene rivendicata la necessità della filosofia per la comprensione della rivelazione (entro i limiti — si intende — che si sono fissati in sede critica là dove questa dottrina è stata esposta); e tutta la dottrina del tempo, in rapporto alla creazione divina, contiene efficaci approfondimenti.

Questi sono alcuni dei motivi che rendono viva la *Filosofia della Rivelazione*; ad essi si aggiunge, naturalmente, l'interesse storico per questo complesso tentativo di superamento dell'idealismo partente dall'interno di esso, verso una recuperata dimensione religiosa di intenzione cristiana. Schelling mette al servizio di questo tentativo la sua straordinaria capacità assimilatrice delle piú diverse esperienze e dottrine, ed il suo ingegno sintetico; si consideri, fra l'altro, la genialità della sua ricalibrazione della storia della filosofia in funzione della nuova prospettiva: anche là dove risulta arbitraria, essa si fa almeno ammirare per la sua abilità. Non si può dunque certo dire, come con discutibile sommarietà è stato fatto, che l'ultimo periodo della speculazione schellinghiana sia un periodo di involuzione e di decadenza verso forme pseudomistiche ed irrazionalistiche.

ADRIANO BAUSOLA

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. Edizioni delle opere.

L'*Opera omnia* di Schelling fu pubblicata dal figlio del filosofo, KARL FRIEDRICH AUGUST, negli anni 1856-1861, a Stoccarda presso l'editore Cotta. L'edizione fu divisa in due parti: nella prima (voll. I-X) vennero raccolti tutti gli scritti di Schelling, tranne quelli inediti contenenti le lezioni sulla *Filosofia della Mitologia* e la *Filosofia della Rivelazione*, pubblicati nella seconda (voll. XI-XIV). A questa edizione si è affiancata nel nostro secolo, quella di MANFRED SCHRÖTER (Monaco, Beck e Oldenburg editori, 1927 ss.), la quale riprende sostanzialmente quella ottocentesca, ripartendo però la materia in un nuovo ordine; le opere sono ora divise in una prima serie di sei volumi, contenente gli scritti fondamentali del filosofo, ed in una seconda serie di sei volumi, contenente gli scritti ritenuti dallo Schröter meno essenziali. Lo Schröter ha aggiunto, accanto alla numerazione delle pagine nella sua edizione, anche la numerazione dell'edizione ottocentesca.

Noi ora riporteremo l'elenco delle opere dandone la collocazione secondo l'edizione Schröter; lo Schröter ha pubblicato anche a parte, in un volume straordinario, il frammento del 1811 e 1813 intitolato *Die Weltalter* (Monaco 1946); esso era già stato edito, inoltre, da LUDWIG KUHLENBECK (Lipsia 1913).

Delle opere di Schelling sono state pubblicate diverse antologie, delle quali dà notizia GUIDO SCHNEEBERGER (*F. W. I. von Schelling. Eine Bibliographie*, Berna, Francke, 1954). Questa bibliografia contiene anche l'elenco delle opere di Schelling nella loro edizione originale, curata dal filosofo, l'elenco delle prefazioni schellinghiane ad opera di altri, l'elenco delle traduzioni in altre lingue, e delle edizioni dei carteggi schellinghiani (oltre, si intende, l'elenco di tutti gli scritti sullo Schelling fino a tutto il 1953).

Rinviamo dunque per indicazioni piú ricche a questa bibliografia, limitandoci qui a riportare solo l'edizione piú importante dei carteggi; a fianco delle opere di Schelling che sono state tradotte in italiano citeremo tali traduzioni, con breve giudizio critico.

Per i carteggi, ricorderemo solo: *Aus Schellings Leben. In Briefen*, ed. da G. L. PLITT, 3 voll., Lipsia 1869-1870 (I vol., 1775-1803, II vol., 1803-1820, III vol., 1821-1854). Più di recente, sono anche usciti *Briefe und Dokumente*, a cura di H. FUHRMANS, Bonn, Bouvier, I vol., 1962, II vol., 1971.

2. Elenco delle opere.

Delle opere del « primo » Schelling fino al 1804 — l'anno di *Filosofia e Religione* — vengono citate solo quelle che sono state tradotte in italiano (esse, di fatto, sono anche le piú rilevanti, in genere). Le opere posteriori al 1804 sono citate tutte. L'elenco è fornito secondo l'ordine dell'edizione Schröter.

1795 *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, I vol. fond. (*Lettere filosofiche sul dogmatismo e il criticismo*, tr. it. di G. SEMERARI, Firenze 1958, ottima).

1796 *Neue Deduktion des Naturrechts*, I vol. fond. (*Nuova deduzione del diritto naturale*, tradotta, con le *Lettere filosofiche*, dal Semerari).

1800 *System des transzendentalen Idealismus*, II vol. fond. (*Sistema dell'idealismo trascendentale*, tr. it. di M. LOSACCO, Bari 1926; tolta qualche (rara) imperfezione, buona; ora riveduta dal Semerari (1965)).

1801 *Darstellung meines Systems der Philosophie*, III vol. fond. (*Esposizione del mio sistema filosofico*, tr. it. di E. DE FERRI, Bari 1923, buona).

1802 *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*, III vol. fond. (*Bruno, o sul divino e naturale principio delle cose. Dialogo*, tr. it. di M. FLORENZI WADDINGTON, con prefazione di Terenzio Mamiani, Milano 1844 e Firenze 1859, discreta; tr. di A. VALORI, Milano 1906).

1802 *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, III vol. fond. (*Lezioni sul metodo dello studio accademico*; tr. it. di L. VISCONTI, Milano 1914; inutilizzabile: piena di fraintendimenti grossolani e di gravi omissioni, talora di intere proposizioni).

1804 *Philosophie und Religion*, IV vol. fond. (*Filosofia e Religione*).

1806 *Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft*, IV vol. fond. (*Dagli annali della medicina come scienza*).

1807 *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur: Rede zum Namensfest des Königs*, III vol. suppl. (*Sul rapporto delle arti con la natura; discorso per la festa del re*, tr. it. di G. PRETI, Milano 1945, precisa).

1807 *Aufsätze und Rezensionen aus der Jenaer und Erlanger Literaturzeitung und dem Morgenblatt*, III vol. suppl. (*Saggi e recensioni dal « Giornale letterario di Jena e di Erlangen » e dal « Giornale del Mattino »*).

1809 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, IV vol. fond. (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e sugli oggetti ad essa connessi*, tr. it. di M. LOSACCO, Lanciano 1935; di S. DRAGO DEL BOCA, Milano 1947: contiene qualche inesattezza, ma nel complesso è limpida).

1810 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, IV vol. fond. (*Lezioni non ufficiali di Stoccarda*, tr. it. di G. PRETI, nel volume *L'empirismo filosofico e altri scritti*, Firenze, 1967).

1811 *Über das Wesen deutscher Wissenschaft*, IV vol. fond. (*Sull'essenza della scienza tedesca*).

1811 *Die Weltalter*, prima redazione, volume straordinario (*Le età del mondo*).

1812 *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u.s.f. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich taüschenden Lüge redenden Atheismus*, IV vol. fond. (*Memoria di F. W. J. Schelling sullo scritto sulle cose divine del Sig. F. H. Jacobi, e sull'accusa in esso mossagli di un ateismo intenzionalmente ingannatore e menzognero*).

1813 *Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche: Briefwechsel mit Eschenmayer*, IV vol. fond. (*Dalla « Rivista generale dei tedeschi per i tedeschi »: Carteggio con Eschenmayer*).

1813 *Die Weltalter. Bruchstück*, IV vol. fond. (*Le età del mondo; frammento*); di questa opera esistono anche altre edizioni.

1815 *Über die Gottheiten von Samothrake*, IV vol. fond. (*Le Divinità di Samotracia*).

1815 *Anmerkungen zu den Gottheiten von Samothrake*, IV vol. suppl. (*Note per le « Divinità di Samotracia »*).

1817 *Kunstgeschichtliche Anmerkungen zu Johann Martin Wagners. Bericht über die Aeginetischen Bildwerke*, III vol. suppl. (*Annotazioni di storia dell'arte sulla relazione di Johann Martin Wagner sulle opere di scultura eginetiche*).

1818 *Spicilegium observationum in novissimam Arnobii editionem*, IV vol. suppl. (*Osservazioni varie su di una nuovissima edizione di Arnobio*).

1820 *Abhandlungen philologischen und mythologischen Inhalts*, IV vol. suppl. (*Dissertazioni di contenuto filologico e mitologico*).

1821 *Erlanger Vorträge*, V vol. fond. (*Lezioni di Erlangen*).

1820-1821 *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Forlesung* WS 1820-1821, ed. H. Fuhrmans, Bonn 1969.

1827 *Erste Vorlesung in München*, V vol. fond. (*Prima lezione*).

1827 *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, V vol. fond. (*Per la storia della filosofia moderna*, tradotto col titolo di *Lezioni monachesi* da G. Durante, v. sotto).

1827 *Reden in den öffentlichen Sitzungen der Akademie der Wissenschaften in München*, IV vol. suppl. (*Discorsi nelle sedute pubbliche dell'Accademia delle scienze in Monaco*).

1830 *Rede an die Studierenden*, V vol. fond. (*Discorso agli studenti*).

1830 *Darstellung des philosophischen Empirismus*, V vol. fond. (*Esposizione dell'empirismo filosofico;* questo scritto e le *Lezioni monachesi* sono stati tradotti da G. Durante, Firenze 1950; traduzione ottima; dell'*Esposizione dell'empirismo filosofico* esiste anche la traduzione di G. Preti nel volume su citato).

1833 *Anhang: Über die Bedeutung eines der neuentdeckten Wandgemälde von Pompeji*, V vol. suppl. (*Aggiunta: Sul significato di una pittura murale, recentemente scoperta, di Pompei*).

1834 *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*, IV vol. suppl. (*Prefazione ad uno scritto filosofico del signor V. Cousin*).

1838 *Worte zum Andenken des Freiherrn von Moll und Sylvestre de Sacys*, IV vol. suppl. (*Parole in memoria del barone von Moll e di Silvestro di Sacy*).

1840 *Anthropologisches Schema*, V vol. fond. (*Schema antropologico*).

1841 *Anhang: Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie. Erste Vorlesung in Berlin*, VI vol. fond. (*Aggiunta: Nuova deduzione dei principi della filosofia positiva. Prima lezione a Berlino*).

1842 *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, VI vol. fond. (*Introduzione storico-critica alla filosofia della mitologia*).

1842 *Philosophie der Mythologie. Erstes Buch: Der Monotheismus*, VI vol. fond. (*Filosofia della mitologia. Primo libro: Il monoteismo*).

1842 *Philosophie der Mythologie. Zweites Buch: Die Mythologie*, V vol. suppl. (*Filosofia della mitologia. Libro secondo: La mitologia*).

1843-1844 *Darstellung des Naturprozesses*, V vol. fond. (*Esposizione del processo naturale*).

1846 *Vorwort zu H. Steffens nachgelassenen Schriften*, IV vol. suppl. (*Premessa agli scritti inediti di H. Steffens*).

1850 *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, V vol. fond. (*Dissertazione sulla fonte delle verità eterne*).

1850 *Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache. Epigrammata, Gedichte und Übersetzungen*, IV vol. suppl. (*Annotazioni preliminari sulla questione dell'origine del linguaggio. Epigrammi, poesie e traduzioni*).

1850 *Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache*, IV vol. suppl. (*Annotazioni preliminari sulla questione dell'origine del linguaggio*).

1854 *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (*Darstellung der reinrationalen Philosophie*), V vol. fond. (*Introduzione alla filosofia della mitologia: Esposizione della filosofia puramente razionale*).

1854 *Philosophie der Offenbarung. Erster Teil: Erstes Buch: Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begrundung der positiven Philosophie. Zweites Buch: Kurze Darstellung der Philosophie der Mythologie*, VI vol. suppl. (*Filosofia della rivelazione. Prima parte: Primo libro: Introduzione alla filosofia della rivelazione o fondazione della filosofia positiva. Secondo libro: Breve esposizione della filosofia della mitologia*).

1854 *Philosophie der Offenbarung. Zweiter Teil*, VI vol. fond. (*Filosofia della rivelazione: seconda parte*).

1802-1840 *Epigrammata. Gedichte und metrische Übersetzungen*, IV vol. suppl. (*Epigrammi. Poesie e traduzioni metriche*).

3. Studi.

La letteratura sull'ultimo Schelling è assai vasta, ed una notizia dettagliata e completa di essa sarebbe qui impossibile; noi ci occuperemo, quindi, solo degli scritti piú significativi. Chi desiderasse qualche ulteriore notizia, potrebbe attingere ad alcune rassegne schellinghiane, anch'esse, però, parziali. Ricorderemo anzitutto la rassegna posta in appendice allo *Schelling* di Kuno Fischer (4ª ed. 1923, pp. 833-849); alcuni anni dopo comparve una rassegna di Manfred Schröter, *Historische Übersicht über die Schelling-Literatur*, in « Idealismus, Jahrbuch für die idealistische Philosophie », I vol., Zurigo 1934. In quest'ultimo dopoguerra

abbiamo, di HINRICH KNITTERMEYER, *Hundert Jahre nach Schellings Tod*, in « Philosophische Rundschau », 1956, nn. 1-2, pp. 1-57, e, in Italia, di VALERIO VERRA: *Rinascita schellinghiana?*, in « Il Pensiero », 1959, n. 1, pp. 70-89. Piú di recente è comparso un ricco *Bulletin de l'idéalisme allemand* di X. TILLIETTE, in « Archives de Philosophie », 1971, pp. 287-332.

Dopo la rassegna, noi riporteremo l'elenco degli studi piú direttamente legati alla filosofia della rivelazione, comparsi a partire dal 1954 (facendo cosí seguito alla bibliografia dello Schneeberger, che arriva fino al 1953).

Già nel corso dell'Introduzione si è avuto modo di discorrere di alcune interpretazioni e di alcune reazioni alle quali diede luogo la filosofia positiva (e, in essa, la filosofia della rivelazione). Ci si esimerà, quindi, dal riprendere gli scritti relativi, salvo che per considerarne, in alcuni casi, qualche ulteriore sviluppo. Si è già accennato alle reazioni che l'ultimo pensiero schellinghiano provocò sin dal periodo monachese e, in ogni caso, quando il filosofo era ancora vivo ed operante (prima, quindi, della pubblicazione postuma delle maggiori opere di filosofia positiva). Sarà ora opportuno precisare ed arricchire il quadro.

Di valore trascurabile — come ha mostrato K. Fischer (*op. cit.*, pp. 258-265) — sono alcuni scritti polemici comparsi nel 1834, 1842 e 1843, i quali si limitano o a grossolane accuse di plagio, o a drastiche denunce di ogni sorta di errori in Schelling: si tratta degli scritti antischellinghiani di EBERHARD GOTTLOB PAULUS, di J. FRAUENSTÄDT e di CHRISTIAN KAPP. I motivi bassamente personali che animarono lo scritto del Kapp sono stati ampiamente illustrati da K. Fischer, il quale riferisce anche la netta ripulsa che lo Schelling fece delle epitomi o delle pretese trascrizioni del suo pensiero operate dal Frauenstädt e dal Paulus.

Sarà bene, quindi, trascurare questi scritti, per entrare in un terreno piú solido, ricordando che la prima presa di posizione massiccia nei confronti della filosofia positiva fu, a parte Kierkegaard e la sinistra hegeliana già ricordati, quella dei seguaci di Hegel appartenenti alla cosiddetta « destra » (e di altri hegeliani non inquadrabili in questa schematizzazione). Le prese di posizione piú significative furono, a parere di chi scrive, quelle di M. J. Monrad e Karl Rosenkranz; ma esse furono precedute da altri scritti polemici, che difendevano lo Hegel dagli attacchi di Schelling. Carl Ludwig MICHELET pubblicò una *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule* (Storia dello svolgimento della filosofia tedesca moderna, con particolare considerazione dell'attuale battaglia di Schelling con la scuola hegeliana), Berlino 1843; PHILIPP MARHEINEKE, *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie* (Per la critica della filosofia schellinghiana della rivelazione), Berlino 1843. Piú interessanti di questi due scritti sono le pagine dedicate a Schelling da JOHANN EDUARD ERDMANN, nel suo *Grundriss der Geschichte der Philosophie* del 1853 (nella 3ª ed. aumentata, Berlino 1878, vol. III, pp. 472-499 e 511-513). In queste pagine l'Erdmann sosteneva l'inconciliabilità tra « il naturalismo, entusiasta per l'antichità, della filosofia dell'identità, e la teosofia, che richiama al Medioevo »; se questo giudizio tendeva a sottolineare l'inconciliabilità di due prospettive nascenti da interessi umani e da esigenze speculative diverse, l'altra affermazione dell'Erdmann: l'ultimo Schelling proponeva un sistema teosofico « mezzo mistico e mezzo scolastico », era

destinata ad avere fortuna. Essa fu infatti ripresa nel 1873 da EDUARD ZELLER nella sua *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* (Storia della filosofia tedesca a partire da Leibniz), Monaco 1873; lo Zeller pronunciò una sentenza sull'ultimo Schelling destinata ad avere fortuna. Schelling aveva compiuto il proprio ciclo veramente produttivo con il periodo dell'identità; in seguito, la sua filosofia della mitologia e della rivelazione sono solo una « verbosa, intricata, astrusa scolastica, una noiosa mistura di idee speculative ricavate, per quanto riguarda gli ingredienti principali, dalla sua filosofia precedente, di torbida teosofia, di passi biblici arbitrariamente interpretati e di dogmatica ecclesiastica » (ed. 1875, p. 560). Altrettanto sdegnosamente si esprimeva, in precedenza, FERDINAND CHRISTIAN BAUR nel saggio *Die Christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschenwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Sulla dottrina cristiana della Trinità e della Incarnazione di Dio nel suo svolgimento storico), Tubinga 1843, pp. 807-821; e nella sua *Geschichte der Christlichen Kirche* (Storia della Chiesa cristiana), Tubinga 1853 (2ª ed., 1862, V vol., pp. 75-80 e 82-84).

Tipici sono, come si è già avvertito, i giudizi sull'ultimo Schelling pronunciati da Karl Rosenkranz e M. J. Monrad: essi infatti esprimono, senza gli estremismi di cui altri si compiacquero, i due atteggiamenti fondamentali degli hegeliani. Il ROSENKRANZ (*Hegels Leben* (Vita di Hegel), Berlino 1844) vide nell'ultimo Schelling lo smarrimento di quello che, a suo parere, era stato il progresso maggiore di Hegel, l'unificazione di teoria e prassi, esistenza concreta ed essenza, vita e filosofia (in precedenza sequestrata in un mondo inaccessibile); Schelling proponeva, al posto del sapere concreto hegeliano, un nuovo astrattismo, che svolgeva da una parte un'astratta ontologia, e, dall'altra, un empirismo altrettanto unilaterale ed astratto. Se lo Schelling, nonostante questo, riusciva lo stesso ad esercitare un certo fascino su alcuni, ciò era dovuto al suo stile di iniziato, alle sue pretese di ricostruire il processo che si svolge nelle latebre della vita divina prima della creazione.

Se questo è, come si vede, un atteggiamento di netta opposizione, diversa è la presa di posizione dell'hegeliano norvegese M. MONRAD, *Denkrichtungen der neueren Zeit* (Orientamenti speculativi dell'età moderna) (Bonn 1879, pp. 20-50). Questi cercò semplicemente di mostrare che l'ultimo Schelling non fece nulla di diverso, a parte un'inutile complicazione, da quanto già aveva fatto Hegel. Ma Schelling aveva cosí proceduto, semplicemente perché non era obbiettivamente possibile fare diversamente da quello che aveva fatto Hegel, se si voleva avere una vera filosofia. Un'autentica filosofia, infatti, è pur sempre, in quanto scienza, deduzione di conclusioni concettuali a partire da un originario concetto, e, quindi, è sempre comprensione *a priori* della realtà attuale. Ora, Schelling non fece appunto che questo, anche da ultimo: lasciò da parte l'esperienza per un momento, per dedurre le determinazioni della realtà *a priori*, e poi tornare a verificarle nell'esperienza dell'essere attuale; non diversamente da Hegel, dunque. Solo l'affermazione che il mondo, dedotto nella sua struttura *a priori*, può essere affermato effettivamente esistente solo se l'esperienza ci attesta che Dio liberamente lo ha voluto; solo questa affermazione non è hegeliana, e costituisce un inutile rigiro sul discorso schellinghiano. Questa apparente dichiarazione di accordo (a parte il tema della libertà) con Schelling è in realtà un duro attacco

al filosofo, detto in fondo privo di vera originalità. Esso, però, costituisce un buon esempio di quella storiografia « disinvolta » di origine hegeliana, ben nota: Schelling non può aver detto, salvo delle inutili complicazioni, che quello che ha detto Hegel, se rimane anche in ultimo vero filosofo. Preme qui sottolineare come, in realtà, la dottrina della libertà ci si è rivelata essenziale nell'ultimo Schelling, e, quindi, tutt'altro che un rigiro inutile; e, d'altra parte, di fatto la deduzione effettiva del mondo operata in ultimo da Schelling dovrebbe essere ben diversa, come si è mostrato, da quella strettamente idealistica alla quale, peraltro, Schelling *apertis verbis* dice di volersi collegare.

Questo è, nei suoi lineamenti essenziali, l'atteggiamento della scuola hegeliana nei confronti dell'ultimo Schelling. Ma la risonanza dell'ultimo pensiero del filosofo si diffuse, già lo si è detto, in molteplici ambienti. Oltre agli studiosi della sinistra hegeliana, si sono ricordati i sostenitori del cosiddetto teismo speculativo (dello *Spätidealismus*), contemporanei di Schelling; un nuovo interesse per l'ultimo Schelling, visto come filosofo religioso, orientato verso il teismo, si accese, in un secondo momento, per opera di ADOLF PLANCK, *Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für die Theologie* (Le opere inedite di Schelling ed il loro significato per la teologia), Berlino 1857. Il saggio del Planck affrontava il problema da un punto di vista molto preciso: l'ultimo Schelling è panteista o teista? Puntato tutto su questo tema, questo scritto da una parte testimoniava l'interesse che la nuova filosofia schellinghiana suscitava per gli uomini di religione, ma si limitava d'altro canto piuttosto ad un esame dei *risultati* della speculazione del filosofo, che non delle sue radici, della sua genesi storica ed ideale. Il Planck individuò comunque bene alcuni motivi ancora legati al precedente idealismo, e panteisticamente orientati (Dio che si realizza attraverso l'uomo, la deduzione della struttura del mondo secondo lo schema idealistico); si tratta di limiti dell'ultimo pensiero schellinghiano che, in verità, erano stati individuati anche da J. H. Fichte, pur così favorevole allo Schelling, come si è visto [1].

---

[1] Incondizionatamente fedele allo Schelling rimase invece sempre HUBERT BECKERS, scolaro del filosofo, al quale si devono alcuni dei saggi che maggiormente contribuirono alla conoscenza, vivente Schelling, del pensiero di quest'ultimo; ciò a partire dal 1836, anno in cui comparve uno scritto difensivo del pensiero schellinghiano: *Über Friedrich Göschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkt der Hegelschen Lehre aus* (Sopra il tentativo di F. Göschel di una prova dell'immortalità personale dal punto di vista della dottrina hegeliana), Amburgo 1836. Ad esso seguirono numerosi altri saggi, tra i quali i più importanti sono: *Über die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik. Ein Beitrag zum tieferen Verständnis der Potenzen oder Prinzipienlehre Schellings* (Sul significato della metafisica schellinghiana. Contributo ad una comprensione più profonda della dottrina delle potenze e dei principi di Schelling), Monaco 1861, e *Schellings Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang.* (Lo svolgimento spirituale di Schelling nella sua interna unità), Monaco 1875. Il Beckers fu un assertore deciso dell'unità del pensiero schellinghiano in tutto il suo sviluppo, riconoscendo nel concetto di libertà ed autonomia dell'Io il concetto fondamentale del pensiero del filosofo.

Un tentativo di sviluppo della filosofia negativa schellinghiana fu fatto, con scarso esito, da un altro fedele seguace dello Schelling: KARL GROOS, nel suo saggio *Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie* (La pura scienza della ragione. Esposizione sistematica della filosofia razionale o negativa di Schelling), Heidelberg 1889.

Anche ISAAK AUGUST DORNER (*Über Schellings neues System, besonders seine Potenzenlehre* (Sopra il nuovo sistema di Schelling, in particolare sulla sua dottrina delle potenze), in « Jahrbücher für deutsche Theologie », (V vol., 1860, pp. 101-156) studia Schelling con interessi religiosi. Favorevole all'ultimo Schelling è, infine, anche CONSTANTIN FRANZT, nell'opera *Schellings positive Philosophie* (3 voll., il 1° generale, il 2° dedicato alla filosofia della mitologia, il 3° alla filosofia della rivelazione; Cöthen 1879-1880).

Un maggior impegno nell'approfondimento delle ragioni che produssero il nuovo atteggiamento schellinghiano in tema di religione venne avviato solo alcuni decenni dopo, con le indagini di PAUL TILLICH (*Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien* (La costruzione storica della religione nella filosofia positiva di Schelling, suoi presupposti e principi), Breslavia 1910 e *Mystik und Selbstbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (Mistica ed autocoscienza nello svolgimento filosofico di Schelling), Halle 1912. Il Tillich individuò il centro della svolta schellinghiana nella nuova attenzione portata dallo Schelling (a partire dal 1804) al *peccato*, e nella connessa acuita sensibilità morale, che la precedente filosofia dell'identità aveva attutito (perché in quest'ultima prevaleva una visione mistica, che assorbiva l'autocoscienza nell'Assoluto, e, con ciò, risolveva il problema della responsabilità personale semplicemente togliendo le condizioni di possibilità del suo stesso sorgere). Furono i nuovi fermenti etico-religiosi che portarono Schelling ad una nuova prospettiva; nell'ultimo Schelling l'unità della coscienza umana con l'Assoluto è mantenuta, ma in modo tale da rendere comprensibile anche il peccato. Con questo Tillich veniva a porre come centrale nell'ultimo pensiero del filosofo la dottrina della liberazione divina; e questo permetteva di superare la semplice contrapposizione panteismo-teismo, per approdare ad una comprensione più sfumata ma, anche, più aderente all'effettiva complessità del pensiero dell'ultimo Schelling.

L'insistenza, inoltre, sul tema della consapevolezza della finitudine della coscienza umana e sulla colpa, costituiscono una specie di avvio all'interpretazione esistenzialistica di Schelling. L'indagine del Tillich è stata poi ripresa, con un nuovo documentatissimo impegno, da HEINRICH WIMMERSHOFF nel saggio *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels*, già citato.

Un'altra grande corrente storiografica fu quella che preferí mettere in vista il contributo che Schelling avrebbe dato al maturare di un orientamento irrazionalistico e volontaristico nella cultura tedesca dell'Ottocento. Fu iniziatore di questo orientamento EDUARD VON HARTMANN, il quale dedicò al pensiero schellinghiano, specie quello dell'ultima fase, numerosi studi. Ricorderemo, qui, il saggio del 1869, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer* (La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schopenhauer) in « Philosophische Monatshefte », 1869, III vol., pp. 273-334, poi raccolto nei *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts*, Lipsia 1875, e *Schellings philosophisches System*, Lipsia 1897; inoltre, cfr. *Geschichte der Metaphysik* (Storia della metafisica), 2ª parte, Lipsia 1900; all'ultimo Schelling sono dedicate le pp. 169-172 (rapporto con Schopenhauer), 289-305, 356-359 (rapporti con Weisse).

L'Hartmann mise in luce la componente volontaristica della filosofia positiva (tutto l'essere è volontà), senza però cadere in una estremizzazione della tesi; Schelling non abbandona neppure in ultimo il suo razionalismo; la sua ultima filosofia può dunque essere riguardata come sintesi tra l'atteggiamento che si esprime in Schopenhauer e quello che si esprime in Hegel: se Hegel aveva costruito il suo edificio unilateralmente sul principio logico ideale, Schopenhauer sul principio logico reale, Schelling pose le basi, nel suo ultimo pensiero, per l'unificazione dei due opposti punti di vista. Questa tesi fu tra gli altri accolta anche, in parte, dal documentatissimo K. Fischer. Si noti, *en passant*, che il Fischer nella prima edizione del suo volume su Schelling (nella *Geschichte der neueren Philosophie* (Storia della filosofia moderna) — esso è ora (IV ed.) il VII vol.; la I ed. è del 1877, e fu pubblicata, come le seguenti (fino alla IV, che è del 1923) ad Heidelberg) — non trattò che nella parte biografica dell'ultimo Schelling, per probabile influsso della critica della scuola hegeliana. Fu solo dopo il 1894, anno in cui pubblicò il suo studio su Schopenhauer, che lo storico tedesco dedicò, nella 2ª ed. della monografia su Schelling (1895), attenzione ampia anche alla filosofia positiva. Il Fischer si richiama esplicitamente (IV ed., pp. 831-832) allo Hartmann. Solo, egli ritiene che già il primo Schelling avesse posto la realtà originaria dualisticamente (come volere e come ragione) affermandone l'unità ma non dimostrandola effettivamente. A parte questa riserva, il Fischer concorda con lo Hartmann nel ritenere necessaria una vera unificazione dell'hegelismo e dello schopenhauerismo, come già Schelling aveva appunto tentato di fare.

Il giudizio del Fischer: il primo Schelling non sa veramente unire volontà e ragione, non è spiegato poi con molta precisione. Se esso volesse sottolineare la necessità di porre l'essere originario e creatore come produrre-volere che deve essere consapevole di sé, come razionalità non solo obbiettivamente, ma anche soggettivamente, in modo, cioè, che il produrre del volere sia consapevole e non inconscio, come viceversa sosteneva il primo Schelling, allora esso sarebbe accettabile. Sta comunque il fatto che il filone aperto dallo Hartmann fu poi percorso da parecchi altri studiosi, tra i quali ricorderemo Arthur Drews (*Die deutsche Spekulation seit Kant*, vol. I, Berlino 1893), Victor Delbos (*De posteriore Schellinghii philosophia quatenus Hegelianae doctrinae adversatur*, Parigi 1902; il lavoro non apporta novità sostanziali rispetto al Fischer), e Wilhelm Dilthey (*Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Storia della gioventú di Hegel ed altri saggi per la storia dell'idealismo tedesco), in W. Dilthey's *Gesammelte Schriften*, IV vol., Lipsia e Berlino 1921, pp. 200-212 e 271-278. Ad esso si accosta anche Wilhelm Windelband nella sua *Geschichte der neueren Philosophie* (V ed. 1919, vol. II, pp. 241-258 e 384-388), il quale vede nell'ultimo Schelling motivi affini a quelli di Jacobi e Schopenhauer. La valorizzazione dei fattori extrarazionali della realtà, operata da Schelling, è stata ripresa con diversi accenti dal Fuhrmans, in tempo piú recente; e per un altro aspetto dall'Ertel e dal Lukács. Ce ne occuperemo fra poco.

Una posizione a sé occupa, nella storiografia schellinghiana, l'opera di Otto Braun, il quale fornì numerosi contributi esegetici fondati anche su annotazioni e schizzi inediti dello Schelling. L'interpretazione proposta dal Braun del pensiero di Schelling è difficilmente riassumibile; sottolineeremo solo il fatto che se nel primo lavoro del 1906, sulle *Schellings Wandlungen in der Jahren 1800-1810* (I mutamenti di Schelling negli anni 1800-1810), Jena 1906, il Braun metteva in luce soprattutto il prevalere degli interessi etici come motivo della svolta del filosofo, in seguito egli individuava, con un atteggiamento meno conformista nei confronti della storiografia allora prevalente, nel tema piú *tecnicamente* metafisico del rapporto tra finito ed infinito, nelle sue interne difficoltà, il motore dei successivi movimenti del filosofo (cfr. particolarmente *Schelling*, in *Grosse Denker*, edito da Ernst von Aster, Lipsia 1911, vol. II, pp. 231-268).

Ma il motivo dell'interesse per l'ultimo Schelling nel nostro secolo deriva soprattutto dall'incontro delle nuove esigenze religiose, che la crisi conseguente alla prima guerra mondiale ha prodotto in Germania, con la ricerca esistenzialistica, e, anzitutto, con l'indagine su Kierkegaard.

È stato l'affermarsi della « teologia dialettica » in Germania che ha spinto i suoi propugnatori ad impostare, fra l'altro, il problema dei rapporti tra l'idealismo tedesco « classico » e le prospettive cristiane: la subordinazione del Cristianesimo alla filosofia (idealistica), operata nel primo Ottocento, risulta ora insostenibile, e ripropone alla cultura cristiana tedesca (specie protestante) il problema del rapporto tra idealismo e Cristianesimo. L'ultimo Schelling viene ad acquistare quindi un interesse particolare che la concomitante rinascita kierkegaardiana acuisce. Se questo è il clima che ha favorito nel nostro secolo una forte ripresa schellinghiana, la causa prossima di tale ripresa è stata, in primo luogo, l'opera di Paul Tillich di cui già si è discorso (per la teologia dialettica cfr. W. Koepp, *Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie*, Tubinga 1930; per i rapporti tra essa e l'idealismo: W. Linden, *Christentum und deutschen Idealismus*, in « Zeitschrift für Deutschkunde » 1931, IV; cfr. anche Ch. Ertel, *Schellings positive Philosophie*, cit., introduzione). La teologia dialettica, orientata ad un'affermazione di Dio come l'essere totalmente « altro » rispetto al mondo ed alla conoscenza umana, guardò all'affermazione schellinghiana per cui la filosofia razionale è inadeguata a cogliere Dio, come ad una anticipazione assai interessante dei suoi motivi. In questo quadro si inseriscono alcuni notevoli studi, comparsi intorno al 1930: *Die Rückwendung zum Mythos, Schellings letzte Wandlung* (Il ritorno al mito, l'ultimo mutamento di Schelling) di Gerbrand Decker, Monaco e Berlino 1930; per qualche aspetto, *Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem* di Hermann Zeltner, Tubinga 1930; infine, il saggio di Hinrich Knittermeyer *Schelling und die romantische Schule*, Monaco 1929.

L'altra componente della rinascita schellinghiana, quella legata al nascente esistenzialismo, inizia con le indagini sui rapporti storici tra l'ultimo Schelling e Kierkegaard del Geismar e del Ruttenbeck, di cui già si è discorso, ma si sviluppa poi in forma autonoma rispetto alla pura indagine storico-esterna dei rapporti tra lo Schelling e Kierkegaard. Il grande testo sul quale si appuntarono gli studiosi orientati in questo senso è l'*Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (*Darstellung der reinrationalen Philosophie*), ove i motivi della finitezza dell'uomo, dell'angoscia, dell'apertura extrateoretica ad un Dio di salvezza sono particolarmente accentuati; tra i piú autorevoli sostenitori di questa interpretazione sta Carlos Astrada (*Introduzione* alla traduzione spagnola delle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Buenos Aires 1950, pp. 1-37;

La problematica de la libertad en la filosofia de Schelling; e *El pensamiento de Schelling y las tareas de presente*, in « Cuadernos Filosoficos », 1953-54, fasc. VIII).

Ma il saggio di maggior importanza e risonanza, a questo proposito, è dovuto a KARL JASPERS, il quale ha dedicato allo Schelling un grosso volume, *Schelling. Grösse und Verhängnis* (Schelling. Grandezza e destino), Monaco 1955. Lo Jaspers vede nello Schelling una figura che è quasi tematica della situazione dell'uomo moderno e contemporaneo il quale voglia affrontare il problema filosofico. In Schelling compaiono, singolarmente riunite, molte delle aporie e molti dei pericoli in cui, oggi, può cadere chi affronti il problema metafisico. Per questo, lo Jaspers delinea la figura di Schelling con concretezza e vivacità umana, evitando alcuni dei passaggi tipici della storiografia corrente (numero delle fasi di sviluppo, influssi, ecc.).

Il nucleo fondamentale dell'attualità di Schelling sta, per lo Jaspers, nella tensione tra chiarificazione dell'esistenza e gnosi, come opposte possibilità della ricerca. La dichiarazione di insufficienza — per riferirci qui all'ultimo periodo — della filosofia negativa sembra rappresentare un riconoscimento del fatto che alla realtà effettuale, al positivo, si giunge solo *indirecte*, non per pura riflessione e con un sapere obbiettivante; ma d'altro canto, dopo questo ripudio del sapere concettuale, schematizzante, l'accostamento alla trascendenza è operato ancora con singolari discorsi pararazionalistici, gnostici, che tendono ad interpretare il trascendente in termini obbiettivi, finiti, secondo una comprensione che vorrebbe essere concettualmente precisa. L'ultimo Schelling presenta solo una variazione di atteggiamento che è tipico nel filosofo in ogni suo momento. È infatti un dato permanente in lui la seguente opposizione: da una parte, si afferma che l'essere degli enti, sia esso visto come soggetto o come Esistente puro che si pone in un'altra forma del suo essere, è indefinibile in sé stesso, perché è definibile solo ciò che è limitato, e l'essere degli enti, che è la matrice, la forza produttrice di tutti gli enti limitati, non è esso stesso limitato. Da un lato, dunque, il soggetto di tutte le forme dell'essere è posto come l'*Unfasslichen*, l'*Indefinibeln*. D'altro canto, però, Schelling risottopone tale essere-soggetto originario alle determinazioni concettuali di un sapere gnostico, definendolo come « eterna libertà », o come volere riposante in sé stesso; Schelling non saprà mai sottrarsi alla tendenza alla riflessione, che fissa in formule, in schemi, alcune delle figure che, via via, l'essere originario è venuto assumendo; in questo modo, ciò che dovrebbe avere solo valore di cifra, di strumento allusivo dell'essere indefinibile, viene assolutizzato, e trasformato in strumento per la definizione di tale essere, che viene dunque negato nella sua indefinita ed imprevedibile plasticità. Anche la filosofia della mitologia e della rivelazione presentano questa duplice faccia. Schelling cosí presenta, con il suo coraggio e le sue incertezze, quelle oscillazioni e quei pericoli ai quali ogni uomo è esposto, quando affronti i temi fondamentali dell'esistenza. Questa prospettazione del pensiero schellinghiano, che è legata strettamente alla teoria dello stesso Jaspers, era stata già svolta in una delle conferenze di Bad Ragaz del 1954 di cui si è discorso, e poi pubblicata in un saggio con lo stesso titolo, in « Studia Philosophica », alle pp. 12-38 del volume già citato nell'Introduzione. Lo Jaspers si era già occupato di Schelling anche nella sua *Allgemeine Psychopathologie* (IV ed., Berlino e Heidelberg 1946, p. 282 ss.).

L'opera jaspersiana ha avuto, come si è detto, una notevole risonanza; ma proprio per il suo carattere di opera estranea alla discussione storiografica corrente, essa è rimasta piuttosto isolata, e non ha, almeno per ora, avuto sviluppi tra gli studiosi di Schelling.

Piú aderente alla tematica corrente sullo Schelling è il saggio di GABRIEL MARCEL (*Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1957, n. 1, pp. 72-87), il quale, sia pure in termini assai prudenti, ritiene l'ultimo Schelling iniziatore di un rinnovamento dell'ontologia che anticiperebbe alcuni temi dell'ontologia heideggeriana. Peraltro, il Marcel ritiene poi che la posizione schellinghiana sia nel complesso piuttosto lontana da quella di Kierkegaard, ed anche da quella dello stesso Heidegger. Questo è, in fondo, anche l'atteggiamento già di K. LÖWITH (*Da Hegel a Nietzsche*, cit., pp. 198-200), il quale da una parte sottolinea come l'« essere gettati nel mondo », « l'effettività » dell'esistenza di Heidegger sembrino corrispondere alla tematica dell'essere effettuale dell'ultimo Schelling; d'altra parte, però, il Löwith riconosce che la dottrina dell'esistenza di Heidegger, cui manca la tensione fra filosofia negativa e positiva, è ben diversa dal sistema dell'essere di Schelling. Un analogo ridimensionamento degli entusiasmi per il cosiddetto preesistenzialismo schellinghiano è compiuto da WALTER SCHULZ (*Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Il compimento dell'idealismo tedesco nell'ultima filosofia di Schelling), Stoccarda 1955; per il punto che ora ci interessa cfr. pp. 144-150; lo Schulz fa giustamente notare come si assuma spesso troppo genericamente il termine esistenza, rivendicato da Schelling cosí come dagli esistenzialisti. Dire che sia l'uno che gli altri affermano contro il razionalismo astratto l'esistenza è dire troppo poco; e, anche se si assume con maggiore precisione il termine esistenza nel senso di autodeterminazione, si deve notare, per lo Schulz, che l'autodeterminazione di cui discorrono gli esistenzialisti è quella propria di un essere finito, che progetta sé stesso, mentre l'autodeterminazione schellinghiana (comune peraltro anche agli altri idealisti) è un'autodeterminazione originaria, propria dell'Io come assoluto (essa, aggiungerei, non riguarda cioè la libertà intesa come libero arbitrio tra piú possibilità concrete finite). Ancora su questa linea stanno altri studiosi, come HERMANN ZELTNER, il quale nella sua recente monografia su Schelling (*Schelling*, cit., pp. 59-60 e 64) rileva come il concetto schellinghiano di esistenza significhi solo « la positiva realtà in opposizione all'essenza delle cose, coglibile logicamente, e sia dunque lontano da quello esistenzialistico » (l'opera dello Zeltner costituisce, pur con il limite di una relativa indipendenza dalla prospettazione storico-evolutiva dello Schelling, una esposizione, fatta tema per tema, assai chiara e penetrante del pensiero del filosofo).

In genere, la letteratura schellinghiana piú consapevole tende a vedere nello Schelling un'affinità con Kierkegaard per quanto riguarda la polemica negativa con Hegel, ma punti di riferimento positivi piuttosto scarsi. In quest'ultimo ordine di considerazioni si inserisce lo studio assai penetrante di WOLFGANG WIELAND, *Schellings Lehre von der Zeit* (La dottrina schellinghiana), Heidelberg 1956, concentrata soprattutto sui *Weltalter*.

L'insistenza sul tema dei rapporti Schelling-esistenzialismo non deve far pen-

sare che l'interesse novecentesco per l'ultimo Schelling sia solo di origine esistenzialistica. Si è già detto dell'interesse di gruppi religiosi cristiani; in tempi piú recenti l'indagine è stata ripresa, sotto questa luce, da ERNST BENZ, il quale, dal punto di vista storico, ha ampiamente ed efficacemente sottolineato l'importanza della tematica religiosa nella speculazione degli idealisti, l'origine teologica di molti loro problemi ed il peso che ebbe su di essi la mistica indiana, mediata in Occidente dallo Herder e da F. Schlegel (*Schelling. Werden und Wirken seines Denkens:* Schelling. Svolgimento ed efficacia del suo pensiero, Zurigo 1955). Per quanto riguarda lo Schelling in particolare, il Benz ha ripreso con attenzione in un altro saggio il tema dell'influenza di Oetinger, già affrontato in particolare da KURT LEESE (*Von Jakob Böhme zu Schelling*, Erfurt 1927, cit.); il Benz mette in rilievo la diversità degli esiti che ebbero le influenze di Bengel (per il quale Dio si rivela necessariamente) su Hegel, e di Oetinger su Schelling (*Schellings theologische Geistesahnen*, in « Akademie der Wissenschaften und der Literatur im Mainz », 1955, n. 3, pp. 232-306). L'argomento è stato trattato dal Benz anche, con alcuni sviluppi, in una relazione dallo stesso titolo al convegno di Bad Ragaz (in « Studia Philosophica », cit., pp. 179-201).

I rapporti tra la mistica indiana e Schelling sono stati ripresi, su di un piano prevalentemente documentario, da WALTER HEINRICH (*Schellings Lehre von den Letzten Dingen*; La dottrina schellinghiana delle cose ultime, Salisburgo 1955).

Al problema religioso nell'ultimo Schelling si era già interessato anche CHRISTEL MATTHIAS SCHRÖDER, non tanto sul piano della genesi storica della sua filosofia, quanto su quello dei rapporti tra il pensiero religioso dello Schelling ed i risultati piú recenti dell'etnologia religiosa, oltre che sul rapporto con la dottrina tradizionale cattolica e protestante. Schelling, osserva lo Schröder, ha saputo anticipare dal punto di vista speculativo scoperte relative alla religione dei primitivi fatte nel nostro secolo, e sistemate da W. Schmidt, come quella, ad esempio, del monoteismo come forma originaria della coscienza religiosa (secondo lo Schelling il monoteismo è la religione dell'uomo originario, quando il frazionamento della divinità in molti dei, conseguenza del peccato, non è ancora avvenuto nella coscienza dell'uomo). La ricerca storica confermerebbe dunque la dottrina schellinghiana, la quale, d'altro canto, non sarebbe poi lontana da quella cristiana delle Chiese ufficiali, nei punti chiave (*Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*; Il rapporto tra paganesimo e cristianesimo nella filosofia di Schelling della mitologia e della rivelazione, Monaco 1936). Sull'influenza dei fattori mistici, magici e teosofici operanti nella civiltà tedesca del '700, specie nel Württemberg, aveva già insistito, con precisa documentazione, ROBERT SCHNEIDER, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen* (Bonn 1938), il quale mette in vista il contributo dell'orientamento antiilluministico dell'ambiente pietistico svevo sullo Schelling.

Un attento impegno sui temi ontologici dell'ultima speculazione schellinghiana, con particolare sensibilità religiosa, guida il lucido lavoro di CHRISTOPH ERTEL, *Schellings positive Philosophie. Ihr Werden und ihr Wesen*, Friburgo (Svizzera) 1933. Per lo Ertel l'ultimo Schelling ha il merito di riconoscere che il concetto non esaurisce l'esistenza, che ogni filosofia dell'esistenza deve partire dall'esistenza, e che l'essere umano non ha il fondamento del suo essere in sé stesso

(*op. cit.*, pp. 158-159). Ma non si può trascurare il limite di non aver saputo superare veramente il concetto idealistico della conoscenza come deduzione *a priori* di ogni contenuto; per questo, il passaggio alla pura esistenza rimane per lo Ertel puramente esigenziale, appoggiato alla volontà di superamento di una prospettiva che chiude l'uomo in sé stesso, nella sua soggettività e finitezza; l'essere diventa cosí per Schelling extralogico, irrazionale.

Anche per G. LUKÁCS l'ultimo Schelling è irrazionalista (*Die Zerstörung der Vernunft*; La distruzione della ragione, Berlino 1955, pp. 103-155. Di quest'opera esiste una traduzione italiana di E. Arnaud, Torino 1959). La critica del Lukács (si tratta di una violenta requisitoria, pur se fondata su una buona conoscenza dell'autore) è mossa dal punto di vista marxista; essa trova il suo limite nella presupposizione che tutto il pensiero moderno, il quale non si inserisca, dopo Goethe ed Hegel, nel movimento di sviluppo dei motivi dialettico-evolutivo-naturalistici avviato, pur con gravi limiti, da questi ultimi, non può non approdare all'irrazionalismo. Se la ragione è avviata verso l'interpretazione dialettico-materialistica del mondo e dell'uomo, le prospettive opposte non possono non rappresentare tentativi di difesa di forme di sapere idonee a salvaguardare strutture sociali ormai obbiettivamente destinate al superamento. L'ultimo Schelling costituisce uno dei piú tipici tentativi di fermare lo sviluppo del sapere dialettico-scientifico verso le forme evolutivo-materialistiche che avrebbero rappresentato la morte dell'ordine borghese, o, ancora, addirittura, semifeudale. Lo Schelling, il quale pure da giovane aveva operato nella direzione progressista, tenta in vecchiaia di puntellare l'ordine semifeudale della Germania, pretendendo di superare il momento scientifico (filosofia negativa) in una pseudo-filosofia positiva, che dovrebbe aprirsi al trascendente, a Dio. Schelling non vuole prendere di petto le nuove forze progressiste, e, per questo, dice di conservare i risultati della filosofia razionale; ma, in realtà, egli ne deforma il senso, affermando che il mondo della ragione è attuazione di un essere il quale, affermato prima semplicemente come essere (quasi per un ritorno al realismo), è poi posto, arbitrariamente, come Dio, con un esito irrazionalistico ed antiscientifico ben netto. Si confrontino, sul Lukács, gli opportuni rilievi di G. SZMERARI, *Interpretazione di Schelling*, Napoli 1958, pp. XXII-XXIV.

Una posizione a sé hanno gli studi di HORST FUHRMANS, sia quello del 1940 *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus* (L'ultima filosofia di Schelling. La filosofia positiva e negativa nella formazione del tardo idealismo), Berlino 1940, sia quello piú recente: *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821*, Düsseldorf 1954. I cardini della tesi interpretativa del Fuhrmans sono due: 1) il pensiero di Schelling non comporta, nemmeno nel periodo della filosofia dell'identità, il panteismo (Schelling intende solo garantire l'importanza del mondo, il suo valore, affermando la stretta unità di Dio con esso, ma non l'identità intesa come medesimezza); esso, piuttosto, costituisce un *Immanenz-Theismus* tutto peculiarmente suo; 2) Schelling rappresenta una delle voci piú cospicue del tardo romanticismo, il quale non deve essere riguardato come triste estenuazione dei motivi rigogliosi del romanticismo « naturalistico », proprio del pensiero e dei circoli di Jena. Il romanticismo, per il Fuhrmans, è anzitutto scoperta ed indagine di quei fat-

tori extrarazionali della realtà, di quelle componenti dell'uomo che si radicano nell'oscuro e nel profondo. Oltre l'apollineo, esaltato dall'illuminismo, viene ora riconosciuto anche il dionisiaco, e, piú ampiamente, tutto ciò che è alogico e trova nel mito e nella religione la sua espressione. Da questo punto di vista, Schelling rappresenta una delle voci piú vive dell'intero movimento romantico; questo, se è vero soprattutto per l'ultima fase, vale anche per la prima (appunto perché per il Fuhrmans Schelling non è mai stato puro razionalista-panteista).

Il Fuhrmans non si limita, però, alla puntualizzazione della posizione schellinghiana nell'ambito della cultura ottocentesca; egli fa rilevare anche, molto giustamente, che lo Schelling, nonostante l'ampio posto fatto nella sua ultima dottrina all'irrazionale, al misterioso, al mito, ecc., non è irrazionalista; egli, infatti, svolge una teoria di Dio creatore che esclude in radice tale irrazionalismo (Dio crea sulla base delle idee eternamente in lui producentisi come possibili modelli delle cose); in generale, l'irrazionale è visto come qualcosa di provvisorio, suscettibile di redenzione. Schelling non abbandona propriamente mai l'idealismo, osserva il Fuhrmans. L'analisi dei testi atti a fornire la prova di quest'ultima tesi è rivolta soprattutto ai *Weltalter*; si può aggiungere che essa è confermata — come, di fatto, speriamo di avere provato — proprio dall'esame della *PdO* e delle altre opere da noi discusse (Per quanto riguarda il punto 1), il discorso dovrebbe essere diverso. Mi permetto rinviare, per una discussione di esso, a quanto ho scritto nel saggio *Il rapporto del « System des transzendentalen Idealismus » con la filosofia dell'identità*, cit., pp. 117-120).

Una interpretazione equilibrata, non molto lontana da quanto sostenuto (nel punto 2) dal Fuhrmans, era già stata svolta, anche se con minore ricchezza di documentazione, da Emile Bréhier (*Schelling*, Parigi 1912); questo equilibrio riguarda però piú l'effettiva analisi particolare che non la formula interpretativa proposta a conclusione. Per essa, Schelling sarebbe rimasto pur sempre sostenitore di un « positivismo intuizionista », per il quale il dato originario sarebbe « il dato dell'intuizione », cioè una realtà piena, un universo che non si potrebbe spezzettare senza distruggerlo (*op. cit.*, p. 305). L'ultimo Schelling sarebbe in progresso rispetto al primo solo perché cercherebbe, con la filosofia storica, di garantire la continuità e peculiarità insieme dei vari momenti del divenire sottraendoli alla risoluzione nella pura identità. Oltre al Bréhier ed al Delbos, la Francia ha dato agli studi schellinghiani l'opera di Wladimir Jankélévitch *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Parigi 1932, che costituisce un'accurata ricostruzione della dottrina schellinghiana del divenire.

L'interesse della cultura italiana per l'ultimo Schelling si manifesta solo nel nostro secolo. Nell'Ottocento, si ebbe solo un breve accenno di P. Galluppi alle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, di carattere espositivo; da esso non sembra che il Galluppi abbia sentore di una effettiva svolta dello Schelling in direzione religiosa (1): le *Untersuchungen* sono viste *simpliciter* nel complesso della filosofia idealistica di Schelling (il saggio del Galluppi,

(1) Si tenga conto che il Galluppi morí otto anni prima di Schelling, le cui opere piú importanti dell'ultimo periodo furono pubblicate postume.

con il titolo « Schelling », è stato pubblicato da Emilia Nobile, nel testo francese, ed in una traduzione italiana della stessa Nobile, nel volume *Panteismo e dualità nel pensiero di Schelling e dei suoi oppugnatori*, 3ª ed., Napoli 1958; le pp. che ci interessano sono le pp. 152-154).

Nel nostro secolo fu B. Croce il primo ad occuparsi, sia pure assai brevemente, dell'ultimo Schelling (*Dal primo al secondo Schelling*, in « La Critica », Bari 1909, n. 2, pp. 150-156, ristampato in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari 1913, pp. 343-352); il giudizio del Croce può essere inserito sulla linea che ha in E. von Hartmann il suo maggiore esponente. Per il Croce « se l'aver dato rilievo al concetto di volontà costituisce un merito non piccolo, lo Schelling (seguito in ciò dallo Schopenhauer) commise l'errore di concepire la volontà come qualcosa di irrazionale e di illogico, introducendo cosí, nel sistema della realtà, un elemento affatto eterogeneo, del quale è impossibile intendere la connessione con la conoscenza e col pensiero. La volontà non è logicità né illogicità, è volontà. Essa si allea molto bene con la logica, e perciò non è illogica; ripugna all'antilogico, eppure non è logica; volontà e conoscenza sono insieme distinte e unite, ed entrambe elementi positivi della realtà; né tali sarebbero, se fossero o entrambe logiche o l'una la negazione dell'altra. Concepire la volontà come cieca e irrazionale è tutt'al piú effetto di reazione ed esagerazione, nata da malinteso spirito polemico contro un frainteso idealismo. Perciò, malgrado l'importanza del rilievo dato dallo Schelling alla volontà nella sua seconda filosofia, l'interesse maggiore sarà sempre destato dalla fase prima del suo pensiero, nella quale egli adempie veramente una funzione storica essenziale, eseguendo il passaggio dal Fichte allo Hegel » (*op. cit.*, p. 151). Questo giudizio non è però fondato sull'analisi dei testi schellinghiani, e trova in questa mancanza il proprio limite.

Prevalente carattere espositivo ebbe la monografia di M. Losacco, *Schelling*, Milano 1915; l'opera, pur equilibrata e documentata, presenta il limite di una riproduzione troppo pedissequa dello stile e del linguaggio schellinghiano, come ben notò il Gentile, recensendola sulla « Critica »; il punto di vista critico del Losacco è quello dell'idealismo assoluto.

L'unica opera di grande respiro che affronti criticamente (anche se, talora, troppo criticamente, nel senso che la parte esegetico-interpretativa viene assai spesso soffocata da quella critica) tutto il pensiero schellinghiano, è quella di Susanna Drago Del Boca, *La filosofia di Schelling*, Firenze 1943. L'interpretazione della Del Boca tende a mettere in luce il carattere sostanzialmente unitario del pensiero schellinghiano nelle sue varie fasi: tale unità deriva dal fatto che Schelling mantiene sempre, anche nell'ultima fase del suo pensiero, « la trasformazione del processo dell'Assoluto, da attività rinnovantesi all'infinito a svolgimento che si ripiega alla fine sul proprio principio, e il riconoscimento dell'uomo come colui che realizza nel proprio sapere appunto questo ritorno dell'Assoluto in sé stesso ...; saranno appunto questi cardini del suo orientamento, che nell'ultima fase impediranno allo Schelling di formulare una dottrina che riesca, come egli vorrebbe, una fedele interpretazione dello spirito del Cristianesimo ». Questa tesi viene illustrata dalla Del Boca con un'attenta e spesso acuta analisi di tutto il pensiero schellinghiano; ma lo schema in cui essa si esprime finisce per ren-

dere troppo uniforme l'indagine, ed impedisce, per quanto riguarda l'ultimo Schelling, anche la valorizzazione degli aspetti positivi in esso operanti.

Sbrigativamente negativo nei confronti dell'ultimo Schelling è GUIDO DE RUGGIERO (*Storia della filosofia*, IV parte, La filosofia moderna, IV, L'età del Romanticismo, Bari, Laterza 1943, pp. 380-385), per il quale la filosofia della mitologia e della rivelazione, « apparsa dopo il 1840, quando già la filosofia della religione aveva dato con Hegel i suoi frutti più maturi, e la storia positiva della religione aveva trovato nella scuola di Tubinga le sue espressioni filologicamente documentate e corrette, è un'anacronistica sopravvivenza di un ibridismo storico-teologico, condannato all'infecondità ».

Riconosce all'ultimo Schelling una posizione di « aperto teismo » (pur in verità con qualche incertezza) EMILIA NOBILE (*op. cit.*, p. 87 ss.); l'aspetto più interessante del saggio della Nobile riguarda però i rapporti tra Schelling e J. Böhme, il cui pensiero la Nobile ha ampiamente studiato. Lo Schelling avrebbe misconosciuto l'effettivo carattere della dottrina böhmiana della ragione, accusando il Böhme di irrazionalismo; la critica all'*Ewiges Rad* böhmiano, inoltre, sarebbe altrettanto ingiusta. Il resto del saggio della Nobile (la parte dedicata all'ultimo Schelling è contenuta nei capp.: « Le discussioni di Schelling con Adamo Eschenmayer e i suoi attacchi a Jacobi », e « Stilizzazioni razionalizzatrici della mitologia e della rivelazione ») ha carattere rapsodico, e si sofferma su temi piuttosto particolari.

Il contributo italiano alla discussione dei rapporti tra Schelling e Kierkegaard non è quantitativamente molto ampio: esplicitamente dedicati all'argomento sono solo i due saggi di B. MAJOLI (*La filosofia dell'esistenza di F. G. Schelling*, in « Rivista di Filosofia Neoscolastica », 1953, fasc. V, pp. 389-433; *La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard*, *ibid.*, 1954, fasc. III, pp. 232-263), che sostengono, come si è già detto nel corso dell'Introduzione, l'esistenza di stretti legami tra il pensiero di Kierkegaard e quello dell'ultimo Schelling.

In precedenza, l'attenzione sul rapporto Schelling-Kierkegaard era stata richiamata, in Italia, da F. LOMBARDI, nel volume *Kierkegaard*, Firenze 1935, di cui già si è discorso nel testo, in particolare per la derivazione dallo Schelling del concetto kierkegaardiano di angoscia. Come abbiamo visto, anche N. PETRUZZELLIS affronta il tema del rapporto Schelling-esistenzialismo, per risolverlo in termini negativi, nel suo *L'idealismo e la storia* (3ª ed., Brescia 1957). I rapporti tra il pensiero del secondo Schelling e quello di Kierkegaard, di Trendelenburg, di Marx e di Engels, sono studiati — con una conclusione che esclude ogni influsso dello Schelling sugli ultimi due, e secondari legami per gli altri — da MARIO ROSSI, in *Marx e la dialettica hegeliana*, vol. II, *La genesi del materialismo dialettico*, Roma 1963, pp. 53-64, 73-74, 161-162, 184-186, 609-610.

Per alcuni degli scritti più recenti sull'ultimo Schelling di cui si dà il titolo nelle pagine seguenti, rinviamo — per non allungare qui troppo la Rassegna — alle notizie che su di esse sono fornite nelle relative recensioni (dello scrivente) sulla « Rivista di Filosofia neoscolastica » (1959).

Riportiamo ora un elenco di studi più direttamente legati alla filosofia della rivelazione, comparsi a partire dal 1954, facendo così seguito, per tale aspetto, alla citata bibliografia dello Schneeberger, che arriva fino al 1953. Per evitare ripetizioni, si omettono gli scritti già citati nella rassegna.

Una bibliografia complessiva — per il periodo 1954-1969 — degli scritti su Schelling, che vuol proseguire quella dello Schneeberger (ed anche integrarla, per una trentina di titoli, omessi dallo Schneeberger), è fornita dal Sandkühler, nel volume del 1970 che verrà riportato nell'elenco seguente.

E. L. FACKENHEIM, *Schelling's Conception of Positive Philosophy*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1954, pp. 563-582.

E. HEINTEL, *Philosophie und Gotteserkenntnis in Altersdenken Schellings*, in « Wissenschaft und Weltbild », 1954, pp. 439-450.

H. HORN, *F. W. J. Schellings Lehre von den Letzten Dingen*, in « Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte », 1954, pp. 248-265.

H. PÖLCHER, *Schellings Auftreten in Berlin (1841) nach Hörerberichten*, in « Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte », 1954, pp. 193-215.

W. SCHULZ, *Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. Schellings Spekulation über den Satz*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1954, pp. 336-352.

H. KRINGS, *Das Prinzip der Existenz in Schellings « Weltalter »*, in « Simposion », 1955, pp. 335-347.

W. STRUWE, *Kierkegaard und Schelling*, in « Orbis Litterarum », 1955, pp. 252-258.

P. TILLICH, *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1955, pp. 197-208.

H. FUHRMANS, *Dokumente zur Schellings Forschung* (I: *Die Stuttgarter-Privatvorlesungen*) in « Kantstudien », 1955-1956, pp. 181-191; (II: *Zu Schellings Spätphilosophie: Schellings Vorlesung von W. S. 1827-28*), *ib.*, 1955-1956, pp. 273-287; (III: Prosecuzione), *ib.* pp. 378-396.

P. CIRELL CZERNA, *Sobre alguns aspectos do problema da positividade historica do cristianismo em Schelling e Hegel*, in « Revista Brasileira de Filosofia », 1956, pp. 508-522.

A. DEMPF, *Kierkegaard hört Schelling*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1957, pp. 147-161.

H. FUHRMANS, *Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie* (*Dokumente zur Schellingforschung*), in « Kantstudien », 1956-1957, pp. 302-323.

G. MARCEL, *Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1957, pp. 72-87.

ALF NYMAN, *Kireievski-Schelling-Kant. Sguardo sulle idee degli slavofili e del messianismo russo*, in « Filosofia », 1957, pp. 215-234.

W. A. SCHULZE, *Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre*, in « Zeitschrift für Theologie und Kirche », 1957, pp. 213-225.

W. A. SCHULZE, *Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1957, pp. 575-593.

H. ZUCCHI, *El desenlace religioso de la filosofía de Schelling*, in « Estudios de filosofía antigua y moderna », Tucumán, 1957.

S. Bruneder, *Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jacob Böhmes Lehre vom Urgrund*, in « Archiv für Philosophie », 1958, pp. 101-115.

W. Hellebrand, *Zum metaphysischen Voluntarismus bei Schelling, Georg Friedrich Puchta und in der Römischen Jurisprudenz*, in « Archiv für Rechts und Socialphilosophie », 1958, pp. 381-410.

E. Coreth, *Sinn und Struktur der Spätphilosophie Schellings*, in « Bijdragen », 1960, pp. 180-190.

J. A. Stüttler, *Zum Problem der Gotteserkenntnis im Spätwerke Schellings*, in « Zeitschrift für katholische Theologie », 1960, pp. 275-289.

D. Scoleri, *Finito e infinito in Schelling*, in « Rivista internazionale di Filosofia del Diritto », 1960, pp. 498-506.

J. A. Stüttler, *Das Gottesproblem im Spätwerk Schellings. Ein Beitrag zur Interpretation der Schellingschen Spätphilosophie*, in « Scholastik », 1961, pp. 73-83.

J. Höllhuber, *Von der spekulativen Physik zur Religionsphilosophie bei W. J. von Schelling*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1961, pp. 123-131.

A. Hollerbach, *Diritto e Stato nella tarda filosofia di Schelling*, tr. it. di A. Baratta, in « Rivista internazionale di Filosofia del diritto », 1961, pp. 600-628.

A. M. Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstausgabe der Nachschriften zweier Schellingvorlesungen von G. M. Mittermair und S. Kierkegaard*, Monaco 1961.

J. A. Stüttler, *Schellings Philosophie der Weltalter*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1962, pp. 600-614.

E. Muller, *Ivan Vasil'evič Kireevskij: Reč' Šellinga, 1845. Ein Dokument zur Spätphilosophie Schellings in Russland*, in « Jahrbuch für Geschichte Ost-Europas », 1963, pp. 481-520.

V. Machácková, *Die « Antischellinghiana » des jungen Engels*, « Annali Feltrinelli », 1963, pp. 289-306.

D. I. Krikonis, *Die Entwicklung des Gottesbegriffes bei Schelling*, in « Θεολογία », Atene 1963, pp. 390-411, 570-615; 1964, pp. 124-146, 305-318, 442-459, 628-645.

X. Tilliette, *Argument ontologique et ontothéologique. Notes conjointes. Schelling et l'argument ontologique*, in « Archives de philosophie », 1963, pp. 90-116.

L. van Bladel, *Transzendenz oder Transzendentalität? Die Funktion der Abfallslehre in der Gesambtbewegung der Schellingschen Philosophie*, in « Bijdragen », 1963, n. 4, pp. 390-419.

M. Theunissen, *Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit Religionsphilosophie Hegels*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1964-1965, pp. 134-160.

W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Magonza 1965.

F. O. Kile, *Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit*, Leida-Colonia, 1965.

W. R. Corti, *Die Mythopoiese des « Werdenden Gottes »*, in *Schelling-Studien*, ed. A. M. Koktanek, Monaco-Vienna 1965, pp. 83-112.

H. Fuhrmans, *Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie*, in *Schelling-Studien*, cit., pp. 9-47.

E. Oeser, *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings*. Vienna e Monaco 1965.

X. Tilliette, *Schelling contre Hegel*, in « Archives de Philosophie », 1966, pp. 89-108.

K. Hemmerle, *Zum Verständnis der Potenzlehre in Schellings Spätphilosophie*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1966-1967, pp. 99-125.

P. C. Hayner, *Reason and Existence. Schellings Philosophy of History*, Leida 1967.

M. Vetö, *Perspectives schellinghiennes d'une ontologie existentielle*. Proceedings of the Seventh International American Congress of Philosophy, vol. II, Québec 1967, pp. 299-303.

M. Bruggen, *Jacobi und Schelling*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1967-1968, pp. 419-429.

K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Friburgo in Br.-Basilea, 1968.

C. Wild, *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings*, Friburgo-Monaco 1968.

H. J. Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Francoforte 1968.

J. C. Horn, *La « langue fondamentale » de Freud et la philosophie de la réalité de Schelling*, in « Archives de Philosophie », 1968, pp. 417-433.

H. Czuma, *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, Innsbruck, 1969.

W. Weischedel, *Jacobi und Schelling. Eine philosophische-theologische Kontroverse*, Darmstadt 1969.

E. Oeser, *Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristotelesinterpretation bei Thomas von Aquin, Hegel und Schelling als Grundlegung der philosophischen Erkenntnislehre*, Vienna-Monaco 1969.

F. Rinaldi, *Della presenza schellinghiana nella critica di Kierkegaard a Hegel*, « Studi urbinati », 1969, I, pp. 243-262.

C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969.

C. Bruaire, *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Parigi 1970.

X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Parigi 1970.

H. J. Sandkühler, *F. W. J. Schelling*, Stoccarda 1970.

H. Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn 1970.

G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Bari 1971.

M. Heidegger, *Schellings Abhandlung ueber das Wesen der menschlichen Freihert*, Tubinga 1871.

Ulteriori indicazioni bibliografiche sull'ultimo Schelling potranno essere trovate in:

A. Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Milano 1965 (vi vengono sviluppate le tesi proposte nella presente introduzione).

4. La presente traduzione.

Della *Philosophie der Offenbarung* non era stata fatta, finora, alcuna traduzione, né parziale né totale; fu tradotta viceversa in inglese, russo, polacco e francese la prima lezione di Schelling a Berlino nel 1841; la traduzione francese comparve sulla « Revue indépendante », Parigi, III vol., 1842, pp. 4-16.

Il linguaggio schellinghiano è piuttosto mobile, e spesso il medesimo termine è usato per indicare contenuti diversi, anche là dove una maggiore precisione sarebbe stata assai opportuna. Ad esempio, il termine *Wesen* è usato per indicare tanto l'*essenza*, quanto la *sostanza*, quanto, ancora, l'*ente*, o piú ampiamente la *realtà* o l'essere; *Seyendes* (e derivati) talora viene usato per significare l'*ente*, talaltra, piú circoscrittamente, l'essere *attuale* dell'ente (l'*esistente*), al posto di *Wirkliches*. Il traduttore ha dovuto perciò fare continua opera di interpretazione, ma non ha ritenuto di riportare volta per volta in nota il corrispettivo tedesco dei termini interpretati, per non rendere pesante la lettura. Il tedesco è stato riportato in nota solo là dove la traduzione ha dovuto scostarsi in misura notevole dall'originale, perché questo era direttamente intraducibile, o dove il medesimo termine è usato in italiano per indicare contenuti diversi indicati in tedesco con termini diversi (ad esempio *sollen* e *müssen* per *dovere*).

Il termine *Seynkönnende*, centrale nell'opera, è stato tradotto con *potenza d'essere*: una traduzione piú letterale: *potente di essere*, o *capace di essere*, oltre che suonar male, avrebbe fatto perdere il preciso carattere di potenzialità che al termine assegna Schelling: questa potenzialità è piú che possibilità o mera capacità (potenza passiva), perché implica la potenzialità attiva. D'altronde, è anche vero che la parola *potenza* viene per lo piú intesa in senso generale, per designare una caratteristica universale, mentre Schelling pone il suo *Seynkönnende* come *individua* potenza; è dunque opportuno avvertire il lettore anche di questo carattere, affinché l'uso del termine potenza non produca deviazioni interpretative. Nelle note spesso Schelling cita opere classiche e moderne con riferimenti sommari e talora imprecisi; ci si è quindi preoccupati di completare tali citazioni, arricchendole di qualche ulteriore notizia, nei casi piú interessanti.

Le note di Schelling sono rinviate con asterisco; le note dell'editore tedesco sono connotate con: E (l'editore); le note del traduttore sono in carattere minore e rinviate con numero.

Le indicazioni di luoghi scritturistici — vetero e neotestamentari — chiuse tra parentesi quadre e quelle compiute nelle note numerate con cifre arabe, non sono di Schelling, ma del traduttore; esse indicano i passi scritturistici richiamati da Schelling, talora letteralmente, talora soltanto in sintesi o per parafrasi, ma senza l'adduzione precisa del luogo.

L'individuazione precisa di tali luoghi è stata compiuta dal traduttore il quale si è attenuto al testo della Volgata per la denominazione dei libri della S. Scrittura e per la loro suddivisione in capitoli, ed ha riportato nella loro forma originaria le citazioni già compiute da Schelling.

Ringrazio vivamente la prof.ssa Edoarda Preto, che ha cooperato con tanto impegno alla revisione delle bozze, ed il prof. Ferdinando Luciani, dell'Università Cattolica di Milano, che ha tradotto i termini ebraici, e ne ha fornito la translitterazione.

FILOSOFIA DELLA RIVELAZIONE

LIBRO PRIMO

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA DELLA RIVELAZIONE O FONDAZIONE DELLA FILOSOFIA POSITIVA

LEZIONI I-VIII

PRIMA LEZIONE

[I PROBLEMI DELLA FILOSOFIA]

Non sembrerà fuori luogo né sarà sgradito che io premetta, alle considerazioni che sto per svolgere sopra l'oggetto particolare di questa lezione, qualche parola in generale sulla filosofia. Non c'è forse nessuno tra di voi, che sia venuto qui senza una qualche rappresentazione o, almeno, senza un vago presentimento di ciò che è la filosofia.

Qui — dirà anche il principiante —, qui si deve rispondere alle mie domande, alle quali in nessun'altra scienza si dà risposta, e che, prima o poi, ma inevitabilmente, scuotono ogni spirito retto; qui deve venire squarciato il velo che fino ad ora mi ha celato non già particolari oggetti, ma quel Tutto stesso del quale io mi sento come un membro, e che, quanto piú io cercavo di sapere intorno alle singole cose, con ciò stesso tanto piú mi diveniva incomprensibile. Qui, incontestabilmente, devono venire insieme guadagnate quelle convinzioni che mantengono in piedi la coscienza umana, senza delle quali la vita non avrebbe alcun fine e, di conseguenza, verrebbero a mancare ogni dignità ed ogni autonoma consistenza.

Tutte le scienze delle quali finora mi sono occupato riposano su presupposti che non trovano giustificazione all'interno di esse.

Le discipline matematiche si svolgono in sé stesse senza difficoltà rilevanti, ma la matematica non comprende sé stessa, poiché essa non dà nessun conto di sé, della propria possibilità, e, in quanto essa volesse tentare di fornire la propria fondazione, dovrebbe con ciò procedere oltre di sé, dovrebbe abbandonare il terreno sul quale soltanto può raggiungere i propri risultati. Al di fuori della matematica finora mi ha impegnato particolarmente lo studio delle lingue antiche; io devo ad esso quell'esercizio formale dello spirito che mi mette in condizione, piú di ogni astratta logica o retorica, di notare

ed esprimere le piú sottili gradazioni o distinzioni di ogni pensiero; devo a tale studio l'inestimabile vantaggio di poter attingere direttamente dalle opere dell'antichità, e di potermi incessantemente elevare e ravvivare allo spirito dal quale esse sono ispirate.

Ma quanto piú profondamente mi sono impadronito di quelle lingue modello, ed ho indagato la loro struttura, tanto piú sento l'esigenza di penetrare nella natura di questo meraviglioso strumento, di questo strumento il quale, convenientemente adoperato, esprime con infallibile sicurezza il pensiero e, per quanto riguarda il sentimento, è delicato abbastanza per renderne il soffio piú sommesso, e forte abbastanza per esprimere la spaventosa tempesta delle passioni piú violente.

Donde il linguaggio, come si formò, come si costituí esso negli uomini? Donde la forza, che non crea questo strumento prima del suo impiego, ma immediatamente nell'impiego stesso, uno strumento che io adopero non con le mani o con organi esterni ma immediatamente con lo spirito stesso nel quale veramente abito, che io animo, ed in cui mi muovo libero e senza ostacoli?

In primo luogo ho dato anche uno sguardo agli oggetti della natura fuori di me che mi circondano. Ho appreso i principi della fisica, ho guadagnato le prime intuizioni ed i primi concetti dei fenomeni piú universali della natura, ho imparato a conoscere le leggi della gravità, della pressione, della materia, ho visto gli effetti della luce, del calore, del magnetismo e dell'elettricità. Ho ascoltato anche spiegazioni di questi fenomeni. Alcuni di questi ultimi, come la gravità, furono ricondotti a cause materiali, altri a una certa, come si dice, sottile od imponderabile materia. Ma se io concedo tutte queste forze e materie, se, ancora, concedo (cosa di cui non mi sento affatto persuaso, da ogni punto di vista) che questa materia, queste forze spieghino effettivamente i fenomeni, sempre mi rimane ancora una domanda: donde e perché queste forze e questa materia, quale necessità hanno esse di esistere, perché se ne danno di tali? Voglio concedere che la luce si formi o consista di vibrazioni dell'etere. Ma questo etere che si espande attraverso lo spazio dell'universo, so forse io dire quale fondamento abbia per il suo esistere? Esso è per me qualcosa di cosí accidentale, che io non riesco a comprenderlo, e, di conseguenza, nessun fenomeno si può ritenere spiegato attraverso di esso.

Ho portato il mio sguardo anche alla storia naturale, e se questa

inesauribile molteplicità di colori, forme ed immagini, con cui la natura organica sembra giocare, già commosse la mia sensibilità di fanciullo, se piú tardi credetti di poter presentire una legge stabile, che insieme guidasse il mio spirito attraverso questo labirinto, e mi indicasse la via seguita dalla natura creatrice, mi rimase pur sempre insoddisfatta una domanda: perché ci sono in generale tali esseri? Perché ci sono piante, perché animali? Mi si risponde: essi sono soltanto gradini attraverso i quali la natura si innalza per arrivare all'uomo; nell'uomo, dunque, troverò la risposta a tutte le domande, la soluzione di ogni enigma, e già da questo sarò portato a consentire con coloro i quali da tempo hanno detto che l'oggetto specifico della scienza suprema che risponde ad ogni domanda, l'oggetto specifico della filosofia è l'uomo. Ma se l'uomo è innegabilmente il punto d'arrivo e con ciò la meta di ogni divenire e di ogni creazione, sono io con ciò autorizzato a proclamarlo anche come il fine? Sarei autorizzato a farlo, se sapessi addurre ciò che quell'Essere, il quale è passato come causa agente attraverso tutti i gradini del divenire, ha voluto realizzare con lui.

Ma posso io stabilirlo? Potrei pensare quell'Essere come qualcosa di originariamente cieco, che lotta attraverso tutti i gradini del divenire per giungere alla coscienza, e l'uomo sarebbe, di conseguenza, quel momento, quel punto, nel quale la natura, fin qui cieca, sarebbe giunta all'autocoscienza. Ma questo, appunto, non può essere. La nostra autocoscienza, infatti, non è in alcun modo la coscienza di quella natura che in tutto trascorre, essa è soltanto, appunto, la nostra coscienza, e non include affatto in sé una scienza di ogni divenire; questo universale divenire ci rimane estraneo ed impenetrabile, come se esso giammai avesse avuto un rapporto con noi. Se, perciò, in questo divenire viene raggiunto un qualche fine, questo accade soltanto attraverso l'uomo, ma non per l'uomo; poiché la coscienza dell'uomo non è uguale alla coscienza della natura.

Ma, si risponde, certamente l'ultimo e piú alto fine non risiede nella facoltà conoscitiva umana; se per l'uomo la natura è impenetrabile, d'altra parte l'uomo è estraneo alla natura, a quella natura che passa oltre di lui ed oltre le sue opere, per la quale dunque l'uomo stesso non ha nessun significato: il motivo di ciò sta appunto nel fatto che egli si è staccato dalla natura, e che egli, come l'esperienza ci insegna, non fu affatto ordinato ad essere la meta o il fine di un processo da lui indipendente, ma, piuttosto, ordinato ad essere

l'iniziatore e l'autore di un nuovo processo, di un secondo mondo, che si eleva sopra il primo; e il fine specifico dell'uomo si trova dunque in ciò, che egli deve essere, attraverso la libertà del suo volere, in questo altro mondo; egli era fine della natura soltanto nella misura in cui era destinato a superarla in sé stesso, a procedere oltre di essa, e ad iniziare per sé stesso una nuova serie di avvenimenti.

Quella libertà del volere, però, che attribuii all'uomo con la speranza di poter venire, piú in là, con questo spostamento del fine, al vero fondamento del mondo, e da cui avrei dovuto ora aspettarmi la soluzione del grande enigma, viene ora a trovarsi di fronte ad un nuovo, di gran lunga maggiore enigma, e risospinge l'uomo in una ignoranza se possibile ancora piú profonda di quella in cui egli si era trovato in rapporto alla semplice natura. Se considero infatti le attività e gli effetti di questa libertà nel loro insieme — ed anche alla storia ho gettato almeno uno sguardo generale, prima di dedicarmi allo studio della filosofia —, questo mondo della storia presenta uno spettacolo cosí sconsolante da farmi disperare di poter riconoscere un fine, ed a maggior ragione, di conseguenza, una vera ragione del mondo.

Se, infatti, ogni altro essere della natura è al suo posto, o nel suo gradino, ciò che esso deve essere, e di conseguenza realizza il suo fine, non cosí è per l'uomo. Questi, infatti, può realizzare ciò che deve essere soltanto con coscienza e libertà; di conseguenza, fintantoché, inconsapevole del suo fine, viene trascinato verso una meta che non conosce da questo prodigioso divenire mai in riposo che chiamiamo storia, egli è almeno per sé stesso (consapevolmente, cioè) senza scopo, e, poiché egli deve essere il fine di ogni altro essere, cosí anche ogni altro essere torna a divenire attraverso di lui senza un fine.

L'intera natura si affatica ed è impegnata in un lavoro incessante. Anche l'uomo dal suo canto non riposa; non c'è nulla sotto il sole, come dice un antico libro, che non sia carico di fatica e di lavoro, e non si vede alcunché, tra le cose cui aspiriamo, che venga completamente raggiunto, un qualcosa, cioè, in cui possiamo trovare consistenza [cfr. *Eccle.*, I, II, III].

Una generazione scompare, un'altra segue per scomparire a sua volta. Invano noi aspettiamo che accada qualcosa di nuovo in cui finalmente questa inquietudine trovi la sua conclusione; tutto ciò

che accade, accade soltanto affinché nuovamente possa accadere qualcos'altro, che a sua volta, andando verso un altro, trascorre nel passato; in fondo, cosí, tutto accade invano, e in ogni operare, in ogni fatica e lavoro dell'uomo non è che vanità: tutto è vano, poiché è vano tutto ciò che manca di un vero fine.

Ben lungi, dunque, dall'essere l'uomo e il suo operare ciò che rende comprensibile il mondo, è proprio l'uomo stesso l'essere piú incomprensibile, che mi porta inevitabilmente a convincermi della infelicità di tutti gli esseri, una opinione che è stata espressa da tante dolorose voci, dai tempi antichi a quelli recenti. Veramente egli, l'uomo, mi spinge alla suprema domanda, piena di disperazione: perché in generale c'è qualcosa? Perché non è il nulla?

Ora, che si dia una scienza la quale risponda a queste domande, e ci strappi da quella disperazione, è incontestabilmente una pressante, anzi necessaria aspirazione, aspirazione non di questo o di quell'individuo, ma della stessa natura umana. E quale altra scienza, se non la filosofia, dovrebbe essere capace di dare tale risposta? Poiché tutte le altre scienze note tra gli uomini, da loro coltivate o inventate, hanno ciascuna il loro compito determinato, e nessuna risponde a questa suprema e piú universale domanda. E cosí, non ci sarebbe su ciò nessun dubbio: la filosofia è la scienza in sé ed in ogni tempo piú degna di interesse, poiché attraverso di essa ogni altro sapere raggiunge la sua piú alta sistemazione e la sua piú alta consistenza.

Se io non posso rispondere a quella domanda, allora ogni altra cade per me nell'abisso di un nulla senza fondo. Ma quelle domande non sono state avanzate per la prima volta adesso, per il nostro tempo, e neppure l'esigenza della filosofia è sorta solo ora.

Ciò che Orazio dice degli eroi: *Fuere fortes ante Agamemnona*, vale anche per i ricercatori della sapienza. Non soltanto sotto i platani dell'Ilisso, anche sotto le palme, anche lungo il Gange ed il Nilo hanno camminato spiriti filosofici, se pure di là nessuna parola chiara e distinta ci sia giunta, ma al piú voci confuse; ma già i piú antichi come i piú recenti filosofi di Grecia, Pitagora come Platone, conoscevano domande per le quali ritenevano che valesse la pena di arrivare fino ai limiti della terra conosciuta per ottenervi risposta; cosí come, ancora, Socrate morente stimolava i suoi scolari ad interrogare anche i barbari intorno alla sapienza. E quanti e quali secoli ricchi di contenuto sono da allora trascorsi per lo spirito umano!

Oriente ed Occidente, prima attraverso il Cristianesimo trapiantato in Europa, poi, in tempi piú recenti, attraverso legami mondiali illimitatamente allargantisi, non soltanto si sono toccati, ma sono stati quasi costretti a compenetrarsi in una medesima coscienza, una coscienza che già per questa ragione soltanto doveva venire allargata a coscienza mondiale!

Quanto ha fatto ed operato anche soltanto lo spirito tedesco, a partire dal Medio Evo, per la filosofia! Di conseguenza, noi dobbiamo riconoscere che forse non si è mai dato un tempo, come appunto il nostro, in cui ci sia stata una esigenza tanto pressante ed universale di una filosofia che comprendesse realmente i grandi oggetti, senza trattarli con mere formule, e nessun tempo, come appunto il nostro, in cui noi potessimo apparire piú ampiamente consapevoli del fine proprio della filosofia. Se per un lungo tempo le cose dell'uomo si sono mantenute con un certo andamento uniforme, anche le convinzioni necessarie per la vita, le quali, proprio per la loro necessità si sono fatte valere anche indipendentemente da ogni filosofia, pervengono a una sorta di dolce abitudinarietà, in modo che in tale tempo non ci si preoccupa molto di una ricerca dei principi; e se anche i principi e le dottrine mantenuti a lungo hanno inevitabilmente già perduto la loro vivacità, anzi, fondamentalmente hanno perso la loro forza originaria, questo viene trattato come un mistero.

Per il timore di distruggere la beata stabilità si evita di indagare il fondamento delle cose, o di riconoscere che le forze morali e spirituali attraverso le quali il mondo, anche se in modo meramente abitudinario, è stato mantenuto insieme, sono state già da un pezzo scalzate dal progresso della scienza.

Ma tale situazione può spesso durare per un tempo incredibilmente lungo, probabilmente proprio per il fatto che l'inconsistenza della fede primordiale (secondo le precedenti concezioni) è cosí evidente, che gli spiriti piú forti non trovano che valga la pena di metterla allo scoperto, ed abbandonano alle teste piú deboli, incapaci di creare alcunché, il compito di manifestare chiaramente ciò che già da tempo non era un mistero per i piú profondi indagatori, e cioè che per queste verità considerate come intoccabili non è possibile piú trovare alcun posto nella coscienza del tempo presente.

Per questo sorge, poi, un grande clamore, non tanto relativamente alle cose che già da un pezzo non ci si potevano nascondere, e che anche adesso non si possono negare, ma relativamente alla

insopportabile sfacciataggine con la quale esse sono state espresse.

Chi sa guardare lontano, però, riconoscerà in tutto questo soltanto una esigenza effettiva, l'esigenza, cioè, di divenire consapevoli in un nuovo modo dei principi che tengono insieme la vita dell'uomo. Non quelle verità, ma la coscienza nella quale esse, come si dice, non trovano piú posto è ciò che è antiquato e deve far posto ad una nuova e piú comprensiva coscienza. Il passaggio a questa nuova coscienza non può però avvenire senza una perturbazione, anzi un momentaneo superamento della prima posizione; in questa scossa generale non ci sarà per lungo tempo piú nulla di stabile in cui rinserrarsi e sul quale poter costruire; le belle e felici illusioni di un tempo passato scompaiono dinanzi alla inesorabile verità. Verità, pura verità è ciò che l'uomo esige e soltanto vuole in tutte le situazioni, in tutte le disposizioni della vita, e ci si può solo rallegrare se è giunto un nuovo tempo in cui ad ogni menzogna, ad ogni inganno sia stata apertamente dichiarata guerra, in cui sia stato fissato come principio base che la verità deve essere voluta ad ogni prezzo, anche il piú doloroso. Lo spirito tedesco in particolare ha da piú di mezzo secolo, dalla *Critica della ragion pura* di Kant, introdotto una ricerca metodica sui fondamenti di ogni sapere, anzi di ogni principio dell'esistenza e della vita umana stessa, e con ciò ha combattuto una battaglia come nessun'altra con altrettanta insistenza, con altrettanta mutevolezza di scene, con un fuoco cosí ben nutrito giammai fu combattuta; ben lungi dal lamentarci di ciò, si desidererebbe soltanto chiedere ai tedeschi di insistere in questa battaglia, senza desistere, fino a che non sia stata conquistata la grande posta. Quanto piú risultano evidenti la disunione, le scissioni, la minaccia di dissoluzione per i fenomeni del nostro tempo, tanto piú, certamente, l'uomo veramente preparato può riconoscere in tutto questo soltanto il pronostico di una nuova creazione, di una grande e stabile rigenerazione, che non era possibile assolutamente senza mali dolorosi, ed alla quale doveva precedere una distruzione di tutto il guasto, il fragile ed il difettoso.

Ma deve darsi una fine di questa lotta, perché non può esserci, come molti pensano, un progresso senza fine, e cioè senza meta e senso. L'umanità non va avanti all'infinito, l'umanità ha una meta. Bisogna perciò, certamente, aspettarsi anche un punto ove lo sforzo verso il sapere raggiunga il suo fine a lungo cercato, ove l'inquietudine plurimillenaria dello spirito umano giunga alla sua pace, ove

finalmente l'uomo si renda padrone dell'organismo determinato della sua coscienza e del suo sapere, ove sopra tutte le parti del sapere umano, fino ad oggi scisse, escludentisi le une le altre, lo spirito di universale mediazione si spanda come un balsamo, che sana tutte le ferite che lo spirito umano si è inferto nella accesa lotta verso la luce e la verità, e per le quali in parte il nostro tempo ancora sanguina.

« Significa ripromettersi troppo dalla filosofia — cosí si può forse obiettare alle nostre ultime affermazioni — ritenere possibile una rigenerazione dell'età nostra attraverso di essa; la filosofia è piuttosto scaduta dall'attenzione degli uomini, da nessuna parte si mostra piú quella generale partecipazione, quell'entusiasmo per la filosofia, che essa conobbe in un tempo piú antico ». Può essere che, favorita da casuali circostanze, per un lungo tempo nel passato si sia imposta una maniera di filosofare la quale in taluni uomini rispettabili abbia inoculato una certa avversione contro la filosofia; probabilmente, deriva da tale tempo una intera classe di dotti rispettabili, i quali ritengono di poter far senza di ogni filosofia, e che non ne hanno fatto mistero; nel qual caso poi, certamente, se non si fa intervenire in aggiunta, come compensatrice al semplice sapere storico, una sensibilità antico-classica, si rende sensibile ben presto il difetto di una piú profonda formazione. Ma se io vedo nella filosofia il mezzo per la salvezza dalla dilacerazione del nostro tempo, non intendo con ciò, naturalmente, una debole filosofia, non qualcosa di meramente artefatto; io intendo una filosofia forte, che sia in grado di misurarsi con la vita, e che, ben lungi dal sentirsi impotente di fronte alla vita ed alla sua prodigiosa realtà e di occuparsi solo della triste faccenda delle semplici negazioni e distruzioni, tragga dalla realtà stessa la sua forza e perciò anche, di nuovo, produca qualcosa di operante e consistente.

Probabilmente, però, si dirà: non è dato alla scienza, e cosí neppure alla filosofia, di ricondurre all'unisono le stridenti stonature del nostro tempo. Non si dovrà attendere anzitutto dalla poesia la salvezza e la riconduzione alla ragione del nostro tempo?

Ma la storia ci mostra che un tempo felice, placato e pacificato in virtú di sé stesso, si effonde e si esprime di per sé stesso nella poesia, che la poesia, parimenti, è il prodotto naturale di un tale tempo in pace rispetto a tutti i suoi essenziali interessi; la storia non ci mostra, al contrario, alcun esempio per il quale una età profondamente dilacerata, avendo perduto la fiducia in sé stessa, abbia saputo risanarsi

o ricondursi sulla retta via attraverso la poesia. Il mistero è per quelli che sono felici, dice Schiller. Si potrebbe dire che la poesia è per i felici.

Ma dove sono questi felici in un tempo che nel passato e nel presente ha fallito, e che non sa trovare la via di evasione ad un nuovo tempo, nel vero futuro? Se si trova in un tale tempo un vero poeta, questi sarà uno che, come lord Byron, sa riunire nel suo spirito tutte le stonature del tempo legandole in un grande insieme, ricco d'arte ma soggettivo al massimo; gli spiriti piú modesti dovranno por mano a ciò che è materialmente terribile, perfino all'abominevole, perché la poesia sembri in grado di dire ancora qualcosa in rapporto alla realtà.

Ma su questo argomento in verità non occorre che mi pronunci io; il giudizio sopra il nostro tempo, sulla Germania almeno, per quanto concerne la poesia, è già stato formulato, a quel che si dice, da un altro, e da uno che non tiene molto in conto la filosofia, ma che aspetta solo da rivoluzioni politiche nuovamente una fresca, sana poesia. Questa potrebbe rimanere la *sua* opinione, sulla quale io non avrei nessuna ragione di intervenire.

Ma io vorrei porre in generale la domanda: come può uno che non ha portato alcuna attenzione ad un elemento cosí essenziale della letteratura tedesca quale è la filosofia, arrogarsi la facoltà di profetizzare sul futuro della letteratura tedesca stessa? La filosofia, infatti, è penetrata cosí profondamente in tutte le pieghe del tempo e della letteratura; essa, in particolare, ha guadagnato un cosí profondo ed intimo rapporto con la poesia, che per l'avvenire, o almeno in un primo tempo, può esserci soltanto un comune destino per entrambe; come prima la poesia precedette la filosofia, e rispetto a questa ebbe particolarmente in Goethe un rapporto veramente profetico, cosí ora la filosofia risorgente è destinata a portare con sé una nuova età della poesia; e ciò, già mentre essa restituisce almeno come fondamento necessario alla poesia i grandi oggetti, la fede nei quali fu perduta dal nostro tempo, poiché per esso già in precedenza ogni comprensione di quegli oggetti era andata perduta.

Se però un maestro autentico di filosofia non deve in alcun modo temere obiezioni dagli altri contro l'azione che spera da essa, è tuttavia suo dovere, se egli ha indicato il lato elevante della filosofia, richiamare anche il lato oscuro e scoraggiante, affinché nessuno si inganni: e materia sufficiente per considerazioni melanconiche

sopra la filosofia ce la fornisce già uno sguardo a quella che è stata fin qui la sua storia, e risiede già nella circostanza, che fino ad oggi nessuna maniera di filosofare, o come altrimenti si dice, nessuno dei diversi sistemi di filosofia si è potuto alla lunga imporre. È dovere del maestro dire, richiamare anche questo lato della filosofia, che scoraggia piuttosto che attrarre. Chi consideri, infatti, quanti siano stati condotti al naufragio in questo mare pieno di scogli, e come taluni, senza alcuna vocazione per la filosofia, abbiano consumato in un inane ed innaturale sforzo il midollo della loro vita, e svuotato il loro interno; chi, ancora, senza parlare dei templi della sapienza delle scuole filosofiche di altri tempi divenuti deserti, si aggiri tra le disperse lapidi funerarie dei primi sistemi; chi, in tempo a noi piú vicino, noti come la Scolastica, rimasta per tutto il Medio Evo sotto il controllo di una potenza gelosa, ancora nell'epoca della Riforma favorita dai capi e dai maestri di entrambe le Chiese, abbia poi dovuto soccombere nel diciasettesimo secolo, senza grande resistenza, a causa della filosofia di Cartesio (rispetto alla quale ultima essa è da definire in certo modo quasi ancor minorenne), se non nelle scuole, almeno nell'opinione generale, ed in modo cosí rapido e radicale che si cominciò a divenire in generale ingrati nei suoi confronti, ed occorse nientemeno che l'autorità di un Leibniz per riportarla di nuovo in qualche misura in onore; chi consideri come, non meno, il sistema leibniziano, ricco di intelligenza, abbia dominato le scuole tedesche per lungo tempo nella forma data ad esso da Cristiano Wolff, ma come poi, in certo modo, esso fosse già sparito, e soltanto contasse ancora pochi dispersi seguaci, quando la *Critica della ragion pura* kantiana diede una conclusione scientifica ad esso; e come, anzi, esso già prima avesse dovuto cedere a una rozza filosofia popolare senza principi-base e stella d'orientamento; come poi, ancora, la filosofia ora ricordata, il cosiddetto criticismo, che per lungo tempo godette un'autorità veramente illimitata (si potrebbe anzi dire tirannica) oggi giorno da molti che si vantano di studi e di conoscenze filosofiche sia appena ancora conosciuto ed ancor meno capito, come esso, in particolar modo, abbia perduto ogni influenza nei confronti dei grandi interrogativi della vita; come il forte Fichte, l'autore dell'idealismo trascendentale (la cui apparizione avvenne come un lampo, che per un momento rovesciò i poli del pensiero, ma che pure come un lampo di nuovo scomparve), nel pensiero tedesco contemporaneo troverebbe

appena il luogo, sul quale egli un tempo aveva fondato il suo sistema, tanto che si trova difficoltà anche soltanto a render chiari ai posteri i pensieri fondamentali della sua dottrina; chi poi noti come, dopo un tempo di felice sviluppo ove con il raggiunto superamento dell'opposizione tra mondo reale ed ideale tutti i limiti del sapere precedente risultarono caduti, era stata guadagnata una legge unitaria per il mondo della natura e per quello dello spirito, e come allora, insieme, la natura stessa era apparsa venire incontro alla nuova conoscenza attraverso quella serie di brillanti ed illuminanti scoperte, che seguirono alla prima scoperta del galvanismo, come allora, dico, per usare una espressione di Goethe, era sembrato che discendesse un vero cielo di sapere; chi noti come tuttavia dopo tale età sia sopraggiunta una nuova oscurità, in modo che ciò che è incominciato grande, è finito minuscolo — chi tutto questo riconosca e mediti davvero, costui potrebbe venire invaso dalla malinconia per la vanità di tutti gli sforzi degli uomini verso quel piú alto sapere che viene cercato nella filosofia, e potrebbe insieme soltanto trovare una profonda ma ancor piú amara verità in quelle parole che Goethe nel Faust pone sulla bocca dello spirito negatore:

«Oh, credi a me, che per molte migliaia d'anni ho messo sotto i denti questo duro cibo: dalla culla fino alla bara, nessun uomo digerisce l'antico lievito. Credi a uno dei nostri, tutto questo è fatto soltanto per un Dio. Egli si trova in un eterno splendore, ma noi ha posto nelle tenebre, a voi si addicono soltanto il giorno e la notte».

Questa varietà, questo cambiare di sistemi che non sono soltanto tra di loro semplicemente distinti, ma anche tra di loro opposti, è un fenomeno che in ogni caso disvela un particolare carattere della filosofia; e se noi non vogliamo rinunciare a riconoscere pienamente questo carattere, dobbiamo prendere in considerazione anche quel fenomeno, appunto, e ove possibile comprenderlo a partire dalla natura della filosofia stessa.

Non ci si può disinteressare di questa varietà di sistemi filosofici, col dire che ogni filosofia è appunto pur sempre filosofia, come ogni specie di frutta è frutta, e come si troverebbe strano chi respingesse un grappolo d'uva, o un'altra sorta di frutta, poiché egli desidera soltanto frutta, non *questa* frutta. Io non credo che l'obiezione che viene avanzata contro la filosofia in considerazione della varietà dei sistemi filosofici si lasci respingere con questo semplice paragone. Poiché, anzitutto, non è detto che uno, il quale desidera della

frutta, debba prenderne di ogni tipo; inoltre, se qualcuno gli presentasse sotto questo titolo ad esempio pere selvatiche o le cosiddette *Heerlinge* (1), egli avrebbe ragione di dire che questa non è frutta, mentre lui aveva desiderato della frutta, qualcosa che fosse cioè appetibile; cosí come un assetato che desidera acqua, non sarebbe per questo tenuto anche a prendersi un'acquaforte; egli aveva cercato qualcosa di bevibile, sí, ma non qualcosa di bevibile in senso meramente fisico o meccanico, un *potile*, ma qualcosa di bevibile per il suo gusto, un *potabile*. In secondo luogo, non è vero che noi aspiriamo semplicemente alla filosofia in generale.

Questo varrebbe forse nel senso di quei padri o tutori i quali raccomandano a coloro che sono sottoposti alle loro cure di ascoltare all'Università anche qualcosa di filosofia, non importa in quale misura; taluni, perché la cultura esige necessariamente che si sappia qualcosa anche di filosofia, oppure, oltre ciò, per farsi un certo esercizio nell'argomentare logico e dialettico, o, come si suol dire, per farcisi con essa un po' d'ordine in testa. Tutti, anzi, vogliono sapere qualcosa di filosofia; come anche certuni che si danno l'aria di spregiare la filosofia, non se la prenderebbero a male se qualcuno dicesse loro che non sanno comporre una marcia o fare versi latini, ma se la piglierebbero assai se si volesse loro dire che hanno una testa afilosofica.

Certamente, però, se qualcuno volesse sostenere che egli non vuole o non pensa di proporre una filosofia in generale, ma la filosofia, in assoluto, la filosofia autentica, che come tale perdura, certamente, dunque, una persona di tal fatta sarebbe pienamente disposta a rendere giustizia agli sviluppi precedenti, i quali tutti devono trovare la loro meta nella vera filosofia. Costui sentirà senza dubbio il massimo ribrezzo ad avanzare l'opinione per la quale gli ascoltatori devono venire coltivati esclusivamente per un unico sistema, e mantenuti intenzionalmente nell'ignoranza dei punti di vista che stanno al di fuori di esso, o venire informati su di essi soltanto partigianamente. Nulla potrebbe far sollevare un animo giovane e ardentemente infiammato per la verità, quanto il disegno di un maestro di voler coltivare i suoi ascoltatori per un particolare o unico sistema, portando loro via di mano in questo modo la libertà della ricerca, ed imbrogliando. D'altra parte, io ho già fatto precedere alle mie

(1) *Heerlinge*: si tratta di un tipo di pere commestibili solo se cotte.

altre esposizioni sulla filosofia uno sviluppo genetico dei sistemi filosofici da Cartesio fino alla età piú recente (1) e dopo di allora sono state proposte e scritte una moltitudine di dissertazioni di questa specie; peccato che in moltissime di esse lo spirito di parte abbia troppo chiaramente prevalso; purtroppo, infatti, in molti circoli la filosofia è divenuta a poco a poco affare di parte, ove non si ha piú a che fare con la verità, ma con la difesa di una opinione. Per questa volta io mi limiterò a partire da Kant, o piuttosto, poiché alla base della filosofia di Kant si trova la vecchia metafisica, partirò da quest'ultima, che non era affatto un sistema nel senso in cui da Cartesio in poi si parla di sistema: la precedente metafisica era piuttosto, in un certo modo, la filosofia comune tedesca dominante nelle scuole (cosí come in Germania si parla di un diritto comune tedesco), che si mantenne ancora dopo l'apparizione di quei sistemi, poiché mai i sistemi interi, ad esempio quello cartesiano, ma al massimo alcune parti di essi, furono accolti nella filosofia comune.

Per questo motivo, io partirò dalla precedente metafisica, per far vedere come, nel susseguirsi di sviluppi necessari, la filosofia dovesse arrivare a distinguersi in negativa e positiva, ma anche, insieme, per riconoscere che nell'unione di questi due lati si trova la sua piú piena e soddisfacente conclusione. Loro vedono che io riprendo di nuovo questo punto, già toccato in una precedente trattazione, qui, ove esso riguarderà l'esposizione della filosofia positiva stessa, per poterlo giustificare e sviluppare ancor meglio. Poiché però questa volta la filosofia negativa o razionale verrà messa a tema soltanto per quanto riguarda la sua fondazione, la sua idea ed il suo metodo senza ulteriori sviluppi, cosí io cercherò, ai nostri fini, un'altra deduzione di questa scienza, probabilmente piú intelligibile per taluni di loro.

(1) Si tratta delle *Münchener Vorlesungen*, del 1827, dal titolo: *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (Lezioni Monachesi sulla storia della filosofia moderna); tr. it. di G. Durante, Firenze 1950.

SECONDA LEZIONE

[FILOSOFIA LIBERTÀ E IMPEGNO POLITICO]

Faccio precedere allo svolgimento effettivo ancora alcune notazioni generali sopra l'ascoltare dissertazioni filosofiche. Nulla è piú frequente, a proposito delle dissertazioni dei filosofi, del sentire lamentarsi sulla loro incomprensibilità. Si produce, presso alcuni maestri, l'errore di credere che la colpa risieda nella loro individuale incapacità di esprimersi chiaramente, che manchi loro in generale soltanto il dono della chiarezza di esposizione, mentre la colpa sta piuttosto nelle cose; dove infatti il contenuto è in sé stesso incomprensibile, imbrogliato, in tal caso nessuna arte dell'esporre potrebbe renderlo comprensibile. Anzitutto ci si sarebbe dovuti adoperare per la comprensibilità del contenuto, eppoi si sarebbe prodotta di per sé sola quella dell'esposizione. Anche qui, infatti, vale quello che dice Goethe:

« L'intelligenza ed il giudizio onesto si esprimono senza bisogno di troppa arte ».

Non si deve credere che il vero si lasci cogliere soltanto attraverso sforzi innaturali, o parole e formule anch'esse innaturali. I piú si guastano il primo incontro con la filosofia a causa della innaturale tensione che essi ritengono essere il giusto atteggiamento con cui avvicinarsi ad essa. Accade a taluni, con la filosofia, qualcosa di analogo a quello che capita a quegli uomini i quali, abituati per lungo tempo a vivere con persone del loro stesso livello, quando poi devono stare con persone piú elevate o devono comparire dinanzi ad uno dei cosiddetti grandi di questa terra, si comportano in modo disadatto, inetto ed innaturale; anzi, si crede che appartenga talmente all'essenza della filosofia un tale modo di comportarsi, che in ultima istanza si giudica il grado di padronanza scientifica di essa dal grado di innaturali contorcimenti e distorsioni in cui

una filosofia cade. Al contrario, è necessario che ognuno si persuada che tutto ciò che si lascia esprimere soltanto in modo oscuro, già per questo non può essere il vero ed il giusto. Il vero è facile, dice un antico; non che esso ci cada addosso senza nostro sforzo, poiché proprio trovare questo facile e semplice è il piú difficile, e molti sono difficili da capire solo perché, appunto, non hanno saputo trovare questa semplicità. I piú credono che il vero, per essere tale, debba essere difficile; ma quando il vero è trovato, esso ha sempre in sé qualcosa dell'uovo di Colombo. Un'opera d'arte compiuta, un dipinto di Raffaello si presenta come qualcosa che è stato prodotto senza fatica, come se fosse sorto spontaneamente, e ciascuno pensa che esso non possa essere altrimenti; solo l'artista sa quanto egli abbia dovuto buttar via per guadagnare questo punto di illuminante chiarezza e di comprensibilità.

La differenza tra il mero calligrafista e il vero artista sta appunto nel fatto che il primo resta bloccato sulla semplice soglia dell'arte e della scienza, senza mai arrivare alla realtà, il secondo invece esercita il suo dominio su quest'ultima, raggiunta attraverso la libertà, con libera arte.

Prendano coraggio per la filosofia; non bisogna rappresentarsela come se essa fosse imposta allo spirito umano come un peso, come un pesante giogo; il suo carico deve essere facile, il suo giogo dolce. Platone non si mette in croce, come taluni nuovi filosofi; di Platone si può dire ciò che è stato detto di Orfeo, che egli attraverso i semplici toni della sua musica ha mosso le rocce e ha domato i mostri piú selvaggi con la filosofia. Ci si dovrà, dunque, sforzare anzitutto verso una comprensibilità *obbiettiva*, verso la chiarezza nell'oggetto; poiché la comprensibilità soggettiva ammette certamente molti gradini distinti, e se il vero può essere solo ciò che è in sé comprensibile, non segue però, viceversa, che il comprensibile sia già perciò, perché è tale, il vero. Ciò che è banale, quotidiano, infatti, è certamente ciò che è a tutti comprensibile; e si dà una comprensibilità nella filosofia, che porta i principianti e perfino le teste migliori alla disperazione; io so, ad esempio, di una persona alla quale un maestro bene intenzionato, quando ritenne giunto il momento per essa di interessarsi anche di filosofia, mise in mano un manuale di filosofia popolare di quel tempo, la *Logica e Metafisica* di Feder [1].

[1] JOHANN GEORG HEINRICH FEDER, 1740-1821, scrisse fra l'altro una *Logik und Metaphysik* pubblicata a Gottinga nel 1769.

Orbene: si trattava di un libro che la riempí della piú profonda afflizione; perché credeva di non capirlo, atteso che ciò che riusciva a comprenderne era troppo triviale, per poterlo ritenere appartenente proprio all'effettivo contenuto del libro; e cosí, a causa dell'eccessiva chiarezza del libro, rinunciò a comprendere mai alcunché di filosofia. Quando, però, piú tardi lo stesso maestro le mise nelle mani gli Aforismi di Leibniz, che sono noti sotto il nome di *Theses in gratiam principis Eugenii* (scritte per l'illustre duca Eugenio di Savoia, e contenenti i principi della monadologia), essa riprese coraggio, e credette di potere ancora, probabilmente, capire qualcosa [1]. Non si può indicare una misura universale di comprensibilità che sia proporzionata a ciascuno, e coloro i quali sono pervenuti a trattare la filosofia in modo forzato trovano poi, certamente, difficile proprio ciò che è semplice, che non è ingarbugliato, all'incirca come chiunque per tutto il giorno si sia mosso in un timpano [2], alla sera dello stesso giorno non potrà piú ritrovarsi nel movimento abituale naturale. Si dovrebbe poter trattare un tale malavvezzo individuo come Socrate trattava gli scolari che gli erano giunti dalle scuole dei Sofisti e degli Eleati, scolari che egli, ponendoli con facili domande dinanzi a poco cibo, cercava di riabituare a ciò che è semplice e sano. Ma nell'ordinamento della nostra istruzione universitaria non ci si è certamente ancora preoccupati di un tale trattamento. Se la filosofia in generale gode fama di una certa incomprensibilità, è allora forse piú importante preoccuparci dei mezzi abituali di aiuto e di chiarimento dei quali ci si serve, onde rendersi comprensibile una dissertazione. Io voglio dire qualcosa anche su questo punto.

Di preferenza, come mezzi ausiliari di una trattazione orale vengono preparati i manuali scolastici, altrui o scritti direttamente dal dissertante, che questi pone a propria base, commenta e chiarisce. Ora, io non posso porre alla base delle mie dissertazioni, e meno che in tutte in quella presente, nessun manuale altrui, tanto meno uno mio; il contenuto di questa esposizione non è certamente adatto per la forma di uno dei consueti manuali; esso non consiste in una successione di assiomi già predisposti e ordinati in un certo modo;

[1] Probabilmente Schelling allude qui a sé stesso: egli infatti fu iniziato alla filosofia dal suo maestro Reuchlin, che gli fece leggere appunto la *Logik und Metaphysik* di Feder, e, poi, la *Monadologia* di Leibniz (oltre ad una antologia in francese di testi di Leibniz, Clarke, Newton, ecc.). Cfr. K. FISCHER, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, cit., p. 11.

[2] *Treirade*: ruota munita di gradini nella sua circonferenza interna, fatta ruotare da un uomo appunto muovendosi su tali gradini.

i suoi risultati si producono, infatti, in un progresso e in un movimento incessante, ma anche libero, vivente, i cui momenti non si lasciano stringere nella memoria, ma soltanto nello spirito.

Si dovrebbero dunque stampare tutte le dissertazioni, in quanto esse siano puramente scientifiche; questo accadrà forse anche ora; e io devo lasciare decidere ai miei ascoltatori, se essi dopo questa spiegazione vogliono ancora servirsi degli altri mezzi abituali, o se probabilmente non li sentano inutili: mi riferisco al cosí usato metodo di prendere appunti, il quale viene da molti giustificato in particolar modo con il fatto che esso mette in condizione di indugiare a seconda delle esigenze su ogni punto, e di richiamarsi dinanzi sempre daccapo l'intera successione di momenti.

Per questo motivo, dato che manca del tutto un manuale, io non ho nulla da obiettare, ma ho anzi indulgenza, relativamente al prendere appunti in questo senso, in ispecie se esso serve realmente per la ripetizione, e l'intero lavoro non si riduce al semplice trascrivere.

D'altronde, non posso negare che il prendere appunti da dissertazioni filosofiche io l'ho sempre potuto approvare soltanto con limitazioni, sotto molte condizioni, non a causa dell'abuso che ho dovuto altre volte sperimentare, ma anche per il fatto, relativamente alla protezione che arte e scienza si aspettano, che la scienza resta indietro nei confronti dell'arte.

Se, infatti, in questa metropoli della cultura tedesca, come io ho chiamato con convinzione Berlino, fosse esposta in una pubblica piazza un'opera d'arte plastica, non si troverebbe alcun individuo nella classe della plebe piú bassa che si sentisse, immediatamente dopo la sua esposizione, di deturpare, sporcare o coprire di fango tale opera d'arte; tanta strada ha già fatto da un pezzo l'educazione generale, e non sarebbero necessarie le leggi, il prevedibile sdegno generale per impedire tale oltraggio.

Se però un capolavoro scientifico è stato spiegato in dissertazioni pubbliche, allora, sembra, una sudicia e miserabile raffazzonatura di testi che lo deforma ed insudicia non ha da temere né una manifestazione di sdegno né l'applicazione delle leggi vigenti [1]. Allora,

[1] Espressioni pressoché identiche si ritrovano in una lettera al Barth, ove Schelling critica l'esposizione del suo pensiero fatta da I. Frauenstädt nell'opuscolo *Schellings Vorlesungen in Berlin* (Berlino 1842): cfr. PLITT, *Aus Schellings Leben*, cit., III, p. 190 (la lettera è del 1845).

come ho detto, non per i possibili abusi di questa specie, ma assolutamente indipendentemente da questo, il trascrivere delle dissertazioni filosofiche, almeno per sé preso, mi è sempre parso un mezzo equivoco per assicurare la comprensione di un discorso scientifico. In un trascrivere meramente meccanico bisogna sempre tener presente che mentre ci si preoccupa soltanto di cogliere la parola del maestro, con ciò la sintesi del pensiero stesso può andare perduta; ed è inutile che poi ci si sforzi di ristabilirla di nuovo a partire da un difettoso quaderno di appunti. Al noto filosofo greco Antistene, uno dei capi della scuola cinica, fu chiesto una volta da uno scolaro che cosa era necessario per frequentare le sue lezioni. Il filosofo gli rispose: c'era bisogno di un *βιβλαρίον καινοῦ*, di un *γραφεῖον καινοῦ* e di un *πίνακος καινοῦ*: di un nuovo libricino (verosimilmente per la bella copia), di un nuovo stilo e di una nuova tavoletta (verosimilmente per trascrivere); cosí potevano venire intese tali parole; e lo scolaro, se lo si pensa come quello del Faust, poteva sul momento essere ben felice di sentire sostenuta dalla bocca del filosofo la singolare opinione, che per la comprensione di una dissertazione filosofica ci fosse bisogno anzitutto di un nuovo stilo e di una nuova tavoletta. Ma il grave cinico era un furbo come Mefistofele, e, nonostante che non fosse francese, era abile nel fare *calembours*; se, infatti, si spezzava la parola *καινοῦ* in due parole, allora egli diceva al suo scolaro che egli doveva avere un libretto e intelligenza, uno stilo e intelligenza, una tavoletta e intelligenza, e cioè, in fondo, soltanto intelligenza; tutto il resto non deve avere importanza, il punto fondamentale deve essere il proprio spontaneo pensiero, la propria intelligenza, che è ciò che si deve usare. Era un discorso come quello del celebre generale Montecuccoli, che rispose all'imperatore, il quale gli chiedeva che cosa fosse necessario per la guerra: sono necessarie tre specie di cose: anzitutto denaro, in secondo luogo denaro, in terzo luogo denaro. Lo stesso Antistene rispose ad un ascoltatore, che si lamentava con lui, per aver perso i quaderni delle sue lezioni: « Avresti dovuto scriverli nella tua anima, non sui fogli ». La trascrizione piú fruttuosa si potrebbe avere se ci si annotassero, scegliendo e distinguendo, i punti essenziali e preferibilmente i passaggi, le strutture portanti della ricerca, e poi si cercasse, dopo questo avvio — questa sciagrafia (annotazione per accenni) — di elaborare e ristabilire il tutto; il che è possibile fare in quanto rimanga libero un giorno tra ogni lezione. (Ho tro-

vato che con questa disposizione si cava di piú, per la comprensione delle dissertazioni filosofiche, che con le lezioni che si susseguono ininterrottamente, e che non permettono di impadronirsi di tutto ciò che si è udito). Se si cerca in questo modo di riprodurcisi dinanzi l'intera dissertazione, questa diventa un contenuto riguadagnato dall'interno, e questa fatica tornerà ad operare fruttuosamente per una comprensione piú critica e piú acuta della dissertazione; cosí, infatti, ognuno impara a portare soprattutto l'attenzione su ciò che nello sviluppo progressivo produce la sintesi, sui punti nodali della ricerca. Ancor meglio, se piú persone fanno questo in collaborazione: l'uno aiuta l'altro, lo completa, e cosí, attraverso una cooperazione, viene nuovamente prodotto l'intero. In questo modo, esso si ravviverà in ciascuno, e il contenuto guadagnato attraverso una comune fatica, profondamente penetrato attraverso una collaborazione comune, diventerà contemporaneamente il legame di una *vera* amicizia spirituale.

Questa infatti è la maggiore attrattiva della vita accademica, o almeno dovrebbe esserlo: questo stare insieme con altri che sono uniti per un fine comune in un modo in cui gli uomini nel seguito della loro vita non saranno facilmente di nuovo uniti. Per una scuola ad alto livello, le cose vanno bene se molti, se almeno tutti i migliori e piú dotati si intendono reciprocamente su ciò che nella scienza è prima di tutto degno di ricerca e di interesse, in modo che si formi una specie di spirito comune scientifico, in generale una gioventú di carattere, la quale non ondeggi dubbiosamente, ma si sia allontanata dal volgare con decisione, quale che sia la forma in cui esso possa presentarsi.

Tra gli adulti c'è un buon numero di persone di quella specie che il dr. Lutero chiama banderuole, le quali volgono da ogni lato il mantello, per sentire dove il vento tiri, e che vogliono prima stare a vedere, secondo le parole di Lutero, se abbia ragione Cristo o Belial. La gioventú deve aderire al giusto, che essa riconosce come tale, se non vuole rinnegare, disperdendolo nel vuoto, il miglior sentimento. Il piú grande talento si nobilita soltanto attraverso il carattere; ma un carattere si forma soltanto nella lotta e nel contrasto, per uno sforzo peraltro comune verso *una* meta. Questo scambievole incitamento e interessamento per la scienza è il vero condimento della vita accademica, senza del quale ogni altra gioia che da essa derivi diventa subito insipida.

Se la vita accademica tedesca si mantiene ancora per molti nel

loro ricordo come un valore permanente, se il volto degli uomini piú anziani ancora si illumina al ricordo dell'Università e della vita in essa trascorsa, questo non accade certamente per la rimembranza di divertimenti legati ai sensi, ma in modo particolare per la coscienza, legata a quel ricordo, di uno sforzo comune, virile, per una formazione spirituale e per una piú alta scienza. Non ha goduto della vita accademica colui per il quale essa non è trascorsa in intimo legame con persone di uguale sentire, in una comune fatica per raggiungere convinzioni e luci sulle cose supreme.

Si conviene ad una nobile gioventú, dopo una allegria alla luce del sole senza preoccupazioni ed anche senza pensieri, cercare anche le nubi oscure di ciò che è serio; ed è essenziale che su questo serio non si equivochi, relativamente alla sua specie ed al suo oggetto. Non è amico della gioventú chi cerca di riempirla della pena e della cura del mondo o dell'andamento del governo dello Stato, mentre essa deve anzitutto procurarsi la forza per dei sentimenti e per delle convinzioni che la guidino. Cosí, è soprattutto solo un abuso per fini estranei o una autentica stoltezza utilizzare la gioventú, come si dice, per manifestazioni in favore della libertà di pensiero e di insegnamento.

Dico un abuso per fini estranei, almeno nella misura in cui si può restare perplessi, costatando come proprio coloro i quali parlano continuamente della libertà di pensiero, sono disposti a concedere soltanto quella libertà di pensiero che essi pretendono per le loro proprie convinzioni del momento, mentre essi si ritengono autorizzati a perseguitare in ogni modo che stia in loro potere le diverse ed opposte prospettive; e per ciò che riguarda la libertà di insegnamento, in quanto coloro che discorrono di essa trovano del tutto normale che uno si faccia trovare un posto e nutrire da una chiesa i cui principi segretamente egli stesso cerca di minare attraverso le sue dissertazioni, ma, tuttavia, non concedono affatto illimitata libertà di insegnamento (ad esempio, essi sarebbero difficilmente disposti a permettere di appellarsi alla libertà di insegnamento ad un insegnante di teologia in una facoltà protestante, il quale con intelligenza e con fuoco, come sarebbe pienamente possibile, volesse sostenere e difendere la necessità di un Capo visibile della Chiesa, di un giudice superiore ed infallibile nelle cose di fede, ed altri principi della Chiesa romana). Che il pensiero e la ricerca, che la scienza, che anche (almeno entro i limiti del conveniente e del decente)

l'insegnamento debba essere libero, lo si capisce tanto bene di per sé, che tali luoghi comuni possono avere soltanto il fine di dare a capire, senza correre pericoli, che la libertà di pensiero o di insegnamento qui o là è messa in pericolo, e cosí raggiungere con poca spesa la fama di una particolare franchezza. Indubbiamente, si deve anche infiammare la gioventú per l'inestimabile bene guadagnato a cosí caro prezzo dalla Germania — vogliano il Cielo ed il buon senso del nostro Principe concederci che questo bene non vada perduto attraverso un uso inetto! —; ma, certo lo si deve fare soltanto affinché essa si sforzi con impegno a guadagnare quella attitudine spirituale e scientifica che è necessaria per fare un uso degno di questa libertà, e per produrre ciò per il quale era valsa la pena di guadagnare quella libertà; perché per ciò che è quotidiano e triviale non c'è bisogno di alcuna libertà di pensiero.

Un totale rovesciamento della visione che l'uomo aveva del mondo, come quello che si era prodotto con il sistema copernicano del mondo, poté dare occasione alle potenze spirituali di un'epoca piú antica di imprigionare un Galilei e di costringerlo ad una ritrattazione. La scoperta di Ehrenberg, un mondo cioè di animali pienamente formati ed organizzati, che si rivela all'occhio umano attraverso fortissimi ingrandimenti, sarebbe potuta sembrare ad un'età limitata piú antica mal sicura e pericolosa, come se ci fosse qualche imbroglio.

Si tratta di scoperte, attraverso le quali il pensiero viene liberato, arricchito ed effettivamente posto su d'un piú alto gradino. Ma se si debba leggere in un autore latino *declarabat* o *declamabat*, il mondo non ne risente alcunché; se la deduzione delle categorie, come da Aristotele fino agli ultimi tempi si era usato, ed è cosa che aveva il suo buon fondamento, dovesse incominciare con la categoria della quantità o con quella della qualità, come una nuova logica ha preferito, probabilmente soltanto perché non sapeva incominciare con la quantità, questo per la scuola non è probabilmente del tutto senza peso, ma nel mondo non cambia con ciò la benché minima cosa. D'altronde, bisogna essere equi e concedere allo Stato di non restare totalmente indifferente nei confronti dei risultati del pensiero ed in particolare almeno della filosofia.

Se, infatti, potesse prendere la prevalenza una dottrina secondo la quale la cosa migliore e piú saggia per gli uomini non sarebbe che quella di mangiare, bere e fare altre cose della stessa specie, una dottrina cioè secondo la quale in generale sarebbe spazzata via dalle convinzioni umane ogni realtà metafisica, se fosse possibile che una tale dottrina prevalesse — cosa, però, che io credo tanto poco possibile, quanto che la specie delle scimmie divenga padrona di quella degli uomini, o che gli uomini scompaiano per sempre dalla superficie della terra, e cosí le scimmie diventino padrone del mondo —, ma posto che potesse prender piede una tale dottrina, allora lo Stato non avrebbe assolutamente altro da fare che aspettare con ottusa rassegnazione il suo tramonto, quasi assistendo ad esso a braccia conserte.

L'intera costruzione delle cose umane è paragonabile a quell'immagine che vide in sogno il re di Babilonia: il suo capo era di oro fino, il petto e le spalle erano di argento, il suo ventre e i suoi fianchi di bronzo, le sue gambe di ferro, ma i suoi piedi in parte di ferro, in parte di argilla: poiché però i piedi vennero spezzati, cosí si spezzarono insieme ferro, fango, bronzo, argento ed oro, ed essi divennero come pula in un'aia estiva, che il vento disperse in modo che non si poterono piú ritrovare.

Se si potesse togliere via dallo Stato e dalla vita pubblica tutto ciò che c'è di metafisico, essi crollerebbero insieme in ugual modo. *Vera metafisica* è l'onore, è la virtú, vera metafisica non è soltanto la religione, ma anche la venerazione per la legge e l'amore per la patria.

Quali sarebbero la conclusione ed il risultato di una filosofia come quella sopra delineata (se peraltro si può chiamare filosofia qualcosa di tal fatta)? Risposta: la morale di Falstaff nel celebre monologo prima della battaglia: « L'onore mi sprona ad andare avanti. Sí, ma se poi l'onore mi spinge, facendomi forza ad andare avanti, alla morte, cosa ne viene? L'onore può restituirmi una gamba? No. O un braccio? No. O far tacere il dolore di una ferita? No. L'onore se ne intende di chirurgia? No. Cos'è l'onore? Una parola. Cos'è una parola? Aria. Dunque l'onore è aria. Chi lo ha? Chi è morto in combattimento. Costui lo tocca? No. Lo sente? No. Esso non è dunque sensibile? Per chi è morto no. Ma esso vive forse con il vivente? No. Perché no? La calunnia non lo permette. E allora io non lo desidero. Onore è soltanto una pietra sepolcrale, e cosí finisce il mio catechismo ». Con tale morale di Falstaff dovrebbe finire anche il catechismo di quella dottrina, se ogni elemento metafisico fosse portato via dal mondo e dalla fede dell'uomo. Dalla mate-

matica, dalla fisica, dalla storia naturale (io rispetto altamente queste scienze), dalla poesia e dall'arte stessa le cose umane non si lasciano guidare. È proprio la retta metafisica che dà una vera comprensione del mondo, ed è proprio per questo soltanto che essa è stata chiamata in ogni tempo la regina delle scienze.

Proprio per il motivo per il quale da taluno vengono rimproverate le Università, di tenere cioè il giovane in uno stato di troppo grande astrazione rispetto al mondo (come se egli non esigesse proprio questo, che gli vengano garantiti in forma serena e non turbata lo sviluppo e la formazione delle sue capacità spirituali), proprio per questo le nostre Università sono organismi ordinati, degni di essere mantenuti e degni di gloria.

Nelle ore sane di questa età felice vengono prese le grandi decisioni, concepite le idee che poi devono calarsi nell'esistenza: qui ciascuno deve trovare e riconoscere il compito della sua vita.

Nessuno si illuda che in seguito possa sorgere in lui qualcosa di cui non abbia posto già qui le basi, e di poter riuscire in un'opera che amerebbe chiamare l'opera della sua vita, senza averla posta già qui dinanzi alla sua anima almeno come presentimento. Gli stessi sogni della gioventú — rimangano pure essi come sogni — non sono senza significato, se essi per la vita avvenire rendono impermeabili a ciò che è volgare, se si può applicare ad essi ciò che Schiller fa dire all'infelice Don Carlos:

« Ditegli che deve fare attenzione ai sogni della sua gioventú, e diverrà uomo; non deve aprire all'insetto mortale della celebrata ragione superiore il cuore del tenero fiore divino — che egli non deve confondersi se la saggezza della polvere bestemmia l'entusiasmo figlio del cielo ». Questo potrebbe servire anche per il Loro futuro. Non si meraviglino, se io parlo Loro in tono piú personale in questo semestre che in quello precedente; ciò deriva dal fatto che la mia permanenza qui è stata decisa. Per questo mi sono assunto il dovere di essere per Loro non solo un maestro, ma anche un amico e un consigliere, per quanto io possa: la mia vocazione a ciò trova la sua origine tanto nella scienza che io insegno, l'unica che prenda tutto l'uomo dalle fondamenta, la filosofia, quanto nel fatto che io, per quanto gli anni mi abbiano allontanato da Loro, tuttavia una volta sentii come Loro ora sentono, e anche adesso non ho ancora perso l'abitudine di sentire come si sente nei Loro anni.

Se lo stato dei rapporti sociali, nell'ambito dei quali la scienza esiste presso di noi, non permette al maestro di insegnare nel modo degli antichi filosofi, se il rapporto maestro-scolaro non può piú essere, almeno universalmente, un rapporto di vita come ai tempi di Socrate e di Platone; si potrebbe però almeno cercare di avvicinarsi ad un tale rapporto, in quanto ci si preoccupasse che la compenetrazione tra maestro ed ascoltatore non fosse unilaterale, ma reciproca. Nessuno dubita che è vantaggioso per l'ascoltatore se questi può esprimersi dinanzi al maestro, se può esporgli i suoi dubbi, esigere chiarimenti su quanto gli è rimasto oscuro, e assicurarsi per mezzo di domande se e in quale misura abbia compreso il senso inteso dal maestro.

Ma anche per il maestro meglio intenzionato e scrupoloso non può essere indifferente sapere se è stato capito, anzi, egli può passare con tranquillità a quello che segue, solo se può essere persuaso che ciò che precede, dal quale dipende il seguito, è stato compreso rettamente e bene.

Non raramente il maestro viene reso attento per la prima volta dai suoi ascoltatori ad un fraintendimento cui egli non aveva pensato (e chi potrebbe mai pensare a tutti quelli possibili?), e probabilmente può con una parola troncare un errore che avrebbe agito su tutto il seguito producendo oscurità ed errori. Io ho cercato in passato di rendere possibile una tale scambievole partecipazione attraverso una conversazione legata alle lezioni, ove ognuno potesse avanzare domande, esporre dubbi, ripetere anche, nella sua sintesi, ciò che già si è udito, per permettere di consolidare quest'ultimo, o, secondo le circostanze, rettificarlo o completarlo. Probabilmente verrà organizzato qualcosa di simile, in seguito, anche qui; intanto si potrebbe procedere come nell'inverno scorso: ognuno, al quale è rimasto oscuro qualcosa, o che alimenta in sé un dubbio che da solo non è in grado di sciogliere, si rivolga a me per iscritto con un foglio firmato, o lasciandolo sulla cattedra o mandandolo alla mia abitazione. Io risponderò a quanto mi perviene in tal modo, in ogni momento e sui due piedi, se l'ordine dell'esposizione non ne soffre troppo, o al momento opportuno. Presuppongo che tra i miei ascoltatori non si trovi nessuno il quale possa perciò concludere di essere qui soltanto per avanzare obiezioni, e non viceversa anzitutto per imparare. Io presuppongo semplicemente, come è ragionevole, che non ci sia qui nessuno che non abbia la effettiva, onesta intenzione

di imparare da me, poco o tanto che sia, ma in ogni caso di imparare. Se qualcuno crede di comprendere le cose di cui qui si discorre meglio di me, me lo faccia sapere, affinché io il piú rapidamente possibile cerchi di impararle da lui.

Secondo la natura delle cose un discorso può constare di domande, difficoltà, obiezioni, solo se un argomento è stato esposto esaurientemente, se il maestro si è spiegato pienamente su di esso. Ci sono degli uomini senza alcuna educazione i quali, non appena odono qualcosa da loro mai ascoltato, si sentono punti dal prurito di fare obiezioni. Io non voglio certo provocare qualcosa del genere; ma sono anche convinto che non dovrò preoccuparmi di cose del genere. Fino ad un certo punto il sereno silenzio pitagorico deve essere la legge per ogni scolaro, fintanto che l'argomento non sia stato pienamente esaurito.

Ho passato in rassegna i diversi mezzi sussidiari di una dissertazione orale; manuali, appunti, scambievole compartecipazione tra maestro e scolaro. Ora voglio menzionarne ancora uno, che in date circostanze può essere uno dei piú importanti mezzi ausiliari nello studio di ogni scienza, e cosí pure per la comprensione di una dissertazione filosofica: mi riferisco alla *lettura*, allo studio delle opere fondamentali, che sono state scritte in ogni scienza, e segnano un momento significativo nel progresso o nella formazione di esse. Parlando di opere fondamentali ho già fatto intendere a sufficienza che non ritengo favorevoli agli studi scientifici le letture del giorno — tanto meno poi le chiacchiere del giorno, che oggi si sentono e domani si dimenticano, senza lasciare alcuna traccia nel nostro intimo. Ma anche tra opere peraltro serie e scientifiche c'è ancora una differenza: non tutte sono in ugual modo sgorgate dalle fonti, non tutte sono ugualmente originali. Se non si è costretti a queste opere secondarie per la comprensione di quelle assolutamente piú alte, si farà bene ad occuparsi esclusivamente di quelle originali, ed a dedicare a queste tanto piú di tempo e di sforzi. Un particolare dialogo di Platone, come il *Sofista* o il *Filebo*, esaurito nella sua piena profondità e fino in fondo, assicurerà certamente a ciascuno un risultato piú significativo che non un intiero esercito di commentatori. Dalle opere veramente originali ci viene sempre incontro contemporaneamente uno spirito autenticamente vivente, il quale stimola potentemente quelle forze produttive che sono in noi, e che viceversa con le altre opere si addormentano. Anche dal punto

di vista della morale le cose che uno legge sono assai meno indifferenti di quanto non si pensi. Nella vita non dipende sempre da noi decidere a chi vogliamo concedere di entrare nel nostro intimo; tanto piú attentamente ci si dovrebbe preoccupare delle letture, onde abituarsi già dall'inizio a ciò che è eterno, permanente, a ciò che dura, e spregiare di imparare ciò che è soltanto di ieri e domani non sarà piú.

Se io ora devo indicare ciò che è soprattutto degno di essere raccomandato in rapporto alla dissertazione immediatamente seguente o allo studio della filosofia in generale, allora sarà per me inevitabile dichiarare quanto segue con ancor piú precisione che nel passato.

Ormai, dopo il movimento introdotto da Kant, si ha a che fare costantemente non con questa o con quella filosofia, ma *con la filosofia stessa*, nel modo in cui nella *Critica* di Kant ci si occupò di essa. *De capite dimicatur*, si va al problema base, cioè alla filosofia stessa. Deve essere certamente sgradevole per taluni, i quali probabilmente potevano credere garantito da casuali circostanze che fosse venuto il tempo in cui la loro vuotezza, l'assoluta negazione di ogni metafisica nella scienza e nell'umanità soltanto potessero porsi sul trono; deve essere sgradevole per costoro sentire che si deve ritornare ancora una volta alle ricerche dei fondamenti, e, per esprimerci storicamente, fino a Kant.

Essi faranno perciò ogni sforzo per gettare su questa impresa almeno il sospetto, dal momento che non possono impedirla, e cercheranno ad esempio di gabellare la tesi che con essa si ha a che fare semplicemente con la religione — la lotta sarebbe religiosa —, che si vuole soltanto restaurare la religione nel senso antico, in particolare soltanto la religione positiva, ecc.; perché con ciò si crede di screditare abbastanza quello sforzo. Ma non è cosí. Si tratta, e molto seriamente, ancora una volta — possa essere l'ultima volta! — del significato della filosofia stessa.

Noi non concediamo infatti preliminarmente nessuna filosofia, né una religiosa né una che si glori di essere irreligiosa. Noi lasciamo indecisa per entrambe la questione, poiché non si può discorrere di ciò che è derivato, prima di essere sicuri del punto fondamentale: qui, dunque, della filosofia. Dopo la *Critica della ragion pura* di Kant la filosofia era in un divenire progressivo, ed essa è forse proprio adesso caduta in un'ultima crisi. Se il risultato necessario di questa crisi si può già anche riconoscere, non lo si può però esporre, almeno

per ora e fintanto che questo risultato non sia portato ad un riconoscimento universale, in modo indipendente dal processo storico di cui esso è la conclusione; noi siamo, cioè, costretti a ripercorrere l'intero cammino della filosofia da Kant fino ad oggi.

Io devo infatti combattere nel modo piú preciso l'opinione per cui potrebbe venir prodotto un alcunché che si sottragga completamente al rapporto con Kant. Già il puro esame dei risultati potrebbe farci riconoscere questa impossibilità, in quanto tutto ciò che ha cercato di eliminare tale rapporto, di elevarsi al di là di esso, se anche sono state dedicate a questa impresa molta fatica e molta acutezza d'ingegno, ha saputo guadagnarsi appena in circoli limitati una considerazione particolare, e niente affatto generale. Richiamo come esempio soltanto ciò che viene chiamato filosofia herbartiana.

Una filosofia che sia colta appunto nel suo divenire, sia pure nell'ultimo stadio del suo divenire, nella elaborazione del suo ultimo risultato, non può essere esposta, almeno per il suo lato istruttivo, formativo ed universalmente persuasivo, senza ritornare a Kant. Dovendo dunque raccomandare per l'inizio di questa dissertazione un qualche studio, non conoscerei nulla di piú istruttivo ed efficace che lo studio di questa kantiana *Critica della ragion pura*, con la quale tanto piú bisogna incominciare, in quanto essa contemporaneamente è la ben precisa fonte della maggior parte dell'attuale linguaggio filosofico. Chi fa della filosofia il suo studio particolare, deve ancora e sempre incominciare con Kant. Questo non è il caso di tutti; ma anche coloro che dedicano alla filosofia solo una parte del loro tempo, non dovrebbero trascurare di studiare il breve ma valido compendio approvato da Kant stesso, della *Critica della ragion pura*, steso da Giovanni Schulze, il quale poi ha scritto anche dei *Chiarimenti* ad esso [1].

Sono tornato nuovamente al punto che ho indicato in precedenza come inizio del nostro particolare svolgimento, cioè a Kant.

---

[1] Anche quest'opera era stata letta dallo Schelling quand'era ancor giovanissimo, come quelle di Feder e di Leibniz prima citate (la lettura era già compiuta il 23 marzo 1791; cfr. K. Fischer, *op. cit.*, p. 12). Come si vede, Schelling ripropone ai suoi ascoltatori l'*iter* di letture che egli stesso aveva compiuto in gioventú.

TERZA LEZIONE

[DALLA METAFISICA ANTICA ALL'IDEALISMO]

Kant stesso presuppone la vecchia metafisica; la sua *Critica* si rapporta immediatamente ad essa. Anche noi dovremo partire di lí. Tale metafisica discende dalla Scolastica, la quale fu per tutto il Medio Evo la filosofia universalmente dominante. Le differenze che si producevano nell'ambito della Scolastica stessa non erano mai differenze essenziali, attraverso le quali il nucleo fondamentale potesse subire modificazioni.

Dopo il crollo della Scolastica non è stata mai piú raggiunta una pace cosí duratura. La vera filosofia, la piú alta scienza filosofica era, per la Scolastica, la metafisica; si tratta di una parola la cui origine è incerta tanto quanto è ignoto se il titolo, che ora porta il libro di Aristotele chiamato *Metafisica*, si debba all'autore stesso. Secondo il significato letterale, la metafisica era la scienza che si dirige a quegli oggetti che sporgono su ciò che è semplicemente fisico e naturale. In quanto tale, essa poteva essere trattata come la scienza che si occupa in modo particolare del sopra-naturale e del sopra-sensibile. Di fatto, questo era anche l'oggetto fondamentale della precedente metafisica.

Dio in sé e nel suo rapporto con il mondo — il mondo stesso, che nella sua totalità, pensato come un tutto, non è piú l'oggetto di una rappresentazione o conoscenza meramente fisica — l'inizio e la meta finale del mondo — l'uomo come legame tra il mondo fisico ed uno piú alto — la libertà del volere umano — distinzione tra bene e male, origine di questa distinzione, sorgere del male in generale — spiritualità dell'anima umana, sopravvivenza di questa alla morte: questo formava il contenuto fondamentale della metafisica. Tuttavia, non si potrebbero considerare gli oggetti citati come i suoi

unici oggetti; essa non era iperfisica, ma metafisica, poiché, ad esempio, anche nella natura visibile gli oggetti non sono solo oggetto di una nuova ricerca fisica, anche la natura sensibile ha il suo lato metafisico. Inoltre, se anche l'assolutamente sovrasensibile, Dio, era la meta di tutti gli sforzi metafisici, si trattava pure di trovare i *mezzi* che lo spirito ha per una conoscenza di questo sovrasensibile.

La metafisica trovò tali mezzi nelle tre distinte specie di conoscenza, che da ciò si possono anche riconoscere come le tre fonti della nostra conoscenza, e che si devono conoscere a sufficienza per penetrare nello spirito della vecchia metafisica, poiché di fatto essa era possibile solo attraverso la collaborazione e la co-posizione di queste tre parti della conoscenza umana.

La prima di queste fonti era l'intelletto, *intellectus*, il quale veniva inteso come la facoltà dei concetti universali, che, applicati all'esperienza, diventano principi generali.

Si può ugualmente osservare che, sia nell'uso comune che in quello scientifico dell'intelletto, vengono impiegate quasi istintivamente certe forme di giudizio e di ragionamento, e che esse costantemente si ripetono; tali forme, se vengono poste, liberate dalla materia della loro applicazione, nella loro purezza od astrazione, diventano contenuto della cosiddetta *logica* generale o formale; dato questo, era facile riconoscere che alla base di tutti i nostri giudizi e ragionamenti si trovano certi ultimi concetti universali, senza dei quali ogni pensare, e non solo quello filosofico, sarebbe impossibile. Chi non avesse alcun concetto di sostanza ed accidente, causa ed effetto, non potrebbe pensare nulla. Il chimico, quando prova il principio d'esperienza per il quale il fenomeno della combustione consiste in un legarsi dell'ossigeno dell'aria atmosferica con il corpo bruciante (attraverso il guadagno di peso del corpo bruciante, ad esempio di un metallo in combustione, e la perdita di peso, corrispondente a questo acquisto, da parte dell'altra aria rimanente), che cosa presuppone tacitamente, senza probabilmente rendersene conto egli stesso? Nient'altro che il principio che modi accidentali di apparire dei corpi possono cambiare senza che la loro sostanza sia sottoposta ad un accrescimento o ad una diminuzione; egli, cioè, distingue almeno la sostanza dei corpi dai loro accidenti — e così egli distingue sostanze ed accidenti in generale. Così, se un nuovo fenomeno richiama l'attenzione dello studioso della natura, e questi si sente spinto a ricercare la causa di tale fenomeno, quest'indagatore

con ciò presuppone, senza ulteriormente rendersi conto di ciò, come cosa che si comprende di per sé sola, i concetti di effetto e di causa, così come la legge che nessun effetto in natura è possibile senza una causa determinante. Poiché nello snodarsi di questi concetti e principi universali diventa possibile ogni pensare che vada oltre la semplice rappresentazione sensibile, poiché togliendo via questi principi e concetti sarebbe tolto via il *pensiero stesso*, così si presuppose che tali concetti e principi fossero già posti con la natura del pensiero stesso, che essi fossero connaturali al pensiero o, come anche si disse più tardi, innati o connati al pensiero, che non si avesse necessità di ricavarli anzitutto dall'esperienza, che questa desse soltanto la materia per la loro applicazione, che essi però fossero già presupposti con l'intelletto umano all'esperienza, in rapporto alla quale essi furono poi detti concetti e leggi *a priori* [1]. La vecchia metafisica pose così la prima fonte della conoscenza nel puro intelletto, che essa determinò come la fonte o la facoltà di tutti quei concetti e leggi che per noi sono rivestiti del carattere della universalità e necessità. Ma tali concetti e tali leggi resterebbero senza alcuna applicazione, se l'esperienza non andasse loro incontro.

Come seconda fonte delle conoscenze da prodursi in metafisica si riconobbe così *l'esperienza*, la quale poi fu divisa in interna ed esterna, a seconda che essa ci informi dei fenomeni o degli stati fuori di noi o del nostro proprio interno. L'esperienza non ci rivela l'universale, necessario e permanente, ma appunto soltanto ciò che è particolare, accidentale e transeunte delle cose.

Ma appunto questo particolare e accidentale nelle cose è il punto di appoggio proprio della scienza, ciò sopra di cui essa si basa per la *produzione* di conoscenza e scienza; si è sempre insieme presupposto, infatti, che la metafisica non è una scienza già data ed esistente senza il nostro attivo apporto, ma, al contrario, una scienza che si deve produrre. In quei concetti e principi universali dell'intelletto non c'è alcuna attività produttiva, essi per sé soli non produrrebbero nulla, in essi per sé presi non c'è affatto alcun sapere reale; già Aristotele dice le significative parole: *scire est agere, intelligere est pati*; noi sem-

[1] In realtà, non esiste un atteggiamento così unitario, relativamente al tema dei principi « primi », da parte degli antichi metafisici. Qui Schelling discorre dell'« antica metafisica » in termini molto generali, che fanno trascurare, ad esempio, le differenze tra le prospettive non aprioristiche di Aristotele e quelle — se pure lo si può dire anche per lui — aprioristiche di Platone.

briamo comportarci passivamente nei confronti della necessità che quei concetti e principi conferiscono al nostro pensare; nello stesso modo ciò che noi riceviamo immediatamente dall'esperienza è qualcosa che prendiamo, ma non produciamo.

L'attività produttiva, che anzitutto può venir chiamata filosofica ed attraverso la quale sorge per noi la metafisica, ha in quelle due prime fonti della conoscenza, nell'intelletto e nell'esperienza, soltanto i suoi presupposti. Quella facoltà, però, che si serve di questi presupposti come punti di appoggio, per raggiungere attraverso di essi ciò che non ci è dato immediatamente né attraverso il puro intelletto (il quale in generale non ci dà nulla di concreto, esistente, epperciò tantomeno qualcosa di personale), né attraverso l'esperienza — ciò che non ci è dato né attraverso il puro intelletto né la pura esperienza è appunto l'assolutamente sovrasensibile —; la facoltà, dunque, che ci mette in condizione di giungere da entrambi quei due presupposti alla conoscenza del sovrasensibile (una conoscenza che, come si può di per sé capire, può essere soltanto, e da ogni punto di vista, una conoscenza mediata) è una terza fonte della conoscenza in generale, e la fonte immediata della conoscenza liberamente prodotta. Si tratta della *ratio*, della *ragione* come facoltà del dedurre. Questa facoltà del dedurre consiste totalmente nella applicazione dei principi universali, dati con l'intelletto, all'accidentale presente nell'esperienza, applicazione attraverso la quale noi siamo guidati ad un terzo elemento, il quale, alto su entrambi, deve avere contemporaneamente qualcosa di comune con ciascuno di essi; tale terzo riunisce entrambi in un Universale assoluto che insieme è, in quanto tale, un Concreto, o in un Assoluto concreto che, proprio perché tale, è *simpliciter* anche l'Universale; o, ancora, in Dio come nella vera causa *universale* che proprio in quanto tale (come causa universale) è anche una realtà personale e perciò particolare; la metafisica credeva di poter raggiungere questo semplicemente attraverso la ragione, come facoltà di dedurre. In quanto io raccolgo i fenomeni dati nell'esperienza nel concetto di mondo, e questo stesso mondo determino come il *contingente* (che può anche non essere), sebbene esistente, in quanto poi applico a questo contingente la legge universale dell'intelletto, per la quale tutto ciò che si comporta come semplice effetto, cioè come qualcosa che può anche non essere (questo è infatti il vero concetto di effetto), può essere determinato ad essere non già senza una causa, ma soltanto attraverso una causa determinata, allora io mi elevo, appunto con ciò da una parte al *concetto* di una causa assoluta, attraverso la quale il mondo (il complesso cioè di tutte le cause e di tutti gli effetti speciali e semplicemente relativi) è determinato ad esistere, e d'altra parte alla conoscenza dell'*esistenza* di questa assoluta causa, che fu considerata ciò che deve essere riconosciuto come l'ultima e piú alta meta di ogni metafisica.

In generale, dunque, la metafisica antica riposa sulla ammissione che, attraverso l'applicazione di concetti e principi generali a ciò che è dato nell'esperienza, sarebbe possibile concludere a ciò che è al di sopra di ogni esperienza. In tempi recenti si è chiamata questa metafisica, in modo sprezzante, metafisica dell'intelletto. Sarebbe veramente da augurarsi che si potesse dire di ogni filosofia lo stesso, che, cioè, in generale, in essa viva l'intelletto (*).

Ora, non appena siano chiariti i principi fondamentali di questa metafisica, non si ha piú alcuna difficoltà a far comprendere come dovesse venire il momento in cui fosse impossibile per questa stessa metafisica di continuare a sopravvivere, e la filosofia fosse costretta ad allontanarsi sempre piú da essa. Desta infatti stupore che quella metafisica accolga e presupponga le fonti dalle quali produce il suo sapere, queste tre facoltà, l'esperienza, l'intelletto e la ragione, senza ulteriore giustificazione.

Ora, non poteva mancare che nel succedersi del tempo queste fonti divenissero oggetto di dubbio o almeno di critica; ed in quanto questo accada, deve mutare anche la forma della filosofia. Cartesio fu il primo che formulò un ben preciso dubbio nei confronti della esperienza esterna, sensibile, e con ciò superò tale esperienza come *principio* della filosofia, atteso che ora essa stessa diventava *oggetto*. Il dubbio non poteva riferirsi al fatto che noi ci rappresentiamo come necessarie le cose esterne; la domanda era se noi non venissimo in ciò ingannati, forse da un Dio, che producesse in noi tale rappre-

(*) Si confronti la parallela esposizione sopra il metodo della antica metafisica nella *Introduzione alla Filosofia della Mitologia*, XI, pp. 261, 262 (edizione Schröter: V vol. fond., pp. 443, 444). E (1).

(1) *Karl Friedrich Schelling* — editore, come si è detto, della prima raccolta completa (o quasi) delle opere del filosofo — cita varie volte indiscriminatamente una *Introduzione alla Filosofia della Mitologia*. In realtà, Schelling scrisse due introduzioni a questa filosofia. Quella qui richiamata dall'editore è la *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*. D'ora in avanti questo scritto verrà citato cosí: *Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*. L'altra introduzione è quella intitolata *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*; essa verrà citata sempre cosí: *Introduzione storico-critica alla Filosofia della Mitologia*.

sentazione delle cose esterne, senza che queste esistessero fuori di noi; un'opinione, questa, che sostennero sia Malebranche, ritenendo che noi vediamo tutte le cose solo in Dio, sia piú tardi il celebre Berkeley. Con questo si pose già l'esigenza di provare la necessità delle cose stesse.

Anzitutto, dunque, fu aggredita e posta in dubbio l'esperienza come fonte sicura di conoscenza. Ma, ancor prima di Cartesio, il celebre Bacone da Verulamio aveva, al contrario, dichiarato che l'esperienza sensibile vale come l'unica legittima fonte originaria di ogni conoscenza, e, stancato dai sillogismi della metafisica scolastica, aveva manifestato la piú universale sfiducia contro questo intero tipo e modo di procedere, contro l'intero genere dei concetti universali e delle conclusioni costruite su di essi. Induzione, combinazione, analogia dovevano essere i mezzi, prima per sortire a ciò che è concordante, uguale, identico in tutti i fenomeni, e per uscir fuori poi, cosí, dai fenomeni particolari ed elevarsi all'universale in essi. Il materiale delle conoscenze umane era debitore a questa riconduzione della scienza all'esperienza immediata (come a sua fonte esclusiva) di arricchimenti, in confronto ai quali i principi della metafisica guadagnati faticosamente ed artificiosamente in via sillogistica appaiono modesti e poveri. Tutto si rivolse a questa immediata fonte di conoscenza, e tutto si staccò da quella che era per la metafisica ancora come una fonte particolare ed indipendente, cioè dal puro intelletto. Per opera di John Locke e piú tardi per opera di David Hume quella seconda fonte, *l'intellectus purus*, perdette completamente la sua autorità ed il suo significato indipendente dall'esperienza, mentre Locke, come è noto, pose quei concetti e quei principi universali ricavati, con l'aiuto della riflessione che si porta sopra l'esperienza, proprio dall'esperienza stessa soltanto, come elementi che hanno carattere di universalità e di necessità propriamente solo in senso *soggettivo*. Una volta, però, spezzata la forza e l'autorità indipendente da ogni esperienza di questi concetti e principi *a priori*, fu anche con ciò stesso reciso il nerbo della autentica metafisica. Leibniz avvertí bene questo, e da allora divenne una questione fondamentale per la filosofia se, appunto, ci siano dati concetti indipendenti dall'esperienza, innati. L'opera fondamentale di Leibniz contro Locke fu il suo *Essai sur l'entendement humain*, il quale, però, trattenne fuori di Germania l'empirismo, che stava rompendo il ghiaccio ovunque, tanto poco quanto lo seppero fare le altre fatiche di Leibniz.

Da allora non si diedero piú per la metafisica due diversi principi, ma soltanto uno omogeneo: l'esperienza; infatti, anche i concetti e le leggi ritenuti in passato come necessari e come risiedenti nell'intelletto *a priori*, erano ancora soltanto risultati di una esperienza, la quale o si era trasformata in abitudine attraverso una costante ripetizione o era stata arricchita attraverso la riflessione. Ma da ciò che è semplicemente omogeneo non si può piú dedurre nulla, *a* e *a* non concedono alcuna possibilità di un sillogismo; ciò che in precedenza aveva avuto universalmente valore in sé, indipendentemente cioè da ogni esperienza, perdette questo carattere, e si ridusse al singolare, al particolare, o ad una ben dubbia universalità. Ma già il principio logico: *ex puris particularibus nihil sequitur* ci insegna che per questa strada non era piú possibile alcuna filosofia sillogistica. L'antica metafisica, dunque, che già per lungo tempo aveva avuto soltanto ancora un valore convenzionale (essa continuò ad esistere nelle scuole ancora soltanto per un tacito accordo), era già fondamentalmente caduta prima di Kant, ed il compito proprio di Kant fu soltanto quello di fare ad essa un processo condotto regolarmente secondo tutte le forme e tutte le istanze. Chi, dopo questo crollo dell'antica metafisica, avesse avuto gli occhi soltanto per il mutare dei sistemi che le era subentrato, per l'inquietudine che si era prodotta in tutte le scienze, ed in particolare anche nello studio accademico, costui avrebbe potuto lamentare che fosse stata abbandonata quella situazione di stabilità, in cui prima si trovava la filosofia; il fatto è che non c'era piú alcun mezzo per conservarla, se non si voleva riportare nuovamente in una assoluta quiete lo spirito umano. Alla lunga quest'ultimo non poteva restare soddisfatto di quel modo di conoscenza filosofica, poiché la conoscenza prodotta in quella maniera restava artificiosa; la sintesi, infatti, che essa riusciva a raggiungere, era soltanto una sintesi nel nostro pensiero, ma non nelle cose stesse.

Sulla via di quel sapere meramente sillogistico si guadagnò in generale solo questo, che la *proposizione* che manifestava un certo contenuto doveva essere considerata necessaria, ma non viceversa questo contenuto stesso.

Si poteva ricavare dal principio di sostanzialità la conclusione che a fondamento dei fenomeni e dei movimenti della nostra interiorità sta una sostanza chiamata anima (*in generale* gli oggetti furono ricavati dall'esperienza o dalle credenze comuni come, ad esempio,

il concetto, appunto, di anima umana; gli oggetti erano dati, e restavano semplicemente da trovare i predicati ad essi appropriati); il sapere in rapporto all'anima umana veniva ridotto semplicemente a questo, che la si considerava come sostanza, e che, perciò, essa doveva venire determinata attraverso nuovi ragionamenti come un essere incorporeo, immateriale e perciò, appunto, inestinguibile ed indistruttibile. Si credette cosí di essere in possesso della verità universale: ci *sono* esseri immateriali, incorporei, anime, che sono indistruttibili; ma alla domanda, *perché* ci siano tali esseri, non si trovava alcuna risposta; la necessità dell'esistenza di tali esseri non era indagata.

Il grande cambiamento dell'età piú recente consistette appunto in questo, che non ci si occupò piú soltanto dei predicati, perché si cercò di rendersi sicuri degli *oggetti* stessi. Ancor oggi taluni si formano l'opinione, relativamente alla filosofia, che in essa si abbia a che fare con principi o affermazioni che si possono portar via come si porta via una preda.

Ma non è piú cosí. La filosofia attuale consiste in una deduzione degli oggetti stessi che nella metafisica antica venivano semplicemente presupposti a partire dalla pura esperienza o dalla coscienza comune (1). Questo contenuto, per tale motivo, era rimasto sempre esterno alla ragione. Posto che fosse dato l'essere stesso, la natura, l'essenza di un tale oggetto della ragione rimaneva incomprensibile, cosicché l'uomo, a proposito dell'essere, non aveva in mano nulla. Si poteva forse credere che fosse provato il *principio*: è necessario, di fronte al manifesto ordine finalistico del mondo, presupporre ad esso un Autore libero ed intelligente; ma con ciò la natura, l'essenza di questo Autore intelligente del mondo non era penetrata, essa rimase per la filosofia qualcosa di esterno, il legame tra esso ed il mondo era semplicemente *nominale* (su di esso in fondo non si pensava nulla), e non già qualcosa di reale, al quale fosse stata collegata una effettiva comprensione. Se, infatti, io non posso *riconoscere*

(1) Questa esigenza di deduzione *a priori* degli oggetti, che mostrasse nell'originario la ragione del loro essere cosí e cosí determinati, e del loro sorgere in quel momento dello svolgimento dell'Assoluto e non in un altro, era stata ampiamente sottolineata, ed effettivamente affrontata, nel « primo » Schelling. Ricorderemo qui, ad esempio, perché particolarmente chiare, su questo punto, le *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* del 1797 (Idee per una filosofia della natura come introduzione allo studio di questa scienza) I vol. fond.; per il punto che qui ci interessa cfr. le pp. 707-711.

in qual modo un Essere da pensarsi *al di fuori* del mondo, sublime sopra di esso, possa produrre un mondo da lui distinto ed a lui esterno, allora questo presupposto potrà essere oggetto per me di una fede ed avere un influsso sulla mia vita, ma la mia intelligenza non avrà guadagnato nient'altro che pure parole senza significato. Cosí, ancora, perfino a proposito dell'*uomo* la prospettiva per la quale esso sarebbe un essere capace di libero volere ed agire non ci darebbe alcun effettivo concetto, se con questo pensiero non fosse annodata nella nostra rappresentazione contemporaneamente una conoscenza del mezzo e degli strumenti del suo libero agire, una conoscenza della *possibilità* fisica di questo suo agire. Questo tipo di sapere doveva però, prima o poi, apparire insufficiente allo spirito umano; questi doveva o abbandonare ogni metafisica, cioè ogni conoscenza di ciò che si trova fuori e al di sopra dell'esperienza, o cercare un'altra strada per raggiungerlo.

Il ponte sopra il quale la metafisica cercava di giungere al soprasensibile dal mondo sensibile erano i principi razionali universali, particolarmente il principio di causalità. Se questi principi erano negati come validi universalmente ed in assoluto, allora quel ponte veniva a mancare. Ma appunto con ciò era tolta via alla metafisica la sua piú alta e suprema direzione. Se essa non può andare oltre il puro mondo sensibile, cade via con ciò quello che soltanto le può conferire valore e significato. In particolare, l'attacco di David Hume (i cui scritti sono stati tradotti piú di una volta in tedesco) doveva, in Kant, richiamare lo spirito dell'antica metafisica, cosí come in Leibniz lo aveva risvegliato Locke. Non era invece meno nell'interesse dell'esperienza e delle scienze dell'esperienza che il carattere di validità indipendente dall'esperienza, validità che anzi condiziona questa stessa esperienza, venisse mantenuto alle leggi generali dell'intelletto, in particolare alla legge della causa e dell'effetto.

Se infatti le leggi generali dell'intelletto, sulle quali riposa ogni sintesi nell'esperienza ed ogni possibilità di una scienza dell'esperienza, sono semplicemente il risultato di una abitudine accidentale, in questo caso siamo anche alla fine di ogni scienza empirica. Di fatto, questo costituí anche la preoccupazione fondamentale che animò Kant; egli volle salvare almeno la *scienza* dell'esperienza, poiché non poteva nascondersi che se quei principi venivano applicati agli oggetti dell'esperienza e di conseguenza entro il mondo dell'espe-

rienza con la maggior sicurezza, l'applicazione *sillogistica* di quegli stessi principi ad oggetti esistenti fuori di ogni esperienza permetteva viceversa una costruzione sintetica sommamente insicura e fragile. L'insicurezza di tali sillogismi può essere verificata anche in rapporto ad oggetti che non secondo la loro natura, ma soltanto accidentalmente fino a questo momento si trovano fuori della nostra immediata esperienza.

Cosí, si credette prima della scoperta di Urano di avere in mano ragioni per concludere all'esistenza di un pianeta oltre Saturno, piú tardi all'esistenza di un pianeta tra Marte e Giove, in ragione dell'eccessiva distanza tra i due. Ma in quest'ultimo caso, in particolare, si credette di potersi tanto appoggiare alla progressione aritmetica che si pretendeva di avere scoperto nel vicendevole allontanarsi dei pianeti tra loro, che si fu poi altrettanto lieti, quando l'esperienza mostrò realmente in quello spazio non un pianeta soltanto, ma, trascurando le esigenze della scienza, ben quattro, quattro, certamente, che ora dovevano venire considerati come l'equivalente di uno. Tanto meno ci si poteva nascondere ciò per quanto riguarda gli oggetti fuori dell'esperienza, e già per questo si capisce che Kant abbia difeso, sí, l'autorità indipendente da ogni impressione sensibile delle leggi generali dell'intelletto per quanto si riferisce al circolo dell'esperienza, ma, anche, che lo abbia fatto soltanto per questa; cosa, questa, da cui la metafisica presa nel suo precedente orizzonte di applicazione, in quanto cioè essa si rivolgeva anche ad oggetti che stanno al di là di ogni esperienza, certamente non traeva nessun vantaggio, in quanto Kant riteneva di avere indicato esclusivamente la possibilità di una autentica esperienza, di una obbiettiva conoscenza *a priori* delle cose sensibili.

Per quanto riguarda ancora Kant, dobbiamo adesso considerare quest'ultimo da due lati, anzitutto per quanto si riferisce alla sua posizione nei confronti della metafisica precedente, ed in secondo luogo nei confronti della filosofia in generale; ciò, perché la sua critica non si riferiva al contenuto della filosofia precedente, ma in particolare alla fondazione della metafisica precedente. Questo non poteva accadere senza che egli esponesse contemporaneamente una teoria della conoscenza umana, attraverso la quale egli sarebbe divenuto l'autore di uno stile totalmente nuovo di filosofare.

Per quanto riguarda, cosí, la posizione critica di Kant, egli l'aveva

in primo luogo applicata alla filosofia immediatamente precedente di Leibniz—Wolff; egli stesso proveniva da questa filosofia, e da questo punto di vista la sua critica non poteva essere di efficacia universale, in quanto quel tipo di filosofia non si era mai imposto universalmente; per lo meno, tale critica non poteva pretendere di essere quella che decide l'esistenza della metafisica. Viceversa, nella misura in cui tale critica si rivolgeva all'ultimo risultato di ogni metafisica, a ciò per amor del quale soltanto si dava una metafisica, in quella misura la critica di Kant era decisiva per l'intero futuro della metafisica. Notoriamente la metafisica antica si era strutturata in quattro distinte scienze. La prima era l'ontologia, che doveva il suo nome al fatto che essa doveva contenere le prime e piú universali determinazioni dell'ente, quei concetti che si devono dedurre dal piú alto concetto *di ente in generale* (dall'*Ens*); nel linguaggio introdotto da Kant essa era la scienza dei concetti universali dell'intelletto o categorie. All'ontologia seguivano la cosmologia razionale e la psicologia; ma la corona di queste diverse scienze era la cosiddetta teologia naturale o razionale, la quale certo prendeva il *concetto* di Dio semplicemente dall'esperienza o dalla tradizione, ma si proponeva come compito fondamentale di provare *l'esistenza* di Dio. Non si può dire che Kant nella critica delle cosiddette prove per l'esistenza di Dio abbia toccato il punto giusto; in particolare, nel cosiddetto argomento ontologico (di cui in seguito si discorrerà minutamente), egli non ha scoperto, secondo me, l'effettivo errore del ragionamento; in generale, nella critica kantiana della teologia razionale il risultato positivo è piú importante di quello negativo. Il positivo era che Dio è il contenuto necessario, e non già accidentale, della piú alta idea della ragione. Questa non era affatto la posizione almeno della metafisica immediatamente precedente, o in generale della metafisica, se noi non torniamo a Platone e ad Aristotele, per il quale ultimo Dio era parimenti il fine necessario. Per la recente metafisica il concetto di Dio era in fondo tanto accidentale quanto tutti gli altri.

Al risultato positivo si accompagnava però un risultato negativo, per il quale la ragione non sarebbe stata in grado di conoscere l'effettiva esistenza di Dio; Dio, appunto, doveva rimanere semplicemente la piú alta idea, e perciò sempre e soltanto un *fine* che giammai sarebbe potuto divenire il *principio* di una scienza; o, come egli si esprime, questa idea è soltanto, sempre, di uso regolativo, ma giam-

mai costitutivo; la ragione, cioè, necessariamente si sforza verso di essa, cerca di ricollegare tutto a questa idea piú alta — questo appunto è contenuto nel concetto di un principio regolativo —; essa, però, non può *incominciare* nulla con questa idea, la quale non può fare in alcun modo da inizio di un sapere. Teoreticamente, con questo risultato negativo era fondamentalmente superata ogni religione effettiva; ogni religione effettiva, infatti, può fondarsi soltanto su un Dio esistente, e, in quanto tale, *Signore* dell'esistenza; un essere, infatti, che non sia tale, non può giammai divenire oggetto di una religione, e neppure di una superstizione. Ma questo non poteva accadere, secondo il risultato negativo della critica kantiana: se, infatti, Dio fosse stato conoscibile come *Signore* dell'esistenza, allora si sarebbe data una scienza di cui egli fosse il *principio*, in cui potesse essere dedotta l'esistenza da Lui; ma questo Kant lo negava. Ancora meno, dunque, restava possibile un rapporto della teologia naturale con la religione *rivelata*. La religione rivelata presuppone un Dio che si rivela, epperciò agente ed esistente. Da un Dio provato come esistente, che l'antica metafisica credeva di avere, era possibile un passaggio al Dio che si rivela; di un Dio, che è soltanto la piú alta idea della ragione, si poteva dire soltanto in un senso sommamente improprio che Egli si rivela alla coscienza, in un modo totalmente diverso di quello in cui il credente nella rivelazione parla della rivelazione stessa.

Ma Kant con la distruzione dell'antica metafisica divenne al contempo autore di una scienza totalmente nuova, poiché egli ritenne di avere fornito, sotto il modesto nome di una critica della ragion pura, una compiuta ed esauriente teoria della facoltà conoscitiva umana.

Kant nella sua teoria della conoscenza (teoria che accoglieva le diverse facoltà soltanto dall'esperienza, in fondo accidentalmente) incomincia dalla sensibilità, la quale, egli dice, fornisce la materia originaria di tutte le nostre rappresentazioni, rappresentazioni che si riferiscono o a cose fuori di noi o a ciò che accade in noi, nella nostra coscienza.

Noi vediamo quelle attraverso il senso esterno; queste attraverso quello interno. Ma in queste rappresentazioni sensibili si scoprono due forme le quali, come *condizioni* di tutte le intuizioni sensibili, non possono venire prodotte da queste ultime; di conseguenza, in ragione della struttura originaria della nostra facoltà conoscitiva, esse debbono essere preformate in noi *a priori*, *prima* dell'intuizione effettiva, sebbene esse raggiungano la loro applicazione nella intuizione effettiva. Queste due forme sono per il senso esterno lo spazio, per quello interno il tempo. Tutto ciò che è esterno lo intuiamo nello spazio, tutto ciò che si produce in noi (cosí, ad esempio, la stessa *rappresentazione* degli oggetti esterni) nel tempo.

Dalla sensibilità Kant passa a quella seconda fonte della conoscenza, all'intelletto, che si rapporta alla sensibilità come la spontaneità alla recettività. Attraverso la prima (cosí egli si esprime) ci è *dato* un oggetto, attraverso la seconda esso viene *pensato*, secondo concetti che si riferiscono *a priori* agli oggetti, e che noi non abbiamo per la prima volta ricavati dagli oggetti; qui non si deve tuttavia trascurare l'osservazione che è impossibile che l'*oggetto* possa esserci dato attraverso la mera recettività. Poiché, per quanto noi possiamo pensare indeterminatamente e genericamente il concetto di oggetto, noi con ciò ci imbattiamo già in determinazioni dell'intelletto, almeno in quella per cui l'oggetto è un ente, un esistente; Kant enumera questo concetto tra le categorie; ciò che deve apparire come oggetto non può essere dato soltanto attraverso la recettività, l'oggetto *come tale* presuppone, secondo la teoria propria di Kant, già una applicazione delle categorie, almeno della piú generale, quella di esistenza. Ciò che, ora, è dato attraverso la sensibilità, non può ancora essere l'oggetto, ma soltanto la mera *impressione sensibile*.

Il passaggio dalla sensazione, dalla impressione sensibile, alla rappresentazione di un oggetto nella nostra coscienza è cosí rapido, cosí immediato, che si potrebbe credere che la seconda sia data già con la prima, con l'impressione sensibile. Ma che le cose non stiano cosí lo posso vedere solo che io determini l'oggetto non da vicino, ma soltanto come oggetto in generale. Se io nel buio urto contro qualcosa, dico: qui c'è qualcosa, cioè un ente, un oggetto in generale. Un ente in generale, però, non può essere dato né ora né mai attraverso la sensazione; esso è un concetto evidente, e può essere pensato soltanto nell'intelletto. Se, di conseguenza, Kant dice che l'oggetto è dato già attraverso la sensazione o recettività, questa è se non altro una espressione inesatta. D'altra parte, infatti, Kant riconosce nel modo piú preciso che la impressione sensibile viene elevata alla rappresentazione ed alla conoscenza obbiettiva attraverso quei concetti che egli riconosce *esistenti* in noi indipendentemente dall'impressione sensibile, *a priori*, in conseguenza della semplice *natura* della nostra

facoltà conoscitiva. Non dirò nulla sul modo in cui Kant si procura questi concetti, nulla sul modo in cui egli crede di essersi assicurata una enumerazione completa di essi. La tavola kantiana delle dodici categorie mantenne per un periodo da dieci a vent'anni una autorità, nella filosofia tedesca, appena inferiore a quella della tavola dei dieci Comandamenti, e tutti credevano di dovere trattare tutto secondo questa tavola; mentre essa potrebbe essere sottoposta, attraverso una trattazione piú precisa, ad una rilevante riduzione. Questo, però, dovrebbe essere oggetto di un giudizio speciale sulla dottrina kantiana, dottrina che qui può venire affrontata soltanto secondo il suo significato piú *generale*, e non secondo il suo contenuto particolare.

In quanto, ora, Kant attribuisce ai concetti universali dell'intelletto una radice, già nella facoltà conoscitiva, indipendente dalla conoscenza *effettiva* e a questa precedente, egli ha con ciò eliminato totalmente l'origine meramente aposterioristica di questi concetti, che Locke, Hume e tutte le scuole sensualistiche che da costoro si svilupparono avevano loro attribuito; ma questo non accadde senza che egli contemporaneamente non abbassasse tali concetti a forme semplicemente soggettive della facoltà conoscitiva, alle quali corrisponde qualcosa negli oggetti in quanto essi siano oggetti della nostra esperienza, ma non negli oggetti in sé, indipendentemente dall'esperienza. Ma se noi accettiamo i concetti necessari, originariamente immanenti nella facoltà conoscitiva, attraverso l'applicazione dei quali la semplice impressione sensibile si eleva ad esperienza reale, a conoscenza obbiettiva, allora le cose che entrano nell'esperienza reale risultano composte, secondo questa teoria, di due elementi. Noi dobbiamo in ogni cosa distinguere le determinazioni della facoltà conoscitiva: la piú universale è questa, che una cosa è appunto una cosa, un oggetto, in generale un essere, un esistente (questo deve esserlo già indipendentemente dalle categorie); una piú determinata è che essa è nello spazio e nel tempo (anche questa determinazione secondo Kant non deriva dall'intelletto, ma pur sempre dalla facoltà conoscitiva), e poi, ancora, che l'oggetto è sostanza o accidente, causa od effetto. In ogni cosa da noi conosciuta c'è 1) ciò che ad essa ha attribuito la facoltà conoscitiva, 2) ciò che in essa rimane come *indipendente dalla facoltà conoscitiva*. Questo secondo elemento però è il non conosciuto, uguale all'X matematico, come Kant stesso lo chiama, che non possiamo eliminare, che è nell'impressione, dal quale noi volenti o nolenti dobbiamo *derivare*

l'impressione stessa. Come potrebbe però questo elemento, che noi pensiamo necessariamente in legame causale con l'impressione, questa X, insomma, essere qualcosa che precede tutte le categorie, e non è determinabile attraverso le categorie stesse, dal momento che esso, volenti o nolenti, dobbiamo pensarlo come un essere, esistente, epperciò sotto una categoria (poiché per esso non abbiamo appunto altro concetto che quello di esistente)? *Questo* elemento almeno permane, se anche togliamo via tutte le altre determinazioni: tale X deve pur essere almeno un esistente. Come potrebbe essere libero da tutte le determinazioni, questo elemento al quale noi, volendolo oppure no, applichiamo il concetto di causa?

Qui abbiamo una manifesta contraddizione; perché, da una parte, tale non conosciuto, tale X, deve precedere l'applicazione delle categorie (e questo lo deve fare, poiché media o occasiona la loro applicazione all'impressione sensibile), e, d'altra parte, noi non possiamo non attribuire a questo non conosciuto un rapporto alla facoltà conoscitiva, ad esempio determinandolo come causa dell'impressione sensibile. Noi dobbiamo applicare le categorie di ente, di causa, ecc. a ciò che secondo il presupposto è fuori di ogni categoria, a ciò che Kant stesso chiama cosa in sé, che cioè presenta come cosa prima e fuori della facoltà conoscitiva. Loro vedono: con questa teoria non c'è scampo; non occorre nemmeno proporre la questione, su come quella cosa, che in sé non è né nello spazio né nel tempo e non è determinabile attraverso alcuna categoria, si disponga poi, ciononostante, nella nostra facoltà rappresentativa nelle forme proprie di quest'ultima, e riceva le determinazioni della nostra facoltà conoscitiva che hanno soltanto nel nostro soggetto il loro fondamento.

La domanda base rimane sempre: che cos'è questa cosa in sé? Se io avessi individuata la risposta, potrei credere di sapere ciò che è veramente degno di essere saputo. Questa cosa in sé era dunque la pietra dello scandalo, che la *Critica della ragion pura* kantiana non poteva superare e nella quale essa come scienza autonoma *doveva* naufragare.

In inizio si fece pressione su di essa, o perché gettasse a mare questa cosa in sé, e con ciò si chiarisse come pieno idealismo che trasforma l'intiero mondo in un mondo di pure rappresentazioni necessarie, oppure perché riconoscesse che qui il pensiero si dissolve, che questi diversi elementi non si lasciano assolutamente pensare insieme.

Kant stesso sembrò oscillare; si trovano alcune espressioni che possono essere collegate soltanto con un pieno idealismo (io rinvio Loro ad una sintesi, che trovano nell'opera di Jacobi *David Hume o dialogo sopra l'idealismo e il realismo* (1)); certamente, però, a queste affermazioni se ne oppongono altre, per le quali la cosa in sé è ben saldamente sostenuta; anzi, Kant ha inserito nella seconda edizione della sua *Critica* una esplicita confutazione dell'idealismo. Kant è dunque rimasto impigliato, con questo, in una contraddizione per lui insuperabile. È chiaro, però, che lo sviluppo scientifico non poteva fermarsi a questa teoria. Kant riteneva che si desse una conoscenza *a priori* delle cose, ma da questa conoscenza *a priori* escluse la cosa piú importante, e cioè lo stesso esistente, l'in sé, l'essere delle cose, ciò che in esse propriamente *è*; ciò, infatti, che appare nelle cose in virtú delle determinazioni della nostra facoltà conoscitiva non *è* propriamente in esse; ma che cos'è, allora, ciò che anche indipendentemente dalle pretese determinazioni della nostra facoltà conoscitiva *è* in esse? Qui Kant non sa dare risposta. Il passo ulteriore sfociava perciò, inevitabilmente, nella prospettiva per la quale, se si dà in generale una conoscenza *a priori* delle cose, anche l'*esistente stesso* si fa conoscere *a priori*, e materia e forma delle cose debbono dedursi vicendevolmente dalla stessa fonte. Questa concezione venne sviluppata da Fichte, il cui grande, indimenticabile merito rimarrà sempre questo, di avere per la prima volta accolto nel suo spirito l'idea di una scienza *totalmente a priori*. Se egli, poi, non ha sviluppato in realtà tale conquista, egli ha lasciato però alla filosofia un grosso lascito, e cioè il concetto di una filosofia assoluta, nulla presupponente, in cui nulla deve venire accettato come *dato* da *altre* fonti, ma tutto deve venire dedotto secondo una successione conforme alle leggi dell'intelligenza, da un *Prius* assoluto, da ciò che unicamente si può porre in modo immediato (2). Kant, ponendo a contenuto specifico della filosofia la critica della facoltà conoscitiva, aveva con ciò conferito alla filosofia la sua direzione verso il soggetto. Fichte trovò questo *Prius* unico universale, come era naturale data tale direzione, nell'Io, e propriamente nell'Io della coscienza umana; il suo sistema era *pieno* idealismo (*), un sistema per il quale l'intero mondo cosiddetto obbiettivo non ha alcuna consistenza esistenziale obbiettiva, ma è reale soltanto nelle rappresentazioni necessarie dell'Io. Con l'atto trascendentale (e cioè metempirico) la cui espressione è l'*Io sono*, con la autocoscienza, insomma, è posto per ogni uomo un intero mondo di esistenze.

(1) In italiano quest'opera si trova tradotta nella raccolta di scritti jacobiani curata da N. Bobbio con il titolo *Idealismo e realismo*, Torino 1948. Nell'edizione tedesca delle opere di Jacobi curata da G. Fleischer (Fr. H. Jacobi, *Werke*, Lipsia 1812-25) l'opera si trova nel II volume. Il titolo esatto è: *David Hume. Über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch.*

(2) La polemica contro la cosa in sé è un antico ed efficace motivo schellinghiano; ricorderemo qui, tra l'altro, le *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* del 1797 (*Dissertazioni per chiarire l'idealismo della Dottrina della scienza*) I vol. fond., pp. 285-303; la *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur*, cit., pp. 666-667, 671, 679-680 e 685; il *System des transzendentalen Idealismus* del 1800 (*Sistema dell'idealismo trascendentale*) II vol. fond., pp. 355-357, 406, 412 e 414 (tr. it. di M. Losacco, pp. 23-25, 78, 84-86)

La fonte, il primo fondamento di ogni esistenza è nell'Io, o, piú precisamente, nell'Io sono, in quanto atto fuori del tempo attraverso il quale soltanto ogni essere razionale giunge alla coscienza; con questo atto fuori del tempo è posto per ogni individuo, come in un tocco solo, l'intero sistema delle esistenze esterne. Di conseguenza, in fondo esiste soltanto il genere umano, come Fichte ebbe ad esprimersi in uno dei suoi piú tardi scritti popolari, tutto il resto esiste solo nelle rappresentazioni necessarie dell'Io.

Sarebbe certamente valsa la pena di dedurre dalla natura dell'Io un tale sistema di rappresentazioni necessarie, che corrispondeva al mondo obbiettivo, esistente nell'esperienza. Fichte si ritenne dispensato da ciò: l'energia soggettiva o individuale con la quale egli sostenne: « Tutto è soltanto attraverso l'Io, e per l'Io », e le contraddizioni nelle quali Kant si era avvolto con la cosa in sé, gli parvero sufficiente fondamento (1). In particolare, per lui, la natura non esisteva auto-

(*) Cfr. per questo punto l'*Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*, XI, p. 369 (V vol. fond., p. 551). E.

(1) Questo motivo era già stato svolto in una *lettera* a Fichte del 19 novembre 1800 (ed. *Schulz* del *Fichtes Briefwechsel*, Lipsia 1925, vol. II; tr. it. di A. Massolo, in *Il primo Schelling*, Firenze 1953, pp. 153-154) e nelle *Münchener Vorlesungen*, cit., pp. 160-163 (tr. it. cit., pp. 106-110). Non si può non osservare che l'interpretazione schellinghiana si ferma alla parte generale della *Wissenschaftslehre* fichtiana, là dove Fichte afferma che tutto è dall'Io, e delinea le linee di fatto dell'autocoscienza nel suo sviluppo (Schelling, cioè, si ferma all'idealismo critico ed all'idealismo quantitativo, per usare i termini fichtiani); ma la deduzione *a priori* del non Io dall'Io, e la teoria dell'immaginazione produttiva che scopre il sistema delle determinazioni della coscienza, contenute nella parte *pratica* della *Wissenschaftslehre*, non permettono di dire che Fichte non sa elevarsi al punto di vista dell'originario produrre inconsapevole dell'Io. Come osserva A. Massolo (*Il primo Schelling*, cit., pp. 62-63), Fichte dà sia la prova formale dell'idealismo (tutto è dall'Io), sia la prova materiale (deduzione effettiva del sapere) (del Massolo cfr. anche *Fichte e la filosofia*, Firenze 1948, pp. 45-63). D'altra parte, Fichte stesso in una lettera a Schad (*Fichtes Briefwechsel*, cit., pp. 343-344, tr. it. cit., p. 178) protesta contro l'equivoco schellinghiano: « è chiaro come il sole — gli scrive — che egli (*sc.*: Schelling) ha creduto

nomamente, ma soltanto nell'Io, come suo limite. Se l'Io fosse scomparso, essa non avrebbe piú avuto alcun senso; essa c'è soltanto per limitare l'Io, non è in sé stessa qualcosa capace di farsi Io e in quanto tale qualcosa di sostanziale, ma, appunto, puro non Io, propriamente un non esistente, che l'Io nell'atto originario dell'autoposizione si contrappone in un modo incomprensibile, soltanto per avere qualcosa contro il quale dirigere il proprio sforzo, per superarlo sempre piú, onde poter allargare sempre piú, contro di esso, sé stesso o la propria coscienza. Fichte arriva a discorrere della natura nella filosofia pratica, piú particolarmente a proposito del diritto naturale; ove si è costretti a pensare piú Io in reciproca azione, egli deduce che ogni essere razionale deve porre o intuire sé stesso e gli altri esseri razionali con un corpo, corpo che egli sa dover constare di una materia rigida e di una modificabile; vengono qui dedotti, tra l'altro, come condizioni della coesistenza di esseri razionali, e cosí, immediatamente, della autocoscienza individuale, due mezzi (o medi), attraverso i quali gli esseri razionali hanno rapporti l'un con l'altro, un mezzo (l'aria), che permette che essi si possano sentire e possano svolgere tra di loro discorsi razionali, un altro (la luce), per il quale essi mentre parlano possano anche vedersi: egli non sa addurre un altro significato di questi due grandi elementi della natura.

È facile riconoscere che una scienza filosofica della natura, se egli in generale ne pensò una, doveva per lui essere al piú una deduzione teleologica della natura, in cui egli deduceva l'intera natura, tutte le determinazioni di quest'ultima, soltanto come condizioni dell'autocoscienza degli individui razionali; soltanto in tal modo gli è riuscito di annodare la natura all'autocoscienza, e come presupposto di quest'ultima, senza che però per il resto tra la natura come presupposto e l'autocoscienza come *meta* o fine sussistesse un altro reale vincolo sintetico, un altro legame al di fuori di quello della necessaria rappresentazione; egli avrebbe, in fondo, pur sempre soltanto provato che l'Io deve rappresentarsi tale mondo con tali determinazioni e con tali gradi di sviluppo.

Chi vuole imparare a conoscere Fichte nell'intera energia del suo spirito deve essere rinviato alla sua opera fondamentale: *Fonda-*

che la Dottrina della Scienza derivi la cosa dalla *conoscenza della cosa*... dunque, ha compreso la Dottrina della scienza proprio come la intende Federico Nicolai» (il che, per Fichte, significa *non* avere inteso la Dottrina della scienza).

zione della dottrina della scienza (1) (per lui la dottrina della scienza era la filosofia, e cosí la filosofia diveniva propriamente anche scienza di tutte le scienze; una determinazione, questa, la cui importanza ci si manifesterà in seguito). Certamente, uno che si dedichi espressamente allo studio degli ultimi sviluppi della filosofia, non si orienterà ancora oggigiorno senza riluttanza entro il modo di procedere di quest'opera, sebbene non mancassero nel suo tempo ammiratori di tale modo di procedere, che volevano vedere in esso il *non plus ultra* dell'arte dialettica, un insuperabile capolavoro, come accadde piú tardi per un'altra filosofia, peraltro di gran lunga meno autenticamente geniale e molto piú meccanica; una parte considerevole della Germania si è, infatti, compenetrata con una natura cosí pedantesca che essa non vuole la farina (per usare un esempio di I. Möser), ma si contenta e trova la sua gioia nel semplice studio delle macine del mulino. In scritti piú recenti (ad esempio nelle lezioni tenute qui a Berlino sotto il titolo: *Guida alla vita beata* (2) — uno scritto al quale taluni potrebbero forse por mano, poiché è piú comprensibile —, ma già nelle prime dilucidazioni che seguirono alla *Fondazione della dottrina della scienza* apparsa nel 1794-95), Fichte rielaborò le sue concezioni in modo sempre piú popolare, cosí come, allora, egli fece apparire uno scritto dal titolo: *Ragguaglio chiaro come il sole o tentativo per costringere il pubblico alla comprensione della dottrina della scienza* (3). Qui la cosa divenne certamente abbastanza comprensibile, ma anche, in pari misura, inutilizzabile da coloro che in precedenza avevano conosciuto qualcosa di piú alto nella dottrina della scienza. In scritti ancora piú recenti egli cercò di porre certe idee, che gli erano state in inizio estranee, in rapporto con le idee sue originarie.

Ma come era possibile legare insieme con l'Essere assoluto divino, di cui egli discorreva come dell'unico *Reale*, quell'idealismo il cui

(1) La *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* è del 1794; nelle *Fichtes Werke* edite da F. Medicus, Lipsia 1908-12, si trova nel vol. I; tr. ital. di A. Tilgher, II ed., Bari 1925.

(2) *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* raccoglie le conferenze berlinesi di Fichte nel semestre invernale 1805-1806. Nell'ed. Medicus, cit., l'opera si trova nel V volume; esistono due traduzioni parziali in italiano dell'opera: quella del Quilici (Lanciano 1913) e quella di A. Cantoni (Milano 1950).

(3) Veramente il titolo dell'opera fichtiana è: *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch die Leser zum Verstehen zu zwingen* (Rapporto chiaro come il sole al grande pubblico sulla vera essenza della filosofia piú recente: tentativo per costringere i lettori a comprendere). L'opera è del 1802; ed. cit., vol. II.

fondamento era stato, piuttosto, che l'Io è l'unica sostanza di ciascun essere? Fichte avrebbe fatto meglio, in realtà, a rimanere puramente sé stesso, poiché con quel sincretismo la sua filosofia si perdeva soltanto nell'indeterminato, sfociando da quella pienezza di determinazione dalla quale essa era stata in inizio caratterizzata, in qualcosa privo di carattere.

Il vero significato di Fichte è quello di essere stato la vera antitesi di Spinoza, in quanto per quest'ultimo la sostanza assoluta era soltanto oggetto morto, immobile. Questo passo, di avere determinato l'infinita sostanza come Io, e perciò in generale come soggetto-oggetto (l'Io infatti è soltanto ciò che è soggetto e oggetto di sé stesso), questo passo è in sé cosí significativo, che ci si dimentica che cosa poi esso sia divenuto tra le mani di Fichte. Nell'Io è dato il principio di un movimento *necessario* (sostanziale), l'Io non è qualcosa di quieto, ma qualcosa che necessariamente si autodetermina; ma questo Fichte non seppe poi metterlo a profitto. Non è l'Io che muove sé stesso, secondo lui, attraverso tutti i gradini del processo necessario attraverso il quale esso giunge alla autocoscienza, attraverso il processo, cioè, che percorre tutta la natura in modo che attraverso di esso la natura venga posta come vera nell'Io; non è l'Io che muove sé stesso, perché tutto viene, piuttosto, annodato all'Io estrinsecamente, attraverso la riflessione soggettiva, la riflessione del filosofo, e non già guadagnato attraverso l'interna evoluzione dell'Io, e dunque attraverso il movimento dell'oggetto; e quel riannodamento soggettivo al Principio avviene attraverso un semplice ragionamento di una tale arbitrarietà ed accidentalità, che si fa fatica, come si suol dire, a trovare il filo conduttore che percorre tutto l'insieme (*).

(*) Cfr. *Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*, XI, p. 370 (V vol. fond., p. 552). E.

QUARTA LEZIONE

[ESSENZA ED ESISTENZA - RAGIONE ED ESPERIENZA]

Per due aspetti Fichte fu determinante per l'intero sviluppo successivo della filosofia: 1) nella forma limitata che egli ha dato al principio — limitata in quanto tale principio era stato formulato *soltanto* come Io, e come Io della coscienza umana —: in questa forma limitata era trovato, *tuttavia*, secondo la materia o l'essenza, il vero punto di partenza di quella scienza *a priori*, che era divenuta per opera di Kant un'esigenza insopprimibile. In effetti, c'era bisogno soltanto di superare quella limitazione, per la quale l'Io era soltanto l'Io della coscienza umana, per arrivare al vero *Prius* universale, come in seguito mostrerò analiticamente. Ma 2) già appunto per il fatto che Fichte esigeva un assoluto *Prius*, era indicata la via oltre Kant. Kant aveva un triplice *a priori*: *a*) quello della intuizione sensibile — spazio e tempo, *b*) l'*a priori* dei concetti puri dell'intelletto, *c*) l'*a priori* dei concetti che egli chiamò in modo speciale concetti della ragione o idee in senso stretto, ed ai quali egli attribuí, del resto, soltanto un significato *a priori* regolativo, e non, come per le categorie dell'intelletto, costitutivo.

Ma sopra tutto questo, *al di là* dei diversi *a priori* ne stava uno piú alto, che era il *Prius* comune della sensibilità, dell'intelletto e della ragione; ciò che stava sopra tutte quelle particolari forme conoscitive poteva essere soltanto la facoltà di conoscere o la ragione stessa nel significato piú universale e piú alto, che Kant stesso usò quando chiamò la sua critica della facoltà conoscitiva critica della *ragione*, anche se poi egli determinò nuovamente la ragione come particolare facoltà conoscitiva, e cioè come quella facoltà che specificamente si rivolge al sovrasensibile. Il motivo per il quale Kant ritenne di dover specificare la ragione come facoltà delle idee sovrasensibili

stava in ciò, che la ragione *simpliciter*, in quanto essa si rivolge al sovrasensibile, non ha piú al suo fianco l'esperienza, e di conseguenza si pone nella sua *purezza* o per sé senza l'esperienza; qui la ragione appare come ragione, mentre essa nel sensibile appare mediata attraverso la sensibilità. Ma l'*a priori* presente nelle forme trascendentali, condizionanti ogni intuizione della sensibilità, dello spazio e del tempo, l'*a priori* in queste forme, alle quali nulla di empirico, di sensibile è commisto, doveva forse essere diverso dall'*a priori* appunto della ragione, a prescindere dalla particolare applicazione?

O donde mai doveva uscire il necessario ed universale, che si mette in rilievo in queste forme con la matematica, se non dalla ragione?

Dalla sensibilità come tale, che Kant chiarisce come semplice recettività, certamente no. Ciò che, dunque, Kant chiama sensibilità trascendentale non è, appunto, che la ragione stessa nel particolare rapporto al sensibile. E, ancora, donde doveva scaturire la universalità senza eccezioni e la generale necessità dei concetti dell'intelletto, se non dalla ragione, la quale nella formazione ed applicazione di questi concetti appare, di nuovo, soltanto in una particolare funzione, in quanto essa cerca di legare i fenomeni dati sotto le forme dello spazio e del tempo nell'unità della coscienza, nella vera esperienza? Che poi, in terzo luogo, in ciò che Kant chiama specificamente ragione stia il vero *a priori* della ragione non si può disconoscere, perché qui la ragione ha a che fare solo con sé stessa, è abbandonata dall'esperienza, ed è di conseguenza fuori da ogni rapporto con qualcosa fuori di essa. Di conseguenza, la necessità sostenuta da Fichte di una deduzione generale di ogni conoscenza a priori da un Principio, questa necessità doveva essere ricondotta alla ragione assoluta, alla ragione in quel senso assoluto che io ho cercato di chiarire appunto cosí, al concetto insomma di una *scienza* incondizionata *della ragione*; scienza in cui non piú il *filosofo*, ma la ragione stessa conosce la ragione, ove la ragione sta pur sempre soltanto di fronte a sé, è tanto il conoscente quanto il conosciuto, e appunto perciò merita essa sola, secondo la materia e secondo la forma, il nome di scienza della ragione, ed è critica della ragione pura soltanto in quanto si è già elevata a scienza indipendente ed autonoma. In quella critica, infatti, la ragione non era giunta alla propria autonomia in quanto, appunto, essa si riferiva a ciò che è meramente dato, e se anche l'intera facoltà di conoscere, come Kant si vantava, era stata esattamente misurata, e la sua intera direzione (come Kant era solito esprimersi, come se si fosse trattato di una macchina) era stata scrutata, pure, con tutta questa indagine la facoltà conoscitiva o la ragione era rimasta incomprensibile ed impenetrabile a sé stessa, in quanto questa pretesa direzione, ancora, non era colta a partire dalla ragione stessa, ma era qualcosa di dato dall'esterno.

Se, ora, viene in questo modo presentato il concetto di una pura scienza della ragione la quale giunge, partendo da sé, ad ogni essere e non prende niente dall'esperienza, è allora naturale avanzare la domanda se adesso l'esperienza, l'altra fonte di conoscenza sorella della ragione, debba essere posta totalmente da parte, e pienamente esclusa. Io rispondo: niente affatto. Essa è esclusa soltanto come *fonte* della conoscenza. Quale rapporto abbia la scienza della ragione con l'esperienza, Loro potranno comprenderlo seguendo quanto ora dirò.

La ragione, in quanto dirige sé stessa verso di sé, e diventa oggetto di sé stessa, trova in sé il *prius* o, ciò che è lo stesso, il soggetto di *ogni* essere, e in questo essa ha il mezzo o, piuttosto, il principio di una conoscenza *a priori* di ogni ente. Ora ci si chiede, però, *che cosa* sia ciò che viene conosciuto in ogni ente in questo modo, cioè *a priori*. È l'essenza, la natura dell'ente, o il fatto *che* esso è? Qui si deve, naturalmente, notare che in ogni ente bisogna fare una distinzione: sono infatti due cose ben diverse sapere che cosa un ente sia, *quid sit*, e che esso sia, *quod sit*. Quella — la risposta alla domanda: che cosa è — mi concede una penetrazione nell'*essenza* della cosa, o fa sí che io comprenda la cosa, che abbia un'intelligenza o un concetto di essa, o essa *stessa* in concetto. L'altro punto però, il sapere *che* essa è, non me lo fornisce il semplice concetto, ma qualcosa che va oltre il semplice concetto, che è l'esistenza.

Questo è un *riconoscimento* a proposito del quale, certamente, risulta chiaro che un concetto senza una conoscenza reale è possibile, ma non lo è una tale conoscenza senza un concetto. Ciò infatti che io in quel riconoscimento giudico come esistente è appunto il *che cosa*, il *quid*, cioè il concetto della cosa. Il piú compiuto conoscere è propriamente un riconoscere: ad esempio, se io conosco una pianta e so cosa essa sia, io riconosco il concetto, che già prima avevo di essa, in quella pianta che è presente, e cioè nell'esistente. Nel conoscere devono sempre esserci due elementi che si incontrano, come dice il termine latino *cognitio*.

Già qui, dunque (proprio secondo questa distinzione), ci apparirà verosimile che, in quanto la domanda riguarda il *che cosa*, essa si rivolga alla *ragione*, mentre *che* un certo qualcosa *sia*, se pure si tratti di qualcosa di riconosciuto dalla ragione, *che* questo qualcosa esista, cioè, può insegnarcelo solo l'esperienza.

Provare *che* quel qualcosa esiste non può essere affare della ragione, poiché la cosa di gran lunga piú importante che essa riconosce partendo da sé stessa *cade* nell'esperienza; per tutto quello, però, che cade nell'esperienza, non c'è nessun bisogno di prova della sua esistenza, esso è appunto già determinato in essa come qualcosa di effettivamente esistente.

Cosí, almeno per tutto ciò che cade nell'esperienza, non può essere affare proprio della scienza della ragione di provare *che* esiste; la ragione farebbe qualcosa di superfluo. *Che cosa* esista, o piú precisamente, che cosa esisterà (poiché l'essere dedotto dal *Prius* si riferisce come qualcosa di futuro a questo *Prius*; dal punto di vista di questo *Prius* io posso, cosí, domandare che cosa sarà, che cosa esisterà, se in generale qualcosa esiste) — questo è compito della scienza della ragione, questo si lascia conoscere *a priori*, ma *che* esso esista, non segue affatto da tale conoscenza, perché potrebbe anche non esistere in generale nulla. Che in generale esista qualcosa, e che in particolare questo elemento determinato, conosciuto *a priori*, esista nel mondo, la ragione non può giammai sostenerlo senza l'esperienza.

Io avevo ben previsto, quando proposi per la prima volta questa distinzione, che cosa sarebbe accaduto; taluni si sono mostrati molto meravigliati per questa distinzione semplice, inequivocabile, ma proprio per ciò di alta importanza; poiché essi avevano, in una precedente filosofia, sentito parlare di una malintesa identità del pensare e dell'essere. Questa identità, rettamente intesa, non sarò certo io a contrastarla, poiché essa discende da me, ma io *devo* contrastare in pieno appunto il fraintendimento di essa, e la filosofia che da questo fraintendimento scaturisce. Non c'è bisogno di andare molto avanti nella lettura della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel, per trovare ripetuta fin dalle prime pagine l'affermazione: che la ragione si deve occupare dell'*in sé* delle cose. Ora, Loro possono domandare che cosa sia questo in sé delle cose. Forse che esse esistano, il loro esserci? Niente affatto, poiché l'in sé, l'essenza, il concetto, la natura dell'uomo, ad esempio, rimangono immutati anche se non ci fosse nel mondo alcun uomo, come l'in sé di una figura

geometrica rimane lo stesso, sia che essa esista, sia che non esista. Che una pianta in generale sia, non è casuale, se in generale qualcosa esiste: non è accidentale che in generale si diano delle piante, ma non esiste alcuna pianta in generale, esiste soltanto questa determinata pianta, in questo punto dello spazio, in questo momento del tempo.

Se anche riconosco, dunque, ed è cosa probabilmente da riconoscersi *a priori*, che nella serie delle esistenze deve cadere la pianta in generale, con questa prospettiva non sono ancora andato oltre il semplice concetto della pianta. Inoltre, nessuno vorrà sostenere, né io voglio concedere, che qualcuno ritenga di potere provare *a priori* o partendo dalla ragione, che questa determinata pianta esista qui ed ora; egli, per quanti sforzi faccia, avrà pur sempre soltanto provato che si danno delle piante in generale. Se uno vuole onorare un filosofo, lo deve comprendere là dove egli non è ancora passato alle conseguenze, cioè nel suo pensiero base; negli ulteriori sviluppi, infatti, egli può errare contro la sua stessa prospettiva di base, e nulla è piú facile che sbagliare in filosofia, ove ogni passo falso ha conseguenze infinite, ove ciascuno si trova su di un sentiero che è circondato da ogni lato da precipizi. Il *vero* pensiero di un filosofo è appunto il suo pensiero fondamentale, quello dal quale egli parte.

Ora, il pensiero base di Hegel è che la ragione si dirige all'in sé, all'essenza delle cose, dal che segue immediatamente che la filosofia, in quanto è scienza della ragione, si occupa soltanto del *che cosa* delle cose, della loro essenza. Si è dato a questa distinzione un significato, per il quale la filosofia o la ragione non avrebbero in generale nulla a che fare con l'esistente. Ma la distinzione non era stata formulata cosí; la ragione non ha proprio a che fare che con l'esistente, ma con l'esistente secondo la *materia*, il *contenuto* (l'esistente è, nel suo essere in sé, appunto questo); essa viceversa non deve indicarci *che* l'esistente è, in quanto questo non è piú affare della ragione, ma dell'esperienza. Indubbiamente, se io ho colto l'essenza, il « che cosa » di una cosa, ad esempio di una pianta, ho anche compreso un esistente, poiché la pianta non è qualcosa di non esistente, una chimera, ma alcunché di esistente, ed in questo senso è vero che l'esistente non sta di fronte al nostro pensiero come qualcosa di estraneo, sequestrato rispetto ad esso, inaccessibile; è vero, anche, che il concetto e l'esistente sono uno, che l'esistente non ha il concetto fuori di sé, ma in sé; ma con ciò il discorso riguardava

soltanto il *contenuto* dell'esistente, essendo inteso che in rapporto a questo contenuto il fatto *che* esso esista è qualcosa di puramente accidentale: la circostanza, se esso esista oppure no, non cambia neppure in minima parte il mio concetto del contenuto. Cosí, se si obietta: le cose esistono in conseguenza di un movimento concettuale necessario, immanente, di una necessità logica, in virtú dei quali appunto esse sono razionali o manifestano una connessione razionale; se si volesse concludere da questa premessa: dunque, è una necessità anche la loro esistenza, o *che* esse esistano, allora si dovrebbe rispondere cosí: certamente nelle cose c'è una necessità logica, non c'è in esse nulla di accidentale; la scienza si è spinta tanto avanti in questa direzione che, ad esempio, per essa anzitutto il principio cosmico si sviluppa nel mondo e si organizza, in modo che la natura particolare che in precedenza è apparsa come inorganica, ora si eleva anzitutto sopra di questa come regno organico della vegetazione, e sopra di questo come regno degli animali — questo lo si può riconoscere *a priori* —; si può però vedere che, con tutto questo, il discorso si riferisce solo al *contenuto* dell'esistente: se si danno cose esistenti, si deve cioè intendere, esse saranno queste, e in questa successione e in nessun'altra; che però esse esistano, io non lo so per questa via, per cui devo persuadermene altrimenti, e cioè per mezzo dell'esperienza. Viceversa, l'esistenza non fa nulla per farci conoscere il « che cosa », ed il necessario è ciò che è indipendente da ogni esistenza. Cosí, ad esempio, l'indivisibilità dello spazio non è cosa propria dello spazio esistente, e ciò che nello spazio esistente è ordine, simmetria, determinazione, tutto questo ha origine logica (*).

Loro comprendono, cosí, l'importanza di quella distinzione. La ragione dà secondo il contenuto tutto ciò che cade nell'esperienza, essa comprende *l'esistente*, ma non, con ciò, *l'esistenza*. Questa infatti è una importante distinzione. La scienza della ragione, infatti, non assegna alla natura ed alle sue forme *particolari* l'esistenza effettiva; in quanto l'esperienza, attraverso la quale noi appunto conosciamo l'effettiva esistenza, è una fonte indipendente dalla ragione, e si pone cosí accanto ad essa; ed è qui proprio il punto ove può essere determinato positivamente il rapporto della scienza della ragione con l'esperienza. La scienza della ragione, cioè, lungi dall'escludere

(*) Probabilmente c'è qualcosa di analogo a questo pensiero nella nota distinzione platonica di ἀριθμῶν εἰδητικῶν e μαθηματικῶν.

l'esperienza, la esige, piuttosto. Dato, infatti, che ciò che la scienza della ragione coglie *a priori* o costruisce è appunto l'esistente, deve ad essa premere di avere un controllo attraverso il quale provare che ciò che essa trova *a priori non è* una chimera. Questo controllo è l'esperienza. *Che* il costruito infatti esista effettivamente lo dice, appunto, solo l'esperienza, non la ragione. La scienza della ragione non ha dunque l'esperienza come propria *fonte*, come viceversa l'aveva in parte la metafisica antica; però essa ha bene l'esperienza come propria accompagnatrice.

In questo modo la filosofia tedesca contiene in sé l'empirismo, al quale tutte le altre nazioni europee da un secolo rendono esclusivamente omaggio, senza essere ciononostante empirismo. Certamente, però, viene un punto ove quel rapporto cessa, perché l'esperienza viene a mancare.

Secondo Kant Dio è il concetto supremo della ragione, conclusione di tutto — e questo concetto la ragione lo troverà in *sé* non come un fine accidentale, ma come un fine *necessario* —, ma *che* Dio esista, questo la ragione non può provarlo, come accadeva per tutti gli altri concetti conosciuti *a priori*, nell'esperienza. Ciò che la filosofia concluderà, giunta a questo punto, non può ancora venire chiarito qui. Io devo anzitutto spiegare *come* la scienza della ragione sia giunta a questo punto.

Se la filosofia svilupparasi da Kant (mediatamente) e immediatamente da Fichte non era piú, in rapporto a Kant, mera critica, ma scienza della *ragione*, scienza nella quale la ragione doveva trovare da sé, ricavandolo cioè dal suo proprio originario contenuto, il contenuto di ogni essere, ci si domanda dunque quale sia tale originario, e con ciò anche esclusivo, *immediato* contenuto della ragione, che è insieme costituito in modo tale da permettere di giungere, partendo da esso, dunque mediatamente, ad *ogni* essere. Ora, la ragione è secondo Kant nient'altro che facoltà di conoscere in generale, e, di conseguenza, essa è la ragione posta in noi, ma divenuta per noi, dal punto di vista della filosofia, obbietto, e perciò da trattarsi interamente in modo obbiettivo: essa è *l'infinita potenza del conoscere*, insomma (essa, infatti, rimane tale anche a prescindere dalla sua posizione soggettiva, dal suo essere in un soggetto). *Potenza* è il latino *potentia*, *Macht*; la potenza viene opposta all'atto. Nel linguaggio abituale si dice, ad esempio: la pianta nel *seme* è la pianta in semplice potenza, *in pura potentia*, la pianta realmente cresciuta o svi-

luppata è la pianta *in actu*; qui la potenza viene presa semplicemente come *potentia passiva*, passiva possibilità; il granello di seme, infatti, non è incondizionatamente la potenza della pianta, si devono aggiungere ancora condizioni esterne perché questa potenza passi all'atto — terreno fertile, pioggia, sole, ecc. La ragione come *facoltà* di conoscere appare certamente anche come *potentia passiva*, in quanto essa è una facoltà che è capace di uno sviluppo, e in rapporto a quest'ultimo dipende anche da influssi esterni. Qui però la ragione non viene presa come facoltà di conoscere, non, cioè, soggettivamente; qui viene già presupposto quel punto di vista della ragione nel quale essa è oggetto a sé stessa, ma presa come oggetto in cui le limitazioni del soggetto vengono pensate via: essa non può essere altro che, appunto, l'infinita potenza del conoscere, ciò che, cioè, nel suo proprio ed originario contenuto, senza essere dipendente da qualcos'altro, deve necessariamente procedere verso ogni essere, in quanto solo tutto l'essere (l'intera pienezza dell'essere) può corrispondere all'*infinita* potenza. Ci si domanda, allora, che cosa sia questo contenuto originario. Ora, sembra che solo un conoscere *in atto*, e non la mera potenza infinita di conoscere, possa avere un contenuto; eppure, questa potenza infinita ha proprio un tale contenuto; soltanto, certamente (si capisce già da sé) deve essere un contenuto che non è ancora conoscere, e, inoltre, che essa possiede senza un suo operare, senza un atto da parte sua; altrimenti, essa avrebbe cessato di essere la *pura* potenza di conoscere; deve trattarsi di un contenuto ad essa innato e connaturato, posto con essa stessa (come, ad esempio, si dice dei doni e dei talenti, che nessuno li dà a sé stesso conquistandoseli), un contenuto che ogni conoscere effettivo deve presupporre, e che, possedendolo essa anche prima di ogni effettivo conoscere, noi possiamo chiamare il suo contenuto *a priori* (ormai, dopo *questa* spiegazione, non dovrebbe essere piú difficile determinarlo piú da vicino). Poiché ad ogni conoscere corrisponde un essere, al conoscere in atto un essere in atto, di conseguenza alla infinita potenza del conoscere non può corrispondere null'altro che *l'infinita potenza dell'essere*, e questo è il contenuto innato e connaturato alla conoscenza.

La filosofia, o la ragione in quanto questa si comporti in filosofia come soggetto, sarebbe in primo luogo ricondotta a questo immediato contenuto della ragione; la ragione, in questa attività che si dirige al proprio contenuto, è pensiero — pensiero κατ' ἐξοχήν —,

pensiero filosofico, insomma. Ma questo pensiero, in quanto esso si diriga al contenuto, scopre immediatamente in esso la propria mobile natura; ed è appunto con ciò che viene dato anche un principio di movimento, il quale è necessario, se deve sorgere una scienza effettiva. Per questa mobilità del suo piú alto concetto la filosofia presente si distingue dalla Scolastica, che poteva sembrare aver avuto un inizio analogo. Nella Scolastica all'infinita *potenza* dell'essere corrisponde l'*Ens omnimodo indeterminatum*, dal quale essa partiva: non si intendeva con esso qualcosa di già esistente in qualche modo, ma, come essa diceva, l'esistente in generale. Questo *Ens* della Scolastica era qualcosa di totalmente morto — propriamente il concetto piú alto di genere, *Ens in genere*, a partire dal quale appunto per ciò era possibile soltanto un progresso *nominale* ai generi ed alle specie dell'essere, all'*Ens compositum*, *simplex*, come che, poi, le particolari classi dell'essere fossero ulteriormente determinate. Nella filosofia wolffiana l'*Ens*, che gli Scolastici spiegavano come *aptitudo ad existendum*, fu spiegato come una mera *non repugnantia ad existendum*, ove l'incondizionata potenza è scolorata ed abbassata a semplice passiva possibilità, con la quale naturalmente nulla può incominciare. Ma l'infinita *potenza* di essere o l'*infinito poter essere* che è il contenuto immediato della ragione non è una semplice capacità di esistere, ma il *Prius* immediato, il *concetto* immediato dell'essere stesso; cosí, esso deve per sua natura, sempre dunque ed in modo eterno (*modo aeterno* in senso logico), in quanto esso viene pensato, trapassare nel concetto all'essere; esso infatti non è nient'altro che il concetto dell'essere; dunque, è ciò che non deve stare lontano dall'essere, e che perciò nel pensiero trapassa immediatamente nell'essere. Il pensiero, di conseguenza, non può, per questo necessario trapasso, restare bloccato nel poter essere (in questo risiede la giustificazione di ogni progresso in filosofia).

A questo punto, però, non si potrà evitare che taluni pensino ad un trapasso reale, e credano che qui debba venire spiegato il reale divenire delle cose. Ma questo significherebbe fraintendere. Ciò che la scienza della ragione deduce è certamente, tra l'altro, appunto ciò che cade nell'esperienza, sotto le condizioni di questa, nello spazio e nel tempo, come particolare; ma la scienza della ragione stessa procede soltanto nel semplice pensiero, sebbene il contenuto del pensiero o del concetto non sia costituito di meri concetti, come nella logica hegeliana. Appunto per il fatto che la scienza della ragione

deduce il contenuto dell'essere effettuale, e con ciò ha al suo fianco l'esperienza, si produsse per molti l'inganno che essa abbia afferrato non soltanto l'*esistente*, ma anche l'esistenza, o che l'esistente si sia affermato anche per questa via, che quel mero processo logico sia anche quello del divenire reale. In verità, con tale processo nulla sporge fuori del pensiero, non è un processo reale ma soltanto un processo logico quello che qui si svolge; l'essere nel quale la potenza trapassa appartiene al concetto: è, dunque, soltanto un essere nel concetto, non fuori di questo. Il trapassare è *simpliciter* un divenir altro; al posto della pura potenza, che come tale è il non *ente*, appare un ente, ma la determinazione « un ente » è qui soltanto *quidditative*, non *quodditative* (espressioni scolastiche ma che servono ad esprimerci con brevità): ho a che fare, qui, soltanto con il *quid*, non con il *quod*. Un ente o un qualcosa è un concetto tanto quanto è un concetto *l'ente* o la potenza. *Un* ente non è piú *l'*ente — esso è qualcos'altro, ma è un altro soltanto *essenzialmente*, cioè soltanto secondo il concetto, non *in actu*. La pianta non è *l'*ente, ma già un ente. Però, essa è un ente anche se non fosse mai realmente esistita. È dunque un mondo logico soltanto, quello in cui noi, nella scienza della ragione, ci muoviamo; credere che qui sia pensato un accadimento reale o affermare che nella costituzione originaria delle cose abbia avuto luogo tale accadimento non andrebbe soltanto contro la nostra tesi, ma sarebbe anche in sé una assurdità. L'infinita potenza si pone come il *Prius* di ciò che, attraverso il suo passaggio nell'essere, sorge per il pensiero; all'infinita potenza non corrisponde nulla di meno che appunto *ogni* essere. Dato questo, la ragione, per il fatto che possiede questa potenza dalla quale per essa può scaturire ogni reale, e la possiede come suo contenuto nato insieme con essa, e da essa inestirpabile, per tale fatto, dunque, la ragione è posta in posizione *aprioristica* di fronte ad ogni essere, e si comprende cosí come si dia una scienza *a priori*, una scienza che determina *a priori* tutto *ciò che* è (non *che* è); la ragione è in questo modo messa in grado, da sé stessa e senza prendere in aiuto l'esperienza, di raggiungere il *contenuto* di ogni esistente, e con ciò il contenuto di ogni essere effettivo — non che essa conosca *a priori* che questo o quello esiste realmente (poiché questo è tutta un'altra faccenda): essa, soltanto, sa semplicemente *a priori* che cosa è o che cosa può essere, se qualcosa è, e determina a *priori* i concetti di ogni ente. La ragione raggiunge ciò che può essere e che sarà, se la potenza viene pensata come automa-

mentesi, solo in concetto, e di conseguenza nei confronti dell'essere effettivo solo come *possibilità*. Le cose sono soltanto le particolari possibilità individuate nell'infinita, cioè nell'universale potenza.

Ma quale motivo ha il pensiero di seguire la potenza nel suo farsi altro? Il motivo è quello che ora si dirà. La ragione non vuole altro che il suo originario contenuto. Però, questo originario contenuto ha nella sua immediatezza qualcosa di accidentale, l'immediata potenza di essere è e non è, e cosí l'ente, l'essere, come si manifesta immediatamente nella ragione, è l'ente e non lo è — non lo è in quanto si muove, poiché in tal caso si muta in un essere accidentale. Cosí, per dire il vero, io *avevo* anche nel primo concetto l'ente, ma non in modo tale che esso non potesse sottrarmisi e divenire un altro: di conseguenza, anche non lo avevo. Ma io lo voglio, anzi voglio propriamente soltanto *questo*, ma voglio il *vero* ente, che non può piú divenire altro. Ma non si può escludere dal primo e immediato concetto il poter-divenire-altro. Devo dunque farlo venire fuori dall'essere, devo far sí che escluda sé stesso; esso si elimina in quanto trapassa in un essere accidentale; io devo anzitutto fare allontanare questo accidentale, che il contenuto originario della ragione possiede, per poter giungere all'essenziale, e con ciò al vero. Il contenuto immediato della ragione non è ancora il vero o il permanente, altrimenti non si darebbe nessun movimento, non ci sarebbe nessuna necessità di progresso, cioè nessuna scienza. In questa scienza però viene allontanato progressivamente ogni elemento meramente accidentale, e cioè non vero, o piuttosto esso si allontana di per sé stesso. L'infinita potenza infatti, in quanto essa è contenuto *immediato* della ragione, trapassa per sua natura in altro, e si comporta cosí come il *Prius* di tutto ciò che è dunque fuori della ragione (che esiste).

Il contenuto *immediato* della ragione non è cosí nulla di assolutamente saputo, di permanente. Ciò che propriamente permane in esso deve venire anzitutto individuato. Questo accade, in quanto l'accidentale viene eliminato. Questo originario essere l'uno nell'altro dell'ente (autentico) e del non ente (accidentale) non sarà chiaro a tutti. C'è però un paragone assai ovvio.

Per fortuna i concetti speculativi piú alti sono sempre contemporaneamente quelli piú profondamente legati al costume, quelli che stanno piú vicini a ciascuno; io non voglio perciò trascurare questa comparazione, per rendere chiara una distinzione che è importante

per tutto il seguito. La volontà umana è anche relativamente (entro il cerchio, cioè, che appartiene all'uomo in generale) una potenza *infinita*; non c'è in generale nulla ove i concetti di atto e potenza si manifestino con piú precisione che la sfera della volontà. La volontà di fatto non è soltanto *potentia passiva*, ma ciò che nel regno dell'esperienza rappresenta la piú decisiva *potentia activa*, congiunta al massimo al puro poter essere. In certi uomini la volontà è certamente anche una *potentia passiva*, essi hanno bisogno di una sollecitazione per divenire attivi, però in uomini che sono capaci di una libera risoluzione ed in grado di intraprendere da sé soli qualcosa, di divenire autori di una serie di azioni, la volontà si manifesta in modo molto chiaro come *potentia activa*. La mera volontà, la volontà nella sua quiete — nel suo non volere — è infinita potenza. Il volere stesso non è altro che passaggio *a potentia ad actum*, e il piú puro esempio di questo passaggio. Ora, l'uomo che riconosce in sé questa infinita potenza della volontà può assumere che questa potenza sia data a lui per *volere* incondizionatamente ed in ogni modo; egli porrà cosí il suo volere in una serie di cose che di fatto non sono degne della sua volontà e che, anzi, rendono soltanto la sua volontà inceppata, oppressa e non libera; egli vorrà soltanto per volere, per manifestare il suo volere.

L'uomo, però, può anche essere orientato in modo tale, che per lui non il volere, ma la volontà (e dunque la potenza) stessa sia il vero bene; che, ancora, tale volontà sia per lui troppo alta e troppo santa per dissiparla in un bene immediato, e che egli trovi il suo cielo piú in una volontà quieta che nel volere.

Analogamente stanno le cose con quella infinita potenza dell'essere, che la ragione trova come suo contenuto immediato. Se la potenza è l'ente (come nel caso prima addotto la volontà — e non il volere — proprio la volontà stessa è già l'*ente*), essa è ciò che *è*; ma se essa non è l'ente, allora essa si comporta necessariamente come il non ente. Non è possibile eliminare questa anfibolia dal concetto della potenza infinita e perciò dal contenuto immediato della ragione, ed è attraverso questa anfibolia che la ragione viene messa in moto, spinta all'attività, e cioè provocata verso la scienza, e, come Loro parimenti qui vedono, in primo luogo ad una scienza escludente, eliminatrice (che, cioè, elimina il meramente accidentale di quell'incondizionato contenuto), cioè critica (ogni eliminazione è crisis) o, in quanto escludente, negativa. Una tale scienza

si manifesta dunque subito, in inizio, come una derivazione della cosiddetta critica, come conseguenza del punto di vista nel quale la filosofia è stata posta attraverso la critica della ragione di Kant. Senza questa anfibolicità del suo contenuto immediato, il pensiero non sarebbe stimolato a partire da quel contenuto stesso ed a progredire verso ciò in cui quella anfibolia è pienamente superata, e di cui si può anzitutto dire *che è*.

La ragione si sente cosí stimolata da un duplice punto di vista a seguire quella potenza di essere che trascorre oltre sé stessa: 1) perché essa sa che con ciò arriverà ad un rapporto *a priori* con tutto ciò che esiste al di fuori di lei, che cioè in questo modo (e cioè se essa segue la potenza nell'essere) tutto ciò che esiste al di fuori di lei viene compreso *a priori*. Dico: tutto il resto, esistente *fuori* di lei; perché la potenza di essere trascorrente oltre sé stessa procede con ciò anche oltre la ragione, e produce appunto quell'essere che nella ragione è *a priori*, come possibilità cioè, ma non come attualità, perché come attualità è soltanto nell'esperienza. Ma la ragione non viene sollecitata solo da questo a seguire la potenza di essere nel suo trascorrere oltre sé stessa; essa ha un altro e piú alto interesse a farlo. La ragione non vuole se non il suo originario contenuto, però questo contenuto ha, come si è mostrato, qualcosa di accidentale in sé, nella sua immediatezza. La potenza che si muove verso l'essere, finché non si è ancora mossa, è ancora soggetto dell'essere, uguale a ciò che *è*; essa, però, ha soltanto l'apparenza di ciò, perché si manifesta come ciò che non è, quando diviene un altro. Il diveniente, infatti, non è in generale ciò che è, appunto perché esso *diviene*. Essa — potenza immediata — è soltanto materialmente, soltanto essenzialmente (soltanto accidentalmente), l'ente, in modo tale, cioè, che essa ciò che è può anche non esserlo; essa è originariamente l'ente soltanto in quanto non si muove, ma in quanto essa esce fuori dalla sua mera potenza, esce con ciò anche fuori della sfera di ciò che è, entra nella sfera del divenire, ed è perciò l'ente e non lo è; originariamente o *a priori* essa è l'ente, però poi essa non è l'ente.

Ma appunto perché essa è e non è l'ente, non è l'ente stesso, αὐτὸ τὸ *Ὄν*, poiché questo è soltanto ciò che è, e non ciò che è e non è, l'*ὄντως Ὄν*, come molto significativamente lo hanno chiamato i Greci, i quali hanno avuto certo un buon motivo per distinguere il semplice *Ὄν* dallo *ὄντως Ὄν*. Ora, la ragione messa in questa

posizione vuole l'ente stesso; poiché essa considera soltanto questo come il suo vero, perché permanente, contenuto. Ma essa non può raggiungere *l'ente autentico* — ciò che è l'ente autentico non ha semplicemente l'apparenza di esso, e non può divenire un altro, trapassare in ciò che è straniero alla ragione, nella natura, nell'esperienza ecc. — *se non* attraverso l'esclusione di tutto ciò che non è l'ente autentico; ma non si può scindere nel primo immediato pensiero questo altro da ciò che è l'ente stesso, esso nel primo pensiero è colto insieme con quest'ultimo inevitabilmente; ma come può essa, la ragione, escludere quest'altro, che propriamente è il non voluto dalla ragione, ciò che propriamente non è posto, ma soltanto non da porre, e che essa, soltanto, non può escludere dal primo pensiero, se non facendolo appunto uscire, trapassare realmente nel suo altro, onde liberare e manifestare in questo modo nella sua purezza il vero ente, l'*ὄντως Ὄν*? Ciò che essa vuole non si lascia produrre che in questo modo. La ragione, infatti, e questo è della piú alta importanza ed il nostro primo risultato, ha di ciò che è l'ente stesso soltanto un concetto *negativo*. La ragione, se pure ha come sua ultima meta e aspirazione soltanto l'ente, ciò che è, non può determinarlo altrimenti, non ha altro concetto per esso che quello del non non ente, del non trascorrente in altro, cioè un concetto negativo; con questo è dato, cosí, anche il concetto di una scienza negativa, alla quale appunto spetta di produrre il *concetto* di ciò che è l'ente stesso, escludendo successivamente tutto il non ente, che *implicite* o *potentia* si trova nel concetto universale e indeterminato dell'ente.

Questa scienza non può condurre piú lontano di questo concetto negativo che si è indicato, dunque in generale soltanto al *concetto* dell'ente autentico: ed allora, sorge anzitutto, quando essa è giunta alla sua conclusione, la domanda se ciò che è stato guadagnato come il risultato di quella scienza negativa e meramente *via exclusionis* possa divenire a sua volta oggetto di un'altra scienza, positiva, oppure no. Preciso che, secondo il mio punto di vista, per me solo l'ente autentico è il vero *ente*, mentre tutto il resto è semplicemente l'ente apparente; fatta tale precisazione, si capisce poi da sé, e diventa pienamente evidente, che questo altro può avere soltanto il significato di qualcosa di meramente *possibile*, il quale, perciò, come già si è mostrato, non viene dedotto come reale attualmente (secondo la sua attualità); inoltre, questa distinzione tra l'ente solo in apparenza, che è soltanto ciò che è capace di essere, e il vero ente, che io, come già dissi, riconosco soltanto nell'ente autentico, è della piú alta importanza. Se io seguo nel pensiero la potenza di essere, ciò che è l'ente stesso mi rimane naturalmente fuori di questo movimento, esso non viene coinvolto in questo movimento, nel quale io mi occupo soltanto di ciò che può essere, del possibile (a questo possibile non appartiene semplicemente la natura, ma anche il mondo dello spirito che si innalza sopra la natura; la scienza *a priori* è perciò necessariamente filosofia della natura e filosofia dello spirito).

In quanto distinguo l'ente stesso e ciò che è meramente potenza di essere e parto di qui, è poi pienamente naturale che se io seguo la potenza di essere, non coinvolgo anche l'ente stesso, quest'ultimo rimane per me fuori del movimento, e mi si presenta infine come risultato di questa esclusione. In tutto questo movimento io ho cosí soltanto a che fare con ciò che può essere, con il possibile. Che questo possibile che io trovo in tal modo da un altro punto di vista, cioè da quello dell'esperienza, sia reale, qui non mi riguarda; dall'altezza dalla quale lo considero, *a priori*, esso è un semplice possibile. La confusione in cui la filosofia è caduta negli ultimi tempi deriva in massima parte dal fatto che non è stata fatta quella distinzione, che l'*ente* autentico è stato coinvolto nel processo, mentre esso è soltanto risultato della esclusione, compiuta attraverso quest'ultimo, di ciò che non è l'ente stesso; risultato soltanto, dico, e dunque soltanto fine, che non può essere viceversa anche inizio, come si suppone in modo erroneo. Se, ora, l'ente autentico non è implicato in questo processo (attraverso il quale piuttosto deve venire separato tutto ciò che non sia esso stesso), necessariamente esso deve impegnarsi d'altro lato in esso, perché soltanto cosí logicamente — nel pensiero — si realizza per noi l'idea dell'ente, dell'ente che è attraverso il suo rimanere in sé stesso ed il suo non divenire altro. Per avere, dunque, questo essere in-sé-permanente, a sé assolutamente uguale, per sé, noi dobbiamo separare anzitutto tutto ciò che nell'ente ancora indeterminato appartiene come possibile alla potenza di essere (transitivamente). Questo non lo possiamo fare, però, se non in quanto trattiamo l'ente anzitutto come ciò che è capace di uscire da sé, di essere cioè anche fuori di sé; soltanto cosí noi possiamo trovare ed indicare tutto ciò che nell'ente è solo capace di essere transitivamente (che può dunque passare nell'essere), per arrivare a ciò che non esiste a modo di ciò che trapassa nell'essere, ma che *è*, puramente *è*.

Kant aveva determinato Dio come il concetto supremo *necessario* per la conclusione della conoscenza umana. Egli aveva, però, accolto anche questa idea piú alta propriamente soltanto dall'esperienza, dalla tradizione, dalla fede universale dell'umanità, in breve soltanto come una idea già data, egli non era arrivato metodicamente fino a questo pensiero. In quanto, però, l'altra filosofia [1] in virtú di un metodo obbiettivo arrivò effettivamente a questo concetto come al piú alto, si produsse con ciò l'apparenza di una *conoscenza*, ma questa conoscenza si limitò a questo, che il concetto era *riconosciuto come* il piú alto ed il supremo, e non era semplicemente, come per Kant, *ricevuto* o *presupposto*. Questo produsse l'ingannevole credenza in un risultato opposto alla critica di Kant, mentre si trattava, se lo si fosse inteso bene, *proprio del medesimo* risultato. In questa filosofia, certamente, ogni momento seguente era fondato su quello precedente, ma anche soltanto come un semplice *concetto*. Essa era una filosofia a carattere *immanente* dall'inizio alla fine, procedente cioè nel mero pensiero, e in nessun modo *trascendente*. Se essa, perciò, alla fine chiedeva una *conoscenza* di Dio, mentre essa aveva provato Dio soltanto come idea necessaria della ragione (questo soltanto era stato *garantito* in Kant), la conseguenza necessaria di questo era che Dio, privato di ogni trascendenza, rinchiuso in questo pensare logico, si riduceva a mero concetto logico, all'*idea stessa*; e, poiché una volta al concetto di *Dio* era legata inscindibilmente la rappresentazione dell'esistenza, e della piú vivente, sorsero cosí quelle abusive ed improprie espressioni di un *automovimento* dell'Idea, parole con le quali l'Idea veniva personificata, e si attribuiva ad essa una esistenza che essa non aveva e non poteva avere. A questo si connetteva l'altro fraintendimento. Questa filosofia progrediva da ciò che era determinato relativamente come non ente, e perciò conoscibile, a ciò che è pensabile ancora soltanto come *esistente*, e perciò a qualcosa che, *in questa stessa linea riguardante ciò che si svolge progressivamente* (in questa stessa scienza, cioè), era da determinare come non piú conoscibile; il che voleva appunto dire ad un *trascendente*, poiché esso sporgeva oltre questa scienza. Ma, appunto, questo progredire da ciò che è relativamente non ente all'ente, all'ente, cioè, secondo la sua natura e il suo *concetto*, fu considerato come una successiva realizzazione di quest'ultimo; esso fu considerato come una successiva auto*realizzazione* dell'Idea, mentre era soltanto una successiva elevazione od incremento del concetto, che rimaneva, pur nella sua piú alta potenza, concetto, senza che con ciò fosse dato un passaggio all'essere *effettivo*, all'esistenza (*).

[1] « L'altra filosofia » è manifestamente quella hegeliana, come risulta da tutto il contesto; è chiaro però che tale filosofia, in quanto si limiti a dedurre come ultimo necessario risultato della ragione il concetto di Dio, è anche la filosofia negativa di Schelling; ciò in cui la filosofia di Hegel si fa altra rispetto a quella di Schelling è solo l'automovimento dell'Idea, la sua personificazione, ecc., di cui si discorre subito dopo.

(*) Cfr. *Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*, XI, p. 373 ss. (V vol. fond., p. 555 ss.). E.

QUINTA LEZIONE

[FILOSOFIA NEGATIVA E FILOSOFIA POSITIVA]

Mi è stato chiesto per iscritto come possiamo arrivare all'infinita potenza del conoscere, dal momento che non conosciamo, con essa, alcun oggetto infinito. Ora, qui non si dovrebbe a rigore usare l'espressione *oggetto*: noi, però, siamo certo consapevoli di un contenuto immediato della ragione, contenuto che, certamente, non è oggetto, e cioè già un ente, ma soltanto l'infinita potenza dell'ente. Non si può rovesciare il rapporto e dire: dammi un infinito oggetto della conoscenza, ed io voglio concederti un'infinita potenza del conoscere; questo infatti non significherebbe altro che pretendere che noi superassimo immediatamente la ragione, mentre, viceversa, il nostro principio base era di serrarci in essa e di nulla riconoscere se non ciò che in essa si manifesta. L'interrogante ha l'aria di credere che non possa darsi alcuna infinita potenza del conoscere, senza che ci sia un infinito oggetto del conoscere. Ma in generale non ci si chiede se possa darsi una potenza dell'infinito conoscere: questo, infatti, vorrebbe dire chiedere se si *possa* dare una ragione, ciò che ancora non è accaduto a nessuno di chiedere, perché tutti presuppongono che c'è una ragione. E che questa potenza di conoscere, semplice, infinita, cioè libera di fronte a tutto, da nulla originariamente occupata, sia, lo si dovrà parimenti concedere: da nulla originariamente occupata, dicevo, e cioè da nulla di esistente (ci sono noti teologi e filosofi i quali pongono Dio come immediato contenuto della ragione; ma qui ci si oppone a tale tesi, perché pensando Dio noi dobbiamo pensare qualcosa di esistente); al contrario, la ragione è originariamente occupata dalla semplice potenza di essere, la quale però, appunto perché semplice potenza in certo senso è nulla, essa è ciò che è aperto di fronte a tutto, per tutto uguale (*omnibus aequa*),

ciò che non esclude nulla; ma ciò che non esclude nulla è soltanto la pura potenza. Già il fatto che noi diciamo *la* ragione, usando la parola al femminile, allude alla sua caratteristica di potenza, mentre il maschile indica, a proposito dell'intelletto, che l'intelletto è atto; la lingua tedesca, infatti, come già dice Lessing, è nata per la filosofia.

È naturale che coloro i quali credono di possedere nella pura scienza della ragione la manifestazione di ciò che accade realmente, del reale costituirsi delle cose, non siano favorevoli alla parola potenza, che appunto con ciò ricorda che nella scienza della ragione o, ciò che è lo stesso, nella pura scienza *a priori* viene colta soltanto la possibilità delle cose, non la loro esistenza. La ragione è però soltanto l'infinita *potenza* del conoscere e ha come tale a suo contenuto soltanto l'infinita *potenza* di essere, cosicché può giungere da questa soltanto a ciò che è *a priori* possibile, possibile che poi certamente è anche l'esistente, ciò che cade nell'esperienza; essa però giunge ad esso non in quanto è esistente, ma in quanto possibile *a priori*. Una qualche volta, per esprimermi cosí, in un qualche punto del suo sviluppo lo spirito umano sentirà pure l'esigenza di andare quasi dietro l'essere — questa è un'espressione volgare, della quale però mi servo volentieri e di proposito, poiché tali espressioni sono illuminanti —; si avrebbe piacere, come si dice, di arrivare dietro una cosa. Ma cos'è questo «*dietro* una cosa»? Non l'essere; questo, infatti, è piuttosto la parte scoperta della cosa, ciò che cade immediatamente dinanzi agli occhi, e che qui viene già presupposto; se, infatti, io voglio arrivare dietro ad una cosa, ad esempio, dietro ad un avvenimento, questa cosa, nell'esempio l'avvenimento, deve essermi già data. Dietro la cosa non c'è dunque l'essere, ma l'essenza, la potenza, la causa (questi sono, in fondo, tutti concetti equivalenti). E cosí, raggiungerà il punto del suo sviluppo piú alto la tendenza, cosí profondamente connaturata nell'uomo e da lui inestirpabile, a capire, ad arrivare non semplicemente dietro questa o quella cosa, ma dietro l'essere in generale, per vedere non ciò che è *sopra* (questo è tutt'un altro concetto) ma ciò che è *al di là* dell'essere. Si giunge cosí finalmente ad un punto ove l'uomo si è liberato non semplicemente dalla rivelazione, ma da *ogni* esistente, per fuggire in un completo deserto di ogni essere, ove non ci si deve incontrare con nulla che sia in qualche modo esistente, ma soltanto ancora con l'infinita potenza di ogni essere, con l'unico contenuto immediato

del pensare, con un contenuto, cioè, in rapporto al quale soltanto tale pensare si muove come nel suo proprio etere.

In questo contenuto, appunto, la ragione possiede anche ciò che le dà una posizione completamente *a priori* nei confronti di ogni essere, cosicché essa è in grado, partendo da quello, di riconoscere non soltanto un ente in generale, ma l'intero essere in tutte le sue gradazioni. In quella potenza infinita (non ancora, cioè, determinata altrimenti) si scopre immediatamente, e non come qualcosa di accidentale, ma di necessario, quell'intero organismo di potenze l'un l'altra susseguentisi in cui essa trova la chiave per ogni essere, e che è l'*interno organismo* della ragione. È compito della filosofia razionale di svelare questo organismo.

La piú antica e anche, se rettamente intesa, certamente la piú precisa definizione della filosofia è questa, che essa è la scienza dell'ente, *ἐπιστήμη τοῦ Ὄντος*. Ma trovare appunto ciò che l'ente, il vero ente è, *hoc opus, hic labor est*, questo deve essere anzitutto messo in chiaro dalla scienza, ed a partire dal seguente principio: l'ente, *cosí* come si manifesta in quanto contenuto immediato della ragione (= infinita potenza di essere), è appunto per ciò esso stesso la materia di un altro essere. La potenza (il contenuto immediato della ragione) è in sé stessa l'indeterminato (*τὸ ἀόριστον*); in quanto essa può essere potenza, oggetto, materia (queste espressioni sono infatti equivalenti), e perfino l'esistente. Non si ha, perciò, l'ente autentico, fintantoché non si sia eliminato quell'elemento materiale o meramente potenziale, la mera potenza di essere in lui, la quale è appunto la materia di un altro essere. Ma per fare questo, il pensiero deve prima di tutto restringersi a questo contenuto immediato della ragione, renderselo manifesto; si deve chiedere: cos'è quell'ente, l'immediato contenuto della ragione, che cosa fa sí che esso sia l'ente? Questo, infatti, non si capisce di per sé. Il concetto dell'ente deve dunque venir prodotto. Ora, manifestamente, esso (l'ente) ha anzitutto il carattere di essere il *soggetto* dell'essere; ma per il fatto che esso è il mero *soggetto* dell'essere, e, cioè, soltanto ciò di cui l'essere può venire predicato, non sarebbe ancora l'ente (nel senso pregnante in cui lo prendiamo qui, ove esso significa l'archetipo di ogni essere autentico). L'ente deve tuttavia, in primo luogo, essere soggetto dell'essere — ciò che può essere —; di conseguenza è potenza dell'essere, però non la potenza di qualcosa *che esso non è ancora* (questo infatti non sarebbe l'ente), ma la *potenza di ciò che esso già È*, che esso

è immediatamente e senza passaggio. Ancora: l'ente che noi cerchiamo è immediatamente e nel primo pensiero potenza di essere, soggetto, ma soggetto che ha con sé immediatamente il proprio compimento (il soggetto è in sé un vuoto che deve venire riempito attraverso il predicato); l'ente è perciò allo stesso modo immediatamente tanto esistente quanto potenza di essere, ed è proprio il *puro* esistente, che è pienamente e totalmente obbiettivo, in cui c'è tanto poco di meramente potenziale, quanto nel soggetto c'è qualcosa dell'essere; e poiché esso nel soggetto, o potenza-di-essere, è immediatamente anche oggetto, cosí appartiene al concetto compiuto dell'esistente anche questo (terzo), che esso, pensato come soggetto ed oggetto in unità, sia un inscindibile soggetto-oggetto (la qual cosa deve essere distinta, dunque, ancora, come una terza determinazione).

Loro vedono: ciò che noi abbiamo qui compreso sotto il nome di ente non è nient'altro che il soggetto-oggetto della filosofia che si sviluppò a partire da Fichte, cosí come, se questo soggetto-oggetto nel [mio] primo pensiero fu determinato come *indifferenza di soggetto ed oggetto*, questa espressione era pienamente equivalente all'altra: il contenuto immediato della ragione è l'infinita potenza dell'essere. (Fichte, però, *aveva* il soggetto-oggetto soltanto nella coscienza umana; la filosofia che da lui partí superò questa limitazione, e pose al posto del soggetto-oggetto nella coscienza umana l'universale ed incondizionato soggetto-oggetto). Ma non si può realmente pensare il soggetto-oggetto, senza distinguere tre momenti: primo: Soggetto; secondo: Oggetto; terzo (o come terzo): Soggetto-Oggetto. *Immediatamente*, e cioè senza presupposti, nulla può essere pensato se non come soggetto. La parola soggetto non significa infatti altro che presupposto. L'unica realtà che *si* può presupporre, che, cioè, nulla si lascia presupporre, è appunto soggetto (nell'antico linguaggio filosofico *subiectum* e *suppositum* hanno lo stesso significato): nulla può essere immediatamente oggetto, perché nulla è oggetto che nei confronti di un soggetto; proprio perciò, però, nulla può essere immediatamente neanche soggetto-oggetto. Quest'ultimo presuppone entrambi: 1° ciò che soltanto può essere senza presupposto — il soggetto; 2° l'oggetto. Soltanto come terzo *proprio ciò* che era il soggetto e l'oggetto, può essere soggetto-oggetto.

Noi dobbiamo però subito aggiungere che né il soggetto, né l'oggetto, e neppure il terzo o il soggetto-oggetto, nessuno di questi,

né l'1, né il 2, né il 3 (se li indichiamo con dei numeri) sono per sé soli *l'*ente, l'ente è ciò che l'1+2+3 è (*). Per arrivare dunque all'ente autentico (e di questo si tratta), per arrivare nel nostro pensiero all'ente autentico, noi dobbiamo anzi tutto togliere via 1, 2, 3, che nella loro originaria unità sono uguali all'ente autentico, noi dobbiamo, cioè, renderli non piú uguali tra loro, in modo che essi non siano piú *insieme* l'ente, ma ciascuno per sé sia un ente. Questo accade, in quanto facciamo diventare ciò che nell'ente è soggetto, e perciò potenza dell'essere, potenza *per sé stessa*, cioè potenza di un *proprio* essere, e lo pensiamo come trapassante nell'essere, con il che però esso cessa di essere soggetto e diventa oggetto, mentre, naturalmente, ciò che nell'ente era oggetto deve cessare di essere oggetto e diventare soggetto, cosí come, poi, ancora, ciò che era soggetto-oggetto viene escluso e, parimenti, posto come ente per sé.

La possibilità di queste operazioni è data dal fatto che ciò che è il soggetto è anche potenza di un essere-per-sé (è anche, cioè, una capacità di essere in senso *transitivo*), con il che poi esso, invece di essere rivolto all'oggetto posto nell'ente, invece, cioè, di essere soggetto per quest'ultimo, diventa soggetto per sé stesso, potenza cioè di un suo proprio essere. Cosí considerati, 1, 2, 3 sono nella loro unità l'ente, ma sono anche quelli che non possono esserlo, essi cioè sono nell'ente l'accidentale che deve venire tolto via per arrivare a questo, all'ente stesso nella sua purezza, all'ente elevantesi sopra ogni dubbio — essi sono l'Identico, ma non l'assolutamente Identico stesso.

La scienza che compie questa eliminazione dell'accidentale nel primo concetto dell'ente, e con ciò questa separazione dell'ente stesso è critica, è di specie negativa, ed ha solo nel pensiero, nel suo risultato, ciò che noi abbiamo chiamato l'ente autentico. Riconoscere, però, che quest'ultimo *esista* anche nella sua purezza con esclusione dell'essere meramente accidentale, *al di là* di quest'essere, non può piú essere affare di quella scienza negativa, ma soltanto di un'altra che in opposizione a quella dovrà chiamarsi positiva, e per la quale la scienza negativa ha solo ricercato l'oggetto specifico piú alto.

Io Li ho ricondotti di nuovo, ora, al punto ove stanno vicende-

(*) Cfr. per questo punto, e per quanto immediatamente segue, l'*Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*, 12ª e 13ª lezione, in particolare: XI, pp. 291, 313, 319, 320 (V vol. fond., pp. 473, 495, 501, 502). Cosí pure cfr. pp. 365 e 387 (V vol. fond., pp. 547 e 569). E.

volmente di fronte la filosofia, in quanto *cerchi* il suo supremo e piú alto oggetto procedendo semplicemente fino al concetto mediato logicamente (nel pensiero), senza poterlo additare nella sua propria esistenza, e la filosofia, in quanto essa immediatamente si rapporti a questo oggetto, all'ente che si eleva oltre ogni dubbio. Qui, nella non avvenuta distinzione della filosofia negativa da quella positiva, e nel fatto che si è voluto raggiungere, con una filosofia che rettamente intesa poteva avere soltanto significato negativo, ciò che è possibile soltanto per la filosofia positiva — in questo, dunque, sta il motivo della confusione e della selvaggia, sregolata situazione in cui ci si è invischiati cercando di rappresentare Dio come compreso in un processo necessario, con la conseguenza, però, atteso che non si riusciva poi ad andare oltre, di trovare il proprio rifugio in uno sfacciato ateismo.

Questa confusione ha impedito perfino di comprendere quella distinzione. La filosofia negativa, rettamente intesa, porta con sé quella positiva, e, viceversa, la filosofia positiva è possibile soltanto nei confronti di quella negativa rettamente intesa. Quest'ultima, circoscritta nei suoi limiti, rende conoscibile quella, e non soltanto come possibile, ma come necessaria. Per il fatto che nel passato attraverso le mie lezioni pubbliche si diffuse qualche notizia sulla filosofia positiva, si trovarono molti che ritennero di doversi preoccupare di quella negativa, credendo che questa dovesse venire completamente abolita perché io parlavo proprio in tal senso della filosofia hegeliana; in verità, questo non è accaduto perché io ritenessi la filosofia hegeliana una filosofia negativa; non posso fare ad essa tale onore, non posso concederle di essere negativa, il suo errore base sta piuttosto nel fatto che essa vuole proprio essere positiva. La differenza tra Hegel e me è tutt'altro che piccola, a proposito della filosofia positiva e negativa. La filosofia che Hegel espone è la filosofia negativa spinta oltre i propri limiti; essa non esclude il positivo, ma lo ha, a suo parere, in sé, come a sé sottoposto; il grande Verbo addotto ripetutamente dagli scolari era: la piena e reale conoscenza dell'esistenza di Dio che Kant aveva negato alla ragione umana era garantita attraverso la filosofia hegeliana; anche i dogmi cristiani erano per essa soltanto una inezia. Questa filosofia che si gonfia a positiva, mentre, secondo il suo ultimo fondamento, può essere solo negativa, io l'ho combattuta a lungo nelle mie pubbliche dissertazioni già prima d'ora, e continuerò a combatterla fintantoché

potrà apparire ancora necessario, perché ho mostrato che la vera filosofia negativa, la quale, consapevole di sé, si realizza in nobile moderazione entro i propri limiti, è il piú grande beneficio che anzitutto possa venire recato allo spirito umano; attraverso una tale filosofia la ragione è introdotta, installata nel diritto che inalienabilmente le spetta di comprendere e rappresentare l'essenza, l'in sé delle cose. La ragione non sentirà piú, pacificata e pienamente soddisfatta in questo modo in tutte le sue giuste aspirazioni, la tentazione di irrompere nel dominio del positivo, in quanto essa, dal suo canto, è una volta per tutte liberata dalle continue sopraffazioni e pretese del positivo. Non si è prodotta nessuna filosofia in Germania, dopo Kant, nei confronti della quale i sostenitori del positivo non si siano fatti avanti, in particolare contro Kant stesso, con l'accusa di ateismo; ma una filosofia la quale schiettamente e apertamente si accontenti di rappresentare il concetto di Dio come l'ultima, piú alta e necessaria idea della ragione, senza avanzare la pretesa di provare l'esistenza di Dio, è sottratta ad ogni pericolo di una tale sopraffazione e violenza del positivo, ché anzi essa può compiersi e si compirà tranquillamente in sé stessa.

Accade ancor oggi di frequente che persone di mezza cultura opinino che io abbia presentato la filosofia di prima come negativa per mettere *al suo posto* la positiva. Si potrebbe però bene anche parlare di un cambiamento di senso. Se, però, per una cosa si esigono due elementi, A e B, ed io mi trovo in un primo momento semplicemente in possesso di uno, A, propriamente A non muterà per il fatto che si acceda ad AB, o che io ora possieda non piú solo A, ma $A+B$; viene soltanto impedito che io creda di poter già possedere o raggiungere attraverso A ciò che è possibile solo attraverso l'aggiungersi di B. Cosí avviene con la filosofia negativa e positiva. Non si dà nessun mutamento, relativamente alla prima, se ad essa viene aggiunta la seconda, ma, anzi, essa viene con ciò posta nel suo vero essere, perché essa non è piú stimolata a debordare oltre i propri limiti, ad essere cioè positiva. Non appena si penetrò nella *Critica della ragion pura* di Kant si incominciò a parlare di una *filosofia critica*. Subito, però, ci si domandò se poi questa filosofia critica fosse tutto, se al di fuori di essa non restasse piú nulla di ciò che è filosofia. Per quanto mi riguarda, mi permetto di notare che subito dopo aver compiuto lo studio della filosofia kantiana mi divenne chiaro che era impossibile che questa cosiddetta filosofia critica fosse l'*intera*

filosofia, anzi dubitai che potesse essere quella autentica. Con questo *animus* già nel 1795 nelle *Lettere sul Dogmatismo e il Criticismo* io sostenni, non senza attirarmi la immediata aperta opposizione di Fichte [1], che a questo criticismo (cosí fu chiamata la filosofia critica come sistema) si sarebbe un giorno ancora affiancato un altro dogmatismo, molto piú coraggioso di quello falso e parziale della antica metafisica. La parola dogmatismo ha certamente già a partire da Kant un suono cattivo, e proprio in conseguenza di quel dogmatismo logico che piú tardi Hegel volle fondare sul semplice concetto astratto, dogmatismo che è il piú sinistro di tutti, perché è il piú meschino, mentre il dogmatismo dell'antica metafisica ha ancora pur sempre qualcosa di grandioso. Ma anche in rapporto all'antica metafisica noi dobbiamo distinguere tra filosofia dogmatica e dogmatizzante; dogmatizzante fu l'antica metafisica, e questa è stata distrutta irrimediabilmente da Kant. Ma la critica di Kant non raggiunse la vera filosofia dogmatica, come essa sarebbe realmente e non semplicemente come avrebbe voluto essere, come nel caso della vecchia metafisica che io perciò chiamo soltanto dogmatizzante. La vecchia metafisica credette di poter dimostrare razionalmente, e di avere dimostrato, l'esistenza di Dio, e per questo essa era dogmatismo razionale, come Kant si esprime, o, come io preferisco piuttosto esprimermi, razionalismo positivo. Quest'ultimo, ora, fu demolito da Kant in modo tale che esso appare ormai impossibile per il futuro, tanto che oggi perfino certi teologi, i quali volentieri, in generale, si aggrappano a punti di attacco solidi, non cercano piú alcun aiuto dalla vecchia metafisica. In quanto, però, quel razionalismo positivo era demolito, veniva con ciò stesso posto in vista un puro razionalismo: un razionalismo puro, che noi però non chiameremo negativo; perché questo dovrebbe presupporne come possibile uno positivo, mentre a partire da Kant non si dà alcun razionalismo positivo. Il razionalismo può essere soltanto filosofia negativa, ed i due concetti hanno lo stesso identico significato.

---

[1] I *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* furono pubblicati nel 1795 (ed. Schröter, I vol. fond., pp. 205-265, tr. it. di G. Semerari, Firenze 1958); per la tesi qui esposta da Schelling cfr. soprattutto la V lettera (ma la tesi corre per tutta l'opera). La risposta di Fichte cui qui Schelling allude è, manifestamente, quella contenuta nella *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* del 1797 (ed. cit., III vol.; tr. it. di L. Pareyson, in « Rivista di Filosofia », 1946) ove l'esclusività del criticismo e la sua inconciliabilità con il dogmatismo è affermata nettamente, pur senza una polemica aperta con Schelling, che non è nominato.

Di fatto quel puro razionalismo era contenuto già nella critica di Kant. Kant concede alla ragione, come si disse, solo il *concetto* di Dio, e poiché rifiuta il cosiddetto argomento ontologico, argomento che voleva concludere dal concetto di Dio alla sua esistenza, egli non fa per quel concetto di Dio alcuna eccezione alla regola che il concetto di una cosa contiene soltanto il puro *che cosa* di essa, nulla però del *che*, dell'esistenza. Kant mostra in generale quanto sia vano lo sforzo con cui la ragione cerca di raggiungere l'esistenza con deduzioni che trascendano sé stessa (ma in questo sforzo essa non è dogmatica, poiché essa non raggiunge il proprio fine, ma semplicemente dogmatizzante); Kant non concede dunque alla ragione in generale nient'altro che la scienza che si rinchiude nel puro *esser tale* delle cose, e la sua esplicita convinzione è che questo puro razionalismo sia rimasto l'unico possibile al posto della vecchia metafisica. Kant estende ciò che egli ha provato soltanto della *ragione* alla *filosofia*, ed accetta pacificamente che non ci sia altra filosofia che quella razionale; ma quest'ultima affermazione egli non l'aveva provata in alcun modo; doveva perciò sorgere la domanda se con la demolizione della vecchia metafisica fosse stato demolito anche *l'altro* elemento, quello positivo, o se, dopo la riduzione del negativo nel puro razionalismo, il positivo non dovesse piuttosto, libero e indipendente da quello, costituirsi in una scienza propria. Ma il progresso di una scienza che in precedenza è stata messa in crisi non può essere affrettato in una tale maniera; anche nei movimenti scientifici, infatti, non domina un cieco caso, ma quanto piú profondi e penetranti essi sono, tanto piú vengono dominati da una necessità che non permette nessun salto e che imperiosamente esige che anzitutto sia compiuto ciò che è piú vicino, il compito che piú immediatamente incombe, prima di passare oltre. Quel puro razionalismo che doveva essere il risultato necessario della critica kantiana era contenuto in questa soltanto *indirettamente* e mescolato con troppi elementi accidentali; era perciò anzitutto necessario liberarlo da tale accidentale, e perfezionare la critica kantiana come scienza formale, come effettiva filosofia. Coloro che furono chiamati per primi alla esposizione di quel *puro* razionalismo dovevano rappresentarlo come un *fine*. Essi dovevano esservi talmente impegnati, da non poter pensare nulla al di fuori di esso: dovevano credere di dover trovarvi tutto; finché erano impegnati con esso, non potevano credere in qualcosa che andasse fuori di esso stesso. Di conseguenza,

il discorso non riguardava ancora la filosofia positiva, e perciò anche la negativa non era ancora riconosciuta e messa in chiaro *in quanto tale*.

Per rinchiudersi interamente nei limiti del negativo, del meramente logico, per riconoscersi come filosofia negativa, questa filosofia doveva chiaramente *escludere* il *positivo*, e questo poteva accadere in due modi: in quanto essa lo ponesse al di fuori di sé, o in quanto lo rinnegasse totalmente, pienamente rinunciandovi o superandolo. Quest'ultima era una pretesa troppo forte. Perfino Kant aveva reintrodotto per la porta di servizio della filosofia pratica ciò che aveva eliminato completamente da quella teoretica. Ma quella filosofia, ponentesi su di un piú alto grado di scientificità, non poteva aggrapparsi a quella compensazione. Per escludere da sé, però, il positivo nell'altro modo, ponendolo cioè fuori di sé come oggetto di un'altra scienza, doveva essere stata già trovata la *filosofia positiva*. Ma questa non era stata appunto trovata, per essa in Kant non era data assolutamente alcuna possibilità. Kant aveva posto la filosofia su di una strada in cui essa doveva rinchiudersi e compiersi come filosofia negativa o puramente razionale; ma per una filosofia positiva egli non aveva fornito alcun mezzo. Ora, noi vediamo però nella natura, ad esempio in quella organica, che un momento precedente si determina in termini di negatività, o si riconosce *come* negativo, soltanto nel momento in cui gli viene opposto il positivo a lui esterno. Era dunque impossibile che quella filosofia si potesse circoscrivere alla pura negatività, che si esigeva in essa, prima che la filosofia positiva fosse trovata ed effettivamente posta.

Accadde che questa filosofia si sviluppasse in un tempo peraltro assai positivo, che tendeva alla conoscenza in modo esplicito e determinato; di fronte ad un'età del genere rinunciare ad ogni conoscenza positiva era probabilmente una negazione che degli spiriti vitalmente impegnati sentivano troppo difficile. Tra l'altro, questa filosofia si era affermata anche di fronte a taluni che stavano *soltanto* dal punto di vista del positivo e che, mentre rinunciavano ad ogni filosofia scientifica, al contempo, per non rendere dannoso a sé stessi tale abbassamento, volevano, con richieste tanto piú forti, fondare ogni superiore persuasione soltanto su di un cieco sentimento, su una fede o sulla rivelazione. Uno di questi fu Jacobi, il quale fissò come principio base che ogni filosofia scientifica porta all'ateismo. Costui non ebbe paura a trattare il principio kantiano, per il quale la ragione

non può provare l'esistenza di Dio, come identico in tutto con il suo, mentre tra i due c'è una grandissima differenza. Poiché però Kant non voleva saperne né di una cieca fede né di un mero sentimento, il suo risultato negativo venne a trovarsi, di fronte a Jacobi, nella condizione di apparire come ateismo, e Jacobi appena si trattenne dal presentarlo come tale. Al di fuori di questi uomini, per i quali l'unico *impegno* era quello di trovare conferme al loro principio che ogni filosofia scientifica conduce all'ateismo, e che perciò vedevano ovunque ateismo, e dove c'era e dove non c'era, al di fuori di costoro, dunque, ebbe pur sempre una grande influenza Spinoza, il quale aveva per primo fatto questa confusione tra negativo e positivo, avendo egli posto il necessariamente *esistente* come *principio* (inizio), ma avendo poi dedotto soltanto *logicamente* le cose *effettivamente esistenti*.

Era naturale che proprio nel momento in cui negativo e positivo dovevano separarsi per sempre, nel momento, dunque, della costituzione della filosofia puramente negativa, il positivo tanto piú vigorosamente dovesse venir fuori e farsi valere. Ed io ebbi ben presto il chiaro presentimento che al di là di questo criticismo, che aveva distrutto la filosofia dogmatizzante, dovesse sorgere un'altra filosofia dogmatica, non raggiunta dal criticismo stesso; si può dunque di per sé capire, standomi ora dinanzi agli occhi quel sistema razionale elaborato da Kant, portato nella sua purezza all'evidenza come un sistema effettivo liberato di ogni elemento accidentale, come questa osservazione dovesse starmi tanto piú fortemente a cuore. Quanto piú il negativo veniva rappresentato con purezza, tanto piú fortemente doveva elevarsi di fronte ad esso il positivo, e quello non poteva apparire compiuto fino a che anche questo non fosse stato trovato. Forse si potrà capire, dato questo, come immediatamente dopo la prima rappresentazione di quel sistema scaturito dal criticismo, questa filosofia sia stata per cosí dire abbandonata dal suo autore, e lasciata pertanto a disposizione di chiunque fosse stato pronto ad impadronirsene e, per parlare con Platone, attratto dallo splendore di un posto rimasto vacante a precipitarsi bramoso su di esso.

Per me quella filosofia era stata in realtà soltanto un passaggio; per dire la verità, io avevo cercato in questa filosofia appunto soltanto ciò che era piú immediatamente possibile dopo Kant, ed ero intimamente ben lontano — nessuno potrà addurre una sola affermazione in contrario — dal prenderla come l'*intera* filosofia, nel

senso in cui poi è proprio stata presa; se io feci conoscere la filosofia positiva, anche dopo che essa fu maturata, al massimo attraverso delle allusioni, tra l'altro attraverso i noti paradossi di uno scritto polemico contro Jacobi (1), credo che anche questa ritenutezza fosse piú da lodare che da rimproverare; in questo modo, infatti, io ho lasciato ad un indirizzo con il quale non volevo avere nulla in comune, tutto il tempo di svilupparsi e di manifestarsi, in modo che oggi nessuno può piú essere in dubbio sopra di esso e sul mio rapporto con esso, mentre io non me ne sarei, altrimenti, verosimilmente mai liberato. Contro quell'indirizzo io non presi altra misura che quella di abbandonarlo a sé stesso, in quanto ero pienamente persuaso che esso sarebbe andato, con rapidi passi, incontro al disseccamento ed all'inaridimento. Il *vero* miglioramento che sarebbe potuto toccare in sorte alla mia filosofia sarebbe stato appunto quello di venire circoscritta al significato semplicemente logico. Ma Hegel pretese con ancora piú decisione del suo predecessore di avere colto il positivo. Ci si sono fatte delle idee del tutto false sui rapporti tra i due. Si crede che quello (2) abbia rimproverato a questo (3) di essere andato oltre di lui. Ma è proprio l'opposto. Il primo, che doveva ancora vincere molte cose di cui oggi non si sa piú nulla, e dominare l'intera materia che l'altro trovò già sottoposta al concetto, poteva ben essere disposto a venire corretto dal secondo. Se non mi potevano sfuggire in Hegel gli elementi nemici soprattutto di ogni genialità ed assennatezza, d'altra parte io vidi che questi si opponeva anche con forza e per il vero bene della scienza e di un modo di pensare profondo, a certi elementi falsamente geniali, ma in verità fiacchi, anzi bambineschi, deviatori sotto l'apparenza di una pretesa semplicità, che egli trovava nel tempo a lui precedente; e mentre gli altri oscillavano soltanto, egli tenne duro almeno per il metodo, e l'energia con cui sviluppò un sistema falso, sí, ma pur sempre sistema, avrebbe potuto, se applicata a ciò che era giusto, venire volta a vantaggio inestimabile della scienza. È stato appunto questo aspetto quello che in modo particolare gli ha procurato efficacia; come, poi, vidi che coloro che lo esaltavano nel modo piú appassionato, a parte alcuni prin-

(1) Schelling si riferisce al suo scritto *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u.s.w. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi* (*Memoria sullo scritto sulle cose divine ecc. del Sig. F. H. Jacobi*), del 1812 (ed. Schröter, IV vol. fond.), provocato dallo scritto di Jacobi del 1811 *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (*Sulle cose divine e la loro rivelazione*).

(2) *Sc.*: Schelling.

(3) *Sc.*: Hegel.

cipi ed alcuni termini di gergo, parlavano poco dei particolari, mentre mettevano sempre in evidenza che la sua filosofia era un *sistema*, ed un sistema compiuto. Da una parte si manifesta in questa esigenza incondizionata del sistema l'altezza alla quale la scienza filosofica è giunta nel nostro tempo; si è persuasi che nulla può piú venire conosciuto essendo preso isolatamente, ma soltanto in sintesi, e come membro di un grande onniabbracciante Tutto. D'altro lato si trovano molti che ad ogni costo vogliono essere pronti (e si sentono con ciò infantilmente felici) ad aggregarsi ad un sistema, e con ciò ad aumentare la loro importanza; cosí come, poi, è sempre, per questo, una brutta cosa se prendono voga o vengono nuovamente messi in auge uomini di partito o di setta. Ho infatti avuto occasione di vedere taluno, che per sé preso non rappresenta nulla, il quale, dandosi il nome di liberale o di monarchico, sembrava realmente a sé stesso ed agli altri qualcuno. D'altronde, non ogni uomo è chiamato ad essere creatore di un sistema. Ci vuole un sentimento artistico, per non lasciarsi trascinare, dalla tendenza alla originalità, all'insensato ed al bizzarro, e per rimanere entro i limiti del naturale. Hegel, che nel particolare è cosí acuto, da nulla era stato tanto abbandonato quanto dal sentimento artistico che procede dal particolare al Tutto; se cosí non fosse, egli avrebbe avvertito l'interruzione del movimento che secondo lui si svolge tra la logica e la filosofia della natura, e si sarebbe dovuto accorgere già soltanto dal modo con cui la seconda si annoda alla prima, di essere fuori strada. Io non sono di coloro che cercano la fonte della filosofia in generale nel sentimento, però per il pensare e lo scoprire filosofico come per quello poetico o artistico il sentimento deve essere la voce che ci ammonisce su ciò che è innaturale e non è chiaro; certe vie che portano al falso saranno risparmiate a chi l'ascolta già soltanto per il fatto che il suo sentimento teme che l'opera sia raggiungibile solo attraverso una sintesi faticosa e non chiara. Chi vuole realmente un sistema compiuto deve guardare lontano e non, con miopia, soltanto al particolare ed al piú vicino.

La filosofia precedente non poteva presentarsi, come poi volle Hegel, nel senso di un sistema *incondizionato*; nessuno, però, le poteva rimproverare di non essere un sistema. Essa non aveva bisogno di *venire* sistematizzata, perché era nata come sistema; la sua caratteristica stava appunto nell'essere sistema. Che la rappresentazione esterna fosse svolta in modo piú o meno scolastico poteva apparire indifferente, il sistema *nella sostanza* c'era, e chi aveva la sostanza

aveva con ciò anche il sistema; essa, però, non poteva chiudersi in sé come un sistema assoluto che non lascia nulla fuori di sé, sebbene essa, fintantoché la filosofia positiva non fu trovata, non potesse impedire che qualcun altro la facesse valere come la filosofia *simpliciter*. Hegel in inizio sembrò riconoscere la *pura natura logica* di quella scienza. Ma se si fosse trattato sul serio del puro significato logico, allora la logica non avrebbe dovuto essere per lui soltanto una *parte*.

Quest'intera filosofia, anche la filosofia della natura e la filosofia dello spirito presi dal suo predecessore, avrebbe dovuto per lui avere carattere logico, epperciò doveva essere logica, e ciò che egli definiva come logica in particolare non doveva essere qualcosa di cosí erroneo come viceversa è presso di lui. Invece di prendere a sostegno la vera ed effettiva logica, dalla quale si sarebbe potuto progredire, egli ipostatizzò il concetto con l'intenzione di dare al movimento logico — il quale, per quanto lo si prenda indipendentemente da ogni elemento soggettivo può essere pur sempre soltanto *nel pensiero* — il significato di un movimento obbiettivo, anzi di un *processo* (1). Cosí poco egli si è liberato dal reale che impacciò il suo predecessore, che egli scimmiotta persino il suo punto di vista, prendendo da quello espressioni, che non sono fatte per questo.

Il passaggio alla filosofia della natura, il quale nella filosofia che si mantenga puramente negativa può avvenire in modo meramente ipotetico (per questo la natura viene mantenuta nella mera possibilità, non si cerca di esporla come attualità, cosa che deve venire riservata completamente ad un altro lato della filosofia), viene presentato attraverso espressioni tali (ad esempio l'Idea si *decide*; la natura è una *caduta* dell'Idea), che, o non dicono nulla, o nelle sue intenzioni devono essere *illuminanti* e, dunque, implicare qualcosa di reale, un processo reale, un accadimento. Se l'errore della prima esposizione fu quello di non aver posto il positivo fuori di sé, ebbene, certo tale esposizione fu superata attraverso quella seguente (hegeliana), ma soltanto attraverso il perfezionamento dell'errore (1).

(1) Già nelle *Münchener Vorlesungen* Schelling scriveva: « Non si può negare a Hegel il merito di aver capito la *natura puramente logica* di quella filosofia, che egli si propose di rielaborare e che promise di portare alla sua forma perfetta... Sennonché quel ritrarsi nel semplice pensiero, nel concetto puro, era accompagnato, come si può vedere sin dalle prime pagine della *Logica* di Hegel, dalla pretesa che il concetto è *tutto* e non lascia nulla fuori di sé. Le parole proprie di Hegel sono queste: « Il metodo è soltanto il movimento del concetto stesso, ma col significato che *il concetto è tutto*, e il *suo* movimento è l'attività *universale assoluta*... La proposizione: il movimento del concetto è l'attività universale assoluta, non lascia altro, anche per Dio stesso, se non che Dio stesso sia il movimento del concetto, cioè che egli non sia altro che il concetto...». Ciò che Hegel cercava principalmente di evitare era precisamente che Dio, come non poteva essere altrimenti dentro i limiti di una filosofia logica, fosse posto soltanto nel *concetto*. Per lui non tanto Dio era un semplice concetto, quanto il concetto era Dio, il concetto aveva per lui il significato di essere Dio. La sua opinione è: Dio non è altro che il concetto, il quale diventa gradatamente Idea consapevole di sé; in quanto Idea consapevole di sé si fa natura, e, ritornando da questa in sé stesso, diventa Spirito assoluto » (*Münchener Vorlesungen*, pp. 196-197; si è qui usata la traduzione del Durante, cit., pp. 149-151).

Ritorno alla opinione, che alcuni abbracciarono quando sentirono da lontano parlare della filosofia positiva, e cioè che questa dovesse mettersi completamente al *posto* della negativa scacciando dunque quest'ultima e superandola (2). Ma cosí non fu pensato mai, e non fu mai messa avanti tanto facilmente una bugia come a proposito di quella filosofia che nel frattempo mi si era venuta precisando come negativa. Ci fu una bella età, quando questa filosofia fu fatta sorgere, in cui lo spirito umano attraverso Kant e Fichte si affrancò, nella autentica libertà, da ogni essere e si vide autorizzato a chiedere non già « che cosa c'è? », ma « che cosa *può* essere? », ed in cui, contemporaneamente, Goethe risplendette come alto esempio

(1) Non si può trascurare di rilevare, a proposito di questa affermazione schellinghiana, che in realtà fu proprio Schelling a sostenere la tesi dell'Idea che si distacca da sé stessa, per particolarizzarsi e finitizzarsi: è la tesi di *Filosofia e Religione* di cui si è ampiamente discorso, e che sarà forse qui opportuno riportarsi dinanzi agli occhi. Heinrich Wimmershoff (in *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels* (La dottrina del peccato originale nella filosofia di Schelling, Baader e F. Schlegel), Solingen 1934, ha opportunamente richiamato il preciso confronto effettuato da Franz von Baader tra la dottrina di Schelling della caduta dell'Idea e quella hegeliana dell'Idea che si licenzia da sé stessa, si fa oggetto finito, ecc. (e, già prima del Wimmershoff, cfr. Franz Hoffmann, *Franz von Baader in seinem Verhältnis zu Hegel und Schelling* (F. v. Baader nel suo rapporto con Hegel e Schelling), Erlangen 1868, cit. dal Wimmershoff, *op. cit.*, p. 14). Ecco uno dei passi hegeliani cui si riferisce Schelling: « La natura è in sé, nell'Idea, divina, ma in quanto tale il suo essere non corrisponde al suo concetto; essa è piuttosto la contraddizione irrisolta. Ciò che le è proprio è l'esser-posto, il negativo, così come gli antichi hanno concepito la materia in generale come il non-ens. Così, la natura è stata anche detta la *caduta* dell'Idea da sé stessa » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. Lasson, Lipsia 1911, p. 208, cit. da Wimmershoff, *op. cit.*, p. 15); ma un discorso analogo è svolto nella *Philosophie der Religion* (III parte, ed. Lasson, Lipsia 1929, p. 30, cit. in *ib.*). Schelling, in realtà, polemizzando con Hegel dovrebbe, per questo punto, polemizzare anche con sé stesso, in quanto autore di *Filosofia e Religione*: anche in quest'opera, infatti, la ragione, dopo aver svolto il sistema delle strutture universali dell'essere (le Idee), trapassava di propria iniziativa nell'essere finito, non diversamente da Hegel. La critica qui svolta a quest'ultimo fornisce in realtà uno dei tanti segni della disinvoltura con la quale lo Schelling tratta la propria speculazione giovanile.

(2) Manifesta allusione a Friedrich Julius Stahl, Ch. H. Weisse e I. H. Fichte, i quali appunto rimproverarono Schelling — in un primo tempo — di aver abbandonato la filosofia razionalmente fondata (la filosofia negativa) per far luogo solo a quella positiva.

di un perfezionamento artistico. Ciononondimeno, la filosofia positiva non poteva venire trovata e sviluppata senza progressi corrispondenti in quella negativa, che adesso possono ricevere una esposizione ben diversa da quella di 40 anni fa; e sebbene io sappia che questa semplice, facile e pur grandiosa architettonica, nel suo trapassare immediatamente con il primo pensiero nella natura e cosí, uscendo dalla piú larga base, nel suo terminare in una punta che tende verso il cielo, sebbene sappia, ripeto, che questa architettonica in uno sviluppo *completo*, in ispecie delle innumeri particolarità di cui essa è capace e che essa esige, sia paragonabile soltanto alle opere della antica architettura tedesca, che essa cioè non può essere opera di un solo uomo, di un solo individuo, anzi neppure di una sola epoca (cosí come, anche, fu una generazione successiva quella che prese a portare a compimento i duomi gotici, che un'età piú antica non aveva compiuti, conformemente ai principi di quell'età): sebbene sappia questo, spero ciononostante di non andarmene dal mondo senza avere saldamente fondato sulle sue basi e, per quanto mi è addesso possibile, anche costruito il sistema della filosofia negativa.

Da quello che è stato detto finora si capisce, anche, quanto fosse inutile difendere o voler proteggere contro di me la filosofia razionale o negativa, come se io non volessi piú saperne di una filosofia della pura ragione. Coloro del resto che si ritenevano chiamati a ciò, ed in particolare credevano di doversi assumere la protezione, da questo punto di vista, della filosofia hegeliana contro di me, non facevano poi neppure in parte alcunché per opporsi alla filosofia positiva, ché essi stessi *volevano* qualcosa dello stesso genere; soltanto, essi erano convinti che tale filosofia positiva dovesse venire edificata sulla base del sistema hegeliano, e non potesse venire fondata su nessun altro sistema, al sistema hegeliano non mancando altro che questo, che *essi* lo sviluppassero nel positivo; la qual cosa, essi pensavano, poteva accadere attraverso un avanzamento continuo, senza interruzione e senza alcuna inversione di marcia. Con ciò essi provavano: 1) che della filosofia precedente non avevano mai avuto un esatto concetto, altrimenti avrebbero dovuto sapere che questa filosofia era un sistema compiuto, in sé pienamente concluso, un tutto che aveva una conclusione *autentica*, non una conclusione, cioè, che potesse di nuovo essere superata a seconda delle circostanze o contingenze (la conclusione, infatti, deve rimaner ferma); 2) che essi non erano informati bene neppure sulla filosofia che volevano

correggere e sviluppare, quella hegeliana, poiché questa filosofia non ha bisogno di venire da loro sviluppata in positiva: essa stessa piuttosto ha già fatto questo; e proprio in ciò stava l'errore, che essa voleva essere contemporaneamente una filosofia dogmatica, e cioè qualcosa che secondo la sua natura e la sua origine non poteva essere. Era loro opinione, in particolare (verosimilmente accolta immediatamente per sentito dire), che la filosofia positiva sia quella che parte dal Dio personale, ed il Dio personale era ciò che essi pensavano doversi guadagnare, attraverso lo sviluppo della filosofia hegeliana, come contenuto *necessario* della ragione.

Essi non sapevano che Kant, come poi la filosofia da lui scaturita, già aveva guadagnato Dio come contenuto *necessario* della ragione: su questo punto non c'era piú alcuna lotta, alcun dubbio, la questione non riguardava piú il *contenuto*. Per quanto riguarda Hegel, questi si vantava proprio di avere Dio come *Spirito* assoluto a conclusione della filosofia. Ora, si può pensare uno Spirito assoluto che non sia al contempo assoluta personalità, un essere assolutamente consapevole di sé? Probabilmente, essi opinavano che questo Spirito assoluto non fosse, appunto, una Persona liberamente agente, un libero creatore, ecc.; questo lo Spirito certamente non poteva esserlo, esso poteva essere ciò che viene solo in fine, *post festum*, dopo che tutto è stato fatto, e che non ha nulla da fare, in quanto raccoglie sotto di sé tutti i momenti del processo, reali prima e indipendentemente da lui. Ma questo, appunto, in ultimo lo aveva sentito anche Hegel, e nelle ultime aggiunte aveva posto questo Spirito assoluto come liberamente determinantesi alla creazione di un mondo, e come alienante sé stesso, con libertà, per il mondo. Essi approdarono troppo tardi anche a questa prospettiva. Essi non potevano dire che la filosofia hegeliana presentasse un pensiero impossibile a proposito della creazione del mondo; poiché, anzi, volevano raggiungere tale creazione proprio con quella filosofia.

Il loro presunto perfezionamento della filosofia hegeliana era dunque esattamente, come si è soliti dire, *moutarde après dîner*, e ci si sarebbe dovuti piuttosto preoccupare di Hegel contro questi suoi scolari, come, non meno, si doveva essere inclini a difenderlo dall'insulto che gli fu fatto quando altri pensarono di poter rendere interessante per una parte del pubblico la sua filosofia con frasi sentimentalistico-pietistiche compassionevoli e capaci di suscitare in ogni pensatore vigoroso soltanto pietà, e vollero costringere idee

prese da altre fonti nello stretto vaso che essa pur sempre respinge.

L'argomento base di quei difensori di Hegel che però contemporaneamente vogliono essere suoi correttori è questo: una filosofia razionale è qualcosa di in sé necessario, di indispensabile in particolare per la *fondazione* di una filosofia positiva. Viceversa, sarebbe da dire che per il *compimento* della filosofia sono necessarie e quella negativa e quella positiva, l'ultima, però, non nel senso che quei tali credettero, non nel senso, cioè, che essa sia fondata attraverso la prima, che essa sia soltanto una prosecuzione della negativa, poiché nella positiva ha piuttosto luogo un *modus progrediendi* affatto diverso, in quanto qui si rovescia completamente anche la forma dello sviluppo. Sarebbe necessario che la filosofia positiva fosse fondata attraverso quella negativa solo nel caso che la filosofia negativa consegnasse a quella positiva il suo oggetto come qualcosa di già conosciuto, con il quale essa ora potesse iniziare le proprie operazioni. Ma le cose non stanno cosí. Ciò che diventa l'oggetto proprio della filosofia positiva sta in quella precedente come ciò che non è piú conoscibile; poiché in questa filosofia precedente tutto è conoscibile soltanto in quanto ha un *prius*, mentre quest'ultimo oggetto non ha alcun *prius* nel senso in cui lo ha tutto il resto; qui la cosa si rovescia: ciò che nella filosofia puramente razionale era il *prius*, qui diventa il *posterius*. Nella sua conclusione la filosofia negativa contiene l'esigenza della positiva, e, pur consapevole di sé, tutta comprendendosi, *ha* l'esigenza di porre la positiva fuori di sé; in questo senso si potrebbe dire che la negativa fonda da parte sua la positiva, però la positiva non ha, vicendevolmente, l'esigenza di *venir* fondata da quella. La fondazione che noi riconosciamo pienamente dal lato della filosofia negativa (ma non da quello della positiva), non è da prendersi come se la fine della filosofia negativa fosse l'inizio di quella positiva. Non è cosí; quella consegna a questa ciò che in essa è ultimo soltanto come *compito*, non come *principio*.

Ma, si dirà, allora essa è proprio fondata attraverso quella negativa, se riceve da quest'ultima il suo compito. Certamente, però i mezzi per far fronte al suo compito quella positiva deve procacciarseli esclusivamente da sola. Se la prima arriva fino all'esigenza dell'altra, questo accade soltanto nel *suo proprio* interesse, per trovare la propria conclusione, senza che però, con ciò, la positiva debba *necessariamente* ricevere da essa il proprio compito, o debba venire fondata

da essa; poiché la positiva può incominciare puramente di per sé, anche soltanto con la semplice affermazione: io voglio ciò che è *sopra* l'essere, che non è il semplice ente, ma piú che questo, il *Signore* dell'essere. Essa è autorizzata a partire da un volere, infatti, già perché è filosofia, perché, cioè, è una scienza che determina a sé stessa liberamente il proprio oggetto, perché è filosofia che già in sé stessa e secondo il suo nome è un volere. Essa può dunque ricevere il proprio compito anche semplicemente da sé stessa, e dare appunto anche a sé stessa il proprio effettivo inizio; quest'ultimo, infatti, è cosiffatto che non esige nessuna fondazione, essendo un inizio assoluto e che si sa da sé stesso (1).

(1) Per la critica alla filosofia hegeliana, alle pagine precedenti possono essere affiancate quelle contenute nelle *Münchener Vorlesungen*, cit., pp. 196-234 (tr. cit., pp. 149-193). Si tratta di una ricostruzione del pensiero hegeliano dal punto di vista di Schelling estremamente limpida; la critica sviluppa con maggiore ampiezza i temi qui svolti piú brevemente.

SESTA LEZIONE

[ARISTOTELE E LA FILOSOFIA POSITIVA]

L'attacco piú grave contro la distinzione tra filosofia negativa e filosofia positiva è senza dubbio questo: la filosofia deve essere tutta di un pezzo, non si possono dare due filosofie. Prima di fare questa obiezione, bisognerebbe cercare di sapere se la filosofia negativa e quella positiva siano realmente due filosofie distinte, o se forse esse non siano soltanto i due lati di un'unica e medesima filosofia, di un'unica filosofia in due scienze distinte ma necessariamente l'un l'altra corrispondentisi.

Lo si deciderà con la trattazione che ora segue. Preliminarmente, si noti soltanto che l'opposizione che sta a fondamento di questa distinzione è sorta già da molto tempo, e proprio nei sistemi razionali che cercavano di conciliare l'inconciliabile. Non abbiamo dunque prodotto noi per la prima volta questa opposizione; la nostra intenzione è, piuttosto, quella di superarla per sempre attraverso una netta separazione.

Donde deriva, se non da questo doppio aspetto della filosofia (la quale, tuttavia, è probabilmente unica) il fatto che nel passato si sia trovato cosí difficile, anzi impossibile, dare una definizione soddisfacente della filosofia, tale, cioè, che esprima insieme anche il modo di procedere, il *modus procedendi* di essa? Se, ad esempio, la si definisce come scienza che si rinserra nel pensiero puro, che è qui, insieme, necessario, allora questo costituisce una definizione pienamente accettabile della filosofia negativa; ma se la si prende come una definizione assoluta, quali sono le conseguenze? La filosofia infatti nella sua universalità non può evitare, in generale, di discorrere e di dare risposte sulla effettiva *esistenza* della natura e del mondo, e non può occuparsi soltanto dell'essenza delle cose; dato questo,

la conseguenza sarà, se si vuol essere coerenti, che si dovrà ritenere che anche nel mondo dell'esistente tutto si leghi solo logicamente, e libertà ed azione si debbano ridurre a nulla; ma a questo la natura extralogica dell'esistenza si ribella in modo talmente deciso, che proprio coloro i quali, conseguenziariamente con i loro concetti, spiegano il mondo anche nella sua esistenza come una conseguenza meramente logica di una necessità originaria, questo però non vogliono poi concederlo; ché, anzi, abbandonando il punto di vista del puro pensare, pongon mano ad espressioni che non sono affatto valide per il loro punto di vista, anzi sono in esso impossibili.
La cosa sta dunque in questi termini: sono esigite entrambe, una scienza che coglie l'essenza delle cose, il contenuto di ogni essere, e una scienza che manifesta l'effettiva esistenza delle cose. Questa opposizione ormai esiste, essa non può venire aggirata sopprimendo uno dei due compiti, tanto meno mescolando i compiti, dalla qual cosa può uscire solo confusione e contraddizione. Non resta, dunque, che ammettere che ciascuno di questi compiti debba venire esposto e sviluppato per sé, in una scienza particolare cioè, il che però non impedisce certamente di sostenere la sintesi, anzi l'unità di entrambe. Ci si può ancora meravigliare se una tale doppia faccia della filosofia si sia manifestata, dal momento che si può di per sé riconoscere (e questo è un punto fondamentale, sul quale intendo soffermarmi piú a lungo) che da sempre ed ognora le due linee nella filosofia sono state l'una a fianco all'altra, e che se esse caddero in contraddizione, ciononostante l'una si è mantenuta costantemente a fianco dell'altra?

Per incominciare dall'antichità, Aristotele, che è la fonte principale per la filosofia dell'antichità, parla spesse volte di una classe di filosofi, che egli chiama i *teologi*. Anche se ammettiamo che egli alludesse con ciò soprattutto a quei filosofi dell'antichità che stavano ancora sotto le ispirazioni della mitologia, o che trattavano, oltre agli argomenti della natura e dell'uso dell'intelletto umano, anche gli argomenti religiosi, in particolare le tradizioni mitologiche, come i cosiddetti Orfici, o gli autori di quei *παλαιῶν λόγων* che talora vengono menzionati da Platone, pure Aristotele parla in un passo della Metafisica (*) anche dei filosofi *del suo tempo*, che egli

(*) Libro XIII, p. 300 (ed. Brandis) [Berlino, 1823-1837].

indica con lo stesso nome (il discorso riguarda *θεολόγων τῶν νῦν τισι* (1)), e sotto questi non possono essere intesi che coloro i quali riconducono il mondo a Dio, quindi filosofi dogmatici, dai quali poi gli altri potevano distinguersi soltanto per questo, che cercavano di spiegare tutto in modo meramente naturale o a partire dalla ragione. A questi ultimi appartennero incontestabilmente prima di tutti i Fisici ionici, in particolare Eraclito, la cui dottrina, che nulla mai è, che nulla permane, ma tutto sempre soltanto scorre, o si muove come in un fiume: *τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν* (2), come Platone formula la dottrina, o: *ὅτι πάντα χωρεῖ*, che tutto sparisce o tutto sempre fa di nuovo posto a qualcos'altro, in fondo descrive soltanto la scienza della ragione: la ragione non si ferma presso nulla, perché ciò che, appunto, era stato determinato come soggetto, viene in un primo momento tradotto nell'oggetto, e dunque cede di fatto e fa spazio ad un altro, che a sua volta non è destinato a permanere, ma a cedere ad un altro che è piú alto, fino a che non sia raggiunto quello che non si riferisce piú come un ente ad alcunché, e non può dunque piú cedere.

In modo speciale, però, appartennero a questi filosofi razionali gli Eleati, ai quali Aristotele rimprovera in particolar modo questo, che essi, mentre la loro scienza è solo logica, ciononostante vogliono lo stesso dare con essa spiegazioni reali (3). In considerazione della qual cosa egli osserva che la filosofia eleatica provoca solo vertigini e non assicura alcun aiuto; il mero movimento nel pensiero, infatti, esclude ogni effettuale accadimento; per questo, se tale movimento meramente logico vuole tuttavia rendersi realmente rivelativo, non può poi apparire come un movimento che faccia alcun passo avanti (nel logico, infatti, non può esserci nessun progresso reale di accadimenti; tutto, piuttosto, si sviluppa nel pensiero, e cosí, se il logico viene preso come rivelazione reale, questa rivelazione ci si manifesta come incapace di guadagnare alcunché), e provoca appunto

(1) Alcuni teologi contemporanei.
(2) Tutti gli esseri si muovono e nulla permane.
(3) «Dennoch mit derselben zugleich erklären wollen». Come risulta anche dal contesto, in cui poche righe dopo ricorre ancora il verbo *erklären* («denn die blosse Bewegung im Gedanken schliesst alles wirkliche Geschehen aus; will nun diese bloss logische Bewegung dennoch als erklärend sich geltend machen»), qui l'*erklären* riguarda una spiegazione, o rivelazione, che non è meramente concettuale, ma che si riferisce all'essere attuale, extralogico.

perciò vertigine, come ogni movimento rotatorio, aggirantesi intorno ad un punto (*).

Già Socrate aveva diretto la dialettica da lui sviluppata in altissima misura (e che per lui, ben lungi dall'essere qualcosa di positivo, dal voler significare di per sé qualcosa, significava soltanto uno strumento di distruzione) non soltanto contro i Sofisti, cioè contro l'apparente sapere soggettivo—logico, ma in altrettanta misura contro l'apparente sapere razionale pretendente alla oggettività degli Eleati; e ha esattamente inteso Platone solo chi sappia vedere quanto siano vicini e intimamente congiunti secondo lui i Sofisti e gli Eleati; la sua dialettica valse tanto per la superficialità e leggerezza dei Sofisti quanto per la gonfiezza degli Eleati; in questo senso Plutarco disse di Socrate: egli ha risoffiato contro i suoi avversari la gonfiezza, la tracotanza (*τῦφον*) come una specie di fumo nella filosofia (*ὥσπερ τινὰ καπνὸν φιλοσοφίας* (1)). Il mezzo appropriato per questo scopo furono le domande, che *a noi* sembrano mere domande da bambini (fra l'altro anche noiose), ma che avevano il fine, attraverso questa dieta, di rendere di nuovo capaci del vero sapere coloro che erano stati gonfiati dall'apparente sapere dei Sofisti o dalla tronfietà degli Eleati; cosí come un medico accorto, se pensa agire con mezzi forti su un corpo malato, prima impiega mezzi purificanti, perché non accada che egli, anziché sul principio vivificante e restauratore dell'organismo, agisca sulla causa della malattia, e ravvivando questa nella sua efficacia, rafforzi il male piuttosto che indebolirlo. In particolare, di fronte a questo sapere apparente Socrate si esprime cosí: la differenza tra lui e gli altri è che anche questi non sapevano nulla, ma pensavano di sapere qualcosa; egli però era migliore di loro in questo, che sapeva di non sapere nulla. A proposito di questi celebri discorsi è anzitutto da notarsi che Socrate non si dichiara privo di *ogni* sapere, ma proprio di quel sapere di cui gli altri si vantavano e in virtú del quale essi pensavano di sapere; anch'egli si attribuisce quest'ultimo, soltanto egli aggiunge che gli è noto che questo sapere non è un sapere reale.

(*) Noi non possiamo annoverare i Pitagorici né tra i teologi né tra i razionalisti, ma dobbiamo riconoscere che essi cercarono di unire entrambi, anche se non è facile dire come abbiano compiuto tale unificazione.

(1) Letteralmente: come una specie di fumo *della* filosofia.

Questo discorso si presenta dunque già fin dall'inizio con un aspetto diverso da quello che ha assunto presso taluni nell'età moderna, i quali vollero darsi anche l'apparenza del non sapere socratico, e *incominciarono* con la conoscenza del non sapere, acquietandosi in inizio nel non sapere. Al non sapere socratico deve precedere un grande, anzi significante sapere, un sapere del quale vale la pena di dire che non è un sapere, o che con esso non si sa nulla. Il non sapere deve essere una *docta ignorantia*, una *ignorance savante*, come già si era espresso Pascal. Senza un precedente grande sapere la affermazione che non si sa nulla è semplicemente ridicola; cosa c'è, infatti, di notevole nel fatto che colui che non sa niente assicuri che non sa niente? Sarebbe notevole, piuttosto, se egli sapesse qualcosa; che egli non sappia nulla, lo si crede senza bisogno di quella affermazione, epperciò non c'è bisogno di preoccuparsi. Tra i giuristi vale la sentenza: *Quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium* (1). Tra i dotti, viceversa: *Nemo praesumitur doctus* etc. (2) — Se però il sapiente dice di non sapere nulla, questo ha ben altro senso e ben altro suono. Socrate, dunque, con questa dichiarazione di non sapere presuppone un sapere. La domanda deve, ora, essere: quale è questo sapere, che egli attribuisce a sé cosí come agli altri filosofi, che però per lui è un non sapere, tale cioè che egli con esso sa di non sapere? Cerchiamo anzitutto di trasformare questa determinazione negativa del sapere che non sa in una positiva. *Pensare* non è ancora in alcun modo sapere; pertanto, noi potremo chiamare il non sapente sapere il *pensante* sapere, potremo chiamare la scienza che non sa mera *scienza di pensiero*; tale è ad esempio la geometria, che perciò Platone incontestabilmente nella celebre genealogia delle scienze (Repubblica, VI) non computa come *ἐπιστήμη*, ma come *διάνοια* (3); cosí, ancora, il sapere che Socrate, secondo la sua testimonianza, ha in comune con gli altri, che *egli* però considera come non sapere, potrebbe essere la pura scienza della ragione, che egli conosceva tanto bene, anzi meglio degli Eleati, dai quali si distingueva appunto in questo, che *essi* volevano rendere il sapere logico un sapere *che sa*, mentre secondo l'opinione di Socrate esso può valere soltanto come sapere che non sa. Ora facciamo, però, un passo in-

(1) Chiunque viene presunto buono, fino a che non si provi il contrario.
(2) Nessuno viene presunto dotto ecc..
(3) Sapere puramente discorsivo; per Schelling, pensiero discorsivo che rimane nell'ambito del possibile.

nanzi. In quanto, cioè, egli definisce la scienza che è *soltanto* nel pensare, come una scienza che non sa, egli con ciò pone appunto fuori di questa (almeno come idea egli la deve porre) una scienza che sa, una scienza positiva, cioè, e qui la conoscenza del suo non sapere acquista un significato positivo. Ci si può, cioè, conoscere come non sapenti, o in rapporto ad una scienza realmente già esistente, di cui si dice soltanto che essa propriamente non è un sapere, o in rapporto ad una scienza che non si possiede ancora, ma che ancora parimenti ci sovrasta. Manifestamente in Socrate si danno entrambi i casi. In rapporto al sapere meramente logico egli si esprime nel primo senso, ma egli proprio con ciò presuppone un altro sapere, e se in rapporto a questo ulteriore sapere egli si conosce come non sapente, allora questo non sapere ha nuovamente un significato ben diverso da quello che si è soliti, abitualmente, sospettare. Altro, infatti, è essere un non sapente o nulla sapente per difetto nella scienza, altro essere nulla sapente per sovrabbondanza di ciò che è da sapere. Anche in questo senso un Socrate aveva diritto di vantarsi del non saper nulla; è però illuminante, che non possa competere a tutti di imitarlo in questo.

Manifestamente Socrate presupponeva un sapere rispetto al quale la mera scienza della ragione si comportava soltanto come un non sapere. Non è certamente questo il luogo per esporre minutamente ciò che propriamente volesse quest'uomo cosí singolare nella sua specie, il quale non per nulla si attirò l'odio e l'avversione dei Sofisti di tutti i tempi, fino ai piú recenti. Su questa sua interna magnificenza sta ancora un velo che non è stato pienamente sollevato, ma ci è già presente qualcosa da cui si può concludere che il suo spirito si elevò di sopra, appunto, di questi limiti del meramente logico e del positivo. Una indicazione non disprezzabile di ciò è non soltanto la applicazione mitica, e cioè storica che egli è solito dare a tutto ciò che per lui è *dottrina* o merita il nome di dottrina (ad esempio sussistere dopo la morte); ché, messa da parte la comune mitologia, egli cercò al posto di questa una sintesi storica *piú alta*, come se in *questa* soltanto si desse un sapere reale (*). Ne è soprattutto prova il fatto che il piú ricco di intelligenza dei suoi scolari, Platone cioè, è dialettico nella intera serie delle sue restanti opere, ma nel punto

(*) Cfr. a questo proposito *Filosofia della Mitologia*, XII, p. 284 (V vol. suppl., p. 150). E.

piú alto, chiarificatore di tutte le altre — Schleiermacher cita a questo proposito almeno il *Timeo*: o forse questa sarebbe un'opera alla quale il filosofo poeta fu trascinato dall'impeto giovanile?; ma, comunque stiano a questo proposito le cose —, nel *Timeo* Platone si fa storico ed irrompe, certo solo con violenza, nel positivo, in modo tale, cioè, che la traccia del procedimento scientifico è appena o difficilmente scopribile; si tratta piú di un rompere con il momento precedente (con quello dialettico, cioè) che di un passaggio al positivo. Socrate e Platone si comportano entrambi, nei confronti di questo positivo, come di fronte a qualcosa di futuro, si rapportano ad esso profeticamente.

In Aristotele la filosofia si è purificata per la prima volta da ogni elemento profetico e mitico, ma Aristotele appare come lo scolaro di entrambi proprio per il fatto che egli si è staccato dal *meramente* logico e, al contrario, si è applicato al positivo per *lui* raggiungibile, all'empirico nel piú lato senso della parola, quello, cioè, nel quale il *che* (che esso esiste) è il primo, il *che cosa* (che cosa esso è) il secondo e secondario.

Aristotele si stacca dal logico, in quanto questo voglia farsi *rivelativo*, e perciò positivo: λογικῶς, διαλεκτικῶς e κενῶς [1] (a vuoto) sono per lui, qui, espressioni equivalenti; egli rimprovera coloro che, mentre sono solo nel logico (ἐν τοῖς λόγοις), pur tuttavia vogliono afferrare l'esistenza; egli estende questa critica fino al *Timeo*, ed alla particolare dottrina della μέθεξις, della partecipazione cioè delle cose alle idee. Questa dottrina conserva un senso giusto, se essa viene intesa logicamente, semplicemente nel senso, cioè, che *un* bello, *un* buono, ad esempio (che sono ciò che soltanto cade nell'esperienza) non sono *il* bello, *il* bene stesso, ma soltanto sono *un* bello e *un* buono attraverso la partecipazione al Bello e al Bene stessi; però, se ora la μέθεξις viene rivolta ad una spiegazione del divenire, dell'effettuale accadere delle cose, o viene considerata ed usata come sufficiente per tale scopo, allora sorge l'errore che con qualcosa che ha un mero significato logico viene cercata una rivelazione reale. In questo senso Aristotele ha ragione quando obietta a Platone che egli non può pronunziare alcuna parola intelligibile sul modo in cui le Idee siano partecipate dalle cose concrete. Aristotele chiama tutta questa dottrina platonica della μέθεξις vuota,

[1] Logicamente, dialetticamente, a vuoto.

riferendosi soltanto alla sua pretesa di *manifestazione* [reale], di cui poi essa non è capace, ed usa per essa la parola κενολογεῖν (1). *In generale*, però, egli oppone a chi filosofa sul piano logico che tra la necessità logica e l'attualità c'è un abisso insuperabile. Appunto a costui egli rinfaccia la confusione che sorge quando vengono scambiati l'ordine logico con l'ordine dell'essere, e cosí, poi, inevitabilmente, le cause reali dell'*essere* con i principi meramente formali della *scienza*. Proprio perciò noi ora dobbiamo dire che, per quanto la via di Aristotele sia distinta da quella della filosofia negativa, tuttavia nell'essenzialità dei risultati nulla concorda tanto con la filosofia negativa ben intesa quanto appunto lo spirito della dottrina di Aristotele. Come questo sia possibile sarà chiarito attraverso una dilucidazione dei due metodi, che non può mancare di portare anche una nuova luce sul cammino già svolto finora.

Osservo dunque che quel razionalismo o la filosofia negativa, quanto piú di fatto è qualcosa di puramente *a priori*, tanto meno è qualcosa di logico nel senso che Aristotele attribuisce alla parola. Poiché l'*a priori* non è, come lo prese Hegel, un logico vuoto, un pensare che ha di nuovo a proprio contenuto soltanto il pensare, con il che però cessa il pensare reale, come con la poesia sopra la poesia cessa la poesia. Il *vero* logico, il logico nell'effettivo pensare, ha in sé un rapporto necessario all'essere, esso si porta al contenuto dell'essere e trapassa necessariamente nell'empirico. La filosofia negativa, di conseguenza, in quanto aprioristica non è meramente filosofia logica nel senso che essa escluda l'essere. L'essere, infatti, è, soltanto come potenza, contenuto del puro pensare. Ciò che però è potenza, è secondo la sua natura portato a saltare nell'essere. Per la natura del suo contenuto, dunque, il pensare è attratto fuori di sé. Ciò che trapassa nell'essere, infatti, non è piú contenuto del mero pensare, esso è divenuto oggetto di un conoscere (empirico) procedente oltre il mero pensare. Il pensare giunge in ogni punto fino alla coincidenza con ciò che è presente nell'esperienza. In ogni punto, dunque, ciò che passa nell'essere viene abbandonato dal pensare; esso è servito al pensare solo come gradino per qualcosa di piú alto. Con questo qualcosa piú alto accadrà lo stesso, esso verrà dal pensiero (che si assicura soltanto del suo *contenuto*, lo comprende concettualmente), una volta concepito, di nuovo abbandonato e consegnato ad un altro conoscere, a quello empirico; con il che, in tutto questo movimento il pensiero propriamente non possiede nulla *per sé*, ma tutto indirizza ad un conoscere estraneo, all'esperienza, essendo arrivato fino a ciò che non può piú essere fuori del pensare, che è permanente nel pensare, con cui dunque il pensare è arrivato presso di sé, vede cioè sé stesso come libero pensare (svincolato dal movimento *necessario*), con il quale appunto, ora, incomincia la scienza del libero pensare (del pensare, cioè, che non è piú, come nella filosofia negativa, abbandonato ad un movimento necessario). La filosofia razionale dunque si oppone di fatto tanto poco all'esperienza, che essa, piuttosto, come Kant aveva insegnato a proposito della ragione, non va al di là dell'esperienza, e dove l'esperienza trova conclusione, là riconosce anch'essa i propri limiti, lasciando sussistere quell'ultimo come inconoscibile.

(1) Parlare a vuoto, ciarlare.

Anche la filosofia razionale è, secondo la materia, empirismo; soltanto, essa è empirismo *a priori*. Tanto poco, però, come noi abbiamo visto, ciò che è *a priori* esclude l'empirico col quale, anzi, ha piuttosto un rapporto necessario, altrettanto poco, a sua volta, l'empirico è libero dall' *a priori*; esso ha molto di quest'ultimo in sé e sta, per dir cosí, con un piede tutto nell'*a priori*, non soltanto per il fatto che in ogni empirico ci sono forme universali e necessarie, e cioè, appunto, forme *a priori*, ma anche perché *non* meno che l'*essenza* anche il determinato esser tale di ogni cosa è un *a priori*, che appartiene all'empirico solo in quanto effettivamente è esistente. La sua essenza, nella scienza pienamente compiuta, è qualcosa da guadagnare *a priori*, e soltanto che esso esista è empirico, da riconoscersi meramente *a posteriori*.

Però, appunto per questo, cosí come si dà una via dal logico all'empirico, cosí si dà una via dall'empirico al logico, per giungere al logico che è innato ed immanente nella natura. Questa strada fu percorsa da Aristotele, e nell'estensione maggiore possibile per il suo tempo, in quanto egli trattò come oggetti della sua ricerca analitica non soltanto l'intera natura, per quello che era a lui accessibile, non soltanto i rapporti morali e politici del genere umano e del suo tempo, ma pure i concetti e le categorie universali, e nella loro continua applicazione, nell'uso reale dell'intelletto, non già nella loro comprensione astratta; egli, inoltre, trattò anche l'intera storia della filosofia fino al suo tempo, e cosí gradualmente salí fino all'ultima

meta della prima scienza, alla *πρώτη ἐπιστήμη* [1], o alla prima filosofia. Ma proprio su questa strada, e specialmente al *punto finale* di essa Aristotele deve anche incontrarsi con la filosofia negativa.

Egli incomincia la sua progressione ascendente, se vogliamo seguirlo fino al punto piú basso dal quale egli parte, con la *potenza* (corrispondente all'inizio), in cui ogni opposizione è ancora inviluppata; questa progressione si conclude nell'atto, che è, sopra ogni opposizione e perciò anche sopra ogni potenza, la pura entelechia; entelechia è infatti per lui ciò che per noi è l'atto, l'opposto della *δύναμις*. Dal seno della indeterminatezza ed infinità della potenza, del possibile, la natura si innalza gradualmente verso il fine, dal quale essa, dice Aristotele, è attratta. In ogni momento seguente, come egli dice, il precedente è ancora soltanto come potenza, come non ente: nella filosofia della natura ad esempio la materia nei confronti della luce è ancora soltanto obietto, ed entrambe nei confronti del principio organico si comportano di nuovo come non enti. Sempre, dice Aristotele, il precedente sta nel seguente secondo la potenza, o come potenza — *ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον*. Ogni punto, ogni qual si voglia limite della serie è la meta della serie precedente, ogni membro della serie, dunque, è nel suo gradino causa finale, cosí come l'ultimo membro è causa finale di tutto; poiché la serie non può perdersi nell'infinito, il movimento ascendente della natura non può smarrirsi nel vuoto, deve esserci un ultimo fine del cammino che va *a potentia ad actum*, e ciò anche nel senso che l'inizio è pura potenza, il fine dunque puro atto. Man mano che ci si avvicina al fine, l'essere domina sul non essere, l'atto sulla potenza; successivamente ogni *ὕλη* (equivalente a potenza) viene eliminata, l'ultimo non è piú potenza, ma *τὸ ἐνεργείᾳ ὄν*, la potenza posta totalmente come atto. Quest'ultimo non è a sua volta un membro della serie, come ogni altro, ma è ciò che è indipendente dalla intera serie, l'ente per sé. Aristotele lo ha assolutamente come il realmente esistente (e non, come la filosofia negativa, semplicemente come idea) — qui è dunque la distinzione —; ma egli ha tale ultimo come realmente esistente soltanto perché per lui la sua intera scienza è fondata sull'esperienza. Egli possiede dunque tutto questo mondo, che la filosofia razionale possiede nel pensiero, come l'esistente, però non si ha ancora a che fare con *l'esistenza*, l'esistenza

(1) Prima scienza.

in questa prospettiva è per cosí dire accidentale, ed ha valore per lui soltanto in quanto essa è ciò da cui egli ricava il *che cosa* delle cose; essa è per lui mero presupposto, il suo fine proprio è l'essenza, il « che cosa » delle cose, l'esistenza è solo punto di partenza, e perciò per lui l'ultimo, sebbene sia anche l'effettivamente esistente, è ciò che per sua *natura* (e si ha a che fare proprio con questa) è puro atto; ma appunto questo, che secondo la sua natura è l'ente che è atto, è l'Ultimo della filosofia razionale e negativa. Per questo, anche, Aristotele non fa dell'Ultimo — di Dio — in quanto realmente esistente, *nessun* uso, ma evita questo esplicitamente determinando sempre Dio soltanto come causa finale (come *αἴτιον τελικόν*, non *ποιητικόν*), cosicché egli non cerca, pur possedendo quest'ultimo come realmente esistente, di farlo nuovamente principio reale; esso rimane per lui *fine*, egli non pensa di porlo ancora all'inizio, al principio di una manifestazione reale.

L'intero movimento del divenire è soltanto movimento *verso* questo fine, esso non esce *da* quest'ultimo come dal suo principio, e *se* egli ha bisogno di quell'ultimo elemento come principio di spiegazione per l'esistenza, ad esempio per il movimento del cielo, egli non spiega questo movimento attraverso un moto o una azione di quell'*ἐνεργείᾳ ὄν*, ma attraverso un impulso, un desiderio, *ὄρεξις*, che le nature inferiori, le stelle, sentono verso il piú alto. Dio è causa del movimento, per lui, soltanto *ὡς τέλος, αὐτὸς ἀκίνητος* [1], cosicché egli è qui immobile. Questo "*αὐτὸς ἀκίνητος*" è stato preso, fino ai tempi piú recenti, nel senso che non è a sua volta mosso *da qualcos'altro*. Ma non è cosí che si deve intendere, ma nel senso che egli non muove anche sé stesso, non agisce, che egli, pur avendo causalità, ciononostante rimane immobile; egli agisce, ma senza entrare in movimento, poiché egli agisce solo come causa finale, come ciò *a cui* tutto di per sé tende. Dio si comporta cosí come l'oggetto di un desiderio, *ὡς* (cosí Aristotele dice espressamente) *ἐρώμενον*, come uno da noi amato, verso il quale noi andiamo o al quale ci attacchiamo, che ci muove senza essere mosso esso stesso. Separato, come è per lui questo Dio immobile, incapace di alcuna azione verso l'esterno (*ἄπρακτος τὰς ἔξω πράξεις*), egli può soltanto pensare perpetuamente e pensare soltanto sé stesso, egli è *ἑαυτὸν νοῶν*.

(1) Come fine che è però in sé stesso immobile.

L'ultimo è per Aristotele talmente atto, che per lui Dio non è propriamente piú νοῦς staccato dalla νόησις (dal reale pensare), non è piú mera potenza del pensare. Egli è per lui puro, incessante *actus* di pensare (ma di un pensiero che non è senza contenuto). In quanto, dunque, gli è difficile dire che cosa Egli pensi (se infatti è perfino per noi uomini inammissibile pensare alcune cose, come è per noi meglio non vedere alcune cose che vederle (βέλτιον ἔνια μὴ ὁρᾶν), lo deve essere ancor piú per Dio). Con questa premessa è già deciso che Dio pensi sempre soltanto sé stesso. Si deve cioè affermare soltanto che questo Atto è un Atto infinito, che in Lui, cioè, non c'è all'infinito assolutamente nulla di estraneo (nessun oggetto che lo limiti). Basandosi su di questo egli parla di una νοήσεως νόησις, che è soltanto contenuto di sé stessa (*).

La filosofia di Aristotele è filosofia logica che però parte dall'esistente già posto epperciò dall'esperienza. Il suo inizio è l'esperienza,

(*) È viceversa difficile riconoscere che la beatitudine di Dio risieda, secondo Aristotele, nel fatto che Egli filosofi perpetuamente al modo hegeliano. A metà del secolo scorso, dopo che sorsero Lessing e Klopstock, i tedeschi si rallegrarono di avere ora anche loro una propria letteratura; molti critici e molti poeti, specialmente, si aggiunsero in diverse maniere a quei due, poi anche lo scrivere di storia e la filosofia entrarono in opere universalmente riconosciute (poiché la letteratura di un popolo in senso stretto abbraccia la poesia e la critica di essa, lo scrivere storia ed infine la filosofia). In queste circostanze, incominciarono i confronti, e non mancarono ai tedeschi subito né un Omero, né un Tirteo, né un Teocrito, né un Tucidide tedesco né infine parecchi Platoni (per il pubblico il Platone tedesco era ora Herder, ora Jacobi). Dove stavano poi il Pitagora tedesco, l'Eraclito tedesco? doveva forse essere Leibniz il primo, J. Böhme il secondo? Dove l'Aristotele tedesco? Nessuno aveva maggior titolo a venir chiamato tale di Kant. Tuttavia, una filosofia piú recente ha preteso di valere come « aristotelica ». Questa filosofia parlava di un *movimento circolare* della vita divina, in quanto Dio perpetuamente scende all'essere piú basso, piú privo di coscienza (e anch'esso sarebbe l'Assoluto, però un Assoluto chiuso come un'ostrica, cieco e sordo cioè); ma Dio scende perpetuamente per salire poi ininterrottamente attraverso gradini sempre piú alti fino alla coscienza umana, ove egli, estenuando o eliminando la propria soggettività diviene assoluto Spirito, ora soltanto, cioè, propriamente Dio. Io devo riconoscere che tra tutti i filosofi che si sono segnalati, quelli che sostengono un tale movimento circolare mi sembrano i piú antiaristotelici, e dubito perciò che un uomo ragionevole possa vedere in una tale dottrina l'ultima parola della filosofia tedesca, come in Aristotele era stato raggiunto il vertice della filosofia antica, che si concludeva con questo suo legame di logico ed esistente (nota di Schelling). Cfr. per queste ultime discussioni della teologia di Aristotele, l'*Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*, XI, p. 559, nota (V vol. fond., p. 741). E.

la sua conclusione il puro pensare, il logico nel piú alto senso della parola, il suo Tutto, però, uno Spirito preparato attraverso il fuoco della piú pura analisi, purificato di tutti gli elementi della natura e dello spirito umano.

Già i Neoplatonici, che però appartengono già al movimento di transizione ad un'altra età, e sono già sollecitati dal Cristianesimo sopravveniente o già esistente, cercarono di far risorgere quella direzione verso la filosofia positiva che, presente particolarmente in Platone, era stata repressa da Aristotele. Aristotele non poteva riconoscere una filosofia positiva, che in Platone era presente come mera anticipazione, il passaggio scientifico alla quale non era stato trovato neanche da lui. Anche adesso la via di Aristotele per arrivare dall'empirico, da ciò che è dato nell'esperienza in quanto esistente, al logico, al contenuto dell'essere, sarebbe l'unica via per giungere senza la filosofia positiva ad un Dio *realmente* esistente; se, però, noi volessimo starcene soddisfatti del Dio trovato aristotelicamente, allora noi dovremmo anche essere capaci di quella negazione aristotelica, di rimanere fermi a *Dio* come *fine*, senza volerlo avere poi come causa produttrice verso l'esterno; ma un tale Dio non corrisponderebbe alle esigenze della nostra coscienza, dinanzi alla quale si schiude un mondo che Aristotele non conosceva. Non intendo riferirmi soltanto al Cristianesimo. Anche la religione mitologica, infatti, aveva per Aristotele soltanto il significato di una manifestazione incompleta; egli non era capace di vedere nella mitologia nulla di originario, e che fosse stato degno della sua trattazione, o che potesse valere per lui come fonte di conoscenza (*). È già stata da parecchio tempo avanzata varie volte la domanda, perché Carlo Magno abbia permesso o voluto che nelle Accademie da lui fondate fossero introdotti e posti come base i libri di Aristotele, i libri, cioè, di un filosofo che si può considerare come un ateo (in che senso si possa dire questo, si capisce da quanto detto prima: Aristotele non conosceva affatto un Dio che potesse venire usato come principio, per spiegare, partendo da Lui, il mondo; il suo Dio poteva al massimo essere un creatore ideale, come colui *verso il* quale, ma non *attraverso* il quale tutto è divenuto; ed anche la Provvidenza c'è nel sistema aristotelico in quanto tutto

(*) Vedi *Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*, XI, p. 256 (V vol. fond., p. 438). E.

tende al fine, e nulla può accadere che non sia determinato attraverso questa meta finale del movimento, e, di conseguenza, da Dio come causa finale), mentre, si diceva, la filosofia platonica, che si orientava molto da vicino verso il Cristianesimo, veniva esclusa. Un autore del XVII secolo dà a questa domanda una risposta spregiudicata: le cose vanno bene, per i teologi, in quanto essi abbiano nella filosofia qualcosa da censurare o da rimproverare; poiché se si arriva a poter realizzare una piena concordanza tra le dottrine del Cristianesimo e la filosofia, allora taluni potrebbero, tentati dal diavolo, giungere a pensare che il Cristianesimo non sia nient'altro che una invenzione umana, un'opera o della ragione pensante o di quella sagacemente indagante. Di fatto, però, nelle scuole cristiane non fu insegnata che la pura filosofia aristotelica. La teologia cristiana e, perciò, anche le scuole cristiane avevano bisogno di un Dio con il quale qualcosa incominci, che si debba pensare come Autore del mondo e in particolare della Rivelazione. Quanto poco, di conseguenza, la filosofia negativa poteva accogliere in sé il Cristianesimo, almeno senza alterarlo completamente, di altrettanto poco la pura filosofia aristotelica poteva durare nelle scuole cristiane.

Al suo posto subentrò, perciò, la metafisica scolastica, che è già caratterizzata dal fatto che essa fu chiamata dogmatismo razionale o razionalismo positivo. Dal modo in cui questa filosofia incominciò, per giungere su una via razionale ad un risultato positivo, cioè ad un Dio esistente (il mezzo essenziale per questo fu, come noi abbiamo prima visto, il sillogismo, la deduzione, ai quali stavano alla base da una parte ciò che è dato nell'esperienza, dall'altra le *κοιναὶ ἔννοιαι*, i concetti e i principi universali, presentantisi insieme come necessari), dal modo in cui questa filosofia cercava di giungere argomentativamente, prendendo per base l'esperienza e i concetti innati dell'intelletto, fino all'*esistenza* di Dio, da questo modo si può già vedere che in questa filosofia il razionalismo aveva una funzione meramente formale; il materiale, ciò che veniva posto a fondamento dei ragionamenti, da una parte, era preso dall'esperienza, come ad esempio l'ordinamento finalistico della natura nel particolare e nell'insieme, ecc., mentre d'altra parte l'altro elemento, la componente razionale di queste deduzioni della metafisica era costituito dai principi universali, ad esempio di causa ed effetto, e, specialmente, che causa ed effetto devono essere proporzionali, e che un tutto

finalistico presuppone una causa intelligente; l'applicazione di questi principi all'esperienza doveva rendere possibile una conclusione su ciò che sta *sopra* l'esperienza. Dato questo legame di elementi, non potevano, in quella metafisica, farsi innanzi puri e liberi né il razionalismo né l'empirismo. Questa sintesi artificiosa non poteva, già perché artificiosa, durare; in fondo è stato il peso della Chiesa che l'ha tenuta insieme *cosí a lungo*. Dopo la Riforma, ed in conseguenza di questa, essa non poteva durare piú a lungo, e sorse quel movimento nella filosofia che alla fine doveva condurre alla già descritta decomposizione di quel razionalismo dogmatico. Da questa decomposizione doveva, però, da una parte venir fuori il *puro* razionalismo, dall'altra il *puro* empirismo.

Se noi vogliamo, anzitutto, trattare ancora dell'empirismo in generale nel suo rapporto con il puro razionalismo, è da dire che quest'ultimo non può, se rettamente inteso, desiderare null'altro che di incontrarsi infine con la realtà effettuale, come essa è data nell'esperienza; viceversa, anche il piú limitato empirismo non può dare alla sue fatiche altra meta che questa: di trovare in ogni fenomeno particolare come nella unità di tutti i fenomeni la *ragione*, di scoprire e portare alla luce del giorno questa ragione da presupporsi in ogni particolare fenomeno cosí come nell'insieme dei fenomeni. L'empirismo che rinunciava a questo fine doveva con ciò riconoscere di finire nella sragionatezza. L'empirismo non è dunque tanto un fenomeno opposto al ben inteso razionalismo (come esso si è venuto formando dopo Kant), quanto piuttosto un fenomeno ad esso parallelo, e questo empirismo ha un rapporto ben diverso con il razionalismo dogmatizzante della piú antica metafisica, e con il puro razionalismo che sorse con la distruzione di quello dogmatizzante, e che costituisce fino ad oggi la nostra filosofia tedesca. Se si risale con questo empirismo, al quale l'intera Europa, ad eccezione della Germania, si è data per un lungo tempo come all'unico vero metodo in filosofia, se si risale con esso fino alla sua origine, alla sua fonte (in Bacone di Verulamio) (*), se si segue d'altro lato il suo percorso e si vede in quale ambito, verso cosa e come esso si è sviluppato, ci si deve allora persuadere che a fondamento di

(*) È in ogni caso degno di nota che questo generale zelo per le ricerche empiriche o d'esperienza sia stato acceso anzitutto da una mutazione della filosofia, quindi per opera della filosofia.

esso sta qualcosa di diverso da ciò che al primo sguardo può apparire, tutt'altro che una mera *raccolta* di fatti. Chi consideri questa diligenza nella scoperta dei *puri* fatti specialmente nella scienza della natura, non può fare a meno di riconoscere in tale diligenza tuttavia qualcosa di piú alto, se pur operante solo istintivamente, un pensiero che rimane nello sfondo, un impulso che va oltre il fine immediato.

Come si può, infatti, spiegare l'importanza che viene annessa ai fatti, anche a quelli in sé meno importanti, particolarmente nella storia naturale, ad esempio numero e forma dei denti e delle unghie, cosí come la scrupolosità religiosa con cui vengono condotte queste ricerche, la tenacia con cui esse vengono perseguite con fatiche, privazioni di ogni sorta, spesso addirittura con pericolo per la vita, come si può spiegare tutto questo altrimenti che attraverso una almeno oscura coscienza che in tutti questi fatti si abbia a che fare con qualcosa di piú che con essi stessi soltanto, come ci si deve spiegare questo entusiasmo del vero studioso della natura, senza un almeno oscuro sentimento che gli dica che infine questo empirismo, allargato fino ai suoi limiti estremi e insieme purificatosi di per sé stesso, gradualmente, da ipotesi inintelligenti, deve incontrarsi con un sistema piú alto che, unito a lui, formerà un tutto stabile, un tutto che si presenta come risultato completamente uguale dell'esperienza e del puro pensare? Come è possibile ciò senza un sia pure lontano presentimento che alla fine si rivelerà a questo empirismo, nella natura stessa, come in essa immanente, quella ragione, quel sistema di una logica in essa innata, di cui è compito supremo del filosofo razionale d'impadronirsi; senza ammettere dunque che si dia un punto ove le potenze del sapere umano che ad un primo sguardo ed ancor adesso permangono tanto separate o sembrano essere separate, il pensiero e l'esperienza cioè, si compenetrano ed insieme soltanto formano ancora un tutto inscindibile? Questo era incontestabilmente l'ultimo pensiero di Bacone, che empiristi artigianali e privi di pensiero invano invocano a loro protettore. Fino ad oggi per la Francia e l'Inghilterra i veri filosofi sono i loro grandi studiosi della natura (*). Possano frattanto gli scien-

(*) Che in Inghilterra, per un motivo del resto noto (perché in inglese fisica significa medicina, *physician* medico, come anche da noi i medici legali si chiamano fisici) filosofia (però per solito non senza l'aggiunta *natural Philosophy*) significhi fisica, non c'era proprio bisogno dei titoli dei piú recenti giornali chimici o dei notiziari dei giornali dei parrucchieri per provarlo; piú particolarmente si continuò a riferirsi alla piú celebre opera periodica d'Inghilterra, antica di due secoli, *Philosophicals Transactions*, nei cui numerosi volumi si cercherebbe invano qualcosa di ciò che in Germania chiamano filosofia.

ziati naturalisti, o filosofi, francesi ed inglesi, imparare a capire questa posizione della filosofia tedesca nei confronti dell'empirismo, che cioè essa non è a sua volta che empirismo a priori. Non appena essi avranno colto il senso e la portata del razionalismo tedesco, non esigeranno piú che noi facciamo precedere fatti empirici, forse psicologici alla scienza del pensiero da sé stesso principiante ed in sé progrediente, ma insieme realizzantesi immediatamente nell'esperienza, a questa unica vera ontologia cioè, e potranno viceversa considerare come essi stessi, limitando il loro empirismo filosofico alla osservazione ed alla analisi di fatti psicologici, si escludano da soli da quel grande circolo del vero empirismo, che nulla esclude, nulla di ciò che si presenta nella natura, nella grande storia del genere umano e del suo sviluppo; potranno considerare come essi si escludano da questo nobile empirismo, verso il quale tende, per incontrarsi con esso ed infine realmente divenire uno con esso, il puro razionalismo; quest'ultimo, infatti, nulla escludendo, abbraccia tanto l'intera natura quanto i grandi avvenimenti della storia.

Se è questa, dunque, la posizione dell'empirismo filosofico nei confronti del puro razionalismo, noi possiamo venire a parlare adesso di un secondo rapporto già accennato, rispondendo alla domanda sul rapporto della *filosofia positiva*, da noi contrapposta al razionalismo, con l'empirismo filosofico. Se, infatti, il puro razionalismo è di fatto filosofia aprioristica, non pare che per la filosofia positiva resti altro che essere empirismo. Come però io ho già mostrato che il puro razionalismo non esclude l'empirico, cosí anche la filosofia positiva difficilmente potrebbe essere mero empirismo, nel senso in cui questo viene per lo piú pensato, in modo tale, cioè, che il discorso non riguardasse in nulla un *a priori*. Un qualche rapporto tra filosofia positiva ed empirismo deve pur esserci. Non è mia intenzione eluderlo. Piuttosto, io voglio richiamare l'attenzione sul fatto che è un concetto troppo limitato quello che nelle spiegazioni usuali viene legato alla parola empirismo. Di solito si intende per esperienza, se si discorre di filosofia, soltanto la certezza che noi ci formiamo delle cose esterne, dell'esistenza di un

mondo esterno in generale attraverso il senso esterno, o dei movimenti e delle modificazioni che avvengono in noi attraverso il cosiddetto senso *interno* (un senso che peraltro ben esigerebbe una critica). Viene dunque assunto, qui, che tutto ciò che è proprio dell'esperienza si possa trovare nel mondo sensibile esterno o interno. Se l'empirismo si fa esclusivo in modo radicale, esso nega con ciò la realtà dei concetti universali e necessari; esso può andare tanto lontano, da veder perfino nei concetti giuridici e morali qualcosa che ci è divenuto connaturale per abitudine e per educazione; il che è il gradino piú basso della limitatezza in cui esso possa precipitare. Ma è erroneo vedere tutto questo come legato necessariamente al concetto di empirismo, come fa Hegel nella sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (*), ove egli adduce come conseguenza necessaria dell'empirismo che le determinazioni e le leggi giuridiche e morali appaiano come qualcosa di accidentale, alla cui obbiettività si rinunci.

È erroneo limitare l'empirismo in generale a ciò che semplicemente cade sotto i sensi, come se esso avesse soltanto questo ad oggetto, poiché, ad esempio, una intelligenza che liberamente voglia ed agisca (ed ognuno di noi è una di esse) non cade nel senso, come *tale*, come intelligenza, eppure essa è empirica, anzi è qualcosa che è conoscibile *soltanto* empiricamente; poiché nessuno sa che cosa c'è in un uomo, se egli non si esprime; nel suo carattere intellettuale e morale egli è conoscibile soltanto *a posteriori*, attraverso, cioè, le sue manifestazioni ed azioni. Ora, posto che si tratti di una intelligenza agente e liberamente volente che sia da presupporsi al mondo, allora anche essa non sarà conoscibile *a priori*, ma attraverso i suoi atti, che cadono nell'esperienza; essa sarà dunque, sebbene sovrasensibile, pure soltanto qualcosa di conoscibile conformemente alla esperienza. L'empirismo come tale non esclude dunque affatto ogni conoscenza del sovrasensibile, come per solito si ritiene ed anche Hegel presuppone.

Si deve distinguere tra ciò che è oggetto di una esperienza *reale* effettiva e ciò che secondo la sua *natura* può essere oggetto di esperienza. Si danno nell'ambito della natura molte cose che non furono mai oggetto di una esperienza reale effettiva e che non per questo si trovano al di fuori del circolo almeno di una possibile esperienza sensibile. Ma al di là di questo circolo finisce d'un colpo, come si

(*) Seconda edizione, p. 213.

crede, tutto ciò che è capace d'esperienza? Posto che quello finisca, non si dovrà con ciò ritenere che *tutto* cessi, forse neppure che al di là di questi limiti cessi ogni movimento. Col movimento, infatti, cesserebbe anche la scienza, perché la scienza è essenzialmente movimento. Ma, si dice, il movimento che in tal caso si può ancora presupporre può essere soltanto un movimento conoscibile nel *puro* pensiero, un movimento, cioè (se si è conseguenti), dal quale è esclusa ogni azione libera.

Un'azione libera, infatti, è qualcosa di piú di ciò che si lascia conoscere nel puro pensare. Contro questa prospettiva stanno tutti coloro i quali estendono al di là del mondo sensibile un *accadere* reale, la deliberazione e l'azione. È facile riconoscerlo: soltanto deliberazione ed azione possono *fondare* un'autentica esperienza. Se, infatti, ad esempio nella geometria l'esperienza non trova alcun posto, questo accade appunto per la ragione che qui tutto può venire compiuto attraverso il puro pensare, perché qui non si deve presupporre nessun *accadere*. Viceversa, tutto ciò che non è da porre attraverso il puro pensare, in cui cioè io ammetto l'esperienza, deve essere qualcosa che è fondato attraverso un'azione libera. L'opinione per la quale la causa di tutto ciò che è esperibile non possa piú essere tale, ma soltanto un astratto, da porsi meramente nel puro pensiero, fu il motivo fondamentale per cui si pensò ad esempio Dio, in quanto egli viene pensato come ultima causa di ogni essere empirico, il piú lontano possibile da tutto ciò che è empirico, ad esempio da tutto ciò che è umano.

Si dà dunque anche un empirismo metafisico, come noi pertanto vogliamo chiamarlo; saranno da sussumersi sotto il concetto *generale* di empirismo filosofico anche altri sistemi, come quelli sensualistici, i quali limitano ogni conoscenza alla informazione sensibile o negano l'esistenza di ogni sovrasensibile. Anche le diverse dottrine di *questa* specie devono adesso venire sottoposte ad una esposizione tanto piú dettagliata, quanto piú esse, per quanto riguarda il fine, concordano con la filosofia positiva, la quale è appunto capace di conoscere ciò che non può cadere nella (effettuale) esperienza, ciò che è al di sopra dell'esperienza.

SETTIMA LEZIONE

[L'EMPIRISMO FILOSOFICO E I SUOI GRADI]

Il piú basso gradino dell'empirismo è quello in cui ogni conoscenza fondata sull'esperienza è limitata al senso, ogni sovrasensibile viene negato sia in generale che come oggetto possibile di conoscenza. Se si assume l'empirismo filosofico in questo senso, allora esso non ha in comune con la filosofia positiva neppure l'opposizione al razionalismo. La filosofia positiva, infatti, nega soltanto che il sovrasensibile sia conoscibile per via meramente razionale, quello viceversa sostiene che tale sovrasensibile non è conoscibile né in questo né in altro modo, anzi, infine, che esso non esiste.

Un gradino piú alto dell'empirismo filosofico, però, è quello che afferma che il sovrasensibile può divenire oggetto di una esperienza, ove si comprende di per sé che questa esperienza non può essere di specie meramente sensibile, ma, piuttosto, deve avere in sé qualcosa di misterioso, di mistico, per cui noi possiamo chiamare le dottrine di questa specie in generale dottrine di un *empirismo mistico*. Tra queste dottrine, poi, sta al gradino piú basso quella che afferma che noi possiamo divenire consapevoli dell'esistenza del sovrasensibile soltanto attraverso una divina rivelazione, che viene insieme pensata come un fatto *esterno*. Il gradino successivo è una filosofia che va oltre ogni avvenimento esterno, perché, al contrario, si appella al fatto interno di un *sentimento* irresistibile, che ci fa persuasi dell'esistenza di Dio, mentre la ragione inevitabilmente porta all'ateismo, al fatalismo e, dunque, ad un cieco sistema di necessità. Notoriamente, fu questa la prima dottrina di Jacobi, il quale, lanciatosi piú volte in favore di questo misticismo, in un tempo successivo cercò di far pace con il razionalismo, ed in modo invero singolare: egli, infatti, pose la ragione al posto del precedente sentimento, dato in modo mera-

mente individuale, e tirò fuori una vera stranezza, per cui la ragione in sé, in modo sostanziale, senza alcun atto, dunque anche *prima* di ogni scienza, porrebbe e saprebbe Dio; egli credette di poter provare questa opinione attraverso un argomento molto popolare, in un formale sillogismo, che suona cosí: « Solo l'uomo sa di Dio, l'animale non sa nulla di Dio. Ora, ciò che specificamente distingue l'uomo dall'animale è la ragione. Dunque, la ragione è ciò che immediatamente rivela Dio, o ciò, in noi, con il cui semplice pensiero è posto in noi un sapere di Dio ». Il principio, per cui la ragione sarebbe un *sapere* immediato di Dio, e dunque non mediato attraverso la scienza — o che essa *in sé stessa* già porrebbe Dio —, questo principio ha trovato un tale consenso presso coloro che volentieri vorrebbero eliminata ogni scienza, che vale la pena di sottoporre da vicino ad una critica il modo in cui Jacobi cerca di provare, attraverso questo sillogismo, tale forza della ragione ponente immediatamente Dio.

Noi vogliamo anzitutto esaminare la prima premessa: « Soltanto l'uomo sa di Dio, l'animale non ne sa nulla ». Il tedesco ha un antico proverbio: Ciò che io non so, è come se non fosse [1], non mi muove cioè né per esso né contro di esso, né ad affermarlo né a negarlo. O, dunque, nel primo membro della premessa maggiore (« Soltanto l'uomo sa di Dio ») c'è un tale sapere indifferente, un sapere che per sé non è né affermazione né negazione, ma le permette entrambe; o, dico io, è inteso nella premessa maggiore un sapere del genere, ed allora, per la regola che nella conclusione non può essere nulla piú che nelle premesse, nella conclusione la ragione non può essere ciò che rivela Dio, e cioè, come risulta dallo scopo del ragionamento, ciò che *afferma* Dio. Per evitare questo, la premessa maggiore (« soltanto l'uomo ecc. ») dovrebbe dunque avere un significato affermativo. Se però si assume questo significato, allora nella premessa maggiore la parola sapere viene usata in due sensi; poiché: l'uomo sa di Dio, significa: l'uomo afferma Dio; l'animale non sa nulla di Dio, significa: l'animale né afferma né nega Dio. Questa duplicità di significato è di nuovo un errore nei confronti della forma. Inoltre, la prima parte della premessa maggiore sarebbe falsa. Poiché il sapere o l'affermare Dio deve essere, come la ragione, il carattere che definisce il genere uomo. A questa

(1) *Was ich nicht weiss, macht mich nicht heiss.*

universalità però si oppone il fatto che, secondo l'affermazione di Jacobi (ogni filosofia porta all'ateismo), si dà soltanto casualmente un affermatore di Dio, e necessariamente, viceversa — in conseguenza della scienza — soltanto un negatore di Dio. Per essere vera dal punto di vista materiale la premessa maggiore dovrebbe dunque suonare cosí: l'uomo soltanto afferma o nega Dio, l'animale né afferma né nega Dio. Ed allora la conclusione dovrebbe suonare cosí: dunque ciò che distingue l'uomo dall'animale (la ragione) è ciò che pone il primo in condizione, gli dà la possibilità di affermare o di negare Dio. Ma la ragione dà questa possibilità all'uomo anche in rapporto ad ogni *altro* oggetto; la ragione formalmente considerata non è altro che *facultas, quidlibet de qualibet re sive affirmandi sive negandi*. Dunque, non si può concludere nulla per affermare una facoltà *particolare* della ragione di porre Dio.

La premessa minore del ragionamento, se vogliamo sottoporre anche questa ad esame, suonava: « Ciò che specificamente distingue l'uomo dall'animale è la ragione ». Questo principio è, manifestamente, preso soltanto dal modo comune di parlare o di discorrere, ove per ragione si intende il complesso di tutte le qualità spirituali dell'uomo: là dunque il discorso non riguarda la ragione *in specie*, come nella premessa del ragionamento, ove Jacobi non si riferisce alla ragione in modo indeterminato, ma alla ragione in opposizione all'intelletto. Jacobi cerca di appoggiare anche questo principio solo all'uso linguistico comune dicendo: « Nessuno ha mai parlato di una ragione dell'animale, mentre noi tutti nominiamo e conosciamo un intelletto dell'animale ». — In un tempo che davvero non aveva da soffrire di nessun male meno che di una sovrabbondanza di intelletto, non si aveva alcun motivo di attribuirlo cosí generosamente anche agli animali.

Poiché, del resto, Jacobi si appella soltanto a quello che viene *detto* e a quello che non lo viene, e questo riguarda un fatto sul quale ognuno può giudicare sulla base della propria esperienza, voglio qui notare soltanto che io ad esempio ho sentito discorrere di un cavallo ragionevole in opposizione ad uno irragionevole che si adombri per ogni piccolezza e faccia salti di qua e di là; inoltre, si parla anche di una follia o di una dissennatezza che viene attribuita agli animali, ad esempio appunto ai cavalli se essi si infuriano, dal che segue che si chiamano ragionevoli gli animali in buone condizioni. A tali insulse affermazioni si deve rispondere non con discorsi pro-

fondi, ma con semplici fatti, cosí come insegna l'uso linguistico comune. Per quanto, ora, riguarda il senso filosofico, io ho sentito che si è chiamato l'istinto degli animali un analogo della *ragione*, non però un analogo dell'intelletto; inoltre, ho sentito che si è spiegato l'istinto artistico-meccanico degli animali come una ragione agente in essi, una ragione che essi non padroneggiano, ma dalla quale essi sono dominati come da uno spirito a loro estrinseco; inoltre, io comprendo bene come si possa vedere nelle attività istintive una ragione, poiché la ragione è qualcosa di semplicemente essenziale, potenziale, essa è qualcosa di universale, impersonale, come l'istinto negli animali non è anch'esso qualcosa di individuale, ma qualcosa di universale uguale in tutti gli individui.

Io comprendo, dunque, che almeno per analogia si possa vedere nelle attività dell'istinto una ragione; ma con questo non capisco come in tali attività si possa vedere un intelletto, poiché l'intelletto è sempre qualcosa di attuale-personale, insidente nell'individuo, cosí come io devo riconoscere in *ogni* uomo, senza offenderlo, la ragione, ma non, con questo, ad ogni uomo l'intelletto. Tra parentesi, è strano sentire fare appello all'uso linguistico, e proprio relativamente alle espressioni *ragione* ed *intelletto*, uno che in rapporto a queste parole ha manifestato o una conoscenza cosí poco profonda o una cosí modesta attenzione all'uso linguistico, da chiamare intorno al 1780 intelletto ciò che dopo il 1800 cominciò a chiamare ragione e viceversa, in modo tale che entrambi nel giro di 20 anni si scambiarono completamente le parti: ciò che prima egli attribuiva a colpa della ragione, piú tardi lo addossò a carico dell'intelletto, e ciò che egli prima pose a titolo di gloria dell'intelletto, attribuí in seguito esclusivamente alla ragione (1).

(1) Nelle *Münchener Vorlesungen* Schelling aggiunge alla critica qui svolta all'argomento jacobiano che viene esposto, anche un'altra considerazione: Jacobi pretende di attribuire alla ragione un rapporto immediato con Dio; ma questo contraddice al concetto stesso di ragione. « L'assurdità di tale tentativo consisteva nel fatto che tale Dio, oggetto di un sapere razionale immediato, non era, putacaso, la sostanza universale, ma era realmente, secondo Jacobi, il Dio personale con tutte quelle proprietà spirituali e morali con le quali la credenza universale è abituata a pensarlo. Ma un rapporto *immediato* verso un essere personale può *essere alla sua volta* soltanto un rapporto personale; io devo avere commercio con lui, devo stare con lui in un rapporto veramente empirico; ma la ragione esclude da *sé ogni elemento personale; essa è per natura* proprio l'Impersonale ». Se Dio fosse conosciuto veramente con la ragione, dovrebbe essere possibile farlo oggetto di scienza; ma Jacobi esclude questa possibilità, e, dunque, la sua teoria di una ragione che non è principio di un sistema razionale è contraddittoria (*Münchener Vorlesungen*, cit., p. 243/204).

In una terza specie di empirismo il sovrasensibile è posto come oggetto di una esperienza reale, nel senso che viene ammesso un possibile trasporto estatico dell'essere umano in Dio, ed in conseguenza di questo un necessario, infallibile penetrare intuitivo non soltanto nell'essenza divina, ma anche nell'essenza della creazione ed in tutti i passaggi in essa. Questa specie è quella del teosofismo, il misticismo eminentemente speculativo o teoretico. Su questo punto io mi riservo di parlare dettagliatamente.

Intanto, si noti che qui si citano dottrine e sistemi che si contrapponevano tutti al razionalismo dogmatizzante dell'antica metafisica, cosicché quest'ultima in fondo non ha mai dominato in modo esclusivo, ma sempre ha avuto accanto a sé questi sistemi, che io ho già indicato con il nome comune di dottrine dell'empirismo mistico. Anche la derivazione dalla rivelazione, infatti, come quella da un sentimento individuale, non ulteriormente spiegabile, ha proprio qualcosa di mistico. Questi sistemi, cosí, costituirono almeno una *opposizione* potente contro il razionalismo, che non è ancora stata *propriamente* vinta in alcun tempo, fino ad oggi. Questo sarebbe potuto accadere solo se a tale razionalismo fosse stata contrapposta una vera filosofia. L'esigenza, infatti, che si manifesta anche in questi sistemi, non si lascia respingere soltanto con il trattarli sbrigativamente come non scientifici. Questo lo sono certamente, ma con ciò non è soddisfatta l'esigenza che sta loro a fondamento.

In ogni caso l'esistenza perdurante di tali dottrine mistiche (dottrine che per tutto il Medio Evo camminarono a fianco della Scolastica dominante nelle Scuole e approvata dalla Chiesa, che si mantennero fino all'epoca della Riforma, e che dopo quest'ultima nuovamente si innalzarono e trovarono in Jacob Böhme il loro fastigio) ci attesta che la filosofia finora non si è vista in condizione di svolgere in un modo scientifico, *universalmente* illuminante, convincente anche per la ragione, ciò che queste dottrine certamente soltanto in modo ascientifico — il teosofismo, massimamente, soltanto in modo oscuro, in parte non senza ricadere nel mistico — cercavano (e sostenevano) di sviluppare; ma appunto per ciò queste dottrine *contenevano* l'esigenza, anche se da loro non soddisfatta, di una filosofia positiva; esse sono ciò che nell'età moderna ha fatto le veci di questa seconda filosofia (*δευτέρα φιλοσοφία*), e fanno testimonianza, per tornare alla mia affermazione iniziale, che fin nei tempi piú lontani le due linee della filosofia sono state sempre

affiancate almeno per quanto riguarda la loro esigenza o *potentia*.

Sarà tanto piú necessario, anzitutto, spiegare anche quale sia il rapporto della filosofia positiva da noi prospettata con queste dottrine mistiche. Essa, infatti, non può essere identica con nessuna di esse, già per il fatto che afferma di essere filosofia, dunque scienza, mentre quelle hanno rinunciato, se non tutte ad un contenuto speculativo, tutte però alla forma ed al metodo scientifico. Sopra il rapporto della filosofia positiva con la rivelazione, il seguito di questo svolgimento produrrà di per sé un'ampia messa a punto; sul teosofismo viceversa noi non torneremo piú; per ciò, io voglio ora spiegarmi, in particolare, sul rapporto della filosofia positiva con il *teosofismo*, anche se, nel seguito, lo sviluppo del metodo della filosofia positiva mostrerà da sé che tale filosofia tanto poco può avere qualcosa in comune con la teosofia, quanto ne ha con i sistemi razionali. La filosofia positiva è però una nuova scoperta che, in particolar modo, disturbò a sufficienza le affermazioni sulla compiutezza della filosofia. In tali circostanze è cosa ben comune mettersi a ricercare nella storia della letteratura un qualche titolo o una qualche categoria screditata sotto la quale il nuovo fenomeno possa venire posto; in tal modo si spera di potercisi liberare da ogni fatica di confutazione.

Ma non ho fornito io stesso le occasioni, per legare la filosofia positiva con il teosofismo? Fu spiegato che quella vuole proprio ciò cui questo tende; la distinzione sta soltanto nel fatto che quella cerca di giungere alla meta per via scientifica, questo in modo non scientifico e non metodicamente. Cosí fu pienamente determinato il rapporto. Ma con ugual diritto allora un qualsiasi ignorante potrebbe mettere a terra la scienza astronomica, perché essa è subentrata alla astrologia, o la scienza chimica, perché è subentrata alla alchimia. Ciò che sta alla base del teosofismo, il punto nel quale esso giunge sempre ad un significato almeno materialmente scientifico o speculativo — ciò che, particolarmente, sta a fondamento del teosofismo di Jacob Böhme — è il lodevole sforzo di cogliere lo scaturire delle cose da Dio come un procederne *reale*. Ma Jacob Böhme non sa mandare ad effetto tale sforzo altrimenti che impegnando la Divinità stessa in una specie di processo naturale. Il proprio della filosofia positiva sta, però, proprio in questo, che essa rifiuta ogni processo preso in *questo* senso, per cui, cioè, Dio sarebbe il risultato non meramente logico, ma reale di un processo. La filosofia positiva è,

in questo, piuttosto in diretta opposizione con ogni tendenza teosofica.

Hegel guarda Böhme dall'alto in basso ed afferma, in una premessa alla seconda edizione della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, contro il celebre Franz Baader, il quale aveva attribuito alla filosofia hegeliana (o ascritto a sua colpa) di far scaturire la materia immediatamente da Dio, e [di affermare] che per essa questa eterna uscita da Dio è condizione dell'eterno suo rientro o ritorno a sé come Spirito, contro questa accusa dunque Hegel dice molto signorilmente che l'uscire delle cose da Dio non è affatto una delle sue categorie, egli non si serve di esso, esso non è in generale alcuna categoria ma soltanto una espressione figurata. Però, Hegel ha la stupefacente categoria del licenziarsi [1]. Questo licenziarsi non è una espressione figurata? Che cosa si intenda con tale licenziarsi, non viene spiegato. Soltanto, a questo licenziarsi da parte di Dio deve necessariamente corrispondere un uscir fuori di ciò che è licenziato (di ciò da cui, in quanto tale, Dio si licenzia), dunque un uscir fuori della natura, e perciò anche della materia da Dio; cosí come, se secondo Hegel Dio nella logica è *ancora chiuso* nella propria eternità, proprio lo stesso Dio deve esser uscito dalla sua eternità nella natura reale, extralogica.

Nella sua filosofia della religione Hegel si esprime cosí sulla Trinità e particolarmente sul Figlio: egli è certo il *Figlio*, e perciò un altro dal Padre, ma egli non doveva rimanere Figlio; ciò, perché la distinzione sia posta, ma cosí appunto anche eternamente di nuovo superata; si tratta « per cosí dire soltanto di un gioco dell'amore con sé stesso (certo straordinariamente edificante), non si giunge in questo modo alla serietà dell'essere altro » (*); per questo — perché esso divenga serio — è necessario che il Figlio riceva la determinazione dell'essere altro come essere altro e appaia come qualcosa che è reale *fuori* di Dio (perciò come un qualcosa uscito da Dio), e *senza* Dio, cioè come mondo. Qui il Figlio, secondo tutti i concetti filosofici, è fatto decisamente materia del mondo, perché con il fatto che egli non è semplicemente altro, ma viene posto anche come altro, egli diventa mondo. Per la qual cosa si pose questo

(*) *Hegels Werke*, 12° volume, 2ª ed., p. 248.

(1) *Entlassen*.

Figlio, in quanto egli era come Figlio, cioè in chiara differenziazione, soltanto come possibilità, cioè appunto come la materia del mondo futuro. Tutto questo è tanto teosofico quanto qualcosa può esserlo in J. Böhme, con la sola differenza che tale elemento fantastico in J. Böhme è qualcosa di originario e di realmente prodotto da una grande intuizione, mentre qui è legato con una filosofia il cui indubitabile carattere è di essere la piú pura prosa ed una insipidezza assolutamente priva di intuizione. Si perdona a chi è veramente ebbro di intuizione, se egli barcolla, ma non a chi, in realtà digiuno per natura, abbia una gran voglia di apparire barcollante.

Non si può fare a meno di dire, a proposito di J. Böhme, che egli è un'apparizione miracolosa nella storia dell'umanità, e in particolare nella storia dello spirito tedesco. Se anche si potesse per sempre dimenticare quale tesoro di profondità naturali di spirito e di cuore siano nella nazione tedesca, bisognerebbe pur solo ricordarsi di lui, che si eleva tanto, sublime nella sua specie, al di sopra di ogni spiegazione che si cerchi di dare di lui, secondo la psicologia comune, quanto ad esempio sarebbe impossibile spiegare la mitologia con la psicologia comune. Come le mitologie e le teogonie dei popoli precedettero la scienza, cosí J. Böhme, con il modo in cui ci descrive la nascita di Dio, ha preceduto tutti i sistemi scientifici della filosofia moderna. J. Böhme era nato nel 1575, René Descartes nel 1596. Ciò che in lui fu intuizione e come un'immediata ispirazione della natura, in Spinoza, che morí proprio cento anni dopo la nascita di J. Böhme, si presenta formulato come razionalismo, non senza, però, che la grande intuizione della natura che era in J. Böhme fosse certamente cacciata via completamente dalla filosofia; la fisica di Spinoza infatti non si differenzia in nulla da quella meramente meccanica e priva d'anima di Cartesio. J. Böhme è realmente una natura teogonica, ma appunto questo gli impedí di innalzarsi alla *libera* creazione del mondo, e, appunto con ciò, anche alla libertà della filosofia positiva. J. Böhme parla notoriamente molto di una ruota della natura o della nascita, una delle sue piú profonde appercezioni, con cui egli esprime il dualismo delle forze della natura lottante con sé stessa, che vuole generare sé stessa ma non lo può. Ma egli stesso è appunto questa ruota, questa natura che vuol produrre la *scienza*, ma non lo può. La rotazione del suo spirito consiste nel fatto che egli cerca invano di sfuggire da quel sostanziale del quale egli è in potere, e di liberarsi in una libera

scienza. Se quel principio sostanziale, che trascorrendo per l'intera natura ha verificato tutto il processo, si eleva di nuovo, nelle condizioni dell'esistenza umana attuale, per sapere *immediatamente* — in certo senso per ripetere in sé — quel processo dal quale esso una volta fu staccato (appunto questo era il caso in J. Böhme), se esso, dunque, si eleva di nuovo per sapere immediatamente, senza l'aiuto di una attività piú alta (dell'intelletto dimostrativo, cioè), e per attestare quel processo, per cosí dire, se questo è accaduto, allora quel principio può apparire soltanto come una natura che non è padrona di sé stessa, ma che barcolla ed è priva di sensi.

Questa rotazione del suo spirito si manifesta anche attraverso il fatto che J. Böhme in ciascuno dei suoi scritti ricomincia di nuovo daccapo, che spesso espone di nuovo, incessantemente, principi già abbastanza chiari senza andar piú avanti o progredire. In questi inizi egli è sempre ammirevole, ci dà un vero spettacolo di una natura la quale lottando con sé stessa per arrivare alla libertà ed alla riflessione, è però incapace di passare ad un movimento reale, si muove sempre intorno a sé stessa nel medesimo punto. Nella misura in cui J. Böhme va oltre i principi della natura e trapassa nel concreto, non è piú possibile seguirlo; qui si perde ogni traccia, e rimarrà sempre uno sforzo vano quello di portare pulizia nella confusa brutta copia delle sue intuizioni, se anche vi si applichino successivamente i concetti kantiani, fichtiani, della filosofia della natura ed infine hegeliani.

Noi abbiamo in un primo momento presentato il teosofismo come l'opposto della filosofia razionale, dunque del razionalismo in filosofia. Il teosofismo, però, in fondo *tende* soltanto oltre il razionalismo, senza essere capace di svincolarsi realmente dal sapere meramente sostanziale, tipico di quello. Il sapere, cioè, in cui il razionalismo ha la propria essenza, deve essere chiamato *sostanziale*, in quanto esso esclude ogni *atto*. Per il razionalismo nulla può sorgere attraverso un'azione, ad esempio attraverso una libera creazione; esso conosce dei rapporti meramente *essenziali*. Tutto segue, per esso, semplicemente *modo aeterno*, eternamente, cioè in modo meramente logico, attraverso un movimento immanente; è, infatti, soltanto un razionalismo falsificato quello che, ad esempio, vuole spiegare il sorgere del mondo attraverso una libera azione esterna dello Spirito assoluto, che vuole, cioè, in generale affermare una creazione di fatto. Il falso razionalismo si avvicina, con ciò, appunto al teosofismo, che è, non

meno di quello, prigioniero del sapere meramente sostanziale; il teosofismo vuole superarlo, ma non ci riesce, come si può vedere nel modo piú chiaro in J. Böhme. Difficilmente un altro spirito ha perdurato nel fuoco di questo sapere puramente sostanziale quanto J. Böhme; manifestamente Dio è per lui la sostanza *immediata* del mondo; egli vuole in verità un rapporto libero di Dio con il mondo, una creazione libera, ma egli non è capace di farla venir fuori. Sebbene esso si chiami teosofia, e dunque avanzi la pretesa di essere scienza del divino, il contenuto al quale il teosofismo riconduce tale divino è soltanto il movimento sostanziale, ed esso espone Dio soltanto nel movimento sostanziale. Il teosofismo è, secondo la sua natura, non meno astorico del razionalismo. Il Dio di una filosofia veramente storica e positiva viceversa non si *muove*, Egli *agisce*.

Il movimento sostanziale in cui il razionalismo è chiuso parte da un *Prius* negativo, da un non esistente, cioè, che deve anzitutto muoversi verso l'essere; viceversa, la filosofia storica parte da un positivo, cioè dal *Prius* esistente, che non deve anzitutto muoversi verso l'essere e che pone dunque un essere soltanto con *piena* libertà, senza esservi costretto da sé stesso, e pone un essere che non è immediatamente il proprio, ma un essere distinto dal proprio, in cui quest'ultimo è piuttosto negato o sospeso che posto e dunque, in ogni caso, è posto soltanto mediatamente.

Si conviene a Dio di essere indifferente nei confronti del proprio essere, ma non si conviene a Dio di preoccuparsi del suo proprio essere, di darsi un essere, di generarsi in un essere, come si esprime J. Böhme, il quale dichiara contenuto della piú alta scienza, e cioè della Teosofia, appunto la nascita dell'Essere Divino, la nascita di Dio, e dunque una *autentica* teogonia. Dato questo, fu ben a ragione che noi spiegammo il fenomeno del teosofismo (poiché esso è un fenomeno, in ogni caso, in particolare in J. Böhme) come un ricadere nel processo che precedette la scienza, come tentativo di reinserirsi in un processo teogonico prescientifico. Che, ora, la filosofia positiva non possa certamente essere teosofismo, questo dipende già dal fatto che essa fu determinata appunto come filosofia e come scienza; mentre quello non vuole chiamarsi *filosofia* e, rinunciando alla scienza, vuole discorrere a partire da un intuire immediato.

Ora, però, si pone la domanda: in qual modo la scienza da noi voluta — la filosofia positiva — è filosofia, ed in qual modo diventerà scienza?

Se tra le categorie in nostro possesso per indicare le dottrine filosofiche, al razionalismo non può stare di fronte che l'empirismo, allora essa non potrà evitare, in quanto è l'opposto del razionalismo, di essere in qualche modo ed in un certo senso empirismo. Ed allora la domanda torna ad essere: in che rapporto starà la filosofia positiva con l'esperienza, in quello stesso delle dottrine mistiche, od in uno affatto diverso? L'elemento comune di tutte quelle dottrine mistiche è che esse partono dall'esperienza, da *qualcosa* presente nell'*esperienza*; *che cosa* questo sia, è affatto indifferente, sia che ad esempio esse partano dalla apparizione o dal miracolo di Cristo (come nel tempo passato, ove si è avuta una teologia storica cosí priva di pensiero, che ha evitato ogni contatto con la filosofia in misura tale, che essa stessa credette di eliminare ogni argomento filosofico per l'esistenza di Dio e di poter ottimamente provare questa esistenza di Dio attraverso il miracolo di Cristo), sia che esse partano dall'esistenza in noi di un sentimento sovrabbondante capace di trovare soddisfazione soltanto attraverso il Dio esistente, o da un immediato intuire il divino, esse saranno sempre partite da qualcosa di dato nell'esperienza immediata o mediata.

Ora, io voglio solo brevemente dichiarare — poiché per una distinzione provvisoria è sufficiente, e si ha a che fare solo con una distinzione provvisoria — che la filosofia positiva non parte né da un essere presente in qualche modo nell'esperienza, né dall'esistente solo nel pensiero (perché in questo caso essa tornerebbe in quella negativa). Se essa non parte da qualcosa di esistente nel pensiero, e dunque in generale non dal puro pensiero, essa partirà da ciò che è prima e al di fuori di ogni pensare, dunque dall'essere, però non dall'essere empirico; noi abbiamo già escluso anche quest'ultimo caso, lasciando da parte il fatto che l'essere empirico è fuori del pensiero soltanto in modo molto relativo, in quanto *ogni* essere presente nell'esperienza ha in sé delle determinazioni logiche dell'intelletto, senza delle quali esso non sarebbe rappresentabile. Se la filosofia positiva parte da ciò che è fuori di ogni pensiero, essa non può partire da un essere trovabile soltanto relativamente fuori del pensiero, ma da uno *assolutamente* fuori del pensiero. Questo essere fuori di ogni pensiero, ora, è sopra di ogni esperienza cosí come precede ogni pensiero: è dunque *l'essere assolutamente trascendente* quello dal quale parte la filosofia positiva, e che, anche, non può essere veramente un *prius* relativo, come la potenza che sta alla base della

scienza della ragione. Questa ha infatti, appunto come potenza — dunque come non *ente* —, la necessità di trapassare nell'essere, e di conseguenza io la chiamo un *prius* meramente relativo. Se, ora, anche quell'essere dal quale la filosofia positiva parte fosse soltanto un essere relativo, allora nel suo principio si troverebbe la *necessità* di passare nell'essere, e, dunque, il pensiero sarebbe sottoposto con questo principio ad un movimento necessario, ed essa tornerebbe di conseguenza nella filosofia negativa. Se, dunque, il principio della filosofia positiva non può essere il *prius* relativo, esso deve essere l'assoluto *prius*, che non ha alcuna necessità di muoversi verso l'essere. Se esso trapassa nell'essere, questo può essere solo conseguenza di un'azione libera, di un'azione che può poi essere conoscibile ulteriormente soltanto come qualcosa di puramente empirico, dunque solo *a posteriori*; ogni azione infatti non è nulla che sia indagabile *a priori*, essa è conoscibile soltanto *a posteriori*.

La filosofia positiva non è dunque empirismo, almeno in quanto essa non parte dall'esperienza, né nel senso che essa si immagini di impadronirsi di questo suo oggetto in una esperienza immediata (come il misticismo), e neppure nel senso che essa cerchi di arrivare al suo oggetto attraverso ragionamenti fatti a partire da un dato d'esperienza, da un fatto empirico (poiché io devo escludere anche questo, ancora, per distinguere la filosofia positiva dal dogmatismo razionale, il quale mette a fondamento della sua prova dell'esistenza di Dio anche, in parte, dati empirici, come l'ordinamento finalistico della natura). Ma se la filosofia positiva non *parte* dall'esperienza, nulla impedisce che essa si diriga verso l'esperienza, e provi così *a posteriori* ciò che essa deve provare, che il suo *prius* è Dio, e cioè il Sovraesistente. *A priori*, infatti, ciò da cui essa parte, *a priori*, non è Dio, Dio è solo *a posteriori*. Che Dio sia, non è una *res naturae*, qualcosa che si capisca di per sé; è una *res facti*, e può di conseguenza venir provato anche soltanto attraverso i fatti. C'è Dio. Questa proposizione non significa: il concetto di quel *Prius* è = al concetto Dio; il suo significato è: quel *Prius* è Dio, non secondo il concetto, ma in realtà. Certamente, se la filosofia positiva non parte dall'esperienza, essa deve essere scienza *a priori*. In questa misura essa, di nuovo, non si distingue dunque dalla filosofia negativa, perché vale anche di questa ciò che noi attribuiremo alla filosofia positiva, che essa non *parte* dall'esperienza, ma *va* all'esperienza. Le cose stanno veramente così, ma la differenza è questa: filosofia positiva e negativa

hanno ciascuna una posizione nei confronti dell'esperienza, ma ciascuna l'ha diversa. Per la seconda l'esperienza conferma, ma non prova. La filosofia razionale ha la sua verità nella necessità immanente del suo progresso; essa è così indipendente dall'esistenza, che essa, come noi prima dicemmo, sarebbe vera anche se nulla esistesse. Se ciò che si presenta nell'esperienza concorda con le sue costruzioni, ciò è per essa qualcosa che l'allieta, al quale essa rimanda, ma con il quale essa propriamente non *prova* (*). Tutta diversa è la posizione della filosofia positiva. Questa entra nell'esperienza stessa e cresce con essa. Anch'essa è scienza *a priori*, ma il *Prius* da cui essa parte non è semplicemente *prima* di ogni esperienza, in modo che esso *necessariamente* continui in questa, esso è *sopra* ogni esperienza, e non c'è di conseguenza per questo *Prius* alcun passaggio *necessario* nell'esperienza. Da questo *Prius* essa coglie in un libero pensare, in autentica successione l'aposteriori o ciò che è presente nell'esperienza non come il possibile, come la filosofia negativa, ma come l'attuale: lo deriva come l'attuale, poiché soltanto come tale esso ha il significato e la forza di qualcosa che prova.

Perciò affermo con tutta chiarezza: non il Prius assoluto *stesso* deve venire provato (questo è sopra ogni prova, esso è l'assoluto inizio, conosciuto attraverso sé stesso), dunque non esso stesso (il *Prius* assoluto) deve venir provato, ma ciò *che segue* da questo, questo deve venir provato *basandosi sui fatti*, e perciò la *Divinità* di quel *Prius*, che esso è *Dio* e che, dunque, *Dio* esiste. Noi diremo, dunque: il *Prius*, il cui *concetto* è questo e questo (quello del sovraesistente), *potrà* produrre una tale successione (noi non diremo: si *avrà* necessariamente una tale successione, poiché allora noi ci ritroveremmo di nuovo nel movimento necessario, determinato cioè per mezzo del *semplice* concetto; noi dovremo solo dire: si può avere una tale successione, *se esso lo vuole*, la successione è qualcosa di dipendente dal suo volere). Ora, questa successione esiste realmente (questa proposizione è la proposizione poggiante sull'esperienza; l'esistenza di una tale successione è un fatto, un dato dell'esperienza). Dunque, questo fatto — *l'esistenza* di una tale successione — ci mostra che anche il *Prius* stesso *esiste* proprio come noi lo abbiamo *compreso*, cioè che Dio esiste. Loro vedono che in questo modo di argomentare il *Prius*

(*) Cfr. qui sopra p. 60 ss./ 151 ss., e *Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*, XI, p. 376 (V vol. fond., p. 558).

rimane sempre punto di partenza, cioè sempre *Prius*. Il *Prius* viene conosciuto da ciò che da esso segue, ma non in tal modo, che questo seguente *preceda*. La preposizione *a* in *a posteriori* non significa il *terminus a quo*; *a posteriori* significa qui *per posterius*, il *Prius* viene conosciuto attraverso ciò che da esso segue. Venir conosciuto *a priori* significa appunto: venir conosciuto a partire da un *prius*; viene dunque *conosciuto a priori* ciò che ha un *prius*, partendo dal quale venga conosciuto. Il *Prius* assoluto, però, è ciò che non ha alcun *prius* a partire dal quale esso venga conosciuto. Essere il *Prius* assoluto significa, dunque: non venire conosciuto *a priori*. Qui, nella filosofia positiva, sta dunque il vero empirismo, in quanto ciò che si presenta nell'esperienza diventa insieme elemento cooperante della filosofia.

Per esporre la distinzione nel modo piú netto e piú breve: la filosofia negativa è *empirismo a priori*, essa è l'apriorismo dell'empirico, ma, appunto per ciò, non empirismo; viceversa, la filosofia positiva è *apriorismo* empirico, oppure essa è l'empirismo dell'*a priori*, in quanto essa prova *per posterius* che il *Prius* è Dio.

In rapporto *al mondo* la filosofia positiva è scienza *a priori*, però dedotta dal Prius assoluto; in rapporto a Dio essa è scienza e conoscenza *a posteriori* (*).

L'esperienza alla quale si dirige la filosofia positiva (**), non è

(*) Abitualmente si intende come conoscenza *a posteriori* quella in cui ad esempio si conclude dall'effetto alla causa. L'ordine della prova è qui l'inverso dell'ordine delle cose, poiché l'effetto è in generale solo ciò che segue, soltanto *consequens*, la causa viceversa è ciò che precede, l'*antecedens*. In un tale ragionamento, dunque, viene preso artificialmente, al fine della prova, come logicamente *antecedens* ciò che secondo la sua natura è il *consequens* (e appunto perciò la prova si chiama una prova *a posteriori*, una prova, cioè, in cui ciò che propriamente è il *posterius* viene fatto *prius* logico, punto di partenza) e viceversa ciò, che secondo la sua natura è l'*antecedens*, la causa, diventa qui, nella prova, conseguenza logica, *consequens*. Nella filosofia positiva, però, non c'è questa prova *a posteriori* nel senso usuale della parola; perché non si procede dall'effetto alla causa, ma, viceversa, dalla causa all'effetto; la causa, cosí come secondo la sua *natura* è ciò che precede, cosí è qui anche il *prius* della prova. Da questa (naturale) posizione della causa e dell'effetto consegue che qui, mentre la *causa* (Dio) viene provata o prodotta *a posteriori* o *per posterius*, il seguito (il mondo) viene ricavato o compreso *a priori*.

(**) Nelle prime dissertazioni dell'Autore la filosofia positiva, per il fatto che essa non è *regressiva*, non ritorna cioè dall'esperienza a ciò che è oltre l'esperienza, fu indicata anche come empirismo *progressivo*. E.

soltanto una *certa* esperienza, ma l'intera esperienza dal principio alla fine. Ciò che coopera alla prova non è una parte dell'esperienza, è l'intera esperienza. Appunto per questo, però, questa prova non è semplicemente l'inizio o una parte della scienza (meno di tutto una prova sillogistica posta al culmine della filosofia); essa è l'inizio dell'intera filosofia, l'intera filosofia, cioè, non è null'altro che la prova progressiva, sempre crescente, rafforzantesi ad ogni passo, di Dio realmente esistente; e, poiché il regno dell'esistenza in cui essa si muove non è nulla di compiuto e di definitivo — se anche, infatti, la natura per adesso è alla fine e sta in quiete, nella storia c'è ancora movimento e progresso incessante — poiché, pertanto, il regno dell'esistenza non è compiuto, ma è qualcosa che va continuamente incontro al proprio compimento, cosí anche la prova non è *mai* terminata, e perciò anche questa scienza è soltanto filosofia [1]. La scienza della ragione infatti è *filosofia*, in quanto cerca ed infine ha ciò che è oggetto del piú alto sapere (cioè della *σοφία*), essa lo ha alla fine del suo cammino nel *concetto*. L'*altro* lato, che ha il compito di raggiungere questa realtà fissata o trovata come semplicemente conoscibile o sapibile, come un che di realmente conosciuto o saputo, cioè il lato positivo è *filo*sofia, perché esso raggiunge la sua meta soltanto in modo tale che la sua prova non è data in nessun particolare membro, ma progredisce incessantemente. Qui sta, del resto, *in generale* la differenza della filosofia nei confronti della mate-

[1] Il rapporto tra *a priori* ed *a posteriori* è tra i piú delicati della presente opera. Per l'adeguata comprensione di queste pagine sarà bene avere dinanzi agli occhi una panoramica piú larga di quella qui fornita. Tenteremo quindi di dare noi, per comodità del lettore, questa prospettiva allargata. La tesi di Schelling è la seguente. La filosofia negativa deduce *a priori* il contenuto di ciò che cade nell'esperienza; essa, perciò, pur non opponendosi all'esperienza, sorge indipendentemente da quest'ultima; la filosofia positiva scopre servendosi dell'esperienza alcuni caratteri dell'assoluto *Prius*, determina *per posterius* che l'Ente vero, il *Prius* assoluto saputo come esistente per via non empirica, e per questo aspetto *a priori*, è Dio. Ora, poiché il processo della natura è tuttora in corso, anche se tutto prevedibile *a priori*, e quello della storia è imprevedibile, nella misura in cui la libertà opera in essa, ne discende che se l'esperienza è prova di Dio, allora tutto il processo della natura e della storia è un'incessante prova di Dio, e la filosofia positiva sarà conoscenza progrediente, filo-sofia, mai scienza immobile, mai sistema esprimente un sapere conchiuso, stabile (*a priori* si sa che la natura ha certe strutture, ma non si sa tutto il contenuto determinato che rientra in tali strutture; questo ce lo dice solo l'esperienza); la filosofia positiva, quindi, che si rifà all'esperienza, è sapere aperto e, in questo senso, non sistema.

Si tenga inoltre presente che per Schelling l'intera esperienza è prova di Dio, perché per lui non si risale da *qualche* carattere dell'esperienza a Dio, ma dal fatto stesso dell'*esserci* dell'esperienza a Dio. È il fatto che esistano gli oggetti dell'esperienza, cioè, quello che ci permette di riconoscere che l'Essere necessariamente esistente, senza potenza precedente, è Dio (Signore dell'essere, Creatore, ecc.).

matica, ed in particolare della geometria, che parimenti è pura scienza della ragione. Già la filosofia negativa, infatti, si distingue dalla geometria per questo, che in essa con ogni punto acquisito o posto è contemporaneamente dato il postulato di uno successivo, e che la realtà di ogni precedente momento può venire espressa solo sospensivamente, poiché essa riposa su di uno successivo: la prima potenza è soltanto in quanto ad essa segue la seconda, questa se ad essa segue la terza; al contrario, il primo libro, anzi il primo, secondo, terzo principio di Euclide potrebbero stare per sé, e resterebbero veri anche se l'intelletto umano non fosse mai andato oltre di essi. In particolare, l'oggetto della filosofia positiva è però oggetto anche nei primi gradini di una prova sufficiente, ma che non è con ciò ancora conclusa; potrebbe sorgere in uno stadio successivo pur sempre una contraddizione a quello precedente. Lo stesso presente non è qui un limite, ma qui, appunto, lo sguardo si lancia ancora in un futuro che non sarà altro che la progressiva prova dell'esistenza della Potenza Signora di tutto l'essere, di Ciò che non è piú meramente l'ente di cui si occupa la filosofia negativa, ma il Sovraesistente. Questa intera filosofia è perciò sempre una conoscenza progrediente, è sempre solo filosofia, mai scienza immobile, quieta ed in questo senso dogmatica. Per questo, però, la prova è anche soltanto una prova per coloro che vogliono progredire e sempre pensare, solo per le persone *intelligenti*; non è come una prova geometrica, con la quale si può costringere anche una persona limitata, anzi stupida, mentre io non posso costringere nessuno a farsi accorto attraverso l'esperienza, se egli non vuole; per questo anche il Salmo [XVI 1] dice che gli insipienti dicono in cuor loro: non c'è alcun Dio.

La filosofia positiva è la filosofia veramente libera; chi non la vuole, può lasciarla, io la propongo a ciascuno liberamente, io dico solo che, se uno ad esempio vuole un procedere reale, se egli vuole una libera creazione del mondo ecc., egli può avere tutto questo solo sulla strada di una tale filosofia. Se per lui la filosofia razionale è sufficiente, ed egli non cerca al di fuori di essa nulla, allora può starsene presso di questa; solo, egli deve rinunciare a volere ottenere con la filosofia razionale, ed in essa, ciò che questa non può assolutamente avere in sé e cioè, appunto, il Dio reale e l'accadere reale ed un rapporto libero di Dio col mondo; soltanto, deve cessare la confusione che adesso domina su questo punto. Nessuno può tener cara la filosofia razionale piú di me, anzi, io giudicherò fortunata

la gioventú accademica, se nuovamente verrà insegnata nelle scuole una filosofia puramente razionale. A coloro, infatti, che oggi si vantano di essere razionalisti, io non concedo che essi lo siano; essi sono tutto meno che questo; ciò che essi propongono è una mistura ripugnante di filosofia razionale e sovrarazionale, ove nessuna di esse trova il posto che le spetta.

Qui si manifesta, insieme, ancora una differenza tra la filosofia negativa e quella positiva. La prima è una scienza in sé pienamente conchiusa, giunta ad una stabile conclusione, e quindi in *questo* senso *sistema*; la positiva al contrario non può chiamarsi nello stesso senso sistema, appunto perché essa non è mai assolutamente conclusa. Se, viceversa, si intende per sistema una filosofia che si esprime in determinate, positive proposizioni (in questo senso, tanti tendono ad un sistema, e si sentono felici di poterne essere annunciatori di uno, perché chiunque, anche il meno dotato, desidera volentieri *affermare* qualcosa, dimentico della parola di Lessing: per affermare ci vuole anzitutto una testa [1]; per questo anche la filosofia negativa, la quale propriamente non afferma nulla, doveva venire spinta oltre i propri limiti), in questo secondo senso, nel quale si intende con la parola sistema un insieme di conoscenze a fondamento del quale sta una espressa affermazione, in questo senso la filosofia negativa non è sistema. Al contrario, la filosofia positiva, che è quella che in particolar modo afferma, è in questo senso in modo eminente *sistema*. Vale la pena di notare questo differente significato di sistema.

Se, ora, noi ammettiamo che tra il reale dell'esperienza verso il quale la filosofia positiva procede si trovi anche la rivelazione, la filosofia positiva non giungerà a questa dal suo *Prius* diversamente da come essa va alla natura esistente, all'uomo esistente, alla coscienza esistente. La rivelazione, di conseguenza, non è per essa fonte, punto di partenza, come per la cosiddetta filosofia cristiana, dalla quale essa è da questo punto di vista *toto coelo* differente. La rivelazione non si presenterà in essa in nessun altro senso che in quello in cui si presenta anche la natura, l'intera storia del genere umano; la rivelazione non eserciterà su di essa altra autorità che quella che anche ogni altro oggetto esercita sulla scienza che si

(1) Gioco di parole, che in tedesco è cosí formulato: *zum Behaupten gehört vor allem ein Haupt*.

affatica intorno ad esso. Anche i movimenti dei pianeti osservati *empiricamente*, ad esempio, sono una autorità per le teorie astronomiche, tanto che queste non possono ritenersi pienamente esatte e valide fino a che i movimenti osservati realmente non concordino con quelli calcolati; e cosí, ogni oggetto della ricerca naturalistica esercita sulla scienza che si occupa di esso una autorità assoluta.

Sebbene, inoltre, sia già molto chiaro che questa filosofia ha il contenuto della religione come suo *proprio* contenuto, essa rifiuterà di chiamarsi filosofia *religiosa* o di farsi chiamare tale, poiché in tal caso quella negativa dovrebbe, ad esempio, venire chiamata filosofia irreligiosa, con il che si verificherebbe un'ingiustizia, dal momento che quest'ultima può, parimenti, contenere la religione, soltanto come religione dell'assoluta soggettività, non come obbiettiva o come rivelata. Se si dà una dottrina realmente irreligiosa, essa non deve venire chiamata una *filosofia* irreligiosa; questo significherebbe concederle troppo; essa è tanto poco una filosofia, quanto può essere una filosofia una dottrina immorale nel suo piú profondo fondamento; ché, piuttosto, come fu spesso notato, quella filosofia merita anzitutto anche di chiamarsi filosofia, e soddisfa le autentiche esigenze scientifiche, in cui tutti i concetti essenziali possiedono profondamente tanto un significato morale quanto uno speculativo. Anche per questo la filosofia positiva doveva respingere il titolo di filosofia religiosa, perché appunto attraverso di essa viene trovato il *vero* concetto e contenuto della religione; questa dunque non può già essere presupposta, e, in quanto non la si presuppone, quella denotazione diventa totalmente indeterminata. Non si danno, infatti, diverse morali, ma si danno diverse religioni; anche il pagano, infatti, ha una religione, e il cristiano moderno che si edifica nelle ore di meditazione o in altre opere classico-superficiali, pensa di avere una religione.

Si dovrebbe, dunque, andare ancora oltre e dire: filosofia cristiana; ma si danno anche molte diverse prospettive che si chiamano cristiane, ed allora si dovrebbe ancora fare un passo avanti, per parlare con piena precisione, e dire, ad esempio: filosofia cattolica, come già è accaduto di un partito in Francia e anche in alcune parti della Germania; a questa si potrebbe opporre, allora, la scienza protestante e la filosofia protestante, e credere di servirsi, non senza guadagno, del primo predicato in una terra cattolica, del secondo in una protestante. Una filosofia, però, che deve chiamare in aiuto il Cattolicesimo o il Protestantesimo o non c'è mai stata o è prossima a non essere piú. Si dovrà, dunque, lasciare anche l'indicazione generale di filosofia religiosa a coloro che in ciò vedono un vantaggio per poter anticipatamente rendere sospetta in quanto irreligiosa ogni altra filosofia con la quale essi entrino in collisione o che temano di incontrare, e cosí procurare a sé stessi una filosofia privilegiata.

Si potrebbe, del resto, se noi respingiamo la rivelazione come principio formale, *principium cognoscendi* per *ogni* filosofia e dunque anche per quella positiva (poiché chi vuole e può credere, non filosofa, e chi filosofa, testimonia appunto con ciò che per lui la semplice fede non è sufficiente) — si potrebbe, dico, per far vedere che una filosofia positiva è una filosofia *necessariamente* cristiana, richiamare l'attenzione sulla dipendenza materiale di ogni nuova filosofia dal Cristianesimo; poiché, cosí si è soliti dire, giammai la filosofia sarebbe arrivata a questi oggetti di per sé sola, ancora meno a questa prospettiva su di essi, *senza* la precedente luce della rivelazione. Ma anche qui, di nuovo, si è voluto provare troppo. In questo modo, infatti, si potrebbe attribuire ad *ogni* filosofia il titolo di *empirica*, poiché non si sarebbe mai data una filosofia, né in generale, né in particolare, quella che ha il contenuto della piú antica e della piú recente, se non si trovasse nell'esperienza il mondo di cui essa discorre. Se, però, è posta in particolare una filosofia la quale vuole comprendere al di là della natura anche l'intero mondo dell'uomo nella sua infinita ricchezza, e, in particolar modo, anche il grande fenomeno storico del Cristianesimo, visto nel suo sviluppo e come una parte di quel mondo umano, allora si comprende, tuttavia, che una tale filosofia, *già* mentre essa pone il proprio fondamento, deve avere pensato anche al Cristianesimo; ma anche cosí, tale determinazione non contiene nulla di particolare che si riferisca in modo speciale al Cristianesimo. Chi, infatti, mira sempre ad una filosofia che colga l'intero, e può sperare di portarla realmente a termine, deve avere già previamente considerato tutto, aver compreso tutto nel suo calcolo. Se si pensa, però, con quel discorso che vuol ricordare la dipendenza storica e materiale dal Cristianesimo della filosofia, ad una filosofia che lasci sussistere il Cristianesimo totalmente fuori di sé, e se il senso del discorso è questo: una tale filosofia non sarebbe neppure sorta, se essa non avesse avuto il Cristianesimo a suo presupposto storico, allora questo è qualcosa di vero, ma insieme qual-

cosa di cosí generale, che perde di nuovo ogni riferimento particolare, perché dove andrebbero a finire non semplicemente la filosofia, ma anche lo Stato, tutte le cose umane, se il Cristianesimo non esistesse? Si può, se il discorso riguarda la piú piccola cosa del presente, toglier fuori un membro del grande passato, senza che quella subito diventi impossibile. Se fosse possibile, però, estrarre da un uomo come attraverso un processo chimico ciò che passato e presente gli hanno apportato, che cosa rimarrebbe ancora, oltre il mero vuoto titolo di un *sé* (1) o di un io, con il quale egli poco, o, per dir meglio, nulla concluderebbe?

Colui per il quale *vera* filosofia e filosofia cristiana sono espressioni equivalenti, dovrebbe prima d'ogni cosa farsi una idea del Cristianesimo stesso piú alta di quella propria della rappresentazione abituale, per la quale il Cristianesimo viene colto come un fenomeno semplicemente storico che è nel mondo da circa 1800 anni. Egli dovrebbe comprendere il Cristianesimo come il vero universale, che sta dunque già a fondamento del mondo, e dire, in conformità: esso è antico quanto il mondo (in altro senso, certamente, dal deista inglese Tindal il quale ha scritto, come è noto, un libro con questo titolo, in cui cioè il Cristianesimo viene ridotto ad una semplice religione razionale: ove poi era facile dire che esso è antico come la creazione e la ragione umana (2)). Se il Cristianesimo viene preso semplicemente come fenomeno storico, allora la nostra filosofia sarebbe dipendente da esso, anche vedendo in Cristo soltanto un Socrate di piú alta specie; la nostra filosofia, infatti, sarebbe ben diversa anche senza un Socrate, un Platone ed un Aristotele. A chi potrebbe venire in mente, in questo senso, di negare la dipendenza storica esterna della nostra intera cultura e perciò anche della filosofia dal Cristianesimo? Attraverso questa dipendenza è pienamente determinato, insieme, anche il *contenuto* del nostro pensiero, e dunque anche della filosofia; ma esso non sarebbe, appunto, contenuto della filosofia se rimanesse perpetuamente in questa dipendenza, se cioè fosse accettato soltanto per autorità. Se, ora, esso è contenuto reale della filosofia, allora esso è, appunto per questo, divenuto contenuto del *nostro proprio pensiero*, esso è divenuto per noi oggetto della nostra intelligenza, indipendente da ogni autorità. Mi voglio spiegare, a questo proposito, ancora con un paragone. Notoriamente i quattro satelliti di Giove divengono visibili ad occhi comuni soltanto attraverso cannocchiali; ora, si danno però degli uomini dalla vista cosí penetrante, che riescono a vederli anche senza cannocchiale. Ho appreso questo fatto la prima volta dal libro di Zimmermann sull'esperienza (1). In seguito ho avuto molto spesso occasione io stesso di osservarlo, ed ho fra l'altro conosciuto anche una donna che vive ancor oggi, la quale vedeva i quattro satelliti con i soli occhi, e che, messa alla prova alla presenza di un astronomo e di un fisico, abbozzò un disegno, usando i soli occhi, della istantanea posizione di essi l'uno rispetto all'altro e rispetto ai pianeti-base, che fu trovato pienamente concordante con la posizione che si manifestava attraverso il telescopio. Ora, accade, inoltre, che si veda subito anche con i soli occhi una piccola stella fissa, che noi con i soli occhi non potevamo osservare, solo che prima la si sia scoperta attraverso un telescopio, ed io non ho dubbio che ci siano piú persone di quanto non si creda le quali vedrebbero in questo modo anche i satelliti di Giove con i soli occhi. Ma, ora, tali persone non dipendono piú dal telescopio, esse vedono le quattro stelle realmente con i loro soli occhi. E, cosí, la filosofia non avrebbe certamente conosciuto certe cose senza la rivelazione, almeno non in questo modo; ma ora essa può vedere questi oggetti con i suoi propri occhi, poiché essa è *in tanto filosofia*, in rapporto a tutte le verità, anche a quelle rivelate, soltanto in quanto esse si siano per essa mutate in indipendenti e vengano conosciute autonomamente.

Certamente, se una filosofia si propone, anzitutto, anche di non escludere il grande fenomeno del Cristianesimo, ma ove possibile di comprendere anche questo come ogni altro oggetto ed in sintesi con ogni altro, necessariamente essa dovrà estendere poi i propri concetti oltre i vecchi limiti, per essere all'altezza di questo fenomeno; ma altri oggetti impongono, proprio allo stesso modo, alla scienza che a loro si riferisce, la necessità di assestare i propri concetti e a seconda dei casi di allargarli fino a che questi si trovino ad uguale altezza degli oggetti. Proprio come sarebbe riconosciuta incompiuta ogni filosofia che, ad esempio, escludesse da sé la natura, cosí una filosofia che non potesse comprendere il Cristianesimo non sarebbe in alcun modo giunta alla sua conclusione; il Cristianesimo infatti

(1) *Selbstes*.
(2) L'opera di MATTEO TINDAL (1656-1733) comparve nel 1730, ed aveva appunto come titolo: *Il Cristianesimo vecchio come la creazione*.

(1) Schelling si riferisce qui a J. G. Zimmermann (1728-1795) autore fra l'altro dell'opera *Von der Erfahrung in der Arzneikunst* (1764).

è uno dei grandi e significativi fenomeni del mondo, esso è nella sua specie una realtà tanto quanto la natura, ed ha il diritto come ogni altro fenomeno di venire mantenuto nella sua specificità, di non venire falsificato, onde potervi applicare la spiegazione migliore possibile, a tutti accessibile. Il Cristianesimo negli ultimi tempi è stato *effettivamente* accolto tra gli oggetti della comprensione filosofica; ma ad essere sinceri, si trova subito che esso non è raggiungibile da nessun sistema meramente logico, per quanto sistemi di questo tipo vengano forzati innaturalmente oltre i loro limiti; in questo ultimo caso, infatti, esso verrebbe derubato non solo del suo esterno, ma anche del suo intrinseco carattere storico, al che, in conclusione, sono sfociate tutte le ricerche fin qui svolte per razionalizzare il Cristianesimo (1). Non è però soltanto la rivelazione che costringe la filosofia ad andar oltre i sistemi meramente logici; c'è, come vedemmo, una necessità insidente nella filosofia stessa, che spinge quest'ultima oltre il meramente logico (*). Qui il concetto di filosofia della rivelazione in generale è già preparato.

(*) Io ho opposto anche in altro modo, ma solo in delucidazioni provvisorie, l'una all'altra la filosofia positiva e quella negativa come *storica* e *non storica*, e spiegato che cosa queste espressioni significhino; il guaio è che mentre le formule si diffondono, le spiegazioni non si espandono oltre la cerchia piú ristretta. Cosí, si credette che nella filosofia storica il sapere dovesse venire prodotto immediatamente dalla materia storica come attraverso un processo alchimistico, ed ogni procedere *a priori* dovesse venire abbandonato. Altri interpretarono come se con filosofia storica si intendesse ciò che altrimenti viene chiamata filosofia della storia, e collegarono ad essa le *età del mondo*, che essi chiamarono arbitrariamente, senza che ne fosse data spiegazione, le *quattro* età del mondo. Un altro fraintendimento fu che in futuro si dovesse porre ed insegnare, anziché la filosofia, soltanto ancora uno sviluppo genetico della filosofia, che avesse a proprio fondamento la storia della filosofia. Io devo rendere giustizia ai miei contemporanei, perché almeno non mi hanno messo in difficoltà aspettandosi troppo da me. Se il geometra prova, dalla natura del triangolo, che la somma dei suoi angoli è uguale a due retti, questo segue dalla natura del triangolo senza altro movimento che quello del mio pensiero: tra l'oggetto stesso e la sua proprietà non c'è nulla di

1) Il carattere esternamente storico del Cristianesimo sta nel suo essere stato rivelato e nell'essere stato posto in un determinato punto del tempo; quello intrinsecamente storico nel fatto che tale accadimento nel tempo era stato previsto da Dio *ab aeterno*, secondo un ordine storico ben preciso, in funzione della prevista ma libera caduta dell'uomo; il Cristianesimo esprime cioè un fatto che risponde ad un ordine razionale precisamente determinabile date certe ipotesi (le pagine seguenti incominceranno a svolgere questo punto, che troverà il suo sviluppo piú compiuto nella parte dell'opera dedicata specificamente alla rivelazione). Nel linguaggio schellinghiano le parole: interno, intrinseco, designano in genere appunto ciò che porta in sé una razionalità, ciò che non è meramente accidentale; l'esternità viceversa è propria dei puri accadimenti fattuali.

Taluno ha cercato di rendersi comoda l'espressione 'filosofia della rivelazione', ed ha parlato di una *filosofia rivelata* (1). Questo presentava insieme un vantaggio: di far credere, cioè, che il discorso riguardasse una filosofia che sia prodotta dalla rivelazione, che si sottoponga all'autorità della rivelazione, che cioè cessi propriamente di essere filosofia, e cioè scienza prodotta in modo veramente libero. Chi seguí lo sviluppo di questa filosofia trovò subito che le cose non stanno cosí; la filosofia della rivelazione non va intesa proprio nel modo in cui son prese le combinazioni simili: filosofia della natura, filosofia della storia, filosofia dell'arte ecc., perché la rivelazione è intesa in essa come oggetto, non come fonte o come autorità; o al piú essa è intesa come autorità nel senso in cui, secondo quanto già appunto si è detto, ogni oggetto della natura e della storia che venga trattato nel pensiero, esercita una autorità sul pensiero. La falsa opinione, dunque, che fu prodotta — intenzionalmente o non intenzionalmente — con l'espressione 'filosofia rivelata', scompariva certamente per chiunque si fosse piú ampiamente informato; tuttavia, per la massa di coloro che non ebbero l'occasione o la volontà di informarsi, rimase il pregiudizio; si sa, però, quanto si guadagni estrinsecamente, nei confronti di una cosa alla cui confutazione volentieri si rinuncia perché non la si è mai compresa, dal sorgere di un tale pregiudizio. Adesso si parla senza esitazione di filosofia naturale anziché di filosofia della natura, e la lunga consuetudine ha reso impossibile il fraintendimento, per il quale la filosofia naturale sarebbe qualcosa d'opposto alla filosofia d'arte (2), e per il quale

mezzo tranne il mio pensiero: il triangolo stesso non viene prima, relativamente a questa proprietà, né in lui precede qualcosa, attraverso il quale esso riceva questa proprietà. Il triangolo è soltanto secondo il suo concetto, e cioè soltanto logicamente, prima di quella proprietà. Se, ora, Spinoza usa quella verità geometrica come esempio per chiarire in che modo secondo la sua opinione le particolari cose finite seguano dalla natura di Dio, in modo, cioè, intemporale, eterno, la sua spiegazione del mondo è totalmente non storica; ed in opposizione ad essa, viceversa, la dottrina cristiana, per la quale il mondo è l'effetto di una libera decisione, di un'azione, è da chiamarsi storica. L'espressione « storica », usata per la filosofia, non si riferiva dunque al modo del sapere ad essa proprio, ma esclusivamente al *contenuto* di questo.

(1) *Offenbarungsphilosophie.*
(2) *Kunstphilosophie*; il contesto sembra chiarire il termine in questo senso: la *Kunstphilosophie* sarebbe la filosofia frutto di impegnata elaborazione (d'arte), mentre la *Naturphilosophie* potrebbe essere intesa come la filosofia naturale nel senso di filosofia spontanea

si parlerebbe di conseguenza di filosofia naturale e filosofia d'arte, come si era avuto occasione di parlare nell'età moderna di poeti naturali e di poeti d'arte. Ci si guarderà però bene, ad esempio, dal parlare di filosofia statale al posto di filosofia dello Stato, già perché si potrebbe intendere, con la prima, una filosofia protetta o favorita dallo Stato, o una filosofia conformata secondo i momentanei principi della costituzione dello Stato, di cui, peraltro, si sono anche avuti esempi. Si sarebbe dunque potuto ben lasciare anche nel titolo 'filosofia della rivelazione'. Ciononostante, si è andati anche piú in là, e si è usato: 'filosofia rivelata' come titolo dell'intero sistema filosofico, di cui la filosofia della rivelazione era soltanto una parte o una applicazione, proprio come una volta taluno chiamò filosofia naturale non solo *la parte* del sistema che si occupava in particolare della natura, ma l'intero sistema — in parte, anche, non senza intenzione, per gettare il sospetto sull'intero sistema, come se questo fosse stato una dottrina analoga a quella degli Enciclopedisti francesi, una dottrina per la quale la natura materiale, dunque la materia in generale sarebbe l'unica realtà.

Ora, in rapporto alla rivelazione, la filosofia può essere distinta in due tipi: uno per il quale il contenuto della rivelazione sarebbe qualcosa di semplicemente incomprensibile, dunque di non congruente al pensiero, ed un altro che ha senz'altro il mezzo per cogliere il contenuto della rivelazione. L'ultima, però, non la si chiamerà *per questo* in particolare filosofia rivelata, perché essa si allargherà ancor piú ed ancora ad altro, essa comprenderà ancor piú ed ancor altro che la sola rivelazione, anzi, essa comprenderà *quest'ultima* solo in quanto essa avrà compreso altro, e cioè il Dio *reale*. Con un Dio, infatti, che è mera idea della ragione, non si può pensare né una religione reale né, tanto meno, una rivelazione reale. Se noi chiamiamo la filosofia che comprende il Dio reale — e con ciò in generale non solo la possibilità, ma la realtà delle cose —, se noi chiamiamo questa filosofia, filosofia positiva, allora la filosofia della rivelazione diventa una conseguenza o anche una parte di quella, essa però non sarà la filosofia positiva stessa, che taluno avrebbe volentieri spacciato

ispirata dalla natura. Schelling, cioè, vuole qui dire che l'ormai stabilizzato uso linguistico non permette piú di confondere, e di usare filosofia naturale come filosofia prodotta spontaneamente *dalla* natura, anziché solo come filosofia avente *ad oggetto* la natura: ciò, perché nessuno pensa di distinguere ed opporre filosofia naturale e filosofia artificiale, epperciò nessuno può essere indotto a prendere la prima altrimenti che come filosofia *della* (genitivo oggettivo) natura.

in quel modo come filosofia rivelata, come, cioè, prodotta dalla rivelazione.

Voglio, poi, correggere un altro *possibile* fraintendimento. Chi sente la parola rivelazione, può con ciò pensare anche soltanto all'atto attraverso il quale la Divinità divenga causa o autrice di rappresentazioni in qualche coscienza individuale umana. Quei teologi i quali non trovano il contenuto della rivelazione cristiana vero *in sé*, ma solo per il fatto che esso è stato dato da Dio stesso a coloro attraverso i quali fu annunciato, debbono attribuire a tale atto un particolare peso. Ora, io non voglio negare che nella filosofia della rivelazione possa presentarsi un punto in cui venga indagata anche la possibilità o l'impossibilità di una rivelazione anche in questo senso, però questa domanda sarà sempre, nella filosofia della rivelazione, soltanto una domanda subordinata, e se essa in generale riceve una risposta, la riceverà nel seguirsi delle ricerche che vanno oltre questa particolare domanda. La filosofia della rivelazione non si rapporta alla mera formalità di un atto divino, che in ogni caso sarebbe solo un atto particolare, essa si rapporta all'*universale* della rivelazione, anzitutto al suo contenuto ed alla grande universale sintesi in cui soltanto questo contenuto è comprensibile. Il contenuto della rivelazione è anzitutto un contenuto storico, però non comunemente o temporalmente storico, esso è un contenuto che *si manifesta* in un tempo determinato, che, cioè, si inserisce in ciò che si manifesta nel mondo, ma che per quanto riguarda la sostanza era presente e preparato, quand'anche non manifesto, e nascosto, « prima della fondazione del mondo »; esso era stato posto prima a fondamento del mondo, la cui origine, la cui appropriata comprensione perciò risale al sovramondano. Esso è dunque quel contenuto che nella filosofia della rivelazione deve divenire contenuto della filosofia. Se, ora, esso è preso seriamente, se, cioè, questo contenuto deve divenire realmente nella sua intera verità e specificità contenuto della filosofia, allora Loro vedono che una filosofia la quale è capace di accogliere in tale maniera questo contenuto deve essere fatta in modo totalmente diverso da quella che nella maggior parte dei circoli è stata fino ad oggi dominante.

Ma con la filosofia della rivelazione si pensa seriamente. Come primo principio per essa deve venire affermato (e fu affermato) che questo legame della filosofia e della rivelazione non deve accadere a spese o della filosofia o della rivelazione, che in nessuna parte

deve andare perduto qualcosa, che nessuno soffra violenza. Se noi intendessimo, ad esempio, la rivelazione solo in un certo senso improprio, in cui ogni allargamento inaspettato della coscienza umana, o impreviste illuminazioni che tocchino in sorte ad una scienza possono venire chiamate rivelazioni dello spirito di questa scienza, allora l'accogliere una rivelazione in questo senso sarebbe invero un compito facile, ma niente affatto adeguato alla filosofia; dunque, se come contenuto della rivelazione (e anzitutto si deve avere a che fare con questo, poiché con il contenuto viene compreso di per sé anche il modo di procedere), se, dico, come contenuto della rivelazione si concedessero soltanto conoscenze universali o cosiddette razionali, e, per poter risolvere le verità piú particolari della rivelazione in tali universali, si dovesse far ricorso alla distinzione di contenuto e di *forma* (o di *veste*), allora, di nuovo, non varrebbe la pena di occuparsi della rivelazione. Se la rivelazione non contenesse che ciò che è nella ragione, essa non avrebbe alcun interesse; il suo specifico interesse può veramente stare solo in ciò, che essa contenga qualcosa che va oltre la ragione, che è piú di ciò che la ragione contiene. Come sia pensabile, anzi, in molti casi addirittura come venga realmente pensato tale qualcosa che va oltre la ragione, verrà indicato piú tardi. Già tutto ciò che può essere conosciuto con la sola esperienza è qualcosa che va oltre la ragione; si presenta, anzi, nell'universale storia umana, anzi nell'agire e nel fare stessi di individui eccellenti qualcosa che non è comprensibile con la sola ragione. Un uomo razionale non è ancora, con ciò, un eroe della storia del mondo. Non varrebbe di fatto la pena di occuparsi della rivelazione, se essa non fosse qualcosa di particolare, se essa non contenesse che ciò che si ha già senza di essa. Io non dovrei forse manifestare già in inizio insieme la mia rinuncia ad un cosiffatto espediente, con il quale altri sono soliti aiutarsi. Taluni possono già con questo sentirsi risospinti indietro anticipatamente, o diventare avversi alla ricerca.

Ma io mi aspetto di venir giudicato non secondo pregiudizi e provvisorie dichiarazioni. Chi mi vuole ascoltare, mi ascolti fino in fondo; potrebbe essere che egli trovi in questo caso qualcosa di totalmente diverso da ciò che si sarebbe aspettato nella sua precedente un po' ristretta prospettiva, qualcosa rispetto al quale non trovano alcuna applicazione le abituali obiezioni, oggi correnti per tutti, contro tutto ciò che vada oltre la ragione. Noto ancora quanto segue. Se la rivelazione è una realtà e realmente qualcosa di positivo — e noi dobbiamo presupporre questo, poiché se il positivo in essa fosse soltanto un universale rivestimento, basterebbe allora il sapere comune per coglierla (ma appunto per riconoscere questo, che essa è *realmente* qualcosa di positivo, sono necessarie incontestabilmente altre mediazioni storiche ed altre fondazioni, oltre quelle di cui finora ha goduto la rivelazione) —; se, dunque, la rivelazione è tale, essa dovrà essere fondabile, se è in generale fondabile, soltanto in una sintesi storica piú alta, in una piú alta, cioè, che vada oltre la stessa rivelazione e il Cristianesimo come fenomeno speciale, verso qualcosa che è diverso da ciò che per solito si ha dinanzi agli occhi. Rinvio perciò provvisoriamente alle mie lezioni riguardanti la teologia nelle *Dissertazioni sul metodo dello studio accademico*, a fondamento delle quali già sta il pensiero che i concetti del Cristianesimo come rivelazione sono possibili solo in sintesi non solo con la rivelazione piú antica (veterotestamentaria), ma con lo sviluppo religioso in genere, dunque in particolare anche con il paganesimo [1].

Io, per la mia parte, non faccio colpa a nessuno il quale, senza pensare a questa mediazione, senza conoscerla, è pronto, anzi è deciso a rinunciare alla rivelazione come ad un *fatto positivo*, e con ciò ad assolvere al compito nel modo piú sbrigativo, togliendo via il suo oggetto. Anche a questo, però, a questa mediazione storica del fatto si provvederà nel seguito. Ma la grande e fondamentale domanda sarà sempre: come ancora possa accordarsi con dei presupposti come quelli che appunto vengono esposti, in particolare in riguardo alla realtà di una rivelazione, una filosofia, non una qualsiasi, ma una che sia degna di questo nome; sebbene possa apparire naturale anzitutto garantirsi bene del fatto, prima di impegnare la ricerca sui mezzi per comprenderlo filosoficamente, qui le cose vanno diversamente. Io ho già concesso infatti, ed altri volentieri lo concederanno, che con una filosofia, come quella che c'è oggi, un tale proposito non è realizzabile.

Invero, nessuna filosofia ha ancora potuto tralasciare di ricercare un rapporto con la rivelazione, e già Kant ha posto come suo

---

(1) Le *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* furono pubblicate nel 1803 (ed. Schröter, II vol. fond., pp. 230-374; tr. it. di L. Visconti, Milano 1914; si tratta di una traduzione piena di fraintendimenti e di lacune, scarsamente utilizzabile). Le lezioni che interessano sono l'VIII, *Sulla costruzione storica del Cristianesimo*, e la IX, *Sullo studio della teologia*.

ultimo scopo di stabilire il rapporto della sua filosofia con il Cristianesimo (probabilmente, infatti, la *Religione nei limiti della pura ragione* [1] — la base piú importante del razionalismo volgare — non è stata ancora completamente dimenticata); il rapporto, però, che entrambe (la filosofia effettuale e la rivelazione) trovavano tra di loro era ancora e pur sempre per entrambe le parti un rapporto cosí forzato e penoso, che continuamente esso si dissolse di nuovo da solo, né poté durare, e, all'opposto, ogni pensatore onesto doveva di gran lunga preferire il chiaro rapporto di inimicizia, in cui assai presto e, d'altronde, abbastanza spesso la filosofia si è posta nei confronti del Cristianesimo, ad uno cosí falso e privo di verità.

Da tutto questo segue, come è già stato detto, che una filosofia della rivelazione non è pensabile senza un allargamento della filosofia oltre i suoi attuali limiti. Un allargamento, però, che fosse rivolto alla filosofia *soltanto* in rapporto alla rivelazione, avrebbe incontestabilmente un considerevole duplice aspetto. Noi abbiamo già, però, fondato un tale allargamento nelle precedenti lezioni, le quali ci fecero risultare tale allargamento piuttosto come conseguenza di una necessità *insidente nella filosofia stessa*. L'ultimo punto, però, di questa dilucidazione ci ha posto di nuovo dinanzi a quella insuperabile, come sembra, duplicità, secondo la quale la filosofia non può fare a meno di essere negativa e positiva. A questi sviluppi noi fummo indotti semplicemente dal proposito di mostrare che queste due linee sono esistite continuamente l'una accanto all'altra, pienamente distinguibili, sia nella filosofia antica, sia, e ancor piú determinatamente, nell'età moderna, come ricerche sia di una filosofia positiva che di una puramente razionale; e questo, senza che fino ad oggi l'una abbia vinto l'altra o abbia potuto accoglierla in sé, ciò che sarebbe necessario alla unità della filosofia. L'intera storia della filosofia (nella quale io mi sono addentrato soltanto con le ultime discussioni) mostra una lotta tra filosofia negativa e positiva. Lo stesso Kant, però, nella sua *Critica della ragion pura* ha una parte della sua dottrina assai significativa, che egli intitola *Antitetica della ragion pura* [2],

(1) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* fu pubblicata nel 1793; nell'edizione dell'Accademia Prussiana delle scienze (*Kant's Gesammelte Schriften*, Berlino 1902-1938) si trova al VI volume. Tr. it. di A. Poggi, Parma 1941; di G. Durante, Torino 1945.

(2) Si tratta della sezione seconda, *Antitetica della ragion pura*, del cap. II (*L'antinomia della ragion pura*) della *Dialettica trascendentale* (*tr. it. cit.*, pp. 361-393).

ed in cui egli espone le antinomie, le contraddizioni cioè in cui la ragione, in rapporto alle idee cosmologiche, deve avvolgersi con sé stessa. Che cosa sono queste ultime se non appunto molte espressioni dell'opposizione della filosofia negativa e positiva? Simmetricamente, la tesi delle antinomie si colloca sul lato positivo, l'antitesi su quello negativo. Infatti, per porre, ad esempio, il mondo come sviluppantesi nell'illimitato e nell'indeterminato, per questo non occorre nulla, e perciò nulla propriamente viene posto, poiché porre l'assenza di ogni limite significa in fondo soltanto non porre qualcosa, e perciò propriamente porre *nulla*. Al contrario, porre un limite, questo è qualcosa, questo è una *affermazione*. L'antinomia come contraddizione sorge però soltanto con il fatto che ciò che propriamente è non-affermazione (l'antitesi) viene dato come affermazione, e ciò, viceversa, che realmente è affermazione (la tesi) viene dato come affermazione della ragione. La ragione, la quale per sua natura non è affermante, non può neanche porre un limite, e viceversa la filosofia, che afferma un limite, deve andare oltre la ragione e sapere di piú di ciò che è possibile sapere in virtú della mera ragione. La cosiddetta antinomia non è dunque, come Kant ritiene, una opposizione, una collisione della ragione con sé stessa, ma una contraddizione tra la ragione e ciò che è piú che ragione, con la peculiare scienza positiva; ed io ritengo di dover sostenere la mia affermazione per la quale le due linee della filosofia sono sempre fino ad oggi coesistite, anche con il grande esempio di Kant, che riconobbe pienamente l'esistenza di questa opposizione, anche se certamente non seppe pensare la possibilità di una filosofia positiva, sebbene la sua filosofia finisse con l'*esigenza* (col postulato, come egli diceva) di Dio realmente esistente, in fondo, dunque, con l'esigenza di una filosofia positiva, di un andar oltre la mera scienza della ragione. Gli impedí di veder questo, però, il pregiudizio che la filosofia teoretica debba essere la scienza in cui la ragione parta puramente *da sé*, che essa appunto possa essere solo pura scienza della ragione. Per questo, quella esigenza aveva per lui soltanto un significato per la *praxis*, per la vita morale, ma non per la scienza.

OTTAVA LEZIONE

[L'ENTE VERO]

Manterremo dunque l'opposizione, di cui abbiamo parlato, di una duplice filosofia? Loro ricordano: noi abbiamo accolto l'argomentazione svolta in questa forma solo provvisoriamente, ma non l'abbiamo concessa. Ora è il momento di decidere. Ma per decidere dobbiamo risalire ad un punto di vista che stia al di sopra di questa opposizione, che sia ancora pienamente libero da essa, e questo non può essere, appunto, che quello della filosofia in generale, il punto di vista di chi si porta alla filosofia originariamente senza essersi ancora determinato, rispetto ad essa, ad alcunché. Ma anche da questo punto di vista, e se pure vengono mantenute lontane tutte le determinazioni e spiegazioni provvisorie, si deve riconoscere che la filosofia è l'unica tra tutte le scienze che non può ricevere il proprio oggetto da nessun'altra, l'unica che lo dà a sé stessa, che deve determinare sé stessa, e dunque anche deve guadagnarsi tale oggetto. La filosofia è anzi in generale la scienza che non si lascia alle spalle nulla di non discusso, che va soprattutto all'ultimo fondamento; essa deve dunque conquistarsi anzitutto il proprio oggetto e fondarlo poiché essa non può lasciarsi dare tale oggetto né dall'esperienza, né da un'altra piú alta scienza, né come qualcosa di meramente casuale.

Da questo punto di vista si deve dire che la scoperta e la fondazione del suo oggetto deve essere il primo compito della filosofia. La matematica può, relativamente al proprio oggetto, rinviare al bisogno universale o alla filosofia. Nessuno esige che essa stessa si giustifichi relativamente al proprio oggetto. Ma la filosofia deve anzitutto cercare il proprio oggetto. Mentre, però, essa cerca il *proprio* oggetto, l'oggetto, cioè, appartenente specificamente ad essa; essa non può in anticipo essere già impegnata esclusivamente con

esso, essa non può in generale escludere in anticipo *nulla*, essa deve percorrere tutti gli oggetti possibili, onde giungere, attraverso l'esclusione e la rimozione di tutti gli altri, a quello che essa coglie *per sé stessa* come oggetto della *propria* conoscenza. Ma anche questi oggetti possibili essa non deve accoglierli casualmente, cosí come essi cadono nell'esperienza, e nemmeno lasciarseli imporre da un'altra fonte, anche di *questi* essa deve *assicurarsi*; deve, cioè, assicurarsi non soltanto del loro *contenuto*, ma insieme della loro completa enumerazione e del loro ordine logico. Essa, però, può questo soltanto in quanto parta dalla possibilità *universale*, e dunque dall'ente come mero immediato contenuto della ragione, e trovi come tutto venga da questo all'essere, che cosa sia il primo nell'essere, che cosa il piú prossimo, ecc., ove sempre, per essa, il precedente deve servire come gradino per il seguente. Con questo, però, essa è posta all'inizio, là dove deve cercare e guadagnare il proprio oggetto, nel punto di vista della possibilità o del *prius* universale, e perciò in posizione *a priori* nei confronti di ogni essere. Questa posizione, però, è appunto quella della filosofia razionale o negativa: dal che si capisce come la filosofia, se vuole stabilire il suo intero orizzonte di comprensione, può cominciare semplicemente solo come filosofia razionale. In questo processo essa giungerà infine ad un ultimo, oltre il quale essa non può proseguire e nei confronti del quale essa non può ancora rinviare all'esperienza nello stesso modo che nei confronti di ogni momento precedente. Nell'esperienza, infatti, si trova solo ciò che va oltre il puro pensare, quell'ultimo però è ciò che non può piú essere (empiricamente) *fuori* del pensiero, e la filosofia riconoscerà in questo ultimo il *suo oggetto*, che le appartiene in modo specifico. Quest'ultimo è ciò che sta sopra l'essere, ciò che non trapassa piú nell'essere, è ciò che noi abbiamo chiamato l'ente stesso; esso non è piú meramente l'ente, ma l'ente *stesso*, l'ente nella sua verità, e, dunque, ciò che dall'inizio è veramente voluto — non soltanto *cognoscibile* (poiché questo lo è anche ogni altro), ma il *maxime cognoscendum*, ciò che è soprattutto degno della conoscenza, *τὸ μάλιστα ἐπιστητόν*, per usare in questo luogo questa espressione di Aristotele, che egli certo usò in altro senso. E non soltanto esso è ciò che è soprattutto degno di essere saputo, ma anche ciò che è da sapersi nel modo piú compiuto, nel piú puro sapere cioè, poiché esso, secondo la sua natura è l'ente *in modo totale*, non è potenza ma tutto atto, pura attualità, mentre ogni altro (che passi *a potentia ad actum*) può essere solo,

appunto per questo, composto di non essere ed essere (di potenza ed atto), pertanto soltanto oggetto di un sapere composto di sapere e non sapere, e dunque impuro, incompiuto, ciò che noi appunto chiamiamo l'empirico.

Che ciò che è conosciuto empiricamente, dunque, sia tanto conosciuto quanto non conosciuto, si può facilmente far vedere di per sé poiché esso è *per natura* capace di essere saputo solo in modo parziale, mentre ciò, in cui viene pensato il puro atto, non è una mescolanza di *potentia* e di *actus*, ma il puro *ἐνεργείᾳ ὄν* di Aristotele, l'ente in modo totale, in cui non c'è nulla proprio di un non essere, e cioè di inconoscibile. Questo è, dunque, anche il *pienamente* conoscibile: in quanto *παντελῶς ὄν*, secondo l'espressione di Platone, è anche il *παντελῶς γνωστόν*, in quanto è l'ente in modo totale, è anche ciò che è pienamente conoscibile, e perciò, cosí come esso è ciò che è piú degno di essere conosciuto, esso è anche ciò che è al massimo, anzi soltanto degno dell'*esistenza*. Tutto il resto, infatti, che la filosofia negativa lascia alle altre scienze per una conoscenza reale, viene soltanto, per cosí dire, ammesso all'essere in rapporto a quest'ultimo, viene posto come gradino verso questo, e non ha, come momento precedente di esso, alcun significato in sé, perciò neanche alcuna verità in sé, ma soltanto in rapporto a questo Ultimo.

La filosofia, in quanto sia pervenuta a questo essere cosí ottenuto, da sapersi solo nel puro sapere perché unico ente in *modo totale*, non rinuncerà certo a conoscerlo, abbandonandolo alla conoscenza reale di un'*altra* scienza; ché, anzi, se lo riserverà come il suo proprio oggetto, nei confronti del quale essa ha tenuto in conto di un nulla tutti quelli precedenti, riguardati come cose per essa non esistenti, e come tale essa se ne prenderà cura per portare con esso ad una conoscenza reale; la qual cosa, certamente, ora non può piú accadere, come è facile da riconoscersi, sulla medesima linea di prima, ma soltanto su una linea nuova, che incomincia radicalmente daccapo. Con questo finisce cosí quella funzione della filosofia in cui essa era, come *ora* è chiaro, scienza di tutte le scienze, la successione delle quali l'una dopo l'altra essa può esporre con un metodo sicuro, infallibile se usato con appropriata applicazione, come il geologo fa con la subordinazione e la sovrapposizione degli strati dei quali è costituito il globo terrestre. Come scienza di tutte le scienze essa ha la proprietà di porre il sapere *reale* non in sé stessa, ma nelle scienze di cui essa è la scienza. Essa è dunque, anche per

questo, non sapente, anche in questo senso scienza negativa. Di qui in poi, però, essa non pone piú il sapere fuori, ma in sé stessa, e non è piú non sapente, ma essa stessa sapente, e dunque scienza positiva, sebbene essa sia pur sempre — sia in quanto è *questa*, sia in quanto è *quella* — filosofia: là (come scienza negativa), perché *cerca* ciò che è soprattutto, al massimo da sapersi, qui, perché deve portare a reale conoscenza il trovato, l'oggetto del piú alto sapere, della σοφία, ed il suo compito meraviglioso sta nel provare non meramente come la piú alta *idea*, ma come il *realmente esistente* ciò che era l'ultimo della scienza negativa, e che è, in rapporto ad ogni altro esistente, il sovra-esistente.

Si può ancora, dopo queste determinazioni, prima di lasciare definitivamente l'opposizione fin qui sviluppata, porre quanto segue, a proposito della distinzione di entrambe. Nella scienza negativa tutto ciò che sta tra l'inizio e la fine è soltanto un vero relativo, e non, quindi, il veramente, propriamente vero, *il vero stesso*; ogni momento è vero come un punto del cammino verso il vero, esso però non è il vero, l'ente stesso. In quanto scienza che ha il vero soltanto alla *fine*, la filosofia negativa non sarà ancora nel vero e, dunque, anche, non sarà la vera filosofia, sebbene per questo non sia neppure la falsa (poiché essa è sulla solida strada verso la verità). Di fronte alla vera scienza, a quella cioè che non ha il vero alla fine ma è nel vero, la scienza negativa, presa isolatamente, o per sé, non potrà pretendere il nome di filosofia; essa diventerà degna di questo nome solo nel suo ultimo momento, attraverso il suo rapportarsi alla scienza positiva.

Questo è un punto assai importante, che porta a superare pienamente quella duplicità in rapporto alla filosofia. La filosofia negativa per sé non è ancora filosofia; infatti, essa è tale solo nel suo rapporto con la positiva. Essa si contenterà sempre, in confronto alla scienza positiva, del nome di prima scienza (πρώτη ἐπιστήμη). Se essa si accontenta di avere per sé il nome di *prima* scienza (essa è tale in quanto scienza di tutte le scienze), riconoscerà poi alla positiva il nome di scienza *piú alta*; e, proprio come ciò da cui la filosofia negativa parte, ciò che è prima dell'essere, è soltanto il *primum cogitabile*, cosí ciò che è *sopra* l'essere (in questo senso certamente anche prima dell'essere), e che è oggetto della filosofia positiva, sarà il *summum cogitabile*. Le altre scienze si trovano tutte nel mezzo tra queste due, la *prima*, e la *piú alta* scienza; e la filosofia, se come negativa tutte

le precede, è dunque come positiva quella che tutto conclude, in modo che, dunque, l'intero circolo delle scienze è compreso entro la filosofia (*).

In quest'ultimo riconoscimento di un passaggio necessario alla filosofia *positiva* risiede, ora, la differenziazione rispetto a Kant cosí come rispetto alla filosofia dell'identità, nel modo in cui essa si è sviluppata finora. Se Kant alla fine della sua Critica respinge fuori della ragione ogni positivo (dogmatico), proprio lo stesso accade da parte della filosofia negativa bene intesa; la differenza di essa nei confronti di Kant sta solo in ciò, che essa esclude il positivo *positivamente*, essa, cioè, lo *pone* in un'altra conoscenza, cosa che Kant non ha fatto. Sebbene, però, noi vediamo in modo indubitabile che la filosofia si compie solo in due scienze, è adesso scomparsa, attraverso l'ultima discussione, l'apparenza di due filosofie distinte, sussistenti l'una accanto all'altra, il che sarebbe stato certamente da chiamare uno scandalo della filosofia. È ora chiaro che la filosofia negativa deve porre quella positiva; *in quanto*, però, essa pone quest'ultima, si fa cosciente di essa, e non è pertanto piú *fuori di essa*, ma appartiene ad essa: c'è, dunque, soltanto una filosofia.

Dove si ha a che fare soltanto con l'esposizione della filosofia positiva, la negativa si presenterà soltanto in questo rapporto, perciò solo come introduzione, dunque in forma abbreviata e concentrata; ma questo non toglie valore alla sua richiesta di venire esposta come scienza indipendente. Incontestabilmente, sarà la filosofia razionale quella che deve subentrare al posto della antica filosofia delle Scuole e che deve produrre la consacrazione universale allo studio scientifico in generale e ad ogni studio in particolare. Come pura scienza della ragione, come pura scoperta dello spirito umano prodotta per suo proprio mezzo, tessuta con il suo proprio materiale, essa sussisterà sempre e manterrà il proprio autonomo valore.

(*) La filosofia negativa è soltanto *philosophia ascendens* (salente dal basso), in virtú della qual cosa si deve immediatamente riconoscere che essa può avere solo significato logico; la filosofia positiva è *philosophia descendens* (scendente dall'alto). Entrambe, prese *insieme*, compiono l'intero circolo della filosofia; cosí come si potrebbe ancora ricondurre molto facilmente questa duplicità, se si volessero ulteriori spiegazioni o dilucidazioni, alla divisione, tradizionale nelle scuole, della filosofia teoretica in logica e metafisica: la prima, infatti, in fondo è solo logica (logica del divenire), ogni vero elemento metafisico, viceversa, tocca in sorte completamente all'altra (alla filosofia positiva).

È un nome superbo, quello di cui essa è autorizzata ad ornarsi, se essa si chiama scienza della ragione. Ma che cosa è il suo contenuto, in quanto essa è tale? Propriamente soltanto il costante *rovesciamento* della ragione. E il suo risultato? Soltanto, che la ragione, in quanto essa prende sé stessa come fonte e come principio, non è capace di alcuna conoscenza *reale*. Sempre, infatti, ciò che in essa viene a risultare insieme esistente e conoscibile, è qualcosa che va oltre la ragione, e che perciò essa deve lasciare ad un'*altra* conoscenza, e cioè all'esperienza. La ragione dunque non ha in questo processo nulla per sé, vede solo il suo contenuto sfuggirle, ed essa non può, per sé stessa, incominciare nulla neppure con la sola cosa che rimane né portarla con questo contenuto alla conoscenza. Ora, la filosofia positiva fa conoscere appunto ciò che in quella era rimasto come inconoscibile, e rialza di nuovo la ragione che era stata *piegata* verso il basso nella negativa, in quanto essa aiuta la ragione a raggiungere la reale conoscenza di ciò che essa ha imparato a conoscere come suo esclusivo *permanente* e non perdibile contenuto. Se la filosofia negativa fosse rimasta soltanto per sé, essa non avrebbe alcun risultato positivo per la stessa ragione, la ragione conoscente rimarrebbe in rapporto al proprio contenuto insoddisfatta e finirebbe vuota. Nella filosofia positiva, perciò, la negativa trionfa come la scienza in cui il pensiero raggiunge per la prima volta il suo fine, in quanto esso pensiero si è liberato dal suo contenuto immediato e casuale, è divenuto con ciò padrone del suo contenuto necessario, e si vede ora in libertà di fronte ad esso; prima, infatti, il pensiero non era nei confronti di esso in libertà, dal momento che il contenuto accidentale stava, per cosí dire, in mezzo tra la ragione e il suo contenuto necessario.

Nella sua verità, dunque, in quanto cioè essa è *filosofia*, la negativa è essa stessa positiva, perché essa pone fuori di sé quest'ultima, e *non* c'è piú *alcuna* duplicità. La *prima* intenzione era diretta fin dall'inizio verso la filosofia positiva. La storia mostra di quale antica origine siano tutte le ricerche puramente razionali, e quanto presto lo spirito umano si sia occupato di rappresentazioni le quali, considerate dal punto di vista meramente razionale, sono trascendenti. La filosofia positiva è la filosofia voluta da sempre ed originariamente; essa però, poiché fu assunta erroneamente o cercata su una strada falsa, provocò la filosofia *critica*, dalla quale, poi, di nuovo scaturí nel modo che io ho indicato la filosofia negativa, che ha il suo valore e il suo significato solo appunto in quanto negativa, in quanto cioè

non vuole diventare essa stessa positiva, ma pone la positiva fuori di sé. Quest'ultima potrebbe incominciare di per sé stessa, poiché essa parte dal *Prius* assoluto, dal Principio conosciuto attraverso sé stesso; è soltanto, perciò, frutto del suo proprio volere, se essa fa precedere a sé la negativa; anche questa, la negativa, potrebbe stare per sé e non saper nulla della positiva, se essa, cioè, fosse in grado di rinunciare ad ogni conoscenza reale; ma come potrebbe essa fare questo, se si determina come *filosofia*?

Allora essa dovrebbe cessare di chiamarsi filosofia, come in Kant, il quale non ha chiamato la sua *critica* filosofia, ma appunto critica. Se essa chiama sé stessa filosofia, come potrebbe opporsi alle esigenze collegate universalmente ad essa? Le si chiederà il Dio *esistente*, non la mera idea di Dio. Come guadagnerà quest'ultimo, che in essa sta come inconoscibile? Essa dirà forse: il Dio, che nella ragione è semplice *idea*, diventerà per noi esistente attraverso il *sentimento*. Ora, come metteremo le cose, se uno, per il quale questa bancarotta della ragione è giusta, perché è giusto per lui restare limitato nel suo pensiero al mondo sensibile, se uno, dunque, adopera questo ricorso al sentimento per mostrare che il Dio reale è, appunto, soltanto una creatura del nostro sentimento e del cuore, della nostra immaginazione, senza perciò essere nulla di obbiettivo, e che non soltanto al Cristianesimo, ma ad ogni idea religiosa non spetta, al piú, che un significato psicologico? (c'è da meravigliarsi che adesso ci si scagli contro questo risultato, dopo che, nel passato, si erano lodati e riconosciuti come filosofi cristiani Jacobi ed altri, i quali non avevano conosciuto altra filosofia che quella *razionale*, capace di essere solo negativa, a causa del ricorso al sentimento, solo per il quale poteva esistere il Dio che la ragione sapeva solo negare). Si troverà migliore l'altro modo in cui una filosofia esclusivamente negativa può avere ancora un Dio reale? Mi riferisco alla prospettiva per la quale appunto solo attraverso lo sviluppo dello spirito *umano*, attraverso il *suo* progredire ad una sempre piú alta libertà (in fondo, cioè, ad una sempre piú alta negatività), Dio si realizza, in modo, cioè, che Dio *non* esiste affatto fuori della coscienza umana: l'uomo è propriamente Dio, e Dio è soltanto l'uomo, cosa che poi venne indicata come il divenir uomo di Dio (al quale corrispondeva un divenir Dio dell'uomo) [1]. Se si

[1] Nuova allusione ad Hegel, come risulta anche dal confronto con quanto era già stato scritto alle pp. 177-183.

sa vedere fino a quale punto di instabile vaneggiamento è arrivato questo sforzo di voler raggiungere con una pretesa filosofia pura e razionale anche le idee cristiane, allora si potrebbe, al contrario, invece di dire che la filosofia positiva presuppone quella negativa come suo presupposto, dire che è la negativa che viene anzitutto fondata attraverso la positiva, poiché è attraverso di questa che essa diviene certa della sua consistenza, viene posta in condizione di rimanere presso di sé, uguale a sé stessa e nei suoi limiti naturali.

Ho già detto che la negativa rimarrà come la filosofia per le *scuole*, la positiva come la filosofia per la *vita*. Attraverso entrambe, prese insieme, sarà data quella piena consacrazione che si deve chiedere alla filosofia. Notoriamente, nelle consacrazioni eleusine si distinguevano i piccoli ed i grandi misteri, i piccoli valevano come un primo passo verso i grandi. Già i Neoplatonici dicevano che la filosofia aristotelica dava i piccoli, quella platonica i grandi misteri della filosofia; ma si tratta di una cattiva analogia, in quanto, cioè, la filosofia aristotelica non può seguire quella platonica, cosí come i grandi misteri seguivano quelli piccoli. La filosofia positiva però è bene il seguito necessario della negativa rettamente intesa, e cosí si può ben dire: nella filosofia negativa vengono celebrati i piccoli, nella positiva i grandi misteri della filosofia.

Resta ancora, adesso, soltanto da indicare piú da vicino il passaggio al *principio*, all'*inizio* della filosofia positiva, e proprio a partire *dalla* negativa.

La filosofia razionale non si occupa del realmente esistente, ma della potenza di esistere. L'ultimo però che può esistere, è la potenza che non è piú potenza, ma che, in quanto è l'esistente stesso, è puro *atto*; noi potremmo, perciò, chiamarlo la potenza *esistente*. Anche questo ultimo è anzitutto solo concetto, nella filosofia *negativa*. Ora, si può però domandare, e si può ancor sempre riconoscere *a priori*, *in qual modo* questo Ultimo possa esistere. Ora, qui si manifesta subito che la potenza che non è potenza, ma essa stessa atto, non è in virtú del passaggio *a potentia ad actum*; se essa esiste, può *essere* solo *a priori*, può avere l'essere solo come *prius*; noi potremmo perciò chiamarla anche la potenza di essere rovesciata, quella potenza di essere, cioè, in cui la potenza è il *posterius*, l'atto il *prius*.

Fino a questo pensiero, che al sommo l'atto sia il primo e la potenza il secondo, fino a questo punto è già giunta in *generale* anche la metafisica antica, solo che essa possiede questo pensiero dell'essere

precedente ogni potenza in modo falso, anzi applicato alla rovescia nell'argomento ontologico (si chiama ontologico perché doveva venire svolto a partire dalla mera *essenza* di Dio, *a priori*, e senza poter attingere alcunché dall'esperienza). Si è cercato di spiegare l'argomento in diversi sensi, appunto perché esso era riconosciuto come il piú metafisico e per cosí dire come l'*arx* della cosiddetta teologia razionale. Anche Leibniz ha cercato di ricondurlo ad un sillogismo a suo parere inconfutabile. Ma anche, in questo, tutta la forza riposa sulla definizione di Dio: *Deus est Ens, ex cujus essentia sequitur existentia*. Però, dall'essenza, dalla natura, dal concetto di Dio (queste sono solo espressioni equivalenti) non segue in eterno nulla piú di questo: che Dio, *se* egli esiste, deve essere l'esistente *a priori*, in altro modo egli non può esistere; ma da ciò non segue *che* egli esista. Se, però, si intende sotto *ex cujus essentia sequitur existentia* appunto il *necessariamente* esistente stesso, *in quanto cioè esso non è null'altro che ciò*, a proposito del quale non si pensa altro che questo, che esso appunto è l'esistente, allora non occorre alcuna prova per la sua esistenza; sarebbe insensato voler provare, di ciò che appunto soltanto è pensato come l'esistente in senso verbale, che esso è. Ma questo, che non è null'altro, che non ha alcun *concetto* se non quello di essere l'esistente (e con questo essere precedente al suo concetto incomincia la filosofia positiva), questo non è ancora in alcun modo Dio, come è anzi facile riconoscere in Spinoza, il cui piú alto concetto è appunto quel *meramente* esistente che egli stesso cosí descrive: *quod non cogitari potest, nisi existens*, in cui nulla viene pensato se non appunto l'esistenza, e che Spinoza in verità chiama Dio, ma che non è Dio, Dio, cioè, nel senso in cui Leibniz e la metafisica da lui difesa ha preso la parola Dio. L'errore di Spinoza, se pure gli si deve dare ragione quando afferma che l'unico positivo da cui si può partire è appunto quel semplicemente esistente, sta in ciò, che egli pone quest'ultimo come Dio, senza aver mostrato come la vera filosofia possa fare ciò, come si possa giungere dal meramente esistente come *prius* a Dio come *posterius*; l'errore sta nel fatto che egli non ha mostrato come appunto quel meramente esistente, che in questo riguardo non è Dio, non *natura sua*, poiché questo è impossibile, ma effettivamente, *actu*, secondo l'esistenza, *a posteriori*, è Dio. Spinoza è pertanto arrivato al piú profondo fondamento di tutta la filosofia positiva, ma il suo errore è che egli non seppe progredire oltre questo punto.

La piú antica (anselmiana) versione dell'argomento ontologico

fu questa: l'essere piú Alto, sopra del quale nulla è, *quo majus non datur*, è Dio, ma il piú Alto non sarebbe il piú Alto se esso non esistesse, poiché noi potremmo allora rappresentarci un essere che avesse, in piú di lui, l'esistenza, ed esso non sarebbe piú, cosí, il piú Alto. Che cosa significa questo, però, se non che noi nell'essere piú alto abbiamo già pensato l'esistenza? Certamente, dunque, l'essere piú alto *esiste*, si noti bene, *se* si dà un essere che sia il piú alto nel senso che esso implica l'esistenza, ma allora la proposizione che esso esiste è ancora soltanto tautologica.

Nella versione cartesiana si può individuare il paralogismo in cui si cade con l'argomento ontologico (poiché si tratta soltanto di un errore di forma) ancora formalmente cosí: ripugna all'essenza di Dio di esistere solo casualmente, questa è la premessa; in questa premessa, dunque, il discorso riguarda solo l'esistenza necessaria, un *modo* cioè dell'esistenza, di conseguenza nella conclusione il discorso non può riguardare l'esistenza in generale, ma appunto soltanto l'esistenza necessaria, soltanto un *modo* dell'esistenza. Questo è chiaro. La conclusione dunque può solo suonare cosí: di conseguenza Dio esiste necessariamente, *se*, si intende, egli esiste, il che lascia dunque impregiudicato se egli esista o non esista (1).

Se, però, l'argomento ontologico, che io ho richiamato solo per il suo rapporto con il pensiero base della filosofia positiva, non poteva dimostrare l'esistenza di Dio, esso avrebbe dovuto condurre, se bene inteso, all'inizio della filosofia positiva. Dio non può esistere accidentalmente significa: egli non può esistere *per transitum a potentia ad actum*, altrimenti egli non sarebbe, appunto, la potenza *esistente*, il poter essere sussistente, come possiamo anche dire; *se*, dunque, egli esiste, può essere l'esistente soltanto *in* e, per cosí dire, *prima* di sé stesso (*), prima, dunque, della sua Divinità; ma se egli è l'esistente prima della sua Divinità, è con questo l'esistente in assoluto, prima del suo concetto, dunque di ogni concetto. Io non

(*) Dire «in e per sé» (in modo che lo «in sé» e il «per sé» indichino concetti distinti) non è esatto (fu già in precedenza notato una volta, cfr. *Filosofia della Mitologia*, XII, p. 28 (VI vol. fond., p. 284)). Questo è già contro il genio della lingua tedesca, che in tali tipi di discorso ama unire solo sinonimi, non espressioni disparate.

(1) Questa critica era già stata anticipata, a proposito di Cartesio, nelle *Münchener Vorlesungen*, ed. cit., pp. 83-87 (tr. cit., pp. 16-20). Per Leibniz, cfr. quanto si è scritto in proposito nell'Introduzione.

parto dunque dal concetto di Dio verso la filosofia positiva, come ha cercato di fare l'antica metafisica e, perciò, l'argomento ontologico, ma io devo far cadere, appunto, questo concetto, il concetto di Dio, per partire dal meramente esistente in cui null'altro è pensato che appunto il mero esistente, e per vedere se si può giungere da esso alla Divinità. Non posso dunque, propriamente, provare l'esistenza di Dio (partendo dal concetto di Dio), ma al posto di esso mi è dato il concetto dell'esistente prima di ogni potenza e perciò indubitabilmente.

Io lo chiamo l'indubitabilmente esistente. In generale c'è dubbio, ove si danno due casi, due possibilità; ciò che è in sé dubbio è, appunto perciò, la potenza, che può essere e non essere. Dubbio, precario, è anche l'essere di tutte le cose che sono scaturite dalla potenza, e che certo ora *sono*, come noi diciamo, ma in modo meramente casuale; esse dunque non cessano di potere anche non essere, e restano sospese nel costante pericolo di non essere. Dall'ente, però, dal quale è esclusa ogni potenza, la quale è il fondamento esclusivo di ogni dubbio, è appunto perciò escluso ogni dubbio, esso è l'indubitabilmente esistente e può, in quanto libero da ogni potenza, anche essere soltanto un essere singolarissimo, un essere singolare come nessun altro.

Con il *concetto* di Dio, nel modo in cui esso è la fine della filosofia negativa, mi è dato *insieme* il *prius* della Divinità. Questo *prius*, però, è *in sé* ciò che è incontestabilmente, indubitabilmente saputo, dal quale perciò anche per sé preso io posso partire, se lascio cadere il concetto *Dio*. Io non posso, dunque, partire dal concetto *Dio*, per provare l'esistenza di Dio; posso però partire dal concetto del semplice indubitabilmente esistente, e viceversa provare la Divinità dell'indubitabilmente esistente. Se, ora, la Divinità è il *che cosa*, l'essenza, la potenza, allora io non vado, qui, dalla potenza all'essere, ma viceversa dall'essere all'essenza, l'essere è qui *prius*, l'essenza *posterius*. Questo passaggio, ora, non è però possibile senza rovesciamento, senza il pieno orientamento della scienza scaturita dalla potenza di essere a mutare ed a rompere con essa ed a incominciare interamente daccapo, dunque con una nuova scienza, che è appunto la filosofia positiva.

Ci si accontenta, abitualmente, di chiamare Dio l'essere necessariamente esistente, ma non è sufficiente. Il vero rapporto è questo: l'essere piú alto (il piú alto può essere ciò, pertanto, che è assolutamente anche la potenza piú alta), Dio in una parola, *se* esiste, *può*

essere soltanto il necessariamente esistente. Questa espressione mostra che Dio non è semplicemente il necessariamente esistente ma *necessariamente* il necessariamente esistente; questa è una distinzione significativa. Come ciò che può solo essere rotondo è ciò che è necessariamente rotondo, cosí ciò che può essere soltanto necessariamente come Dio, è ciò che necessariamente esiste necessariamente. Questo semplicemente esistente in modo necessario, che è l'unico che Spinoza conosce, non è Dio, ma è bene il *prius* della Divinità. Se Dio — prendano questo, Li prego, con acume — è la potenza di esistere solo necessariamente, cosí, anche, Dio può essere soltanto il necessariamente esistente. Con questo, però, esso è soltanto ciò che Dio *può* essere, e, pertanto, esso è il *prius* di Dio, non, si intende, il *prius* del suo essere, ma il *prius* del suo essere Dio, della sua Divinità.

Non si può opporre a questa determinazione, secondo la quale si parla di un *prius* della Divinità, la antica sentenza: *In Deo nil potentiale*; questa sentenza è piuttosto a nostro vantaggio, poiché essa dice che in Dio non c'è alcuna potenza come nell'esistente accidentale, che è prima possibile che attuale (in Dio accade l'inverso). La proposizione: *In Deo nil potentiale*, dice che Dio *a priori* non è potenza come ogni altro, che egli è *a priori* atto; noi concordiamo, piuttosto, con quel principio base, poiché ciò che noi qui nella filosofia positiva chiamiamo il *prius* della Divinità, non è potenza, ma atto; noi escludiamo ogni potenzialità nel senso appunto denunziato di *qualcosa di precedente all'atto*. Se Dio ha il suo *prius* nell'*actus*, egli avrà la sua Divinità nella potenza, nel fatto che egli è la *potentia universalis*, e, in quanto tale, il sovraesistente, il *Signore* dell'essere. Ma appunto a questo scopo, per arrivare realmente a Dio, per provare, cioè (per quanto è possibile), la reale esistenza della Divinità, noi dobbiamo partire da ciò che io ho chiamato il *meramente* esistente, dall'ente che è tale immediatamente, semplicemente in modo necessario, che è necessariamente, perché precede ogni potenza, ogni possibilità.

Prego notar bene: il punto di partenza è soltanto il necessariamente esistente; io non dico: la *sostanza* necessariamente esistente; con questo sarebbe già detto troppo; non si deve pensare null'altro, a proposito di questo ente necessario, all'infuori dell'esistere.

Fino a questo concetto, ora, dell'esistente necessario, prima di ogni concetto, può giungere anche la filosofia negativa, o, piuttosto, questa ci ha condotti nella sua conclusione ultima, la quale è soltanto quella corretta al massimo dell'argomento ontologico, a questo concetto del *puramente, semplicemente* esistente. Dato questo, potrebbe sembrare che l'avvio alla filosofia positiva sia dato attraverso la negativa, e, dunque, la positiva sia fondata attraverso la negativa. Ma non è cosí; poiché appunto con il *puramente, semplicemente* esistente senza potenza precedente, con l'esistente in questo senso, la filosofia è giunta a ciò che non esige alcuna fondazione, la cui natura, anzi, esclude ogni fondazione. Esso infatti non sarebbe l'esistente, lo stesso assoluto *prius*, se si potesse giungere ad esso a partire da un qualche cosa; ché, allora, proprio questo altro sarebbe il *prius*. La natura del meramente esistente è appunto di essere indipendente da ogni idea, dunque anche dall'ultima idea della filosofia negativa. Il semplicemente esistente si scioglie dunque da sé stesso dal presupposto che esso aveva in modo solo accidentale nella filosofia precedente, e cosí la filosofia positiva, in quanto essa, come mi espressi, lascia cadere il concetto, e mantiene solo il *puramente* esistente, l'esistente senza alcun « che cosa », si è sciolta dalla filosofia negativa; con *questo* principio, con quello del meramente esistente, essa potrebbe anche incominciare di per sé sola, incominciare anche se nessuna filosofia razionale già precedesse. Io, almeno, non saprei che alcuno abbia contestato a Spinoza il diritto di incominciare assolutamente dall'infinitamente esistente, poiché noi possiamo anche denominare l'infinitamente esistente ciò il cui essere non è limitato da nessuna potenza precedente. Il semplicemente, il soltanto esistente è proprio ciò, attraverso il quale tutto ciò che potrebbe scaturire dal pensiero viene fatto cessare, ciò dinanzi a cui il pensiero ammutolisce, dinanzi al quale la stessa ragione si piega; poiché il pensiero ha a che fare soltanto appunto con la possibilità, la potenza; dove dunque questa è eliminata, il pensiero non ha alcun peso. L'infinitamente esistente appunto per il fatto di essere tale, è posto sicuro nei confronti del pensiero e di ogni dubbio (*). Non può però essere principio ciò che è esposto ad un rovesciamento, principio può essere soltanto ciò che è garantito contro ogni

(*) Sarebbe invero una contraddizione preporre al primo nel pensiero un *altro* primo nel *pensiero*, ma non c'è alcuna contraddizione nel subordinare al primo nell'*essere*, e pertanto sorpassante e sovrastante ogni pensiero, il primo nel *pensiero*, o nel pensarlo come un *posterius* rispetto a quello. Non per il fatto che si dà un pensiero, infatti, si dà un essere, ma perché c'è un essere, si dà un pensiero.

ulteriore possibilità. È indubitabilmente, dunque, ciò che non è giammai capace di perire, ciò che, sempre e necessariamente, rimane a galla qualsiasi cosa accada o capiti in seguito. Ciò che una volta è incominciato nel semplice pensiero, può anche procedere nel semplice pensiero e non arrivare mai piú in là dell'*idea*. Ciò che deve raggiungere la realtà attuale deve parimenti partire dalla realtà attuale, e proprio dalla *pura* realtà attuale, dunque dalla realtà attuale che precede ogni possibilità. Si potrebbe obiettare: una realtà attuale precedente ad ogni possibilità non è *pensabile*. Questo in certo senso lo si può concedere, e dire: appunto perciò essa è l'*inizio* di ogni pensare reale — poiché l'*inizio* del pensare non è ancora esso stesso pensare. Una realtà attuale che precede la possibilità è anche una realtà attuale che precede il pensiero; però, appunto per questo essa è lo specifico oggetto del pensiero (*quod se objicit*). Tanto piú importante è però la domanda, quale rapporto esso poi possa avere con la ragione, se questa gli si piega dinanzi. Indubbiamente, esso ha anche *per sé* già un rapporto con la ragione, però, come risulta dall'espressione appunto usata, un rapporto negativo.

Si può certo cadere in imbarazzo relativamente all'infinitamente esistente, quando si debba spiegare se esso debba essere anche chiamato un'idea, un concetto della ragione. Anzitutto, non sembra possibile rifiutare che lo si chiami idea, perché in primo luogo nessuna proposizione, nessuna affermazione risulta legata con esso. Questo meramente esistente è nel suo modo anche lo stesso esistente, *αὐτὸ τὸ Ὄν*, se cioè noi prendiamo *Ὄν* nel senso verbale. Per questo non si può dire di esso l'essere *attributivo*; ciò che *altrove* è il predicato, qui è il soggetto, è proprio nel posto del soggetto. L'esistenza, che in ogni altro appare come accidentale, è qui l'essenza. Il *quod* è qui nel posto del *quid*. Esso è dunque pura idea, eppure esso non è idea nel senso che la parola ha nella filosofia negativa. Il meramente esistente è l'essere in cui piuttosto ogni idea, cioè ogni potenza è esclusa. Noi potremo dunque chiamarlo soltanto l'idea rovesciata, l'idea, in cui la ragione è posta *fuori* di sé. La ragione può porre l'esistente in cui non è ancora nulla di un concetto, di un « che cosa », solo come un assoluto fuori di sé (certamente, solo per poi guadagnarlo di nuovo, *a posteriori*, come suo contenuto, e cosí insieme ricondurlo in sé), la ragione è perciò, in questo porre, posta fuori di sé, assolutamente estatica. E chi non avrebbe anche provato, ad

esempio, l'estatico dello spinozismo e di tutte le dottrine che partono dal necessariamente esistente! (1)

Kant chiama la necessità incondizionata di cui noi, come egli dice, abbiamo bisogno in modo cosí assoluto come del *sostegno di ogni cosa* (Kant ha qui senza dubbio dinanzi agli occhi quel noto argomento: se qualcosa esiste, e almeno *io stesso* esisto, deve anche esserci qualcosa che esiste necessariamente, senza ulteriore fondamento), Kant chiama la necessità incondizionata dell'essere precedente ad ogni essere, il vero abisso per la ragione umana. « La stessa eternità — egli prosegue — per quanto orridamente sublime la possa dipingere un Haller (2), non fa di gran lunga questa vertiginosa impressione sull'animo, poiché l'eternità misura soltanto la durata delle cose, ma non le sostiene. Non si può *fare a meno* di tale pensiero, ma non si può tanto meno sopportare che un essere, che noi ci rappresentiamo come il piú alto tra tutti i possibili, dica a sé stesso: Io sono dall'eternità all'eternità, fuori di me nulla è *al di fuori* di ciò che è qualcosa in virtú del mio volere, *ma donde sono poi io?* Qui tutto ci crolla davanti, e la piú grande come la piú piccola perfezione ondeggia senza alcuna stabilità dinanzi alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla di lasciare scomparire senza il minimo ostacolo l'una come l'altra » (3). Riporto queste parole, perché esse esprimono il profondo sentimento di Kant sulla sublimità di questo Essere precedente ogni pensiero, al cui posto nel nostro tempo è stato posto parimenti l'essere come inizio della filosofia, però come mero momento del pensiero, mentre in questo pensiero inevitabile, inscritto nel modo piú profondo nella natura umana il discorso riguarda l'essere che è *prima* di ogni pensiero.

Noi possiamo produrre *a priori*, nel mero pensiero, tutto ciò che si presenta nella nostra esperienza; ma cosí, esso è anche appunto

---

(1) Il mistico vuole conoscere *estaticamente* anche il « che cosa ». Traduco con *estatico* il tedesco *ekstatisch*. Il senso di questo termine risulta anche dal contesto: è ex-statico ciò che è posto fuori di sé, che trascende sé stesso. Cosí, ad esempio, per Schelling il mistico vorrebbe conoscere anche la natura di Dio trascendendo la propria ragione.

(2) Albrecht von Haller (1708-1777) fu un medico e poeta svizzero, autore fra l'altro di un'opera sull'*Origine del male* (*Ueber den Ursprung des Uebels*).

(3) *Critica della ragion pura*, pp. 470, 471 (ed. Hartenstein). Nella traduzione italiana di G. Gentile e G. Lombardo Radice (ed. 1949, Bari) condotta sull'ed. Vorländer, questo testo si trova alla p. 495. Si tratta di una pagina della sezione V della Dialettica trascendentale, « Dell'impossibilità di una prova cosmologica dell'esistenza di Dio ». L'edizione della *Critica* usata da Schelling è quella curata da Hartenstein nel 1838 (e ripubblicata trent'anni dopo).

soltanto nel pensiero. Se noi volessimo trasformare questo in una proposizione obbiettiva, cioè dire che tutto è anche in sé solo nel pensiero, dovremmo allora ritornare al punto di vista di un idealismo fichtiano. Se noi vogliamo qualcosa esistente fuori del pensiero, allora dobbiamo partire da un essere che è assolutamente indipendente da ogni pensiero, che precede ogni pensiero. La filosofia hegeliana non sa nulla di questo essere, essa non fa alcun posto a questo concetto. Kant pensa del resto il necessariamente esistente in quanto esso è già insieme Dio; nell'inizio della filosofia positiva noi dobbiamo ancora prescindere da ciò, e prenderlo come il *meramente* esistente; noi lasciamo cadere il concetto di *Dio*, appunto perché è una contraddizione da una parte porre il semplicemente esistente, e poi porlo già come *qualcosa*, con un *concetto*. O, infatti, il concetto dovrebbe allora precedere, e l'essere dovrebbe essere la conseguenza del concetto, ed allora esso non sarebbe piú l'essere incondizionato; oppure il concetto è la conseguenza dell'essere, ed allora noi dobbiamo incominciare dall'essere senza il concetto, ed è appunto questo che noi vogliamo fare nella filosofia positiva. Ma appunto *ciò* che, in Dio, costituisce l'esistente senza fondamento, Kant lo chiama l'abisso [1] per la ragione umana; che cosa è questo se non ciò dinanzi al quale la ragione rimane ferma, dal quale essa viene incatenata, e rispetto al quale essa non è piú nulla, non può piú nulla?

Kant distingue ancora la necessità, sciolta da fondamenti, dell'esistenza in Dio, dall'eternità, ma l'assoluta eternità, l'eternità in quanto essa non è già *contro* il tempo, ma in quanto è prima e sopra di ogni tempo, l'assoluta eternità non è null'altro che appunto questa esistenza della quale noi non sappiamo alcun *prius*, alcun inizio. È infatti eterno ciò al quale non si può andare innanzi con alcun concetto, nei confronti del quale il pensiero non ha alcuna *libertà*, come nei confronti dell'essere finito, al quale si deve certamente andare innanzi con il pensiero, e che la filosofia può comprendere *a priori*.

Si fraintenderebbe completamente Kant, se si volesse vedere nella sua posizione problematica una ripulsa di quell'idea (dell'esistenza necessaria priva di fondamento); ciò che egli vuole esprimere è, piuttosto, soltanto la sua incomprensibilità; poiché egli stesso è penetrato della assoluta necessità della ragione di ammettere un

(1) *Abgrund*.

esistente privo di fondamento; questa esistenza è proprio incomprensibile, se si intende sotto l'incomprensibile il non comprensibile *a priori*. La filosofia negativa si occupa dell'Ultimo, comprensibile *a priori*, la positiva dell'*a priori* incomprensibile; ma essa si occupa di esso soltanto per trasformare questo incomprensibile *a priori* in un comprensibile *a posteriori*; l'*a priori* incomprensibile diventa in Dio un comprensibile.

Fino a che la ragione si fa oggetto a sé stessa (e questa direzione le fu data e profondamente impressa da Kant), essa può trovare come suo contenuto immediato soltanto l'infinita potenza dell'essere; con ciò essa si vede posta in posizione *a priori* nei confronti di ogni essere, soltanto, però, di ogni essere finito; essa però non può venire a capo di quest'ultimo, non può dare una conclusione ad esso, senza far ricorso al sovraesistente; *questo* però ha un *prius* totalmente diverso, non cioè la potenza, ma l'essere, proprio l'essere, per il quale nessun pensiero può trovare il fondamento o l'inizio. Se la ragione è oggetto di sé stessa, se il pensiero si dirige al contenuto della ragione, come nella filosofia negativa, tutto questo è qualcosa di accidentale, la ragione non è con ciò nella sua pura sostanzialità ed essenzialità. Se però essa è in *quest'ultima* (se, dunque, essa non si ritira in sé stessa, e non cerca in sé stessa l'oggetto), allora ad essa come infinita potenza del conoscere può corrispondere solo l'*atto* infinito. Secondo la sua pura *natura* essa pone soltanto l'infinitamente esistente; ma per altro verso essa è, nel porlo, come priva di regola, come stupefatta, *quasi attonita*; essa però si fa attonita dinanzi all'essere che tutto domina solo per ottenere attraverso questa sottomissione il suo vero ed eterno contenuto — che essa non può trovare nel mondo sensibile — , come realmente esistente, e posseduto perciò ora, di conseguenza, anche *eternamente*.

L'infinitamente esistente è dunque il concetto *immediato* della ragione, al quale la ragione libera da sé stessa, in quanto cioè non sia oggetto di sé stessa, la ragione immediata, cioè, non ha necessità di giungere attraverso il ragionamento, peraltro cosí naturale ed inevitabile, e di cui Kant dice, nel suo modo spontaneo: « È qualcosa di oltremodo notevole che, se si presuppone che qualcosa esista, non si possa rifiutare la conseguenza che esista anche qualcosa in modo necessario » [1]. Kant chiama questo una conclusione naturale,

(1) *Op. cit.*, p. 472. Siamo sempre nella Dialettica trascendentale, nella parte inti-

sebbene perciò non *sicura*, ed egli ha pienamente ragione a rivolgere la sua critica alla prova cosmologica, che vuole regressivamente salire di condizione in condizione fino all'incondizionato; ma il concetto posto assolutamente, *immediatamente*, del necessariamente esistente è appunto quello che esclude ogni critica. La critica di un concetto pone in questione la possibilità del suo oggetto. Sarebbe però un controsenso, come già si è notato, domandare se *possa* esistere un necessariamente esistente, sebbene ciò sia stato proprio domandato. Se, infatti, esso *potesse* esistere, non sarebbe appunto il necessariamente esistente. Esso è il necessariamente esistente, proprio perché esclude ogni possibilità *precedente*, perché esso precede ogni potere. Si può sottoporre a critica il concetto del necessariamente esistente come risultato di un argomento, ed in particolare di quello cosmologico, nessuno però ha mai potuto sottoporre a critica il concetto addotto assolutamente, immediatamente in Spinoza, come nessuno può sottrarsi ad esso, ma, piuttosto, deve sottoporsi ad esso. Soltanto in questo concetto, non nel sistema, sta la asserita inconfutabilità dello spinozismo.

Non meno assurda che la domanda, se il necessariamente esistente *possa* esistere, sarebbe anche la domanda: *che essenza possa* avere un necessariamente esistente, come debba essere costituita questa essenza affinché essa possa essere un necessariamente esistente. Questo accade, in fondo, anche nell'argomento cosmologico (1), ove anzitutto si prova l'indispensabile accettazione di un

---

tolata « Scoperta e illustrazione dell'apparenza dialettica in tutte le prove trascendentali dell'esistenza di un essere necessario » (ed. Gentile - Lombardo Radice, cit., p. 497).

(1) Sarà forse utile riportare lo schema della prova cosmologica, così come la presenta Kant. Eccone un riassunto, dovuto a S. Vanni Rovighi: « La prova cosmologica compie il cammino inverso di quella ontologica: anziché passare dall'idea di Ente perfettissimo a quella di esistenza necessaria, passa dall'esistenza necessaria all'assoluta perfezione. Essa argomenta infatti così: Se qualche cosa esiste, deve esistere anche un ente assolutamente necessario. Ma io stesso, almeno, esisto, dunque esiste un ente assolutamente necessario. Questa è la prima tappa della prova cosmologica, nella quale si parte dall'*esperienza* di un esistente e si conclude all'esistenza necessaria. Bisogna poi determinare la natura dell'ente necessario e allora si prosegue così: l'unico concetto che si adatti all'esistenza necessaria, l'unico concetto che rappresenti una cosa suscettibile di esistenza necessaria, è il concetto di *ens realissimum*, ossia di ente perfettissimo, dunque esiste necessariamente un ente perfettissimo ». Kant svolse contro di esso due tipi fondamentali di critiche; il primo si può compendiare nel rilievo che con la prova cosmologica si fa un uso trascendente del principio di causalità: « non si può risalire dal condizionato all'incondizionato o, che è lo stesso, dal contingente al necessario, poiché l'incondizionato dovrebbe essere oltre il mondo dell'esperienza, mentre noi non abbiamo concetti che possano afferrare ciò che non è sperimentabile » (S. Vanni Rovighi, *Introduzione allo tsudio di Kant*, Milano 1951, pp. 168 e 169). Il secondo rilievo critico di Kant riguarda

essere necessariamente esistente, e poi si cerca di mostrare che l'essere necessariamente esistente può essere soltanto, insieme, l'essere piú perfetto di tutti, cioè Dio. È assurdo chiedere: quale essere *possa* necessariamente esistere, poiché con ciò io ammetto che al necessariamente esistente preceda un'essenza, un che cosa, una possibilità, mentre io debbo piuttosto porlo come il *meramente* esistente in cui non è ancora possibile cogliere nulla di un'essenza, di un che cosa (1). Nel modo in cui l'antica metafisica ha trattato il suo concetto, l'inganno sorge sempre per il fatto che si mette già sotto al puro concetto del necessariamente esistente in cui non doveva venire pensato nulla ancora di un'essenza, un'essenza (e cioè la Divinità), e non si è lasciato assolutamente cadere, come noi abbiamo in precedenza insegnato, il *concetto*, per arrivare appunto al meramente esi-

---

il fatto che la prova cosmologica implica un ricorso alla prova ontologica, già dimostrata priva di valore. Schelling svolge solo rilievi di questo secondo tipo; per il primo punto, come risulta da tutto il contesto della nostra opera, sia pure per vie diverse da quelle proprie della prova cosmologica, si perviene anche in Schelling alla posizione dell'esistente necessario che viceversa Kant respinge.

(1) È forse opportuno rilevare che la dimostrazione aristotelico-tomistica dell'esistenza di Dio, espressa ad esempio nella *prima via*, segue un diverso percorso e non può perciò essere ricompresa nell'antica metafisica cui Schelling farà subito dopo cenno: in essa non si parte infatti da un'essenza per vedere in essa la necessità dell'esistenza, e neppure si cerca quale sia l'essere la cui essenza abbia l'esistenza necessariamente, essendo già dato un essere esistente necessariamente. Nella prospettiva aristotelico-tomistica, infatti, si guadagna *insieme* che un determinato essere, avente una determinata essenza, esiste: l'Essere dimostrato è dimostrato con certi caratteri che sono appunto quelli richiesti per risolvere la contraddizione che, con l'esclusione di tale Essere, si avrebbe relativamente al mondo dell'esperienza; essenza ed esistenza sono poste insieme, e non successivamente. Con questo, ci si sottrae alla presa dell'obiezione schellinghiana (e già kantiana) — valida certo — sull'impossibilità di passare da un'essenza all'esistenza. È però da aggiungere che la prospettiva aristotelico-tomistica non pone neppure immediatamente, come fa Schelling, l'esistente necessario.

Per quanto riguarda *la critica che Schelling fa dell'argomento cosmologico presentato da Kant*, è da aggiungere che ciò che Schelling denuncia in tale argomento è il fatto che in esso, una volta acquisito l'esistente necessario, si cerchi di determinarne la natura ricorrendo all'argomento ontologico, e mostrando che l'essere perfettissimo per essenza esiste necessariamente. Ciò che Schelling non approva, cioè, è solo che si ritorni, con l'argomento cosmologico, ad anteporre un'essenza al necessariamente esistente: che con esso, cioè, si pretenda di vedere l'esistenza necessaria dipendere da un'essenza (il che è per Schelling assurdo, come appunto queste pagine fanno vedere). Ma ciò che Schelling *non* esclude è che si debba prima porre un necessariamente esistente e che poi si determinino i suoi ulteriori caratteri pensando la relazione di tale esistente necessario con il mondo: questi caratteri del necessariamente esistente non precedono l'esistenza necessaria, ma la seguono. Essi non sono infatti i caratteri in virtú dei quali l'esistente necessario è, ma quelli in virtú dei quali tale esistente pone il mondo. Per questo, Schelling in seguito andrà alla ricerca della natura dell'esistente necessario; ma questo non potrà essergli rimproverato come una incoerenza rispetto a quanto egli ha scritto qui: perché, appunto, la natura di Dio è la natura dell'esistente necessario in quanto libero creatore, e non la natura che condiziona l'esistenza stessa di Dio come esistente necessario.

stente. Kant nella sua critica dell'argomento cosmologico dice che l'intero compito dell'ideale trascendentale si volge a trovare o un concetto per l'assoluta necessità, o, per il concetto di una cosa, l'assoluta necessità di essa. « Se si può, egli prosegue, conoscere l'uno, allora si deve anche conoscere l'altro; poiché la ragione riconosce come assolutamente necessario solo ciò che è necessario in virtú del suo *concetto* » (1). Per quanto, ora, riguarda quest'ultimo punto, io nego che un'essenza possa venire riconosciuta come necessaria a partire dal suo concetto; se, infatti, questa essenza deve essere Dio, allora si deve riconoscere a partire dal suo *concetto*, non che egli necessariamente esiste, ma, *soltanto*, che egli *può essere* il necessariamente esistente, e, dunque, che egli necessariamente è il necessariamente esistente, *se*, cioè, egli esiste; non segue però che egli esista. Se, però, il discorso riguarda il semplicemente-necessariamente esistente, non si può di nuovo dire che l'esistente *segua* dal suo concetto, poiché il suo concetto è appunto di essere il *semplicemente* esistente; l'esistere non è qui la conseguenza del concetto o dell'essenza, ma l'esistente è qui proprio il concetto e proprio l'essenza.

Per quanto, però, riguarda l'altro membro dell'aut-aut kantiano (il primo era, che venga cercata l'esistenza necessaria per il concetto di una essenza, come è accaduto nell'argomento ontologico, il secondo, che viceversa venga cercato il concetto per l'assoluta necessità), per quanto dunque riguarda questo secondo membro, sarebbe propriamente affare della filosofia positiva di arrivare dal necessariamente esistente (come *Prius* ancora privo di concetto) al *concetto*, all'essenza (a Dio) come *Posterius*.

Questo, come si vede, è proprio il cammino opposto a quello dell'argomento ontologico; per potere però seguirlo, ci si deve essere risolti verso il concetto del meramente, semplicemente esistente, e si deve avere completamente superato la falsa dipendenza dall'idea di Dio, nella quale questo concetto è stato mantenuto nella antica metafisica. Il necessariamente esistente, infatti, non è necessariamente esistente perché esso è Dio; allora, infatti, esso non sarebbe appunto il necessariamente, senza fondamento esistente, perché sarebbe trovato nel concetto di Dio un *fondamento* della necessaria esistenza. Il necessariamente esistente è appunto l'esistente non in

(1) *Op. cit.*, p. 470. Siamo di nuovo nella sezione V della Dialettica trascendentale.

conseguenza di un concetto precedente, ma l'esistente *da sé*, come già fu detto, *a sé*, cioè, *sponte*, *ultra*, senza fondamento precedente.

Qui sta il nodo dell'antica metafisica, che è possibile sciogliere solo tenendo divisi i due concetti. Questo scioglimento era particolarmente congeniale a Kant, in quanto da una parte egli ha riconosciuto l'innegabilità del necessariamente esistente come immediato concetto della ragione, dall'altro lato ha riconosciuto il concetto della piú alta essenza *come* il contenuto supremo, permanente della ragione. In questo modo, Kant possiede il concetto assolutamente *immanente*, quello della essenza piú alta (ogni altro, infatti, è *soltanto* relativamente immanente, in quanto può trapassare nell'essere) e il concetto assolutamente *trascendente* (quello del necessariamente esistente) soltanto come slegati l'uno *accanto* all'altro, *entrambi* come concetti della ragione, senza che egli possa spiegare questo essere l'uno accanto all'altro. Qui c'è, nella critica di Kant, realmente una lacuna. I due concetti, però, devono confinare l'uno con l'altro, poiché il primo (quello della essenza piú alta) è la conclusione della filosofia negativa, l'altro (quello del necessariamente esistente) è l'inizio della filosofia positiva. Entrambi i concetti sono perciò certamente anche in quella, come in questa, legati, in ognuna però in un modo diverso; nella negativa, in modo tale che si dice: l'essenza piú alta, *se* essa *esiste*, può essere l'esistente solo *a priori*, dunque essa deve essere il necessariamente esistente, l'*esistente* che è prima del suo concetto, dunque di ogni concetto. Questa è l'unica verità che rimanga dell'argomento ontologico. Nella filosofia positiva essi saranno legati in modo cosí fatto, che si dirà: il necessariamente esistente (il semplicemente-necessariamente esistente, cioè) è, non necessariamente, ma *di fatto*, l'essenza necessariamente—esistente, o Dio; e questo viene provato *a posteriori* nel modo già indicato, in quanto cioè si dice: se il necessariamente esistente è Dio, allora si dà questa e quella conseguenza — allora *a*, *b*, *c*, ecc., vogliamo dire, diventano possibili; ma *a*, *b*, *c*, ecc. esistono realmente in base alla nostra esperienza; dunque — conclusione necessaria — il necessariamente esistente è *realmente* Dio.

Io ho appunto chiamato il meramente esistente senza potenza precedente, il concetto assolutamente trascendente. Dopo Kant si è parlato tanto di conoscenza immanente, di sapere e pensare immanente in senso favorevole, e di trascendente, viceversa, in senso

sfavorevole, che non si può nominare quest'ultimo senza una specie d'apprensione e timore.

Ma questo timore è fondato soltanto relativamente al punto di vista dell'antica metafisica, che noi abbiamo superato. Meditino quanto segue. Ogni trascendente è propriamente un che di relativo, esso è soltanto in rapporto a qualcosa, che viene trasceso. Se io passo dall'*idea* della piú alta essenza alla sua *esistenza*, questo è un trascendere, io ho anzitutto posto l'idea, e voglio ora trapassare da essa all'esistenza; qui è dunque una trascendenza. Se, però, io *parto* da ciò che precede ogni concetto, io allora non ho oltrepassato nulla, e piuttosto, se si chiama questo essere il trascendente, ed io procedo in esso fino al concetto, io ho superato il trascendente e sono nuovamente tornato immanente. La trascendenza dell'antica metafisica era una trascendenza meramente negativa, timida cioè e dimezzata, ove si voleva ancora rimanere con un piede nel concetto.

La trascendenza della filosofia positiva è una trascendenza assoluta, e, appunto perciò, nient'affatto nel senso in cui Kant la condanna. Se io mi sono fatto anzitutto immanente, chiuso cioè nel puro pensare, allora una trascendenza è, almeno, possibile; se io però incomincio dal trascendente (come la filosofia positiva), allora non c'è nulla oltre il quale io sia andato (1).

Kant nega alla metafisica la trascendenza, egli però la nega soltanto alla ragione dogmatizzante, alla ragione, cioè, che vuol arrivare partendo da sé stessa attraverso ragionamenti all'esistenza; egli non proibisce però (poiché non vi ha pensato, non si è rappresentata questa possibilità) di arrivare, viceversa, dal semplicemente, dunque infinitamente *esistente* al concetto della piú alta *essenza* come *posterius*. Intanto, certamente, la ragione può, come noi prima dicemmo, porre assolutamente *fuori* di sé quel *semplicemente* esistente

(1) In altre parole: ci sarebbe trascendenza in un senso non accettabile se si assolutizzasse la ragione (in senso schellinghiano), e poi si volesse passare da essa all'esistenza (dall'idea di Dio alla sua esistenza): in questo caso si vorrebbe trascendere *con la ragione*, facoltà del possibile, la ragione (per arrivare con essa all'attuale). Fu il tentativo della antica metafisica, contraddittorio, secondo Schelling. Non si ha viceversa trascendenza in senso riprovevole se si pone il necessariamente esistente riconoscendolo tale al di là del discorso sulla ragione e i suoi sviluppi nel campo dell'essenza. In questo caso, la posizione del necessariamente esistente implica già che, facendocisi a discorrere della ragione possibilistica, se ne riconosca la non radicale trascendentalità: perché si sono riconosciuti due modi della ragione, e non si è preteso di ricavare dal modo possibilistico l'esistente necessario (il quale in quest'ultimo caso — avversato da Schelling — trascenderebbe veramente in modo contraddittorio tale ragione).

(ἁπλῶς Ὄν), certamente soltanto perché in esso non vi è alcun concetto, perché esso è ciò che è opposto ad ogni concetto; ma essa lo pone soltanto con l'intenzione di fare di nuovo contenuto della ragione ciò che è fuori e sopra la ragione: e questo diventa tale, appunto in quanto esso *a posteriori* è Dio (viene conosciuto come Dio). Essa pone l'essere senza concetto per giungere da esso al concetto, essa pone il trascendente, per trasformarlo nell'assolutamente immanente e per avere questo *assolutamente* immanente come un esistente, ciò che è possibile solo per questa via, poiché l'assolutamente immanente essa lo ha già anche nella filosofia negativa, ma non come un esistente.

La pura o infinita potenza (l'inizio della filosofia negativa) è il contenuto *identico* al pensiero, e può perciò, perché esso non *va verso il* pensiero (esso infatti è identico ad esso), soltanto scaturire dal pensiero. Viceversa, *il semplicemente* esistente è ciò che non è identico al pensiero; esso, anzi, è il contenuto che esclude quest'ultimo; però appunto per questo esso può e deve anzitutto venire portato al pensiero — poiché originariamente è fuori del pensiero. Dio non è, come molti credono, il trascendente, egli è il trascendente fatto immanente (ciò che è, cioè, contenuto della ragione). Nel non aver badato a questo sta il grande fraintendimento del nostro tempo. Come già dissi, l'essere non concettualizzabile *a priori*, perché non mediato da nessun concetto precedente, diventa in Dio concettualizzabile, o giunge in Dio al suo concetto. L'infinitamente esistente, che la ragione non può celare in sé, diventa per essa immanente in Dio.

Finora noi abbiamo denominato la filosofia negativa in prevalenza come la scienza della ragione. Questo potrebbe produrre l'apparenza, per quanto riguarda la positiva, che questa fosse una scienza opposta alla ragione. Ma il vero rapporto è questo: nella prima la ragione parte dal suo contenuto immediato ma accidentale, dal quale, in quanto accidentale, essa si libera progressivamente, per giungere in un processo necessario al suo contenuto permanente.

Ma essa giunge a quest'ultimo, senza averlo raggiunto insieme come esistente; esso rimane nella mera idea (*). La filosofia *positiva* parte da ciò che è assolutamente fuori della ragione, la ragione

(*) Seppure nella *sua* idea; *Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*, XI, p. 562 (V vol. fond., p. 744). E.

però si sottomette ad esso soltanto per rientrare di nuovo immediatamente nei suoi diritti [1]. Fu detto già prima, che la scienza della ragione non può provare deduttivamente la sua ultima idea — la quale è appunto, nella ragione, il contenuto permanente della ragione — cosí come prova ogni altro elemento che le si presenti nell'esperienza; di conseguenza, questo deve essere quel particolare *concetto* il quale non può essere indifferente nei confronti dell'esistenza reale di ciò che è esigito in esso, come viceversa era indifferente per il soggetto filosofante, nei confronti di tutti i momenti precedenti, che questi esistessero. Qui si dice: *Tua res agitur*. Appunto per questo, ora, la ragione, la quale non può riscontrare questa sua ultima idea nell'esperienza, deve rivolgersi all'essere che è fuori e sopra l'esperienza, all'essere che dunque si rapporta ad essa come *pura* facoltà di conoscere, nel modo in cui l'essere che si presenta nell'esperienza si rapporta alla facoltà di rappresentare sensibile.

La ragione non può riconoscere o provare *da sé*, anche soltanto nel mondo sensibile, nessun essere attuale, esistente, nessuna *presente* esistenza, ad esempio l'esistenza di *questa* pianta o di questa pietra. Se essa (la ragione) vuole un essere attuale, se essa vuole un oggetto trovato partendo da sé stessa nel concetto, e di conseguenza come meramente possibile, come un oggetto reale, allora essa deve sottoporsi all'autorità del senso; la testimonianza del senso, infatti, non è nient'altro che una autorità, perché noi con ciò conosciamo la presente esistenza, la pianta *qui* esistente, ciò, insomma, che non è possibile riconoscere a partire dalla semplice *natura* delle cose, dunque dalla ragione. Se, ora, si vuole chiamare fede *ogni* sottomissione alla autorità, si può dire appropriatamente: attraverso la fede (sulla base cioè della semplice autorità del nostro senso, non attraverso la ragione), noi sappiamo che le cose fuori di noi *sono*. La parola deriva per quanto io so da J. G. Hamann, ma essa ha senso, come si è detto, solo in quanto *ogni* sottomissione ad una autorità può

[1] Questa affermazione, e le altre consimili svolte in queste pagine, non devono far pensare che Schelling ponga il necessariamente esistente come una sorta di noumeno, di essere inconoscibile. Non si dovrà dimenticare, infatti, quanto Schelling ha già scritto alle pp. 251 e 252: là egli afferma che la ragione «secondo la sua pura *natura* pone soltanto l'infinitamente esistente», il quale è l'oggetto della ragione in quanto appunto pura ragione (p. 251); l'infinitamente esistente, inoltre, è il concetto *immediato* della ragione (*ib.*) (ma anche in questa stessa pagina: l'esistente necessario è il contenuto permanente della ragione). Evidentemente, Schelling intende riferirsi, parlando di assoluta eternità del necessariamente esistente alla ragione, alla ragione come infinita potenza, come luogo delle essenze, del possibile, ma non alla ragione *simpliciter*.

venir chiamata fede. Anche un'altra espressione di Tommaso d'Aquino distingue molto precisamente ciò che si può conoscere a partire dalla semplice *natura* delle cose, e ciò che non si può conoscere in tal modo. In quest'ultimo gruppo egli annovera certamente soltanto *ea quae divina auctoritate traduntur*.

Queste, certamente, sono anche «supra naturam», sono cioè *più* di ciò che si lascia riconoscere con la semplice natura delle cose, in conseguenza di una semplice necessità concettuale. Molto piú universalmente, però, si deve dire: tutto ciò che si riferisce all'esistenza è piú di ciò che si lascia riconoscere a partire dalla mera natura e dunque anche con la pura ragione. Io con la pura ragione non posso, come ho detto, riconoscere neppure l'esistenza di una pianta la quale, se è esistente, necessariamente è in un posto determinato dello spazio e in un determinato punto del tempo. La ragione può riconoscere *da sé*, sotto determinate condizioni, la *natura* di questa pianta, ma giammai il suo esserci effettuale, presente.

Si può ricondurre questa opposizione anche alla distinzione che è stata fatta già da lungo tempo tra *pensare* e *rappresentare*. Questa distinzione deriva originariamente da Reinhold, dopo molti altri l'ha accolta anche Hegel, per dire, tra l'altro: la religione, e la rivelazione in particolare, contiene il vero soltanto nel modo della rappresentazione, non cioè anche nella *forma* della verità, perché così essa è solo nel pensiero. In questo modo il concetto di Dio appartiene soltanto alla rappresentazione; poiché nel puro pensiero Dio è soltanto fine, risultato; *Dio*, però, ciò che si chiama Dio esistente (e io credo che anche il filosofo debba adeguarsi nel suo linguaggio a quello generale) è soltanto quegli che può essere autore, che può iniziare qualcosa, che dunque esiste prima di tutto, che non è mera idea della ragione. Un Dio non *esistente* potrebbe anche non venire chiamato Dio: poiché, però, l'esistenza non può mai venire riconosciuta nel semplice pensiero, cosí anche il Dio, che è *realmente* tale, appartiene secondo Hegel alla semplice rappresentazione.

Hegel stesso, però, non poteva restare che fedele nella sua filosofia a questa limitazione al puro pensiero, a questa esclusione di tutto ciò che appartiene alla rappresentazione; egli stesso è solo nel puro pensiero, finché rimane nella logica, ma il contenuto di questa sono mere astrazioni, nulla di reale; quando egli, viceversa, trapassa alla esistenza, alla natura esistente (e la filosofia della natura vale per lui anche come una parte della filosofia, ed in verità come

una parte essenziale), allora è costretto ad accogliere affermazioni, che secondo la sua propria prospettiva possono appartenere solo al modo della rappresentazione, cosicché veramente non si vede con quale diritto in particolare egli determini la religione come *la* forma che contiene la verità solo nel modo della rappresentazione. Il puro pensiero, nel quale tutto si sviluppa con necessità, non sa nulla di una deliberazione, di una attività o proprio di un atto. Anche questa opposizione tra rappresentazione e pensiero non è, come tante altre, giunta in Hegel a chiarezza.

Della rappresentazione si parla originariamente solo in rapporto agli oggetti della conoscenza *sensibile*. Noi ci rappresentiamo un oggetto nello spazio in conseguenza di una impressione ricevuta; il primo contenuto di questa rappresentazione è soltanto l'*esistenza* di qualcosa in generale; *che cosa* sia ciò che noi ci rappresentiamo, il *quid*, è il secondo; il *quod* è dunque nella rappresentazione, che probabilmente trae di qui il suo nome, prima del *quid* (1). Rappresentare e pensare stanno tra di loro dunque come esistenza ed essenza; il contenuto della pura rappresentazione è l'essere, il contenuto del puro pensare l'essenza; risulta subito chiaro, con ciò, che entrambi non possono restare in questa astrazione e reciproca esclusione, e che l'uno procede immediatamente verso l'altro. L'essere precedente ogni pensiero è pertanto, appunto, l'assolutamente rappresentato. Ma di fronte a questo, ora, di fronte al puro *che*, si eleva immediatamente il pensiero, e pone domande sul *che cosa* o sul *concetto*.

Questo è infatti anche il movimento della filosofia positiva, con il cui inizio noi ci siamo, infine, nuovamente impegnati.

Questo concetto, ora, il concetto di quell'assolutamente rappresentato, è quello di essere l'universale essenza, la *potentia universalis*. Colui che è prima di ogni potenza, in cui nulla vi è di universale, e che perciò può essere soltanto un essere assolutamente particolare, appunto *questo* è la sintesi di tutti i principi, ciò che abbraccia ogni essere. Egli è tale, significa: egli è causa dell'essere (*αἰτία τοῦ εἶναι*) per ciò che non è esistente (*μὴ ὄν*) ma è mera totale possibilità, appunto per il fatto che Egli è tale. In questo essere-l'esistente (2) (noi denominammo prima così, come l'esistente, la sintesi di tutti i

(1) Rappresentazione = *Vorstellung*; prima = *vor*; onde, per Schelling, *Vorstellung* deriverebbe anche da *vor*.

(2) *In diesem das Seyende-seyn.*

principi), in *questo* essere-l'esistente è la sua eterna Divinità (*) e la condizione attraverso cui egli si rende conoscibile. L'Uno infatti non è per sé conosciuto, esso non ha alcun concetto attraverso il quale designarlo, ma soltanto un *nome* — di qui l'importanza che viene attribuita ai nomi —, nel nome è Egli *stesso*, l'unico che non ha il suo uguale. Ma l'Uno viene conosciuto attraverso questo o in questo, che esso è l'essenza universale, il *πᾶν* (1), l'esistente secondo il *contenuto* (non l'effettivamente-esistente). Con il che, esso è conosciuto e distinto dalle altre essenze particolari come *l'*essenza *che è tutto*.

Rendere evidente questo concetto è il compito della filosofia positiva consapevole del suo punto di partenza. Questo concetto è uguale al concetto dello spirito onnicomprensivo, assoluto: poiché ciò che è una sintesi dei principi dell'essere può essere soltanto spirito, ciò che è sintesi di tutti i principi soltanto *assoluto* spirito.

Fu già prima notato che la filosofia della rivelazione, alla quale ora noi passiamo, non è altro che una applicazione della filosofia positiva. Secondo il suo contenuto universale-filosofico, perciò, quella si pone insieme con questa.

La prima parte della filosofia della rivelazione giunge fino al punto in cui è data, insieme con la comprensibilità del *contenuto* della rivelazione, la possibilità di una filosofia della rivelazione.

La seconda parte si impegna a rendere comprensibile questo contenuto.

(*) Ἡ ἀΐδιος αὐτοῦ θειότης.

(1) Il tutto.

LIBRO SECONDO

PRIMA PARTE
DELLA FILOSOFIA DELLA RIVELAZIONE

LEZIONI IX-XVIII

NONA LEZIONE

[RELIGIONE E FILOSOFIA]

Signori, comincio adesso una dissertazione, che posso considerare in qualche modo come *la meta* di tutte quelle svolte prima, la quale contiene il frutto che è stato preparato attraverso gli sviluppi precedenti, seguiti da molti di Loro con tanta costanza e con tanto amore. Tutte le mie precedenti dissertazioni erano ordinate in una sintesi interna per lo sviluppo successivo di un sistema supremo, che non si doveva accontentare di un desiderio di sapere momentaneo, o piú formale che reale; per lo sviluppo di un sistema che fosse abbastanza forte da poter reggere alla prova della *vita*, che non corresse il pericolo di impallidire lentamente dinanzi ai grandi oggetti proposti dalla realtà, ed infine di volatilizzarsi in un fumo vuoto; di un sistema, cioè, che doveva piuttosto guadagnare in forza e potenza con il progresso nell'esperienza della vita e con la conoscenza sempre piú profonda e penetrante della realtà.

Se, come taluni credono, la filosofia avesse perso in Germania, per il tempo presente, una gran parte dell'interesse che essa prima aveva suscitato, se molti, parimenti, si sono allontanati disamorati da essa, come da una scienza che non è all'altezza delle grandi esigenze della vita, e che inganna solo con vane speranze, ebbene, questo non potrebbe essere trovato tanto incomprensibile o ingiusto, poiché la filosofia fino ad oggi non è ancora giunta ad una *vera* conclusione, ad una convinzione nella quale ci si possa fermare in tutte le circostanze della vita. L'interesse per la filosofia resta però pur sempre molto sulle generali, se esso si rivolge, presso molti, piú alle esteriorità della sua storia passata e presente, che alla vera interiorità di essa, ed ha a fondamento piú curiosità che vero amore di sapere.

È solo perché è conforme ad una mia convinzione decisa che

io dico che nessuna filosofia fino ad oggi è arrivata alle *cose stesse*, ad una scienza *reale* cioè, ma si è piuttosto stabilmente arenata nei soli preliminari di essa. In particolare, la filosofia tedesca dell'età moderna somiglia ad una premessa senza conclusione, per la quale ultima viene ancor sempre atteso invano il libro.

Un francese moderno dice molto giustamente: la filosofia è stata finora una semplice *tangente* della vita umana, essa l'ha toccata, ma si è poi sviluppata semplicemente accanto ad essa. Si deve adesso far vedere, tra i tedeschi, che l'autentica filosofia può fare di piú che toccare semplicemente la vita. Essa deve penetrare profondamente in quest'ultima, essa deve divenire quel punto centrale, intorno al quale si muovono tutte le forze. In nessun tempo probabilmente si diedero uomini cosí totalmente in rotta con il mondo come in quello presente. La causa di ciò si trova fondamentalmente nell'opinione secondo la quale la vera cultura starebbe nel vivere in un mondo totalmente universale ed astratto, mentre non solo tutto ciò che è naturale, ma anche tutto ciò che è umano sta piuttosto in uno stato di alta, anzi infinita condizionatezza. Mentre il nostro tempo da una parte si allontana da ogni positivo, condizionato, dato, come se fosse possibile incominciare daccapo il mondo e di nuovo produrlo, non è da negare però che d'altro lato esso manifesti una assai viva tendenza alla realtà, come risulta dallo sforzo di piegare ove possibile quelle rappresentazioni universali ed astratte alla realtà. I piú versano qui in un errore che suscita compassione. Il nostro tempo soffre di grandi mali, però i *veri* mezzi di salvezza per esso non si trovano in quei concetti astratti superanti ogni concreto, ma soltanto proprio nel ravvivamento di ciò che è tradizionale, che è divenuto un fattore di rallentamento per il fatto che non viene piú capito in alcun senso. In un tempo come il nostro, del resto, non potrebbe certamente avere efficacia una filosofia che non aderisse alla realtà. Per non venir meno come necessario elemento della cultura della sua epoca, essa deve penetrare nella realtà, fissarsi nel mezzo di questa, non per distruggerla, ma per utilizzare per sé stessa la forza e la potenza che risiedono nella vera realtà.

La vita umana, però, si muove totalmente soltanto intorno ai due poli dello Stato e della religione. Voltaire ha già detto, molto giustamente: è soltanto un ignavo colui che non cerca di raccogliere dinanzi ai propri occhi questi due poli della vita. C'è però

un modo di cogliere in maniera apparentemente filosofica questi grandi oggetti, che è tanto dannoso quanto l'ignorarli completamente: se, cioè, si crede che l'importante sia *fare* una religione o uno Stato, invece di comprendere entrambi nella loro realtà storica. Posto che fosse possibile, come ritiene una setta francese, fare una religione, allora questa dovrebbe pure averne un'altra come suo presupposto. Noi non possiamo mai uscir dal tempo nel quale siamo posti. Entrambe quelle potenze — lo Stato e la religione — stanno insieme in un legame cosí intimo, che nessuna può avere la sua efficacia senza l'altra. Lo Stato è soltanto l'essoterico, che senza un esoterico non può sussistere. Questo esoterico è la religione concettualizzata e compresa. In essa il cittadino deve trovare quella consacrazione che nel piú libero Stato della storia, quello ateniese, il cittadino trovava nei misteri eleusini. Come, infatti, in questi veniva indicato un futuro che non poteva mai trapassare nel presente, cosí nei misteri cristiani viene annunciato un altro Regno che eguaglia tutti i dislivelli e le diseguaglianze della situazione presente senza peraltro potere entrare in quest'ultima, perché esso è il Regno che dura eterno, e perciò non trova posto nel tempo. Coloro, infatti, che non tengono in alcun conto la religione, che, anzi, la considerano come un ostacolo per le loro intenzioni riformatrici del mondo, sanno, costoro, quale conseguenza avrà il Cristianesimo concettualizzato e compreso?

Esso libererà per la seconda volta il mondo e garantirà a tutte le esigenze giuste e divinamente valide una forza irresistibile, ben diversa da quella dei meri postulati della ragione. Taluni presentono anche qualcosa di analogo, essi sentono che l'antico è passato, e che il passato, per il fatto che è passato, non può di nuovo risorgere. Essi tendono a qualcosa come il Cristianesimo, però ad un Cristianesimo secondo, nuovo, che deve subentrare al posto di quello, come essi dicono, invecchiato. Però — cosí si potrebbe chiedere a questi annunciatori del futuro — avete voi già conosciuto il Cristianesimo con ciò che si deve chiamare realmente conoscere, e, anzitutto, lo avete anche soltanto capito? Manifestamente esso è rimasto per voi, finora, solo una forza meramente esterna, che deve pur agire in maniera totalmente diversa una volta che essa sia divenuta anche interiore, sia capita e colta concettualmente; e quel qualcosa sconosciuto che voi aspettate, non potrebbe essere appunto lo stesso Cristianesimo sconosciuto? Che cosa è esso per voi, oggi?

Esso è per voi soltanto qualcosa *accanto* ad altro, e cosí, *necessariamente*, insieme un non compreso. Questo, infatti, — soltanto qualcosa accanto ad altro — esso non può esserlo; è nella sua *natura* di essere *di piú* che ciò che soltanto sorge e sta accanto ad un altro. Cosí — dico ciò senza timore — semplicemente come qualcosa *accanto* ad un altro, esso è soltanto *limitato*. L'altro, infatti, ad es. la filosofia, ha ricevuto una forza ed uno sviluppo troppo grandi perché il Cristianesimo potesse ancora stare accanto ad essa, o perché essa potesse sopportare il Cristianesimo accanto a sé; dunque, esso non deve piú voler stare *accanto* a quella, ma deve compenetrarsi con essa; esso deve essere per voi tutto, dunque deve, ad es., spiegare anche il mondo, e non lasciare questo compito solo alla filosofia; esso deve diventare, in questo senso *interiore*, un universale, invece di sforzarsi semplicemente di essere tale in senso estrinseco. Con ciò, poi, è anche spiegato come una dissertazione sulla filosofia della rivelazione abbia insieme una estensione *universale*, del che certamente non c'era da dubitare anche per altri motivi, poiché, ad es., la lotta sul significato, il valore e la validità di una religione positiva si è allargata a tutte le situazioni, è già penetrata in ogni rapporto, in modo che nessuno può piú sperare di poter prendere parte al governo degli affari pubblici, di poter esercitare un influsso sulla vita del popolo, anzi, perfino di vivere veramente con il suo popolo, senza essere giunto ad una prospettiva cosí come oggi la si esige, ad una prospettiva, cioè, fondata sulla sintesi universale delle cose, epperciò filosofica. Ora, però, io non ho soltanto annunziato la filosofia della rivelazione, ma, insieme, ho affermato che questa scaturisce dalla filosofia della mitologia, le fa seguito, è fondata da questa.

Svolgo le presenti lezioni come il naturale, necessario sviluppo delle mie precedenti. Che cosa, però, possono avere in comune rivelazione e mitologia? La religione della mitologia è politeismo, dunque la falsa religione; la religione rivelata è monoteismo, e in questa misura almeno la vera religione, in quanto cioè noi tutti concordiamo in questo, che soltanto il monoteismo sia la vera religione. Che cosa può avere di comune la vera religione con la falsa, la luce con le tenebre? In che misura si può ammettere, dunque, che una filosofia della rivelazione possa venire fondata attraverso una filosofia della mitologia? Non significa, questo, ammettere che la vera religione stessa sia fondata attraverso la falsa?

Noto, anzitutto: che la falsa religione, se essa è realmente tale, appunto perciò non è = alla assoluta irreligione = al totale difetto di religione, dunque in certo modo essa è anche religione, come il politeismo in certo modo è anche teismo. L'errore, infatti, in generale non sta in una mancanza totale di verità; qualcosa che mancasse totalmente di *ogni* verità non meriterebbe neppure il nome di errore. L'errore è soltanto la verità stessa rovesciata e deformata, e, cosí, la falsa religione è soltanto quella vera rovesciata e deformata, e, dunque, ad es. il paganesimo non è una assoluta opposizione al Cristianesimo, ma soltanto il Cristianesimo rovesciato e deformato. Questo è cosí vero, che molti ritennero di potere spiegare molto semplicemente le rappresentazioni del paganesimo o delle religioni mitologiche a partire dalle deformazioni o dalla trasmissione imperfetta delle verità rivelate, dunque in fondo del Cristianesimo. Il Cristianesimo, infatti, è nel mondo prima di Cristo, anzi, esso è tanto antico quanto il mondo [1]. Da questo stato di cose segue che gli autentici principi o i fattori della vera e della falsa religione non sono propriamente distinti. Soltanto la posizione di questi fattori è nell'un caso nel vero, nell'altro nel falso.

Non è, ora, difficile riconoscere come in un certo senso il falso possa essere il presupposto del vero. In ogni movimento che vuole raggiungere una certa meta che si è proposto, tale meta costituisce ciò che propriamente è voluto, e perciò l'*autentico* senso, cioè la *verità* di questo movimento. Tutti i momenti del movimento, dunque, che precedono il raggiungimento di questa meta, si comportano come semplici mezzi per il fine; come tali, essi sono ciò che meramente appare, non ciò che è vero, e, in quanto essi possono venire presi per il fine o per il vero, essi sono la causa di un possibile inganno, di un possibile errore. In un tale movimento, dunque, possiamo dire, ciò che non è il vero è ciò che precede, e dunque che è presupposto del vero. L'intera natura è un movimento del

---

[1] Come si vedrà, Cristo restaura quell'equilibrio delle potenze extradivine-divine che era stato raggiunto in e attraverso l'uomo originario, vivente realizzazione, appunto nell'unità, della Trinità; l'uomo spezza con il peccato tale equilibrio, e toglie via quella perfetta conoscenza del rapporto trinitario (che è poi autocoscienza) propria di quella condizione di equilibrio. Nella Trinità Cristo era presente come Figlio; spezzata quella unità, il Figlio continua ad operare nella coscienza dell'uomo per riportare l'equilibrio, l'unità, e con ciò restaurare la piena conoscenza del rapporto dell'uomo con Dio; in questo senso, il Cristianesimo, in quanto legato al Figlio ed alla sua funzione ammaestratrice, è antico quanto il mondo, che è stato creato da Dio in modo che subito in esso si ponesse l'uomo (originario), la Trinità in lui, e in essa il Figlio, che è il futuro Cristo.

genere. La *meta* dell'intera natura non è la natura, ma ciò che è al di sopra della natura, l'uomo trattato come spirito, secondo la sua essenza spirituale. In questo, l'uomo è la verità dell'intera natura. La *verità* della natura consiste appunto nel compiuto accordo dei principi che fuori dell'uomo appaiono in contraddizione e vicendevole tensione, e che hanno trovato la loro unità soltanto nell'uomo. La natura inorganica, in cui c'è una perdurante lotta degli elementi, è il presupposto di quella umana. Qui è dunque ciò che non è il *vero*, che è prima del vero, anzi il gradino, lo scalino, sul quale la natura ascende al vero. I fattori della natura inorganica ed organica sono gli stessi, soltanto la loro posizione è diversa. Ciò che nella natura organica è il dominante, è in quella inorganica ciò che è sottoposto, e viceversa, ciò che in questa è sopra, è in quella sotto: la natura inorganica è dunque l'organica rovesciata, rivoltata.

Quindi, qui la posizione rovesciata è quella che precede, la posizione giusta quella che segue. In rapporto alla *conoscenza* umana c'è però ancora una particolare distinzione tra la verità immediata e pertanto non sottoposta a prova, e la verità cresciuta attraverso la vittoria sull'errore, la quale dunque ha già affrontato il pericolo del suo opposto. L'uomo nel Paradiso era incontestabilmente nella verità, però questa verità non era una verità guadagnata da sé, e, dunque, non era neppure una verità sottoposta ad esame e *cimentata* nella prova. Per questo, doveva venire la prova, e l'uomo doveva ad essa soccombere, e cadere in questo modo *fuori* della verità, non per perderla per sempre, ma per riguadagnarla in modo stabile dopo avere percorsa tutta la via dell'errore, come consolidata attraverso l'esperienza, e ora non piú nuovamente perdibile. In questo modo l'errore è dunque di fatto presupposto della verità — non della verità in sé o dell'assoluta verità, ma di quella conosciuta in quanto tale, stabilita in quanto tale. La verità che l'umanità deve alla rivelazione non è però una verità data immediatamente, con la garanzia della rivelazione stessa, senza essere stata preceduta da nessun errore; essa è una verità arricchita, che ha vinto un errore, ed è in quanto tale insieme piú determinata e distinta; si prova piú gioia nella coscienza umana per essa che relativamente a quella immediata ed originaria; cosí come Cristo dice che c'è piú gioia in cielo per un peccatore che fa ammenda che per 99 giusti che non hanno bisogno di ammenda. In quanto, ora, la conoscenza che è il risultato della rivelazione è

una tale conoscenza arricchita o mediata, essa ha realmente l'errore — e in verità non l'errore dell'individuo, ma quello grande del genere umano —, il paganesimo come suo presupposto. Non si ha perciò assolutamente nulla di scandaloso, se si sostiene che una filosofia della mitologia è il vero fondamento di una filosofia della rivelazione. Voglio aggiungere a questa spiegazione generale, il motivo decisivo: il Cristianesimo stesso presenta il paganesimo come il suo presupposto. Esso infatti presenta come l'azione fondamentale di Cristo appunto la liberazione dalla potenza delle tenebre, dalla cieca potenza, cioè, alla quale l'umanità è stata sottoposta nel paganesimo. In questo presupposto, secondo il quale il paganesimo non fu una invenzione umana o una accidentalità — nel presupposto di una cieca potenza per la spiegazione del paganesimo e delle rappresentazioni mitologiche, la nostra filosofia della mitologia concorda pienamente con la rivelazione. Il beneficio fondamentale del Cristianesimo fu la liberazione dal paganesimo. Ora, la realtà di un beneficio viene giudicata secondo la realtà del peso dal quale esso ci solleva. La realtà di una liberazione, di uno scioglimento sta in esatto rapporto con la realtà della potenza o della forza dalla quale essa ci libera o ci scioglie. La realtà del Cristianesimo, perciò, può venire conosciuta solo nella misura in cui prima è conosciuta la realtà del paganesimo. Anche da questo punto di vista, dunque, il paganesimo o la mitologia sono un presupposto della rivelazione, e una filosofia della mitologia, la quale appunto consiste nella prova della realtà del paganesimo (la filosofia infatti ha a che fare solo con il reale, mentre non si occupa di mere invenzioni umane accidentali ecc.), è presupposto di una filosofia della rivelazione. Corroborerò ancora questa affermazione con il seguente (terzo) motivo.

Nel concetto della rivelazione sta in ogni caso la rappresentazione di un rapporto *particolare* della coscienza umana con Dio. Non si tratta di un rapporto in cui l'uomo si trovi per *natura*. Esso viene esplicitamente presentato come un alcunché di *straordinario*. Esso non è, appunto perciò, anche il rapporto *originario* dell'uomo con Dio, e tanto meno esso viene pensato come *permanente*, immutabile. Esplicitamente, piuttosto, la condizione in cui la natura umana è capace di ricevere una rivelazione viene presentata come una condizione *provvisoria*; da ciò si comprende che tutti i sostenitori delle prime rivelazioni sostengano queste ultime soltanto per un determinato *tempo* (anche il credente piú rigoroso nella rivelazione, ad esempio, non

concede piú alcuna rivelazione oggi); e gli apostoli dell'ultima e piú compiuta rivelazione annunziano il tempo di una conoscenza piú alta, ove le profezie devono cessare e le visioni devono cessare e tutti i fenomeni di quella situazione eccezionale, che vengono presupposti in vista della rivelazione, non devono piú aver luogo.

Il rapporto in cui viene pensata la coscienza umana nella rivelazione, è un rapporto che non è *originario*, *universale*, estendentesi a tutti gli uomini, *eterno* e *permanente*: questo rapporto può dunque riposare solo su di una condizione fattuale, empirica, e perciò anche soltanto circoscritta della coscienza. Per comprendere dunque una rivelazione, si dovrà anzitutto comprendere questa *condizione*, che è una condizione meramente circoscritta epperciò anche transitoria. Questa condizione *particolare* della coscienza, per servire come fondamento di una teoria della rivelazione, dovrebbe però 1) poter essere provata indipendentemente dalla rivelazione, affinchè la spiegazione non finisca in un circolo; dato questo, per poter provare in ogni caso solo storicamente questa condizione come una condizione solo *fattuale*, 2) essa doveva venire provata attraverso un *fatto* indipendente dalla rivelazione.

Questo fatto indipendente dalla rivelazione è, però, appunto l'apparizione della mitologia. Nella filosofia della mitologia viene cioè mostrato che anche il sorgere della mitologia e delle rappresentazioni mitologiche è spiegabile solo a partire da una situazione *eccezionale* della coscienza umana, ed è allora facile far vedere che questa situazione eccezionale contiene anche la condizione sotto la quale soltanto una rivelazione è realmente pensabile, e che appunto questa situazione esige una rivelazione e la rende possibile [1].

---

[1] Come si vede, qui Schelling ragiona così: se una rivelazione c'è, essa è qualcosa di eccezionale; dunque, la condizione della coscienza umana alla quale tale rivelazione si rivolge deve essere anch'essa eccezionale, ed in questo senso non naturale. Se l'effettivo discorso schellinghiano sulla rivelazione seguisse veramente questo schema, bisognerebbe dire che l'*habitus* dialettico, di antica origine nel Nostro, per il quale non si dà superamento se non nella forma dell'opposizione, della negazione, ha forzato la mano al filosofo: solo presupponendo lo schema dialettico del superamento si può pensare che, se la rivelazione è eccezionale, essa implica una condizione eccezionale dell'uomo che la riceve. Schelling osserva, infatti: se c'è la rivelazione, questa deve superare lo stato precedente dell'uomo (e questo è pacifico per tutti, osserverei); ma per superarlo essa deve opporglisi, negarlo (e qui si impone il rilievo: fuori della dialettica idealistica superare può anche voler dire progredire, e non, sempre, negare). Dunque, lo stato negato non può essere quello naturale, *anch'esso voluto da Dio*, ma uno che sia già negativo, opposto allo stato naturale voluto da Dio (ed esso sarà quello mitologico). Come si vede, alla base di questo argomento sta la convinzione che un superamento sia possibile solo in termini dialettici, di negazione del positivo. Di fatto, è però da osservare che Schelling

Un quarto punto di vista dal quale si può riconoscere questo rapporto tra mitologia e rivelazione, è quello dal quale la rivelazione viene in generale considerata come qualcosa di *soprannaturale*. Il soprannaturale però è soltanto un concetto relativo, esso presuppone un naturale sul quale esso domini, o che esso vinca: senza quest'ultimo esso almeno non sarebbe il soprannaturale *attualmente* — *actu* —. Il soprannaturale della religione rivelata presuppone dunque una religione *naturale*. Dove dobbiamo, però, individuare quest'ultima? Non si può certo dire della mitologia — o, per parlare piú adeguatamente, del movimento, del *processo* in cui si producono le rappresentazioni mitologiche —, non si può certo dire di questo processo in generale che esso sia *naturale* all'umanità, poichè noi abbiamo appunto detto che la mitologia presuppone una condizione eccezionale della coscienza. Incontestabilmente, però, le cose stanno in questi termini: la coscienza è posta nel sorgere della mitologia assolutamente al di fuori del suo rapporto originario con Dio; appunto con ciò essa — attraverso questa estasi [1] stessa — è tuttavia sottoposta ad un processo, attraverso il quale deve venire riportata a questo rapporto originario, come un organo del corpo umano, che si è sottratto al suo vero rapporto, viene subito sottoposto ad un processo che è chiamato malattia, la cui autentica tendenza, però, è quella di riaddurre l'organo staccato. La malattia nel suo principio non è nulla di naturale, ma il processo della riposizione è naturale. Cosí, dunque, stanno le cose in rapporto al processo mitologico; questo è nient'altro che una rigenerazione della coscienza religiosa (la coscienza, infatti, deve venire di nuovo ristabilita per questa via nel suo vero rapporto con Dio); esso è, dunque, nel senso in cui lo è la malattia, un processo naturale, e perciò la religione che si produce in questo processo, la religione cioè sorgente nella mitologia, diventa

---

ha qui già in vista tutto il sistema della filosofia della mitologia e della rivelazione che verrà svolto in seguito. Ora, da questo punto di vista l'argomento schellinghiano acquista un altro carattere. Schelling ha già presente, qui, la sua dottrina (già qui peraltro brevemente svolta) sull'uomo originario e sulla mitologia: l'uomo originario è egli stesso *aliqualiter* Dio (cfr. qui avanti p. 275), e la mitologia è *il* processo in cui la caduta si esprime; dato questo, l'eccezionalità della rivelazione riguarderà una restaurazione dell'uomo dalla caduta (cfr. p. 275). Di per sé, prescindendo da questa dottrina, il fatto che la rivelazione, se è, sia eccezionale, non implica che l'uomo sia caduto; Dio potrebbe rivelare anche *nuove* verità a un uomo limitato, ma non caduto; se, viceversa, l'uomo originario aveva una perfetta conoscenza di Dio, allora l'eccezionalità della rivelazione non può voler dire che: la rivelazione è eccezionale perché già abnorme è l'uomo al quale essa si rivolge; all'uomo naturale (= Dio) la rivelazione non occorre.

[1] *Ekstase*. Cfr. quanto già si è detto, sul significato di questa parola, a p. 249.

una religione che si produce *naturalmente*, in cui alla Divinità come tale non viene attribuita alcuna parte. Questo concorda, insieme, con la spiegazione della rivelazione. L'apostolo Paolo [*Rom.*, XI 17, 24] chiama il paganesimo l'olivo selvaggio, crescente in modo meramente naturale da sé stesso, senza cura; il giudaismo, viceversa, in quanto religione sorta attraverso la rivelazione, viene da lui paragonato all'olivo *coltivato*. Dato questo, noi avremmo ora determinato il rapporto della rivelazione e della mitologia come il rapporto della religione soprannaturale e di quella producentesi in modo meramente naturale, crescente quasi selvaggiamente. Ora, io ho già notato che il soprannaturale non si deve pensare al di fuori di ogni sintesi o rapporto col naturale. Il sovrannaturale c'è in generale soltanto là, e viene conosciuto nella sua vittoria sul naturale, solo in quanto esso rompe il naturale — cosí come la luce viene conosciuta solo in quanto lacera le opposte tenebre. Nella mitologia c'è, come naturale, questo stesso principio, questa stessa causa agente o potenza,che nella rivelazione appare e si manifesta come soprannaturale. Essa non potrebbe, dunque, apparire *come* soprannaturale, se non avesse sé stessa, presa come naturale, come materia per cosí dire della propria manifestazione. Anzitutto, dunque, c'è la religione naturale, poi quella soprannaturale può far seguito, e quella può fornire a questa la materia. Se Loro vogliono considerare che il proprio della religione mitologica è politeismo, il proprio di quella rivelata è monoteismo, allora probabilmente — aggiungendo, come fu già prima notato, che non si può propriamente distinguere religione da religione, secondo la sostanza, il contenuto — aggiungendo questo, dunque, Loro potrebbero forse dire: è un Unico ed Identico, cioè un Dio unico ed identico, quello che appare alla coscienza mitologica nella scissione, nella tensione reciproca delle sue potenze, e quello che si presenta nella sua unità originaria alla coscienza illuminata attraverso la rivelazione. Là un monoteismo rovesciato = politeismo, qui il monoteismo restaurato.

Là nella scissione delle sue potenze Dio è posto per cosí dire fuori di sé, essotericamente, fuori della sua Divinità, egli si comporta come mera natura; qui, viceversa, nell'unità delle sue potenze, egli è esoterico, il Dio in sé, il Dio come egli è, il soprannaturale. Se, dunque, attraverso quella scissione l'*Unità* come l'autentica *essenza* si spezza, è cosí che appare, è cosí che si rivela, appunto attraverso ciò, il *vero* Dio, il Dio in sé, il soprannaturale *come* tale. In generale, infatti,

già il concetto di rivelazione di un rivelantesi presuppone un oscuramento originario. Si può rivelare solo ciò che prima è stato *nascosto*. Il vero Dio, il Dio nella sua soprannaturalità, può dunque rivelarsi in quanto spezzi quell'oscuramento o quel nascondimento in cui egli è posto per la coscienza per il fatto che in questa agiscono solo le potenze scisse (queste sono semplicemente l'esterno, il naturale, l'essoterico di Dio). Di qui risulta chiaro che non si può incominciare nella storia dell'umanità con la rivelazione, come fanno coloro che deducono ogni conoscenza umana ed ogni sapere dalla rivelazione. Anzitutto deve venire chiarito il nascondimento.

L'uomo originario non è in una situazione tale da rendere necessaria e possibile una rivelazione. La sua coscienza è fusa con l'essere stesso divino; essa deve dunque anzitutto essersene estraniata, se deve subentrare una rivelazione. Questa coscienza estraniata da Dio come tale, cioè dal *vero* Dio, è, ora, appunto data nella mitologia. Questa, o piuttosto la coscienza *stessa* determinata mitologicamente, è dunque il presupposto di una possibile rivelazione.

Il sistema che accoglie una religione rivelata nel senso stretto della parola (in senso improprio, infatti, in quello in cui ogni piú alta espressione dello spirito umano, ogni azione eroica, ogni nuovo allargamento della conoscenza umana può essere anche chiamato una rivelazione, in questo largo ed improprio senso non varrebbe la pena di parlare, come già si è notato, della rivelazione come di qualcosa di particolare), purché la rivelazione venga presa in quel senso stretto e particolare in cui essa non significa un rapporto meramente ideale, ma reale della coscienza umana con Dio, il sistema, dunque, che accoglie una religione in questo senso, verrà chiamato soprannaturalismo. La nostra illustrazione del soprannaturale mostra già, però, che si dà anche un falso soprannaturale, o piuttosto una falsa rappresentazione del soprannaturale, la quale si annuncia attraverso un totale staccarsi di quest'ultimo dal naturale. Nessuno di questi concetti, come quelli di soprannaturale, sopramondano, è pensabile senza il suo correlato. Non si dà alcun Dio soprannaturale che non venga pensato insieme in relazione con il mondo. Attraverso questo assoluto distacco del soprannaturale dal naturale si costituisce soltanto, appunto, il non naturale [1]. Cosí, la filosofia prima dominante, la quale credeva di non potere allontanare mai

[1] *Unnatürliche.*

abbastanza la Divinità da ogni natura, e perciò insieme riteneva di dovere negare alla *natura* ogni carattere divino, questa filosofia non ha prodotto null'altro, di fatto, che un Dio non naturale da un lato e una natura priva di Dio dall'altro. E cosí, se si dà certamente anche un soprannaturalismo non naturale, tale è il sistema della consueta ortodossia meramente formale. Non lo nego, perciò; nel presente assunto la mia intenzione è appunto quella di rendere in certo modo naturale il soprannaturalismo (che nella trattazione usuale può apparire soltanto come *non naturale*, ed ha perciò contro di sé, come è comprensibilissimo, tutti gli spiriti retti e liberi), appunto attraverso la inscindibile sintesi con il naturale in cui lo presento.

Credo di essermi spiegato a sufficienza relativamente alla posizione da me stabilita per la mitologia in rapporto alla rivelazione, e, dunque, per la filosofia della mitologia in rapporto alla filosofia della rivelazione. Noto, a questo proposito, che tutto ciò che qui poteva venire espresso, in questa spiegazione provvisoria, soltanto in modo incerto ed indeterminato, nel seguito, se noi trapassiamo alla scienza stessa, riceverà la sua piena e universale determinazione; io saprò infatti regolare le cose, con questa dissertazione, in modo tale che, sebbene questa si riferisca ad un'altra precedente, tuttavia anche coloro che non hanno sentita quest'ultima mi debbano capire. Faccio seguire alla precedente prova del fatto che la filosofia della rivelazione presuppone la filosofia della mitologia ancora alcune ulteriori annotazioni, che spero porranno ancora piú ampiamente in luce lo scopo di queste lezioni (*).

Anzitutto voglio ricordare quanto segue. Ho rivendicato il concetto di religione naturale — che si produce naturalmente — per la mitologia, ed ho opposto la religione naturale in *questo* senso a quella rivelata. Questa contrapposizione tra religione rivelata e religione naturale viene fatta anche altrimenti, ma in altro *modo*. Perché non si faccia confusione, voglio spiegarmi su questo punto. Anche altrimenti, se si parla della religione rivelata, si oppone ad essa quella naturale, e, se si parla di quella naturale, si confronta con essa quella rivelata. Con questo, però, con religione naturale si intende qualcosa di ben diverso, e, cioè, la religione in quanto è

(*) Anche quanto segue, come quello che precede, è una piú larga esposizione di quello che era stato detto nella decima lezione della *Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*, sul rapporto tra rivelazione e mitologia. E.

prodotto della mera ragione, della scienza, o in particolare della filosofia; in una parola, si intende qui la religione razionale.

In questo senso la teologia naturale (*theologia naturalis*) era una parte dell'antica metafisica. Se ci si ferma a questa classificazione, ne consegue che alla religione rivelata si oppone soltanto quella razionale, dedotta dalla *ragione* o scienza. Si danno allora due sole fonti della religione, o la ragione o la rivelazione. Se, però, non si dà nell'uomo altra fonte della religione che la ragione, allora viene con ciò a mancare completamente all'uomo uno specifico principio religioso; la ragione, infatti, non è fonte specifica della conoscenza religiosa. Essa è mediatamente o immediatamente fonte di *ogni* conoscenza, non in particolare di quella religiosa; di conseguenza, si darebbe per la religione soltanto la stessa fonte di conoscenza che si dà anche per la geometria, la logica, anzi per ogni specie di scienza.

Questa riflessione poté ben essere la causa del fatto che alcuni vollero far valere di preferenza il *sentimento* come l'autentico principio religioso nell'uomo. Con il sentimento parve data infatti una fonte della religione indipendente dalla ragione; si trattava, però, ancor sempre di una fonte non *esclusiva*, perché il sentimento è notoriamente organo anche per molte altre cose, anche per qualcosa di molto accidentale, mutevole, individuale, equivoco, che, perciò, in un tempo orientato razionalisticamente non è giudicato giustamente come l'ottimo. C'è bisogno di un principio specifico della religione, se la filosofia della religione non deve essere soltanto una parte della metafisica o della filosofia generale, se essa realmente deve essere una particolare scienza filosofica.

Un principio *specifico* della religione, però, può essere soltanto un principio della religione indipendente dalla ragione, come da ogni *sapere*, e questo principio della religione indipendente da ogni sapere presuppone di nuovo necessariamente un rapporto non meramente ideale, ma *reale* della natura umana con Dio. Posto, ora, che la mitologia sia, come noi assumemmo, la religione che si produce naturalmente, allora noi dobbiamo riconoscere nell'uomo anche un principio *naturalmente* religioso, un principio originario, che pone *naturā suā* Dio. Soltanto un principio *tale*, cioè, che per esso, per cosí dire, sia naturale ed essenziale di essere il ponente Dio — esso se è uscito fuori dal rapporto originario, in cui esso è il ponente Dio, ritornerà attraverso un processo necessario in questo rapporto —,

soltanto un tale principio *naturale* ponente Dio, attraverso il quale l'uomo, *prima* di ogni pensare e sapere è originariamente, per così dire, catturato e impegnato con Dio, potrà spiegare la religione che si produce naturalmente, cioè la mitologia. Ma anche la teoria della rivelazione esige, per rendere quest'ultima intelligibile, un rapporto originario dell'uomo con Dio *diverso* da quello che egli ha nel *libero* sapere e pensare. Per comprendere la rivelazione deve venire accolto parimenti un rapporto originariamente reale della natura umana con Dio: dico, *un rapporto originariamente reale*, che non sorge solo con la rivelazione, ma è già esistente, poiché esso è il suo presupposto; *reale* è un'espressione generale che sotto di sé comprende: *a*) rapporto naturale = mitologia, *b*) rapporto personale = rivelazione (*). Loro vedono qui in una nuova determinazione come, appunto, ciò che fonda una filosofia della *mitologia* fonda anche una filosofia della rivelazione.

In generale, però, l'intera posizione della religione sorta attraverso la rivelazione si trasforma con il compiuto sviluppo che si è adesso guadagnato, in quanto tale religione non si oppone adesso piú semplicemente alla cosiddetta religione razionale, ma, insieme, a quella che si deve chiamare soltanto, propriamente, religione *naturale*, e che noi dobbiamo riconoscere nella mitologia. Il sistema dei nostri concetti riferentisi alla religione era fino ad ora incompiuto; esso constava semplicemente dei due concetti: 1) religione naturale, la quale però propriamente era solo teologia razionale o *scientifica*, ed in fondo solo filosofia, 2) religione rivelata; secondo il nostro svolgimento, viceversa, dovrebbero essere distinti tre concetti: *a*) religione naturale = mitologia, *b*) religione soprannaturale, quella il cui contenuto si costituisce attraverso la rivelazione, *c*) religione della libera conoscenza filosofica, la quale non è immediatamente identica con la conoscenza razionale. Ogni conoscenza filosofica, cioè, è uguale a conoscenza razionale, ma non viceversa. Il grande punto, infatti, è appunto che si dà anche una conoscenza filosofica la quale va oltre la natura.

(*) Se noi cerchiamo ciò che rende incomprensibile per il punto di vista abituale una rivelazione divina, vediamo che il primo motivo è appunto che in essa, se non deve venire assunta in un senso meramente improprio, è presupposto un rapporto personale di Dio alla coscienza umana. Soltanto, questo rapporto personale è secondo il suo concetto universale un rapporto reale, il quale, soltanto per il fatto che era già presente nella mitologia in quanto cieco — e dal lato di Dio, impersonale —, è elevato a personale. Quest'ultimo ha quel primo come suo presupposto. Se non ci fosse prima nessun rapporto meramente naturale, allora nessun rapporto personale potrebbe seguire; viceversa, attraverso quello naturale precedente è comprensibile quello personale.

Con questa *compiuta* suddivisione cambia, dunque, l'intera posizione della religione positiva, anzitutto nei confronti del razionalismo. Si chiama infatti razionalismo quella tendenza che non vuol sapere di nessun'altra religione al di fuori di quella puramente razionale, prodotta in un libero sapere o attraverso il ragionamento, e di nessun altro *essere*, e perciò anche di nessun altro rapporto con Dio, che nella ragione e per la ragione (*).

Ora, il razionalismo aveva finora partita vinta, perché ad esso si opponeva appunto soltanto la religione rivelata. Questo, però, ora finisce; poiché da questo momento si oppone ad esso appunto la religione naturale, secondo la nostra spiegazione, cioè la mitologia, la quale non è una religione razionale, prodotta attraverso la semplice ragione, ma spinge piuttosto a riconoscere un principio della religione indipendente da ogni ragione.

La vera suddivisione è adesso questa. Il piú alto *genus* è religione in generale, i due *genera* piú prossimi della religione sono la religione: *a*) scientifica, *b*) non-scientifica, e sotto quest'ultima stanno le due *species* della religione *non*-scientifica, non prodotta cioè attraverso la scienza: *a*) la naturale = mitologia; *b*) la soprannaturale o sorgente attraverso la rivelazione. Solo adesso può anche venire definita propriamente la religione rivelata. Notoriamente, perché ci sia una vera definizione è necessario che siano dati e il *genus proximum* e la differenza specifica. Il *genus proximum* della religione sorgente dalla rivelazione non è però la religione in generale, ma la religione non *scientifica*, non sorgente attraverso la ragione; la sua differenza specifica è determinata attraverso la sua differenziazione dalla mitologia, la quale sta con essa sotto il medesimo *genus* piú prossimo, sotto il concetto della religione *non*-scientifica e si distingue da questa in quanto il suo contenuto è un procedimento soprannaturale, come il contenuto della *mitologia* è un procedimento meramente naturale o un processo. La sua definizione compiuta sarebbe

(*) Si deve infatti distinguere tra razionalismo soggettivo ed obbiettivo; quello soggettivo è = religione ragionata = illuminismo. Essi, però, sono distinti così in altro luogo; nella prospettiva presente essi sono totalmente identici.

dunque questa: la religione rivelata rientra nella specie della religione sorta non-scientificamente — non attraverso la scienza — ma attraverso un processo *reale*. Ciò che è ad essa peculiare, però, è che essa non ha, né alla propria origine né come proprio contenuto, un procedimento naturale, ma ne ha uno soprannaturale. A compiuto sviluppo di questa classificazione voglio ancora notare che questi tre concetti formano una catena sintetica, dalla quale non può venire tolto via nessuno dei membri particolari. Una *compiuta* filosofia religiosa non potrebbe affatto occuparsi soltanto della religione sorgente scientificamente. La religione filosofica deve piuttosto prodursi per essa *come* il terzo, come ciò che è mediato attraverso entrambi gli altri due concetti. Cosí, essi sono primieramente esposti nel loro rapporto vero, storico, il quale è insieme anche il rapporto del loro sorgere naturale.

Il vero rapporto è il seguente. La religione naturale è l'inizio e la prima religione, per una data epoca del genere umano quella *universale*. La religione meramente naturale è come tale insieme la religione necessaria, cieca, *non libera*, la religione della superstizione, del pregiudizio, se si assume questa parola nel suo senso piú profondo. La rivelazione è il processo attraverso il quale l'umanità viene liberata dalla religione cieca, non libera, attraverso il quale dunque la religione libera, spirituale — la religione della libera intelligenza e conoscenza — viene anzitutto predisposta e resa possibile. Una dottrina filosofica della religione, dunque, la quale volesse escludere, non riconoscere quel legame originario e la *liberazione* da questo legame, sarebbe totalmente priva di consistenza ed antistorica.

Che, del resto, la religione sorta attraverso la mitologia e quella sorta attraverso la rivelazione stiano in una comune opposizione verso la religione razionale, si potrebbe già capire anche dal destino comune delle prime due. Proprio come, infatti, già da molto tempo si è cercato di allontanare dalla religione rivelata ogni elemento specifico di essa, sotto il pretesto che quest'ultimo appartiene al puro ed esclusivamente temporaneo rivestimento, e di spogliarla in questo modo di tutto ciò che produce la sua differenziazione dalla mera religione razionale, in breve, come si è cercato in generale di *razionalizzare* quanto piú possibile la religione rivelata attraverso l'esclusione del suo contenuto storico, nello stesso modo si è cercato, nelle spiegazioni usuali, di razionalizzare la mitologia, in quanto si volle

spiegare tutto ciò che le è specifico, che è in essa specificamente storico, anche come mero rivestimento; e si sono voluti lasciare sussistere, come peculiare contenuto di essa, soltanto concetti scientifici, ad esempio propri delle scienze naturali (fisici, cosmogonici). Come là il Cristianesimo, cosí qui la primitiva fede dei popoli, per la quale anch'essi una volta vivevano e morivano, doveva venire risolta in mera filosofia. Tanto era *estraneo* all'età moderna quell'oscuro dominio di una religione cieca, producentesi cioè in modo meramente naturale, in cui noi collochiamo la mitologia. E dopo che, in questo modo, si ebbe disconosciuto un lato della religione *non*-scientifica, non prodotta dalla ragione, quella mitologica, fu impossibile riconoscere rettamente l'altro lato — la religione sorta attraverso la rivelazione —. Dal punto di vista del razionalismo comune, che esclude già nella spiegazione del mondo ogni elemento storico, le rappresentazioni mitologiche, prese come vere, offrono solo un miscuglio delle rappresentazioni piú assurde ed irragionevoli. Non meno assurdo e scandaloso delle rappresentazioni mitologiche deve risultare il contenuto storico del Cristianesimo, a chiunque conosca solo il comune punto di vista razionalistico e provenga da questo. Quante volte non è stato spiegato l'elemento storico del Cristianesimo in modo pagano (non i fatti esterni, ma quelli piú alti, ad esempio la preesistenza, l'esserci prima del mondo di Cristo, la sua condizione come Figlio di Dio), e già perciò come qualcosa che la ragione del nostro tempo non potesse piú accettare! Ma l'essenziale del Cristianesimo è certamente l'elemento storico di esso, non però il comunemente storico, ad esempio che il Fondatore nato sotto Augusto è morto sotto Tiberio, ma quell'elemento storico piú alto, sul quale esso propriamente riposa e che è il suo specifico contenuto; ad esempio, l'idea di un Figlio di Dio, il quale, per rigenerare l'umanità, è divenuto uomo. Io lo chiamo un elemento storico piú alto, poiché il vero contenuto del Cristianesimo è una storia, in cui è intrecciato il Divino stesso, una storia divina. Sarebbe dunque una cattiva spiegazione, che andrebbe completamente al di là di ciò che è specifico del Cristianesimo, quella che volesse distinguere ciò che è *dottrinale* e ciò che è storico, e volesse trattare semplicemente *quello* come l'essenziale, come lo specifico contenuto, e lo storico viceversa meramente come forma o rivestimento. L'elemento storico non è qualcosa di accidentale della dottrina, ma è la dottrina stessa. Il dottrinale, ciò che rimane ancora

dopo l'eliminazione dell'elemento storico, ad esempio la dottrina generale di un Dio personale, come la conosce anche la teologia razionale, o la morale del Cristianesimo, non sarebbe nulla di particolare, di caratteristico di quest'ultimo; il caratteristico di esso, ciò che chiede spiegazione, è piuttosto lo storico. Come, ora, questo elemento storico del Cristianesimo, che in modo cosí completo esce fuori dal circolo del comune intendere, come questo possa *insieme* essere qualcosa di dottrinale, cioè qualcosa di obbiettivamente *vero*, questo era totalmente incomprensibile, secondo il punto di vista precedente. Anche in questo aspetto la filosofia della mitologia era una preparazione necessaria ad una filosofia della rivelazione. La filosofia della mitologia adduce il dottrinale stesso non in un contenuto distinto dalla forma e dal rivestimento storici, ma appunto nell'elemento storico che le è proprio. L'identità del dottrinale e dello storico, cosí come fu indicata nella mitologia, deve venire ora stabilita anche nel Cristianesimo. Come la mitologia è perciò da interpretarsi *in senso stretto*, e il *vero* senso, il vero dottrinale è da cercarsi appunto in ciò che è specificamente e letteralmente compreso e non in ciò che è spiegato allegoricamente, proprio cosí accade con il Cristianesimo.

Proprio quelli tra i teologi che ancora riconoscono il valore dell'elemento storico nel Cristianesimo sono del resto, in rapporto alla realtà di questo, tutt'altro che in una posizione chiara. Se si trova, ad esempio, presso un celebre teologo l'espressione spontanea: deve essere riconosciuta una saggezza particolare, la piú alta e la piú conforme a regola, anzi, nel fatto che il fondatore del Cristianesimo si sia scelto, per la diffusione della sua *dottrina*, solo strumenti che potevano presentare tale dottrina nella *forma della storia* (e, dunque, non in modo astratto-scientifico), e che, per spiegarmi, fossero cosí semplici da poter partecipare la dottrina solo in forma storica: se perfino un Planck si esprimeva in tal modo, cosí si sarebbe potuto domandare all'illustre uomo che cosa poi rimanga ancora della dottrina, se si toglie via la forma della storia, e se egli tratta realmente questo elemento storico del Cristianesimo come una forma meramente accidentale, mentre esso è certamente l'essenziale, e non potrebbe venire presentato in modo diverso neppure dal piú dotto e sottile dialettico, come Paulus [1]. Non è giusto, in generale, parlare

[1] Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851) fu professore di lingue orientali e, in seguito, di teologia protestante a Jena, Würzburg, Heidelberg. La sua opera piú importante si intitola *Philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das Neue Testament* (« Commentario filologico, critico e storico sul Nuovo Testamento »), 4 voll., Lubecca 1800 ss.; nel 1809 sempre a Lubecca comparvero gli *Zusätze und Anmerkungen zur 1. Auflage des « Kommentars »* (« Supplementi ed osservazioni sulla 1ª edizione del „Commentario" »).

solo della *dottrina* di Cristo. Il contenuto fondamentale del Cristianesimo è appunto Cristo stesso, non ciò che egli dice, ma ciò che egli *è*, ciò che egli ha fatto. Il Cristianesimo non è immediatamente una *dottrina*, esso è una realtà, una obbiettività, la dottrina è sempre soltanto l'espressione di questa realtà e se si può dire che in un primo periodo la comprensione del Cristianesimo sia stata particolarmente oscurata per il motivo che di fronte alla *realtà* e contro l'obbiettiva potenza con cui questa sorse la conoscenza e la dottrina hanno arretrato troppo, cosí si deve ammettere che in un periodo successivo è capitato al Cristianesimo un danno ancora maggiore per il fatto che al di là della dottrina, messa in rilievo e tratta e trascinata nella discussione, l'autentica *realtà*, la realtà stessa è arretrata totalmente nel buio. Io voglio perciò, ancora, notare soltanto che le mie intenzioni, con la presente dissertazione, non si riferiscono alla dottrina, ad esempio ad una dogmatica, e si chiami pure quest'ultima anche *speculativa*, ma — posso dire — esclusivamente alla realtà stessa che io cercherò di esporre e di rendere comprensibile nella sintesi di quella grande storia *universale*, la quale comprende non soltanto il genere umano, ma la creazione stessa dal suo inizio.

Credo, ora, per quanto è possibile in una semplice introduzione, di aver provato che senza una filosofia precedente della mitologia non è neppure pensabile una filosofia della rivelazione. La prima non la tratterò qui nel suo intero sviluppo materiale, ma metterò in rilievo, di essa, solo ciò che è assolutamente necessario per la filosofia della rivelazione. Dato che le *cause* proprie o i principi, o, come mi sono anche espresso, i *fattori* della falsa e della vera religione debbono essere gli stessi (altrimenti, la falsa non potrebbe piú essere religione), io illustrerò appunto solo il *formale*, cioè i principi propriamente agenti o producenti della mitologia. Nessuna parte della mia trattazione sarà una mera ripetizione — neanche quella generalmente filosofica, perché io esporrò tutto parimenti nel suo rapporto presente, nel rapporto ad una possibile filosofia della rivelazione.

DECIMA LEZIONE

[LA POTENZA DI ESSERE]

Mi sono assiduamente sforzato di ordinare le mie dissertazioni, anche se esse si riferivano ad un oggetto speciale, in modo che potessero venire considerate anche come una introduzione alla piú alta filosofia. Da questa abitudine io non derogherò neanche questa volta. Io non presupporrò nulla, tacendone, di ciò che la comprensione della dissertazione che ora segue esige. Io non presupporrò dunque propriamente *nulla* — null'altro che quella formazione logica, quella capacità di pensare, che si esige per la comprensione di ogni dissertazione, anzi per lo studio stesso della logica. Comincerò in modo tale che ognuno mi possa seguire, proprio da capo, dunque. Partirò perciò dai primi inizi della filosofia, e porterò poi questa fino al punto dal quale è possibile un immediato passaggio all'oggetto particolare di questa dissertazione.

Se si definisce la filosofia come la scienza che incomincia assolutamente *daccapo*, questo deve essere inteso anzitutto *soggettivamente*, in questo modo, cioè: nella filosofia si deve ritornare, da parte di ciascuno, al *minimo* possibile di conoscenza, o al pieno non sapere. Chiunque, infatti, in un certo tempo venga alla filosofia, particolarmente però colui che ha formato i suoi primi concetti sotto gli influssi di un'età che a tutto stimola, di tutto discorre, ma su poco o su nulla giunge a chiarezza — un uomo del genere, in particolare, potrebbe aver bisogno di molti esercizi preliminari per venire anzitutto liberato dalla confusione dei suoi concetti formati in modo meramente accidentale, e dalla assuefazione a false combinazioni di pensiero o ad un uso del linguaggio che tutto confonde, e per essere, cosí, reso capace del vero sapere. Ma questi esercizi preliminari, la cui necessità soggettiva balza subito agli occhi, non sono la filosofia nella sua obbiettività, e la filosofia stessa non teme in alcun modo, nel suo

primo prodursi, anzi già con il suo stesso nome, di esprimere la *più alta* esigenza. Essa non si annuncia come una scienza che incomincia a casaccio, senza cioè dover sapere ciò che vuole, o anche con il proposito di sottomettersi ciecamente a tutto ciò che risulti attraverso un qualsiasi modo di snodarsi del pensiero; essa si annuncia, piuttosto, come scienza che ha dinanzi agli occhi un determinato fine, che vuole raggiungere qualcosa di determinato e non è in alcun modo intenzionata a ritenere come vero e validamente scoperto (e anche a sottoporsi ad esso) qualcosa che si opponga o contraddica a quel deciso volere. Essa pone perciò molto schiettamente fin dall'inizio una essenza in sé stessa; essa esige da sé stessa di dover effettuare o compiere qualcosa di preciso.

Perfino il semplice spettatore non è indifferente rispetto a ciò che la filosofia produce, egli rivendica per sé un giudizio sulla *cosa*, anche se non sui mezzi con i quali essa viene portata a compimento. Cervantes racconta di un pittore di Ocanna, il quale, se qualcuno gli domandava che cosa dipingesse, rispondeva: «quello che vien fuori». Ciò, perché la pittura ha pur sempre una grande libertà. Se essa dipinge una chiesa o (come taluni olandesi) una cucina, una grande azione eroica o una fiera, essa soddisfa pur sempre la propria vocazione. Cosí non è con la filosofia. Nessuno, anche di coloro che per altro non avanzano alcuna pretesa di filosofare, vorrà ad esempio concedere che una dottrina essenzialmente immorale, che neghi alla radice ogni moralità, sia filosofia, posto pure che questa dottrina sia prodotta con inconsueta acutezza, con una conseguenziarietà ed un'apparenza di verità che egli stesso non si illuderebbe di poter vincere. Taluni scrittori, che peraltro sono da ascriversi piuttosto tra quelli edificanti che tra quelli filosofici, si sono accontentati di mettere mano ai sistemi filosofici preferibilmente dal lato morale. In quanto, però, essi non si impegnavano con il lato scientifico di essi e tacitamente lasciavano scivolar via o lasciavano valere quest'ultimo, manifestavano la singolare opinione che un intelletto superiore potesse rendere vero anche ciò che è essenzialmente immorale. Con il che essi infine giunsero al punto di porre l'intelletto in un rapporto totalmente ostile verso tutto ciò che essi chiamavano la piú alta conoscenza, in particolare nei confronti della convinzione religiosa e morale, cosicché infine avrebbe dovuto valere come la piú altamente religiosa e morale quella filosofia che concedesse all'intelletto l'influsso piú piccolo possibile su di sé. Ci si può

ritenere persuasi, ed è *dovere* esserne persuasi, che tutto ciò che è immorale sia già anche in sé e nella sua radice inintelligibile, e, viceversa, ciò che il piú alto intelletto riconosce, secondo la sua intima essenza deve essere morale e concordante con tutte le esigenze morali (*).

Tutti concordano almeno sul fatto che la filosofia debba produrre qualcosa di *razionale*. Ammettono dunque con ciò anche un fine e un volere. La domanda che si può porre a proposito del razionale non è se lo si voglia, ma questa: *che cosa* in un dato caso sia il razionale. Sebbene, infatti, si *possa* sostenere che ogni esistente, in quanto esso è veramente un esistente, in fine deve anche essere in *un qualche modo* razionale, pure questo razionale in molti casi è qualcosa di cosí infinitamente mediato che esso non è riconoscibile come tale con la mera ragione o, come si è soliti dire, con la pura ragione. In molti casi il razionale è soltanto ciò che segue con necessità dall'ordine presente, già introdotto, delle cose. Qui non basta, dunque, la *mera* ragione, deve intervenire anche la conoscenza dei rapporti reali, *l'esperienza*. Il mondo, come esso è, appare tutt'altro che un'opera della pura ragione. In esso, infatti, c'è molto che non pare che possa essere in alcun modo mera conoscenza della ragione, ma soltanto conseguenza della libertà. Si può ancora, pertanto, dire sempre con maggior diritto che la mira della filosofia si dirige a ciò che è morale, piuttosto che al razionale. Che il volere che guida la filosofia (ed esso, anche se non dovesse arrivare a chiara coscienza, agisce almeno come una *tendenza* che spinge la filosofia ad una meta determinata), che questo volere sia piuttosto un volere morale, si può anche dedurre da un'altra circostanza, dal fenomeno, cioè, che nelle cose di filosofia o dei sistemi filosofici il rimprovero per la non verità o per l'errore viene sentito in modo diverso che in un altro sapere. Chi, infatti, attacca un altro per il suo sistema filosofico, in fondo non attacca soltanto il suo intelletto, ma insieme la sua *volontà*. Da ciò segue che nelle controversie filosofiche si è fatto notare fin dai piú remoti tempi un particolare ardore. Chi viene persuaso di non avere raggiunto nella filosofia il giusto (quanto, cioè, era propriamente da raggiungersi), si sente sempre, per questa ragione, diminuito insieme

(*) Si confrontino su questo punto le espressioni simili nella prima lezione di Schelling a Berlino. E.

nel suo valore morale, come è pienamente giusto: tale l'uomo, tale la sua filosofia.

Già il nome filosofia implica che essa è essenzialmente un *volere*. Filosofia significa amore, sforzo verso la saggezza. Ai filosofi non basta dunque una qualsiasi conoscenza, quale che sia il contenuto, ma soltanto la conoscenza che è saggezza. L'uso stesso normale del linguaggio distingue saggezza da sagacità. Sagacità viene già attribuita anche a chi sa guardarsi dal *male*. Pertanto, la sagacità è qualcosa di meramente negativo. Essa appartiene indubbiamente, come a tutti gli affari umani, cosí certo anche alla filosofia, ed a questa in particolare modo. *Initium sapientiae stultitia caruisse*. Ci vuole una grande avvedutezza, una grande esperienza, anzi una vera prudenza da serpente per guardarsi dall'errore, perché le tentazioni verso di esso sono tante e cosí numerose, che avvolgono quasi in ogni punto l'inesperto. Ma la sagacità ha il mero significato di un mezzo.

Si chiama in generale sagace colui che fa vedere di essere in grado sia di *scegliere* che di applicare per i suoi fini i mezzi piú rapidi e sicuri, quale che sia la specie di tali fini, se morali o immorali, e se i mezzi in sé siano riprovevoli o se essi meritino approvazione. La sagacità si accorda dunque anche con fini che in sé propriamente non sono fini, poiché giammai ciò che è immorale può essere un vero fine. Non si attribuirà *saggezza* a colui che vuole raggiungere o fini immorali, o anche fini in sé lodevoli con mezzi immorali; un uomo di tal genere non alza mai gli occhi al *vero fine*, a ciò che, propriamente, in fine o in ultima istanza *deve* essere, ma soltanto a ciò che è, adesso e anzitutto, possibile. La saggezza dunque si dirige soltanto a ciò che in fine è soltanto sussistente o è capace di sussistere, a ciò che appunto è il *vero* fine, non cioè ad un fine meramente transeunte, ma al fine *permanente*. La saggezza presuppone dunque la conoscenza di questo vero fine. Ma senza conoscenza dell'inizio non si dà neppure conoscenza del fine, e ciò che non può trovare la sua fine, un discorso ad es., non ha mai trovato propriamente il suo inizio. La saggezza presuppone dunque una conoscenza procedente dal vero inizio fino alla vera fine. L'uomo si trova, all'inizio della sua esistenza, gettato per cosí dire in un fiume il cui flusso è indipendente da lui, al quale egli immediatamente non può fare resistenza, e che in un primo momento *subisce* semplicemente; tuttavia, egli non è determinato a lasciarsi semplicemente travolgere o trascinare come un oggetto morto da questo fiume, egli deve imparare

a comprendere il senso di questo movimento, per essere utile in questo senso ad esso e non opporsi con vana fatica, ed inoltre per potere adeguatamente distinguere, in ciò che accade indipendentemente da lui, quello che è in conformità o in opposizione a questo senso; e ciò, non per combattere sempre direttamente quest'ultimo, ma per cambiare ove possibile il cattivo in buono, e utilizzare anche la forza o l'energia che è sviluppata da ciò che non deve essere, proprio per il vero movimento. Ora, però, posto che l'uomo si sia persuaso attraverso la ricerca piú profonda possibile che questo movimento già nel suo inizio sia completamente cieco, e appunto perciò, anche, o che non abbia alcun fine e proceda all'infinito completamente senza fine (che la storia non abbia alcuna meta), o che il fine possa venire raggiunto soltanto ciecamente, in conseguenza di una cieca necessità, allora egli dovrebbe anche, posto che non voglia combattere la lotta innaturale degli Stoici contro il destino invincibile, concludere di sottomettersi a questo movimento inesorabile e ineluttabile, e, nel suo *fare*, aderire per quanto è possibile ad esso; *questa* conclusione, però, avrebbe poi manifestamente piú il carattere della sagacia che quello della saggezza. Se l'uomo deve, dunque, ordinare la sua vita saggiamente, con saggezza cioè, egli deve presupporre che anche in quel movimento ci sia saggezza. Allora soltanto, infatti, egli può abbandonarsi e subordinarsi ad esso con libera autodeterminazione, cioè come un saggio.

Se l'uomo aspira ad una conoscenza che è *saggezza*, allora egli deve presupporre che anche nell'oggetto di questa conoscenza ci sia saggezza. È un assioma che deriva già dai piú antichi tempi della filosofia greca: « tale il conosciuto, tale il conoscente », e viceversa. Ciò che è privo assolutamente di conoscenza non potrebbe, anche per questo, venire conosciuto, essere cioè oggetto di conoscenza. Tutto ciò che è oggetto di conoscenza è tale solo in quanto porti esso stesso già in sé la forma e l'impronta del conoscente, come deve risultar chiaro a chiunque sappia cogliere anche solo la teoria kantiana della conoscenza, la quale è piú profonda di quanto non si pensi usualmente. Cosí anche la saggezza. Non c'è nessuna saggezza per gli uomini se non ce n'è nessuna nel movimento obbiettivo delle cose. Il primo *presupposto* della filosofia come sforzo verso la saggezza è, dunque, che nell'oggetto, nell'essere, cioè nel mondo stesso ci sia saggezza. Io desidero la saggezza significa: io desidero un essere posto con saggezza, preveggenza, libertà. La filosofia pre-

suppone un essere costituentesi non come capita, ma già all'inizio con saggezza, previsione, libertà. Dato questo, si può svolgere la seguente considerazione generale. Non può essere scopo della filosofia, in generale, di restare entro l'essere già divenuto, essa deve poter andare *oltre* questo essere, che è l'effettuale, il divenuto, l'accidentale, per comprenderlo. Con questo, io Li ho posti insieme nell'inizio proprio della filosofia. L'inizio della filosofia è ciò che è *prima* dell'essere, prima dell'esistente, si intende, ed ora io Li prego di rivolgere tutta la Loro attenzione a questo concetto « di ciò che è *prima* dell'essere ». Ora, però, appare che ciò che è prima dell'essere, in quanto esso è *prima* dell'essere, propriamente è ancora nulla; nulla, cioè, in rapporto a ciò che poi sarà, o in rapporto all'essere al di là del quale noi siamo appunto andati, l'esistente. Sebbene, però, noi siamo andati oltre l'essere, noi trattiamo ciò che è prima dell'essere soltanto, appunto, in rapporto a questo essere, poiché non si dà per noi un altro mezzo per determinarlo o conoscerlo. E poiché noi propriamente non lo pensiamo o poniamo, anzitutto, per imparare a conoscerlo per quello che è in sé stesso, ma per comprendere a partire da esso l'essere, è per noi anche pienamente sufficiente determinarlo anzitutto solo in rapporto a questo essere. In rapporto a questo essere, però, esso è totalmente *futuro*, esso è ciò che ancora non è, ma che *sarà*. Il punto di partenza della filosofia è pertanto non il già esistente, ma ciò che sarà, e il nostro primo compito è ora appunto di penetrare nella sua essenza, o di determinarlo piú da vicino secondo questo concetto dell'assolutamente futuro — di ciò che sarà. Qui si vede, però: ciò che sarà, non può, secondo la sua natura, e almeno nel nostro primo pensiero, essere null'altro che ciò che *immediatamente può essere*. Lo si potrà in seguito trovare anche altrimenti, ma già appunto questo può servire come esempio di quanto poco ci sia da fidarsi in filosofia del primo pensiero, e della necessità di verificare ogni pensiero solo attraverso il risultato. Sotto l'*immediata* potenza di essere non si deve pensare null'altro che ciò che, per essere, non presuppone assolutamente null'altro che sé stesso, ciò che per essere non esige null'altro che di *volere*, per il quale tra l'essere e il non essere non sta nel mezzo null'altro che, appunto, questo volere.

Ripeto questo inizio. La prima richiesta a chi desidera essere introdotto alla filosofia è che egli si porti sopra l'essere presente e

già esistente fino alla *fonte* di ogni essere. Qui egli può, ora, domandare soltanto, come lo scolaro nel Faust:

> Io voglio, e volentieri, attaccarmi a questa fonte,
> ma dite: qual è la via per arrivarvi?

Come devo fare, cioè, per pensare questa fonte dell'essere stesso, per dare alla mia rappresentazione di essa un contenuto reale? Io, infatti, vedo bene: tutti quei concetti attraverso i quali noi *determiniamo* l'essere già *esistente* devono essere inapplicabili alla fonte dell'essere. Un mezzo per la sua determinabilità, però, è dato. Sebbene, infatti, quest'ultima sia pensata prima e fuori di ogni essere, essa non è senza *rapporto* all'essere. La fonte dell'essere è da determinarsi come ciò che è assolutamente ancora non esistente, ma che *sarà*. Il primo rapporto con l'essere, però, di questo ancora non esistente, il quale tuttavia secondo il presupposto *sarà*, è di essere la potenza di essere; ove io prego di non pensare questo concetto nel senso in cui esso viene usato delle cose accidentali; qui non si intende una potenza di essere dipendente o condizionata, ma l'incondizionata potenza di essere.

« Ciò che sarà è ciò che immediatamente senza alcuna mediazione può essere » significa: esso non abbisogna, per pervenire all'essere, di null'altro che del *semplice volere*. A questo concetto del volere noi siamo già indirizzati per il fatto che ogni potere [1] propriamente è soltanto una volontà in quiete, cosí come ogni volere è soltanto potere divenuto attivo. Si distinguono nella filosofia *potentia* e *actus*. La pianta in *statu potentiae* — in posizione di mera possibilità — è il seme; la pianta che si sviluppa o anche già sviluppata è la pianta *in actu*. Ora, però, la potenza di essere sulla quale verte qui il discorso non è cosiffattamente condizionata, essa è l'incondizionata *potentia existendi*, essa è ciò che incondizionatamente e senza ulteriore mediazione può passare *a potentia ad actum*. Ora, però, noi non conosciamo nessun altro passaggio *a potentia ad actum* che nel volere. La volontà in sé è la potenza κατ' ἐξοχήν, il volere l'atto κατ' ἐξοχήν. Il passaggio *a potentia ad actum* è in generale soltanto passaggio dal non volere al volere. L'immediata potenza di essere dunque è ciò che per essere non abbisogna di null'altro che appunto di passare dal non volere

(1) *Können.*

al volere. L'essere si costituisce per essa appunto nel volere; essa è nel suo essere *null'altro che volere.*

Nessun essere attuale è pensabile senza un volere attuale modificato sempre piú da vicino. Che un qualcosa è, *l'essere*, dunque, di una cosa io lo riconosco dal fatto che esso *si afferma*, che esclude l'altro da sé, che esso oppone resistenza ad ogni altro che cerchi di penetrare in lui o di farlo sparire. Noi chiamiamo *nulla* ciò che è assolutamente senza opposizione. Ciò che è qualcosa, deve far resistenza. La stessa parola oggetto (1), con la quale noi indichiamo il reale nella nostra conoscenza, non dice propriamente null'altro che *opposizione* o è equivalente a opposizione. Opposizione però c'è propriamente solo nel volere, solo la volontà è ciò che propriamente fa resistenza ed è l'incondizionatamente capace di far resistenza nel mondo, propriamente perciò l'invincibile. Dio stesso, si può dire, non può vincere la volontà altrimenti che attraverso essa stessa.

Le differenze che noi osserviamo tra le cose non stanno, come potrebbe sembrare al primo sguardo, nel fatto che alcune sono *assolutamente* prive di volontà, mentre altre sono dotate di volontà (o volenti). La differenza sta solo nella *specie* del volere. Ad esempio, il cosiddetto corpo morto vuole propriamente soltanto *sé*, esso è per cosí dire esaurito da sé stesso e appunto perciò impotente verso l'esterno; se non viene eccitato, esso è soddisfatto di sé (dunque, esso deve essere qualcosa di vuoto), riempito da sé stesso, per questo esso non è null'altro che, appunto, lo spazio riempito, cioè il vuoto riempito, il volere riempito, poiché ogni volere è propriamente un vuoto, un difetto, direi quasi un affamato; il corpo morto consiste in un volere meramente egoistico, che si esaurisce in sé stesso e già per questo è cieco. Il corpo morto ha abbastanza in sè, e vuole soltanto *sé*. L'animale, già la pianta vivente, alla quale si attribuisce anzi una fame di luce, vuole qualcosa fuori di *sé*, l'uomo vuole qualcosa *sopra* di sé. L'animale è, attraverso il suo volere, fuori di sé, l'uomo è sollevato al di sopra di sé, nel vero volere umano.

La differenza tra l'opposizione meramente naturale che un corpo fa a chi voglia penetrare in lui, e quella che un volere umano oppone alla costrizione o anche agli allettamenti piú seducenti, la differenza tra queste opposizioni non è una differenza propria della forza; come si potrebbe pensarla? La forza è identica in entrambe, è volontà

(1) *Gegenstand* (da *gegen*=contro, e *stehen*=stare; onde: oggetto=ciò che sta contro).

in entrambe, solo che nella opposizione meramente naturale c'è volontà *cieca*, nella opposizione morale volontà libera, riflessiva, la quale, anzi, là dove vi si aggiunge la forza di un robusto ed aperto carattere, acquista per cosí dire proprio la natura di una cieca volontà e con la stessa sicurezza e decisione agisce come quella cieca. La volontà, dunque, è dappertutto e nell'intera natura, dal gradino piú basso al piú alto. *Volere* è il fondamento di tutta la natura. Quell'originaria potenza di essere, però, per la quale il passaggio dal non essere all'essere è soltanto un passaggio dal non volere al volere, può nel suo essere anche non essere null'altro che appunto una volontà divenuta attiva, *accesa* per cosí dire. Non volere è un fuoco *in quiete*, volere un fuoco *acceso*, cosí come noi stessi nella vita comune parliamo della concupiscenza come di un fuoco del volere. L'essere originario consiste dunque semplicemente in un volere acceso; ovunque, ove un essere prima in riposo perché meramente potenziale e non percettibile si rende percettibile, ogni sorgere di un essere, particolarmente nella natura organica, è accensione o è accompagnato da accensione.

Tutte queste spiegazioni erano necessarie per comprendere il senso e l'intero peso di quella prima determinazione, la determinazione: ciò che è *prima* dell'essere, o *ciò che sarà* (questo propriamente ancora pienamente indeterminato, che noi appunto anzitutto cerchiamo di determinare), è l'*immediata potenza di essere*. Dopo che, però, si è chiarito che cosa si deve intendere sotto l'immediata potenza di essere, si può facilmente capire (con questo, passo ad una nuova determinazione) che, determinato in questo modo, ciò che è prima dell'essere non poteva essere propriamente alcunché che fosse *libero* di *essere* o di *non* essere, e dunque (poiché con esso si tratta solo di essere e non essere) in generale non poteva essere libero. Dico: se *ciò che sarà* non è *altro* che l'immediata potenza di essere, allora esso non può essere ciò che si muove *liberamente* all'essere.

Ad una tale immediata *potentia existendi* è, piuttosto, *naturale* di elevarsi all'essere; ad essa non si offrirebbe alcuna *scelta* di trapassare nell'essere o di non trapassarvi; essa non sarebbe trattenuta o trattenibile dal passare nell'essere da nulla; anzi, dovremmo meravigliarci di non trovarla già da sempre *trapassata*; noi non potremmo propriamente stabilirla come *potentia existendi*, e con questo come *ciò che sarà*, perché essa sarebbe già sempre esistente, ed invero, come è facile riconoscere, esistente *ciecamente*. È infatti illuminante che

quella volontà, una volta che essa si sia elevata, che si sia accesa, non è piú *uguale a sé stessa*. Essa non è piú ciò che *può* essere e non essere, ma ciò che *poteva* essere e non essere. Un rovesciamento maggiore non si può pensare. *Tutto* ciò di cui noi diciamo che *poteva* essere e non essere, è soltanto un ente *accidentale*; però, appunto nell'ente accidentale il suo essere si fa necessario, esso, cioè, è ciò che non è piú ciò che può non essere, e in questo senso, dunque, è l'ente *necessario*.

Come l'uomo è un altro *prima* dell'azione, alla quale egli si rapporta ancora liberamente, e un altro in rapporto all'azione compiuta, quando questa per lui si trasforma proprio in necessità, si rivolge contro di lui e ora sottopone *lui* a sé, cosí l'immediata potenza di essere non è piú nell'essere pura *essenza* (essenza è appunto ciò che non si è ancora appropriato di alcun essere, che ancora è spregiudicato rispetto all'essere — libero nei confronti dell'essere) — cosí, dunque, l'immediata potenza di essere nell'essere non è piú il libero dall'essere, essenza libera dall'essere, ma essa è per cosí dire ciò che si è scontrato con l'essere ed è affetto da esso, l'ente fuori di *sé* nello stesso senso in cui si dice di un uomo che egli è fuori di *sé*, che non è cioè padrone di sé stesso, ha perduto il potere che gli è proprio. Con nulla (sia detto di passaggio) l'uomo deve essere tanto economo quanto con il suo potere, poiché lí risiedono la sua vera potenza e la sua forza, e ciò che egli conserva in sé come *potere*, ciò appunto costituisce il suo immortale tesoro da non perdere, dal quale egli deve attingere, ma che egli non deve esaurire. L'immediata potenza di essere posta fuori *di sé*, fuori cioè del suo potere, è dunque ciò che è impotente sopra sé stesso, privo di conoscenza, *τὸ ἐξιστάμενον*, ciò che attraverso una falsa *exstasi* è posto fuori di sé, ed è esistente in questo cattivo senso.

L'immediata potenza di essere, in quanto essa è tale, è ancora *fonte* dell'essere, ma una volta che essa si sia elevata all'essere, essa è l'ente, che però ha cessato di essere fonte dell'essere, e non può neanche tornare nuovamente indietro; il che significa, qui: *facilis descensus Averni; sed revocare gradum* — cosa che sarebbe per essa, appunto, impossibile. Essa ora è ciò che non può piú poter non essere. Ma l'*autentica* libertà non consiste nel poter essere, nel poter manifestarsi in sé, ma nel poter non essere, nel poter in sé non manifestarsi, cosí come è piú facile riconoscere l'uomo prudente da ciò che egli non fa, che da ciò che egli fa. Per quello che essa è in quanto

pura potenza di essere, non potrebbe mai assicurarsi l'essere effettuale. Essa è dunque sempre soltanto ente a spese di sé stessa, con danno cioè di sé stessa. Essa è posta su di una punta, ove non può per cosí dire reggersi un solo momento. Noi non potremmo, dunque, formulare proprio con decisione *questa* tesi da cui siamo partiti, per la quale l'inizio è la potenza di essere e, dunque, la potenza di essere È. Ciò che sarà è la potenza di essere, ed anche non lo è. Lo è, cioè, se essa non si muove, non si eleva all'essere, ma esso *non* lo è, non è cioè in modo tale da non poter essere anche l'opposto, l'ente in modo cieco. Se, però, esso lo può una volta, perché non è trapassato da sempre nel ciecamente esistente dal momento che per esso è *naturale* muoversi verso l'essere se non sia stato trattenuto dal farlo da una opposta volontà? Poiché, dunque, esso non è mantenibile *semplicemente, o per sé*, o come assolutamente posto, cosí noi non lo incontreremmo piú come potenza di essere, noi lo troveremmo solo nell'*essere*, come un essere che abbia divorato il suo proprio inizio, che abbia distrutto sé stesso come volontà, come causa — come essere del quale appunto per questo non sapremmo riconoscere alcun inizio.

Se, dunque, noi pensiamo ciò che sarà *come tale*, se noi lo vogliamo fissare e porre come ciò che è potenza di essere (il che costituisce il nostro primo scopo), allora noi non lo possiamo pensare semplicemente come la potenza di essere, noi dobbiamo dire che esso è *piú* che *questo soltanto*. Dicendo: ciò che sarà, o l'essenza (poiché l'essenza è ancora fuori e sopra l'essere), dicendo: l'essenza è immediatamente la potenza di essere, noi non ci siamo impegnati a sostenere che esso non debba essere piú di questo. Ora, però, sorge la domanda relativa a che cosa esso possa allora essere, oltre a ciò; e di questo adesso!

Noi l'abbiamo dunque posto *primo loco* come *soltanto* la potenza di essere — in duplice senso, come non *esistente* ed inoltre come ciò che può solo trapassare —, e come tale esso ha un rapporto immediato con l'essere. Ma tale rapporto immediato non può venir posto per una seconda volta. Il suo successivo rapporto all'essere potrà essere solo uno mediato. Se esso *primo loco*, cioè nel suo rapporto immediato, incondizionato all'essere è la potenza di essere, sarà da determinarsi *secundo loco* solo come ciò che *non* è potenza di essere. Con ciò, però, non sarà detto nulla, se noi non lo determiniamo come l'*opposto* della potenza di essere. L'opposto della potenza di essere (la quale è in quanto tale il non *esistente*) — l'opposto della potenza di essere però è il *puro esistente*.

Per renderci ben chiaro questo, consideriamo quanto segue.

Noi avevamo determinato ciò che è *prima* dell'essere come la potenza di essere. Ora, però, la potenza di essere si manifestava come ciò che non è mantenibile di per sé, come la autentica *natura anceps*. Appunto per questo noi trapassammo ad una seconda determinazione. Il *senso* o lo scopo del nostro passaggio era di stabilizzare la potenza di essere *come* potenza di essere, di conservarla prima del suo passaggio nell'essere. Noi la vogliamo come potenza di essere significa: noi vogliamo che essa stia come *potentia pura*, come puro *potere*, come potere senza *essere*. Essa, però, può questo solo se a sostituzione, per cosí dire, dell'essere che essa potrebbe *accogliere*, *attrarre* a sé, e che dunque sarebbe qualcosa di meramente attratto, se a compenso di questo essere accidentale, essa stessa è già, anche in e prima di sé, senza cioè suo operare, il puro *esistente*. In quanto *mera* potenza di essere essa trapasserebbe nell'essere prima di ogni pensiero o, come la lingua tedesca eccellentemente si esprime, in modo immemorabile (1); essa non può dunque essere *mera* potenza di essere, o anche: *in tanto* permane come potenza di essere, in quanto in questo permanere è l'*esistente puro*, e cioè infinito, non limitato da alcun potere. Questo, dunque, è un nuovo punto del nostro sviluppo, in cui io voglio soltanto ancora inserire una annotazione sul movimento della filosofia: ogni momento di questo movimento, cioè, viene compreso pienamente solo con il suo andarsene via, all'incirca come accade nell'uomo il quale comprende meglio un momento precedente della sua vita se egli lo ha lasciato ed è passato ad uno successivo, che non in quello stesso momento; per il che, appunto, in filosofia, ove la giusta idea può venire prodotta solo successivamente, si deve aspettare l'intero per capire pienamente il particolare.

La prima difficoltà, ora, che Loro devono trovare in questo passaggio sarà indubbiamente la seguente. Loro mi domanderanno: *come* può proprio ciò, del quale noi assumiamo che sia prima e sopra di ogni essere — o come può proprio ciò del quale fin qui non abbiamo parlato che come di qualcosa da pensarsi *prima* e *sopra* l'essere, come può proprio questo, ciononostante, venire insieme determinato come il puramente *esistente*? Qui io voglio dunque notare: 1) che noi non potevamo in generale intendere che ciò che viene pensato prima e sopra dell'essere sia per questo da pensarsi come ciò che non è assolutamente e in nessun *modo* esistente. Esso è come nulla nei confronti dell'essere che poi si manifesta, in sé però non è nulla, esso È, soltanto non *nel* senso di ciò che in seguito sarà. Già la potenza di essere, anzi, appunto perché tale, è non nulla, essa è l'esistente non *actu*, essa è il non esistente soltanto *fuori* di sé, ma non per questo anche in sé non esistente, essa piuttosto è certamente l'esistente *soltanto* in sé, in modo solo originario, non oggettivo. Essa È, come è una volontà che non si è ancora estrinsecata, che dunque verso l'esterno è anche = 0, della quale perciò nessuno sa, che non è oggettiva per nessuno, dunque essa È come l'originario volere, che è anche volere *prima* della sua estrinsecazione. Noi potremmo per *questo* modo dell'essere, a maggiore illuminazione dell'intelligenza, utilizzare una parola specifica in luogo della parola essere oggi applicata ad ogni tipo dell'essere *promiscue*, se sfortunatamente nella lingua tedesca l'antico verbo *Wesen* (1) non fosse uscito dall'uso (esso si trova ancora soltanto nel tempo passato — nella forma *stato* (2)); noi potremmo chiamare quell'essere non oggettivo, che perciò non è un pieno *non* essere, ma è appunto soltanto l'essere ancora originario, il puramente *essente* (3).

E cosí, viceversa, l'essere di ciò che noi chiamiamo il *puramente* esistente, sarebbe poi il puro essere *esistente*. Come, però (e questo è il secondo punto della mia spiegazione), nello stesso modo, o certamente *proprio* come la *mera* potenza di essere, nella misura in cui è tale, è come *nulla* nei confronti dell'essere *esistente* — proprio nello stesso modo anche il *puramente* esistente, nel senso in cui noi lo assumiamo, è come *nulla* nei confronti dell'esistente *actu*, poiché l'esistente *actu* non è *puramente* esistente, appunto perché è passato *a potentia ad actum*. Esso ha dunque, nella potenza, una negazione in sé — esso non è puramente *positivo*, poiché la potenza che lo precedette è la negazione dell'essere che adesso *ha*, e da questa negazione esso non può liberarsi, rimane sempre ciò che è passato da negativo a positivo, esso, cioè, ha il negativo come suo presupposto permanente.

(1) *Unwordenklicher Weise.*

(1) Cito in tedesco, perché il senso di questo verbo può essere ricostruito solo dal contesto schellinghiano (nel dizionario Rigutini-Bulle si dice: «originariamente un antico infinito, lo stesso che *Sein* (essere)». Ma questa traduzione è inadeguata).

(2) *Gewesen.*

(3) *Wesende.* Con questo termine Schelling intende dunque il tipo di essere che è proprio dell'essenza o potenza, in quanto questa sia presa nel suo stato anteriore al suo (eventuale) passaggio all'atto.

Viceversa, il *puramente* esistente (nel nostro senso) è il positivamente esistente, in cui non vi è nulla di una negazione. Se, ora, l'esistente *actu* non è il *puramente* esistente, segue che viceversa il *puramente* esistente non è l'*actu* esistente — e che esso si rapporta all'*actu* esistente piuttosto *come* nulla, certamente proprio come la semplice potenza di essere.

Poiché è essenziale che questo concetto del *puramente* esistente sia per cosí dire pienamente trasparente, voglio illustrarlo ancora da un altro lato. Noi abbiamo prima paragonato la potenza di essere con una volontà ancora riposante, cioè non *volente*. La volontà che non vuole, è come *nulla*; in quanto ogni volere, ogni desiderio sorge come dal nulla. Se un desiderio sorge in noi, allora ad un tratto c'è un essere là dove prima non ce n'era. Noi ci sentiamo molestati da un desiderio, poiché esso occupa uno spazio che prima era libero, in cui ci sentivamo liberi, e per cosí dire tiriamo un respiro se ci siamo di nuovo liberati di questo desiderio. Nella potenza di essere si trova la radice di un desiderio, di un volere. La potenza di essere è la volontà capace di *volere*: in quanto è ciò che è meramente *capace* di volere, essa è dunque come nulla. Se, ora, la volontà ancora soltanto non *volente*, ma *capace* di volere, è come nulla, cosí la volontà capace di non volere ancor piú deve essere uguale a nulla. Ora, certamente, questo è il rapporto tra il capace di volere e il puro esistente. La potenza di essere è = al volere capace di volere, il *puramente* esistente è = alla volontà pienamente priva di volere e di desideri, alla volontà totalmente in quiete; essa infatti non deve *volere* l'essere, poiché essa è l'esistente di per sé, in e prima di sé, cioè per cosí dire *senza* di sé.

Il *puramente* esistente sta, dunque, ancora piú lontano dall'essere attuale che la potenza di essere, la quale per cosí dire è nella immediata opportunità verso l'essere attuale (per prendere in prestito una espressione dei medici); noi abbiamo *anzitutto* parlato della potenza di essere, e solo dopo del puramente esistente, poiché tutta questa sequenza si determina secondo la vicinanza o la lontananza dall'essere attuale. La potenza di essere è il piú prossimo all'essere, il *puramente* esistente è il piú lontano. Poiché in quest'ultimo non c'è alcuna potenza, è facile riconoscere che esso doveva anzitutto venire *posto* in *statum potentiae*, per passare *a potentia ad actum*. Esso presuppone, dunque, per poter essere *actu*, qualcosa dal quale esso viene posto in *statum potentiae*, qualcosa, cioè, dal quale esso venga negato nel

suo essere [1]. Esso, dunque, non è l'*immediata* potenza di essere, potenza cioè di essere *actu*, perché la potenza di essere non presuppone nulla per essere *actu*, appunto perché è essa *stessa* potenza. Noi avremmo pertanto ben potuto dedurre, in senso inverso, il concetto del *puramente* esistente dal concetto della potenza di essere che è tale solo *mediatamente*. Ciò che sarà deve, naturalmente, una volta o in inizio essere immediatamente potenza di essere. Se, però, esso non è *semplicemente* la potenza di essere, esso, allora, non può essere nella determinazione successiva di nuovo ciò che immediatamente, ma solo ciò che mediatamente è potenza di essere. Che cosa è, però, la potenza di essere *soltanto* mediatamente? Risposta: ciò in cui non è nessun potere, nessuna potenza, ciò che è dunque *purus actus*. *Questo*, per passare *a potentia ad actum*, per essere dunque attualmente, deve venire posto *in potentiam*, poiché esso non è di per sé potenza.

A proposito di questa determinazione, però, può ora sorgere incidentalmente una domanda che adesso non può ricevere risposta in una perfetta connessione sistematica, ma che io non vorrei respingere, poiché essa avrebbe potuto rendere dubitoso qualcuno.

Si potrebbe, dunque, domandare: come è *possibile* pensare ciò che sarà, su di un secondo gradino, come il volente *puramente*, infinitamente, per cosí dire senza volontà? La difficoltà è cioè questa. Ogni volere, in cui il volente vuole *sé stesso*, è già *eo ipso* da pensarsi non senza un passaggio *a potentia ad actum*, poiché ciò che vuole *sé stesso*, va da sé stesso come mera potenza o possibilità a sé stesso come atto. Il *puramente* volente, dunque, in cui non è *nessun* passaggio di tale tipo, può appunto perciò essere soltanto ciò che semplicemente non *si* vuole, e dunque, poiché esso è un *volente*, che vuole un altro da sé. Il puramente volente non *deve* volere *sé*, esso deve essere un volere assolutamente eterorientato [2], la sua strada va dunque fuori da lui stesso verso un altro. Donde però questo altro? È facile rispondere, qui.

Considerino quanto segue. Ciò che sarà, in quanto è semplicemente la potenza di essere, dunque ciò che è piú prossimo al-

---

(1) Come si vedrà, il puramente esistente è posto in potenza in quanto la potenza d'essere attui sé stessa, esca dal suo puro stato potenziale, in cui era mantenuta appunto dal puramente esistente. In questo caso, il puramente esistente perde la sua pura attualità (che gli era propria in quanto atto della potenza *come* potenza), ed anch'esso viene posto in *statum potentiæ*; esso ridiviene poi atto, con il processo che verrà descritto da Schelling, non piú come lo era prima, come *purus actus*, ma come attuato, posto cioè *actu*.

(2) *Unselbstisches Wollen*.

l'essere, al quale dunque nulla precede né nell'*essere* né nella *possibilità* verso l'essere, non ha per questo nulla *dinanzi* a sé — manca ad esso ciò che è supposto da ogni volere, che, cioè, si abbia *qualcosa* che si possa volere, esso è totalmente *solo* in questo aspetto, ed appare pertanto come la povertà, l'indigenza stessa, esso dunque può volere, se vuole, soltanto *sé* come *sé*, in quanto *tale*, e perciò per lui propriamente è stabilito *non* di volere, di restare come *puro* potere, non-volere, mera volontà. Ben altrimenti, però, stanno le cose appunto con ciò che sarà, *in quanto* esso non è la mera potenza di essere ma il puramente esistente. In quanto, infatti, esso è questo, in quanto è il *puramente* esistente, esso ha certamente se stesso preso come la mera potenza di essere dinanzi a sé, esso ha dunque qualcosa che può volere, senza volere sé come sé. Si potrebbe, certamente, dire: se esso vuole sé come potenza di essere, dunque esso vuole proprio anche sé stesso. Giustissimo. Esso, però, non vuole sé come sé, esso non vuole sé come il *puramente* esistente (con una tale volontà ritornante a sé stessa esso perderebbe sé stesso come puramente esistente), esso non vuole sé come il *puramente* esistente ma sé come la potenza di essere, e di conseguenza come un altro. Anzi, è soltanto proprio per il fatto che esso ha sé come la potenza di essere *dinanzi a* sé, che è a lui dato di essere il puramente esistente o, il che è lo stesso, il puramente *volente* che non ha bisogno nel volere di volere sé come sé.

La volontà che non ha nulla *dinanzi* a sé, se non rimane pura volontà, può essere solo egoistica. Il non-egoistico non è pensabile *primo loco*. Tanto, dunque, per rispondere provvisoriamente alla domanda che forse potrebbe essere proposta. Come, infatti, o in qual modo ciò che sarà, in quanto *puramente* esistente, voglia sé in quanto potenza di essere, questo io potrò renderlo chiaro compiutamente soltanto poi, in una discussione successiva. Fino ad ora l'importante era, semplicemente, impegnarsi a mostrare che il *puramente* esistente, o, con espressione pienamente parallela, il volente puramente e infinitamente, si rapporta ancora sempre come il *sovra*-esistente all'esistente *actu*, volente *actu*, e che, dunque, non c'è alcuna contraddizione se noi diciamo: ciò che sarà — appunto questo, dunque, che è la potenza di essere — *questo stesso* è in un secondo gradino della trattazione il puramente esistente.

Adesso, però, passiamo ad una seconda domanda. Fino ad ora noi abbiamo esaminato semplicemente questi concetti del capace

di essere e del *puramente* esistente ed il loro rapporto reciproco. So bene che questo esame, particolarmente per chi venga la prima volta alla filosofia, o anche probabilmente sia abituato al modo di pensare e di discorrere proprio di una filosofia totalmente diversa, non è facile da comprendersi, e che un tale esame, che propriamente non progredisce, ma si indugia in determinazioni concettuali, non ha nulla di attraente. La sua capacità di attrarre, ogni esame propriamente la riceve attraverso il seguito, in quanto si veda a che cosa questi concetti vengano applicati, dove essi portino; ed uno sviluppo, in particolare, che tratta il suo oggetto come *futuro*, che parimenti parte solo da ciò che sarà (da ciò che, pertanto, per ora è presente solo nel *concetto*; la parola concetto viene certo usata molto variamente, molto confusamente, cioè, ma essa ha qualcosa di specifico, tra l'altro, ad esempio, di opposto al sapere o alla conoscenza; in breve il concetto come concetto è soltanto il concetto del non ancora esistente, del futuro. « Ciò che sarà » è dunque il concetto *par excellence*, e le determinazioni fin qui sviluppate sono soltanto determinazioni di questo concetto *κατ' ἐξοχήν*, esse cioè sono i *concetti par excellence*, e al di fuori di essi non se ne danno altri — ma *intorno a ciò* il discorso si porterà esplicitamente piú avanti), uno sviluppo, dicevo, che parte in *questo* senso dal concetto, che dunque si dirige al meramente futuro, che adesso non è ancora esistente, sarà trovato particolarmente difficile poiché lo scolaro ha l'impressione di essere per cosí dire condotto in un'oscurità in cui egli non vede dove la cosa voglia andare a parare; ed è, si dice, un giusto e legittimo desiderio, prima di impegnarsi, volere anzitutto sapere dove la strada porti. Soltanto, Signori miei, da una parte si deve imparare a godere proprio dei concetti e delle loro determinazioni (con questo, uno mostra anzitutto che egli ha gusto alla filosofia, che lo interessa l'esame dei concetti *in sé*, anche se ancora non sa a che cosa essi servano o dove essi portino), dall'altra si deve saper moderare l'impazienza che volentieri vorrebbe vedere la meta; già Aristotele dice: chi sta imparando deve aver fede, non nel senso che egli debba per sempre e per cosí dire eternamente soltanto aver fede, ma egli deve aver fede fino a che sta ancora imparando, fino a che, cioè, egli non sia compiutamente istruito, fino a che con lui la meta sia stata raggiunta.

Anche Loro abbiano fede — si fidino di quanto seguirà, io non lascerò l'idea con la quale abbiamo a che fare (l'oggetto adeguato del

concetto è l'idea), prima di aver resa Loro pienamente evidente questa idea. Per questo, Loro devono però concedere tempo, concedermi di procedere non di scatto, ma solo passo passo.

Adesso, però, siamo arrivati ad un punto in cui il nostro esame gradualmente esce fuori dalla folta foresta in una regione piú libera e aperta. Ora, ci stanno innanzitutto davanti due domande. Ripeto anzitutto il principio, che noi pur sempre manteniamo. Appunto ciò, o *quello stesso* che secondo la sua prima determinazione è la potenza di essere, è, in un secondo concetto o in una seconda *determinazione* di quell'assoluto concetto, il puramente esistente. Finora io ho soltanto spiegato i due estremi di quel principio, come ci si esprime in Logica, i due concetti cioè in esso legati — il concetto della potenza di essere e il concetto del puramente esistente. Adesso arriveremo a chiarire il legame, la *copula* stessa, il *modo* della identità qui affermata. Io dico che *quello* stesso che è la potenza di essere, quello stesso è anche il puro esistente, sia pure *diverso respectu*, per un altro aspetto: che cosa si intende, qui, con questo? In quanto dico che quello *stesso* che è la potenza di essere (lo stesso, sebbene non *come* lo stesso) è anche il puramente esistente, con ciò esprimo una identità tra l'immediata potenza di essere e il puramente esistente. Come è da intendersi questa identità? Poiché, notoriamente, ci sono molti modi diversi di rappresentarsi una identità tra due elementi peraltro tra di loro distinti. Con la risposta a questa domanda si avrà già molta piú chiarezza. Allora noi potremo passare alla seconda domanda, alla domanda: che cosa venga guadagnato con questo passaggio dalla potenza al puramente esistente; e di là ci saranno soltanto ancora pochi passi all'idea stessa.

Ora, per passare dunque alla prima domanda: come è da intendersi l'identità affermata nel principio: la potenza di essere *è* anche proprio il puramente esistente? Il legame, infatti, potrebbe certamente venire pensato in diversi modi. Ad esempio, in modo che *ciò che sarà* — questo soggetto di un essere ancora futuro, come anche possiamo chiamarlo — che questo soggetto fosse posto *due volte*, una volta come potenza di essere, l'altra volta come il puramente *esistente*, cosicché queste due forme della sua essenza si completerebbero vicendevolmente (la potenza di essere, ad esempio, non sarebbe mantenibile senza il puramente esistente), ma esse sarebbero *esterne* l'una all'altra. Ma le cose non vanno intese cosí. L'identità deve piuttosto venire presa nel senso *piú stretto*, come identità *sostanziale*.

La tesi non è che la potenza di essere e il puramente esistente vengano pensati ognuno come qualcosa per sé esistente, come sostanza, cioè (sostanza, infatti, è ciò che consiste *per sé* stesso, fuori di un altro). Essi non sono sostanza ma soltanto determinazioni di un sovraesistente. La tesi non è, dunque, che la potenza di essere sia fuori del puramente esistente, ma che proprio il medesimo, proprio, cioè, questa sostanza, nella sua unità, e senza perciò divenire due, sia la potenza di essere e il puramente esistente. Noi non poniamo 1 + 1, ma poniamo sempre soltanto un unico, però questo uno, che per il fatto di essere la potenza di essere e parimenti anche l'esistente non cessa di essere uno, questo uno è appunto nella sua unità la potenza di essere *e* il puramente esistente, dunque in certo modo l'opposto di sé stesso. Ora, però, Loro domanderanno come sia possibile che i due non siano l'uno fuori dell'altro, che cioè essi non si escludano. È dunque mio dovere mostrare che essi, nonostante l'opposizione, di fatto non si escludono. Ho già notato che queste determinazioni di ciò che sarà, e che pertanto è prima e sopra l'essere, che queste determinazioni si riferiscono in egual modo soltanto all'essere futuro. Se, ora, noi possiamo far vedere che esse si riferiscono proprio nello stesso modo al futuro, all'essere attuale, cioè, noi abbiamo, appunto con ciò, mostrato che esse sono anche tra di loro uguali, e *non* si escludono. Ora, però, noi abbiamo già, in fondo, fatto vedere il primo punto.

Noi abbiamo mostrato che non solo ciò che è *soltanto* potenza di essere, ma proprio anche il puramente *esistente* si rapporta all'esistente *futuro* come un nulla. Ora, un qualcosa esclude certamente da sé un altro qualcosa, ma ciò che è nulla, non può neppure venire escluso da un altro nulla. Già di qui è chiara, dunque, la vicendevole non escludenza di quei due concetti, e che la semplice potenza di essere e il puramente esistente sono soltanto determinazioni di una realtà unica e medesima, e non due esistenti per sé. Per rendere nondimeno piú evidente questa prova astratta, noi vogliamo ancora svilupparla da alcuni lati.

Ho già mostrato che noi possiamo determinare la potenza di essere, in quanto essa è semplicemente tale, e non trapassa dunque nell'essere attuale, come *la volontà non volente* — il puramente esistente, viceversa, come il volente puramente e semplicemente, per cosí dire privo di volontà, come volere che non è preceduto da nessuna volontà. Insieme, però, io ho mostrato che il *puramente* e per cosí

dire infinitamente *volente*, *a rigore* vuole altrettanto poco, altrettanto poco, cioè, passa dal non volere al volere, quanto il non volente. L'infinitamente *volente* è perciò come il non volente. Ciò che è comune ad entrambi è di non passare *a potentia ad actum*, dal non volere al volere. La volontà non volente è semplice potenza e non trapassa perciò all'atto, il semplicemente e infinitamente volente è *mero* atto, e pertanto neppure esso trapassa dalla potenza all'atto, e se noi sentiamo e riconosciamo la realtà attuale in generale solo là ove un tale passaggio ha luogo, allora la potenza di essere e il puramente esistente costituiscono una sopraesistenza pienamente uguale, e, a causa di questa pienamente uguale purezza, essi non si escludono l'un l'altro.

Io mi sono servito qui della espressione « purezza », in certa qual misura come equivalente per significato a sovraesistenza. Voglio utilizzare questa occasione per ricordare qualcosa che può servire a rendere Loro piú chiaro l'intero punto di vista presente. Ogni impurità (e ognuno di noi sente in ogni essere finito qualcosa di impuro, qualcosa cioè di misto e di appannato), *ogni* impurità però viene solo dal fatto che in ciò che doveva essere meramente potenza, è posto qualcosa dell'atto, o in ciò che doveva essere meramente atto (*purus actus*), è posto qualcosa della potenza (di *non* atto, di *non* essere). In questo caso atto e potenza vengono limitati e intorbidati l'uno dall'altro vicendevolmente; là dove viceversa entrambi sono nella loro purezza, c'è da entrambi i lati *uguale* infinità e una purezza completamente uguale. Tutto ciò che è *un* esistente, è qualcosa di misto di potenza e atto, essere e non essere, esso non è né pura potenza né puro atto, ma entrambi insieme, e ciascun esistente è entrambi insieme in un modo *diverso*. Per questo, l'un esistente esclude l'altro, però né la pura potenza di essere, la pura potenza, né il puramente esistente, il puro atto, sono *un* esistente (*). Dunque, essi non si escludono. Mostrare questa non escludenza era appunto lo scopo della dissertazione che si è in ultimo svolta. Poiché, però, questo è un punto essenzialissimo, io voglio esporre lo stesso contenuto ancora da un altro lato.

Noi abbiamo anzitutto determinato *ciò che sarà* come ciò che può elevarsi in sé stesso all'essere, o, come anche dicemmo, che può

(*) Cfr. *Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*, XI, p. 290 (V vol. fond., p. 472). E.

accendersi all'essere, dunque, in generale come ciò che è capace di *elevarsi*. (Loro lo pensino soltanto nel senso della sentenza: « Chi si innalza, sarà abbassato »). Il *puramente* esistente è ciò che non è capace di elevarsi *in actum*, perché esso è già atto. Il semplicemente *capace* di elevarsi, però, e il *non* capace di elevarsi = 1 (essi possono dunque venire pensati in un'unica e medesima sostanza). Possiamo anche dire: l'immediata potenza di essere è ciò che è soltanto capace di essere *egoisticamente* (1). Ora, però, il capace di essere solo egoisticamente, in quanto non sia *esistente*, è come ciò che non è egoistico. Questo deve essere Loro chiaro.

Dunque, la *potenza* di essere meramente egoistica non esclude da sé ciò che non è egoistico. Fin qui, anzi, c'è in entrambi un disinteresse (2) assolutamente uguale per sé stessi. Ciò che poteva solo essere egoisticamente, pertanto, è anche non egoistico, altrettanto quanto lo è ciò che per sua natura non è egoistico — quanto, cioè, lo è il non *capace* di essere egoisticamente. Essi *diventano* diversi l'uno dall'altro, se quello trapassa nell'essere attuale, ma finché esso rimane *in statu merae potentiae*, esso è ciò che è l'altro. Essi non sono dunque neppure esterni l'uno all'altro, ma la potenza di essere egoistica è in ciò che secondo la sua natura non è egoistico, senza nessuna distinzione e senza nessuna riconoscibile differenza. In quanto puramente *esistente*, l'essere è la volontà che si allontana da sé, che *non* vuole sé stessa, è la volontà che non si interessa di sé stessa o che *non* cerca ciò che è suo, che appunto perciò appare anche come *impotente*, cosí come un uomo, il cui essere fosse puro amore, pura benevolenza che non può non essere sé stessa, come un tale uomo in un mondo pieno di contraddizioni apparirebbe necessariamente come privo di forza e per cosí dire incapace di resistenza.

Noi abbiamo spiegato il puramente esistente come il puramente o

(1) Traduco con: « egoisticamente » il tedesco *selbstisch*. Con questo termine, infatti, Schelling vuol dire che la potenza di essere non può volere, se vuole, che la *propria* attuazione; viceversa, l'infinitamente esistente non vuole sé stesso, ma, appunto, la potenza di essere come potenza di essere; esso è, quindi, non egoistico (come Schelling ha detto nelle pagine immediatamente precedenti). Per questo, ho tradotto subito sotto con « non egoistico » il tedesco *Unselbstische*. In seguito, viceversa, (pp. 399-400) *selbstisch* e *unselbstisch* verranno tradotti con: « autonomo » e « non autonomo », perché là essi designeranno il modo in cui ineriscono alla potenza d'essere la sua natura (l'essere potenza d'essere) e la sua esistenza *come potenza*: questi sono caratteri che *non* discendono dalla potenza stessa, che essa ha (o non ha) non in dipendenza della sua volontà, ma per natura; essa li ha, dunque, in modo indipendente dalla sua volontà, epperciò autonomamente (o no) rispetto all'altro da sé *ma non* per egoismo o non egoismo.

(2) *Selbstlosigkeit*.

infinitamente volente. Relativamente a sé stesso, però, questo infinitamente volente è anche un non volente, poiché esso non vuole *sé stesso*, relativamente a sé stesso esso è dunque uguale a ciò che è soltanto *non* volente, al semplicemente *capace* di volere, il che significa, dunque, che il puramente esistente è uguale alla potenza di essere. Il *puramente* volente è come nulla, appunto perché esso non si prende cura di sé, non si fa valere, ma anche ciò che è semplicemente *capace* di volere sé stesso è come nulla, in quanto esso non si vuole realmente. Il *puramente* esistente è, appunto perché è tale, ciò che non è in potenza verso l'essere; se esso dovesse *essere*, essere cioè *actu*, allora esso dovrebbe anzitutto rientrare *ex actu in non actum, in potentiam*, in sé stesso, cioè. Questo, però, esso *da sé solo* non lo può. Esso non può diventare, di per sé solo, non atto. Se, dunque, la potenza di essere è il *medesimo* che il puramente esistente, allora essa non è quest'ultimo con reciproca esclusione, in modo che essi si escludano vicendevolmente, ma un medesimo è e l'uno e l'altro in identità sostanziale. Esso è duplicità nell'unità, esso cioè è due, ed è pur con ciò sostanzialmente solo uno, ed è unità nella molteplicità, esso cioè è sostanzialmente solo uno, senza esser meno, con questo, due.

La duplicità non è fuori dell'unità e l'unità non è fuori della duplicità. Il mare più tranquillo e più profondo è anche quello che è capace di ribollire al massimo, ma quello tranquillo e quello capace di ribollire non sono due mari, ma soltanto un unico e medesimo mare. L'uomo piú sano porta in sé la possibilità della malattia, ma l'uomo sano e l'uomo che può essere malato non sono due uomini distinti, ma soltanto l'uno ed identico uomo, in cui l'uno non esclude l'altro. Proprio cosí, dunque, la potenza di essere e il puramente esistente non sono due distinti soggetti, ma soltanto un soggetto; l'uno non è l'altro e tuttavia l'uno è *ciò* che è l'altro, la medesima sostanza cioè. La potenza di essere come tale non è il *puramente esistente*, e il puramente esistente non è la potenza di essere, e tuttavia l'uno è ciò che è l'altro, ognuno cioè è la stessa sostanza.

Risultato fondamentale: l'*identità* che noi stabiliamo tra la potenza di essere e il puramente esistente non è della specie di quell'unità o legame che ha luogo tra gli elementi che sono *parti* di un unico medesimo tutto; ciò che sarà, infatti, non è secondo una parte la potenza di essere e secondo un'altra parte il puramente esistente, ma l'intero soggetto o l'intera sostanza è la potenza di

essere, questa intera sostanza è il puramente esistente, come lo stesso intero uomo è la potenza di essere malato e l'uomo che è sano; viceversa, dunque: la potenza di essere non è una parte dell'intero, ma è essa stessa l'intero, e pertanto il puramente esistente non è una parte dell'intero, ma proprio l'intero.

Certo, ciò non può Loro risultare ora, su due piedi, pienamente chiaro, però Loro devono comprendere quanto si sia mutata, attraverso quest'ultima determinazione, la situazione dell'intera nostra ricerca, in quanto noi ora non abbiamo piú ad oggetto la potenza di essere e il puramente esistente, ma l'Uno, che è pienamente e l'uno e l'altro. Manifestamente noi siamo saliti attraverso questa determinazione ad un punto di vista piú alto, abbiamo davanti a noi qualcosa di diverso. Qui, dunque, la domanda appropriata è: che cosa venga guadagnato con questo passaggio dalla potenza di essere al puramente esistente.

Voglio rispondere a questa domanda prima da un punto di vista generale, e poi in modo speciale.

UNDICESIMA LEZIONE

[L'UNO]

È ovvio fare, anzitutto, la seguente riflessione. I diversi esistenti, o, come noi abitualmente diciamo, le diverse cose si distinguono tra di loro non attraverso l'essere stesso di cui tutte partecipano, ma solo attraverso la *specie* dell'essere, il che poi si può anche spiegare perfettamente. Di qui si può allora dedurre, con un ragionamento in senso inverso, che l'essere è dappertutto e in tutte le cose il medesimo e, con ciò, uguale a sé stesso. Questo è, ora, il concetto piú alto che si trovi per questa via, e, come già dice Platone, in particolare la gioventú priva d'esperienza si rallegra straordinariamente, se arriva a questo concetto dell'Uno in tutto, con cui tutte le differenze per essa scompaiono; essa lo tratta come un tesoro, in cui per cosí dire crede di possedere chissà che cosa, fino a che nel seguito sente, infine, che con questo concetto non si può assolutamente incominciare nulla, che non c'è nessun mezzo per muoversi da esso — o per venir oltre con esso —, che con esso ci si rigira sempre solo intorno allo stesso punto, e si finisce, per cosí dire, per venir presi dal capogiro, come Aristotele già dice della unità eleatica (e appunto quel concetto dell'uguale a sé stesso in tutto, dell'ente che è l'uno e il medesimo in tutto costituisce propriamente il principio di Parmenide e, sia pure sotto diverse modificazioni, dell'intera scuola eleatica); di questo, dunque, o piuttosto della unità eleatica già Aristotele dice che essa provoca capogiro e non offre alcun aiuto, non è cioè in grado di condurre ad alcun sapere reale.

Questo concetto infruttuoso di Parmenide, verso il quale ogni principiante sente attrazione, viene però completamente tolto di mezzo, se si è arrivati a riconoscere che l'ente immediatamente o *prima determinatione* può essere solo la potenza di essere, dunque

soltanto già una *specie* dell'essere, non l'essere vuoto e deserto con il quale nulla si può incominciare, cosí come, poi, appunto con ciò il morto concetto dell'ente si trasforma in un concetto vivente, che rende possibile un progresso. Parmenide non può certo negare questo, che l'ente immediatamente possa essere solo potenza di essere; con ciò, però, esso ha già cessato di essere vuoto assoluto uno. Anche Platone attribuisce un peso tanto grande al concetto del non ente, il quale acquista solo attraverso il nostro concetto della potenza di essere il suo pieno significato. La potenza di essere, cioè, non è solo in quanto tale, in quanto è questa, il non *ente*, ma essa è, anche quando si sia manifestata nell'essere *attuale* (*se* si eleva nell'essere), anche allora essa è il non *ente* poiché essa è ciò che in sé non è determinato all'essere, ciò che non deve essere, ed appare dunque allora, se essa é, perennemente solo come ciò che è da negare, non come ciò che è da porre. Con ciò viene dunque spezzata originariamente quella unità che distrugge ogni distinzione, e, appunto perciò, la scienza stessa. Presso l'ente determinato come potenza di essere, infatti, non ci si può assolutamente fermare, come ho fatto vedere a sufficienza, in quanto mediai il passaggio da questa al puramente *esistente*. Tornerò ancora, piú tardi, su questo rapporto di quanto stiamo svolgendo con l'unità astratta di Parmenide e della scuola eleatica. Io ho finora, attraverso questo richiamo, voluto esporre dal punto di vista piú generale che cosa sia guadagnato con la duplicità da noi stabilita (che peraltro è una duplicità nell'unità).

Adesso però devo ancora, in particolare ed in secondo luogo, indicare quale rapporto o quale determinazione della potenza di essere stessa siano guadagnati in quanto diciamo: appunto ciò che *immediatamente* è la potenza di essere, è in conseguenza di una seconda determinazione il puramente esistente. Alla discussione di questa domanda voglio premettere ancora quanto segue, per una migliore comprensione. Quella pura *potentia existendi* per sé posta è sempre, anzitutto, se anche solo per un momento, da pensarsi nel pieno non volere, e appunto perciò anche nel non *sapere* di sé stessa. Se, infatti, essa si prende cura di sé, vuole sé stessa (e per sapersi essa dovrebbe volersi — rendersi oggetto a sé stessa, cosa che non è pensabile senza un volere); in quanto essa volesse sé stessa, essa cesserebbe di essere *potentia pura*, e diverrebbe un altro, diverso da sé; a quella posta per sé stessa non resterebbe dunque null'altro che

o di non stare in sé come sapere, o di perdere sé stessa. Essa sarebbe come certe qualità umane, le quali sussistono, anch'esse, solo in quanto non si sappiano.

Cosí, l'innocenza cessa di essere innocenza se si sa come innocenza, cosí come il garbo che vuole essere garbo non è piú garbo, e nulla nell'intero mondo è ad esempio piú nauseante di una spontaneità affettata. Ma proprio perché noi dovevamo determinarla come nuda, mera *potentia existendi*, essa non poteva mantenere o trattenere sé stessa come tale, poiché ogni potenza incondizionata, da nulla trattenuta, vuole di per sé stessa o *naturā suā* essere atto. Essa non sarebbe dunque, come indicato, mantenuta come potenza. Ma adesso non abbiamo piú a che fare con la potenza di essere e con il puramente esistente, ma con l'Uno, che è senza alcuna divisione sia quella che questo.

Questo Uno dunque, essendo puramente *esistente*, riacquista come potenza di essere la propria padronanza di sé e si libera dal potere [1] in quanto tendente ciecamente e irresistibilmente all'essere. La *natura* della potenza di essere, infatti, è di andare oltre sé stessa; essa è la *natura ambigua*, o ciò che non si può afferrare stabilmente, ciò che è indeterminato e che vaga sopra i propri limiti, poiché essa come potenza di essere è appunto anche l'opposto di sé stessa, e cioè la non potenza di non essere, il ciecamente trapassante nell'essere. Essa sarebbe, nell'essere *attuale*, l'essere posto fuori di ogni limite (il limite = negazione dell'essere è appunto la potenza): posta *fuori* della potenza essa è ciò che non è piú tenuto da nulla, che è privo di limiti, il platonico ἄπειρον. Essa è però ugualmente un ἄπειρον anche prima dell'essere, anche qui essa è ciò che non può limitare sé stesso, l'illimitato da sé stesso, ciò che può essere limitato e trattenuto entro i limiti della potenza solo attraverso un altro. Essa è il non limitato *da sé stesso*: in quanto tale, quanto vi è di piú contrario alla filosofia, la scienza cauta e perciò procedente sul limitato e sul solido. Se essa dunque non è il limitato *attraverso sé stesso*, tanto piú ne consegue che essa dovrebbe essere limitata attraverso un altro. *Quod non continere potest se ipsum, debet contineri ab alio*; ciò che non ecc. La potenza di essere non è ciò che è *se contentum*,

---

[1] *Können.*

non è trattenuta da sé stessa, non è soddisfatta di sé (*). Perciò, essa è anche in conseguenza del suo sviluppo, *in quanto cioè essa si manifesta per sé* ed entra in tensione con ciò che la calma, la fonte di ogni risentimento e di ogni insoddisfazione — anche da questa prospettiva ciò che è *sinistro*. Ma questo sia detto di passaggio! Appunto in quanto è il non limitato da sé, essa deve essere limitata attraverso un altro; questo altro secondo l'ordine dei concetti deve di nuovo essere non l'immediata, ma soltanto la *mediata* potenza di essere. Dal concetto della mera potenza di essere in modo mediato si può, però, come io ho mostrato, dedurre il concetto del puramente esistente. Dunque, chi limita la potenza di essere che da sé stessa non è limitata sarebbe il puramente esistente. Questo esistente, però, non può essere pensato *fuori* della potenza di essere o in modo che esso da sé limiti la potenza di essere come qualcosa che è *altro* da essa; ciò, viceversa, che è appunto la potenza di essere, è anche il puramente esistente. Di conseguenza, non è propriamente il puramente esistente ciò da cui la potenza di essere viene limitata, ma è quell'Uno ed Identico che, in quanto è la potenza di essere, viene limitato e tenuto nei limiti del potere, del non volere, da sé stesso in quanto il puramente esistente. Con questo, dunque, quell'Uno si eleva per noi immediatamente a *padroneggiante sé stesso*, a ciò che ha sé stesso in propria potestà, cosa che esso non potrebbe assolutamente essere, se non fosse contemporaneamente nella sua unità doppio.

Per questo, ad esempio, l'Uno di Parmenide, che è soltanto un Uno immediatamente o sostanzialmente, è anche in sé stesso ciò che è cieco; e, di conseguenza, anche ogni altro principio, il quale si distingua da quello di Parmenide per avere in sé una necessità al progresso (sebbene questo, propriamente, possa venire detto sempre solo della potenza di essere), anche ogni principio di tale tipo, se esso non ha contemporaneamente in sé qualcosa che si opponga a questo progredire, può essere solo un principio cieco, capace solo di un movimento necessario, e non di uno libero. Attraverso quel progresso dalla potenza di essere al puramente esistente, ed attraverso l'identità posta tra i due, noi abbiamo dunque guadagnato che l'Uno, in quanto sia la potenza di essere, ha in proprio dominio sé stesso in quanto sia il puramente esistente. Noi possiamo

(*) Cfr. *Filosofia della Mitologia*, XII, p. 50 (VI vol. fond., p. 306). E.

anche dire, invece di questo, che l'Uno, come il puramente esistente, ha sé stesso come potenza di essere a proprio fondamento, a proprio soggetto, questa parola essendo presa in senso preciso — *pro eo quod subiectum est alii*.

In quanto, però, esso pone sé, preso come la potenza di essere, come soggetto, come fondamento cioè di sé stesso in quanto puramente esistente, esso rende appunto con ciò anche sé (preso come la potenza di essere) come *potenza* di sé in quanto puramente esistente, cosicché essa cessa di essere la potenza, la possibilità di sé stessa, cioè del suo proprio essere. La potenza di essere, posta assolutamente, potrebbe in verità essere soltanto la possibilità di sé stessa o del suo proprio essere — essa potrebbe essere solo la potenza di essere in senso *transitivo*. In tal caso essa sarebbe già, come potenza di essere, attratta per cosí dire fuori di sé — fuori della sua essenza. In quanto, però, l'Uno la pone a soggetto, e cioè a potere, a possibilità di *sé* come il puramente esistente, con ciò tale potenza di essere viene appunto tolta e sciolta da *sé* come sua propria possibilità *del suo proprio essere*; in *quanto* essa viene posta come possibilità di un altro essere, cessa di essere la possibilità del proprio. Tratto qui il concetto di soggetto e il concetto di potenza o possibilità come pienamente *equivalenti*. La reale identità dei due concetti risulterà evidente dalla seguente breve considerazione.

Ciò che in un rapporto è il semplice *soggetto* è, appunto per questo, ciò che in questo rapporto non deve essere sé. Ciò che, però, non è *sé stesso*, non è per questo nulla, ma, solo, può essere come la potenza o la possibilità di un altro. La potenza di essere non deve piú essere il soggetto, o, come possiamo anche dire, il presupposto di sé stessa (del suo proprio essere), essa deve essere il presupposto (il soggetto) dell'esistente. In questo caso essa non è piú, per cosí dire, sé stessa. Essa come sé, nel suo essere per sé, scompare interamente, e se noi vogliamo di conseguenza esprimerla adesso, dobbiamo dire: la potenza di essere non è la potenza di essere, ma *è* il puramente esistente. Questo, infatti, come ho già mostrato in una precedente dissertazione (*), è il senso dell'*è* (della *copula*) in ogni principio che esprima realmente qualcosa (che non sia tautologico). A *è* B significa: A è soggetto di B. In ciò si trovano due cose: 1) A è per *sé* qualcosa, anche senza B, esso potrebbe

(*) Cfr. *Filosofia della Mitologia*, XII, p. 53 (VI vol. fond., p. 309). E.

essere anche qualcos'altro da B; solo in quanto esso è anche capace di un essere per *sé*, e dunque anche del non essere = B, noi diciamo *cum emphasi*: esso è B. Ad esempio, *questa* pianta si rende visibile o sensibile per me, infine, solo per il fatto che essa è materia, poiché senza materia non si danno né colore né odore né qualcosa di palpabile. In quanto, dunque, dico: ciò che vedo qui è, ad esempio, un geranio, ebbene, il soggetto di questa affermazione è propriamente la materia della pianta. Questa materia, ora, è *qualcosa* anche senza la pianta, la pianta può essere distrutta e la materia rimane, la materia è indifferente nei confronti della forma, essa è nella sua specie anche un ἄπειρον, essa, cioè, è capace in sé di essere anche non *questa* pianta, ma un'altra, o in generale nessuna pianta. Solo per questo io posso dire *cum emphasi*: essa *è* questa pianta e nessun'altra. Nell'affermazione: A *è* B, o: A è *soggetto* di B, si trova dunque: 1) A potrebbe essere anche qualcos'altro o è capace di ciò che non è B. Ma, 2), appunto per il fatto che esso potrebbe essere anche qualcos'altro che B, questo essere un « poter — essere — altro » rispetto a B lo rende mera potenza o possibilità di B, e solo *così* o solo in *questo* modo esso *è* B.

Nella lingua araba l'*è* (*la copula*) viene espresso attraverso una parola che è proprio il nostro *può* (*potere*) (1) tedesco. Questo risulta chiaro dal fatto che nei dialetti affini della lingua araba questa parola ha appunto insieme il significato di soggetto, fondamento, fondante, determinante. Inoltre, si spiega solo in virtú di questo significato il fatto che, in contrasto con tutte le lingue, almeno quelle a me note, in cui il verbo *sum* vuole il nominativo, solo gli arabi lo costruiscono con l'accusativo. L'arabo non dice: *homo est sapiens* — questo non esprime adeguatamente il rapporto specifico, in quanto si può anche intendere: l'uomo è totalmente e solo sapiente, esso non ha in sé alcuna potenza opposta, nessuna potenza del non-essere sapiente, il che, come tutti sappiamo, non è proprio il caso; inoltre, ciò renderebbe quella tesi meramente tautologica. Senza il presupposto di una potenza opposta, nel soggetto, al predicato, tutte le affermazioni sarebbero solo tautologiche. Che, infatti, la chiarezza sia chiara, non c'è bisogno di sentirselo assicurare. Che cosa *può* essere chiaro se non ciò che per natura è oscuro, che cosa sarebbe, cioè, senza attrazione dell'in sé chiaro, l'oscuro? Di quale

(1) *Kann* (*Können*).

essere si può dire che è un essere che sa, se non appunto dell'essere che non sa? Chi sa per definizione, infatti, chi non è null'altro (nessuna opposta potenza), chi è dunque un essere che *puramente* sa, non può, proprio perciò, essere sapente in senso proprio, e cioè un essere che sa, cosí come noi diciamo di ciò che è *l'*esistente, che esso, appunto perché è tale, non è un esistente, non è esistente in senso proprio (o pungente). L'arabo dice, contro ogni altra grammatica: *homo est sapientem*. Questo accusativo indica che per esso l'*è* ha lo stesso significato di *potest*, poiché il verbo *possum* regge secondo la natura delle cose, e perciò in ogni lingua, l'accusativo.

Il senso, dunque, è: l'uomo porta, esso è solo il portatore, solo il *soggetto* dell'essere-saggio, egli è saggio solo in quanto ha, posta in sé, *come* mera potenza, la potenza dell'essere opposto (1), egli è capace in questo modo di essere-sapiente, se lo assume come predicato, ha potenza su di esso; tutto ciò, infatti, che come potenza o soggetto si riferisce ad un altro, ha anche una certa potenza su ciò che esso attrae, e cioè la potenza, appunto, di attrarlo e di *essere cosí*, e di *non* esserlo, cioè di escluderlo, di respingerlo. Questo a chiarimento dell'espressione: la potenza di essere non è piú *sé stessa*, ma è il puramente esistente. La sua particolarità, o meglio: la sua peculiarità (configurata secondo il greco ἰδιότης), la sua peculiarità è per cosí dire trapassata via o eliminata, e non viene piú espressa. Essa, dunque, è sciolta e liberata attraverso questo rapporto dalla sua peculiarità, cioè da sé stessa. Non che essa sia completamente nulla, poiché viene liberata solo dalla parte della sua essenza che la trarrebbe fuori di sé, in cui, insieme, solo si trova la sua coerenza a sé stessa, la sua peculiarità, ciò che la differenzia, ciò attraverso cui essa *potrebbe* essere *per sé*.

Essa viene dunque, attraverso questo rapporto al puramente esistente, liberata piuttosto dall'accidentale, da ciò che, nella sua natura, si può soltanto non escludere (2). La sua essenza, infatti,

(1) Già nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* del 1809 Schelling aveva sostenuto che « in nessuna proposizione possibile che esprima... l'identità del soggetto con il predicato, si afferma una medesimezza o anche solo una connessione immediata » (*Philosophische Untersuchungen*, ed. Schröter, IV vol.fond., p. 223). Qui Schelling introduce una nuova determinazione di tale sua tesi: il soggetto si rapporta al predicato come potenza d'essere, come ciò che è capace di essere il predicato.

(2) Schelling intende dire: la proprietà transitiva della potenza di essere (il suo trapassare nell'essere *actu*) non appartiene alla *essenza* della potenza di essere; per questo, essa non deve essere affermata necessariamente, ma soltanto riconosciuta come una proprietà che nella potenza di essere può esserci e può non esserci. In questo senso, la tran-

è di essere schietta potenza di essere, non però per essere esistente, ma appunto per essere potenza di essere. Secondo la sua *essenza, in quanto* essa rimane come essenza, essa è la potenza di essere intransitiva permanente in sé stessa. Da questo intransitivo, però, il transitivo è solo da non escludersi: e in quanto propriamente è il non voluto, è l'accidentale. Da ciò che è solo da non escludersi, ed è, dunque, l'accidentale della sua essenza, essa viene liberata attraverso il rapporto al puramente esistente. Essa, dunque, attraverso questo rapporto viene posta piuttosto nella sua vera essenza. Essa è adesso schietta potenza di essere, non in opposizione all'essere (come nella sua ambiguità), ma in modo tale che la potenza di essere è per sé stessa proprio l'essere, e rende per sé essere questa stessa potenza di essere, o la considera come essere. Attraverso l'esistente, dunque, la potenza di essere viene riportata indietro nella sua essenza o in sé stessa, *posta uguale* a sé stessa (il primo inizio verso la certezza — la sicurezza), poiché essa per natura sarebbe ciò che è disuguale da sé. Quale piú alto diletto per un essere esposto alla deviazione da sé stesso, di venire restituito a sé stesso, ricondotto in sé stesso. Diletto, per gli uomini migliori, è venire ricondotti nel loro proprio interno; la *vera* amicizia è quella che ci assicura questo. Nel magnifico monologo del Faust di Goethe, ove questi invoca lo spirito supremo e dice che quest'ultimo gli ha dato tutto, perché egli lo ha pregato, ed in particolare dice:

> Mi hai dato la natura meravigliosa in regno,
> forza per sentirla, per goderla;

e poi aggiunge quelle parole alle quali ogni studioso di zootomia comparata dovrebbe entusiasmarsi:

> Tu fai scorrere davanti a me la serie dei viventi
> e mi insegni a riconoscere i miei fratelli
> nei quieti boschetti, nell'aria e nell'acqua;

dopo che Faust, dunque, ha ricordato tutte queste cose mirabili, per godere le quali il Creatore gli ha concesso spirito e forza, allora viene il momento piú bello di questo monologo, ove Faust pone

sitività è solo da non escludere (nel senso in cui anche nel linguaggio quotidiano si dice: non si può escludere che...).

al di sopra di tutti i diletti che la natura gli concede, quello che egli trova nel suo interno; egli, infatti, prosegue:

> Tu mi riveli poi a me stesso,
> e del mio petto si aprono i segreti e profondi prodigi.

Ricondotta in sé stessa, la potenza di essere si fa appunto non *essere*, ciò che non è, cioè, *esternamente* essere per l'essere; ma proprio *in quanto* essa si sente come nulla (come, cioè, un nulla, come quel totale difetto di essere esterno), essa è come la magia di questo nulla (la magia — questa parola è solo un'unica cosa con il nostro tedesco *potere*, possibilità, dunque potenza [1]); in quanto è questo nulla, essa è la magia, la potenza, che trae in sé l'infinitamente esistente, cosicché essa, senza dovere accogliere un essere per sé, padroneggia sé stessa nel *puramente esistente* come in un altro sé — non come *un* esistente, ma proprio come l'*infinitamente* esistente. Essa deve essere proprio nulla, affinché l'esistente in modo infinito, traboccante, divenga per essa *qualcosa*.

Proprio nella piú alta diseguaglianza sta la piú alta uguaglianza, poiché ognuno è — solo, in modo opposto — l'altro; in entrambi c'è, come già prima si è mostrato, una assenza di sé o un vuoto completamente uguali: nella potenza di essere, in quanto essa non *si* vuole, poiché essa in generale non *vuole*, ma rimane costituita nel non volere, nella pura sostanzialità; nel *puramente* esistente, in quanto esso invero *vuole*, anzi è puro volere, ma non vuole sé stesso, ma solo la potenza di essere. Certamente, il fatto che essi stiano in pura — non in parziale — opposizione vicendevole, che ognuno sia la pura negazione dell'altro, l'una in quanto non è *fuori*, l'altro in quanto non è *in* sé, e viceversa, quella in quanto non è oggetto, questo in quanto non è soggetto di sé stesso, rende impossibile che essi si escludano. Due enti, ad esempio, infatti, ognuno dei quali fosse soggetto e oggetto di sé stesso, si escluderebbero, ma il puro soggetto non esclude il puro oggetto e il puro oggetto non esclude il puro soggetto, ed un uno e *medesimo* può essere *entrambi*. Proprio dalla *pura* opposizione segue qui (per servirmi di nuovo di questa espressione) la piú alta vicendevole accettabilità. Come l'Uno ha sé stesso, come potenza di essere, a soggetto di sé stesso come il puramente esistente, cosí esso ha, appunto in quanto potenza di essere,

[1] *Macht, Möglichkeit, Potenz.*

sé stesso come puramente esistente ad oggetto. Anzi, l'Uno è secondo la sua seconda determinazione il *puramente* esistente solo in quanto esso ha a proprio presupposto sé stesso come potenza di essere; solo *con ciò* esso è come il puramente esistente, come in un secondo sé stesso, elevato sopra di sé, poiché esso è il puramente esistente o infinitamente volente solo in quanto ha qualcosa al quale darsi, che esso, uscendo da sé stesso e perciò infinitamente, può volere.

Di proposito io mi sono soffermato un po' piú a lungo intorno a questo rapporto originario, perché è attraverso questo rapporto che sono determinati tutti quelli successivi. Loro pongano, o accettino come possibile, che quella potenza di essere trapassi una qualche volta nell'essere (come e in qual modo questo possa accadere, noi certo qui non lo vediamo — ma Loro lo pongano come possibile), allora quella potenza di essere non cesserà neanche di essere soggetto del puramente esistente; cosí come noi abbiamo già predetto, anche da un'altra prospettiva, che essa anche in senso reale apparirà peraltro sempre come ciò che sta sotto alla negazione.

Un unico e medesimo essere sono dunque per noi, adesso, dall'un lato la potenza di essere, dall'altro il puramente esistente. Ora, però, noi dobbiamo aggiungere quanto segue. In quanto esso è ciascuno di questi, esso è una relativa negazione dell'altro. Come potenza di essere esso è negazione dell'essere, negazione non assoluta ma solo dell'essere in sé. Come il puramente esistente esso è parimenti relativa negazione del potere. Esso è pertanto — in quanto sia considerato singolarmente o particolarmente come *ciascuno* di questi — unilateralità, come potenza di essere, perché esclude l'essere, come puramente esistente, perché esclude la potenza di essere. In quanto, ora, esso come il puramente esistente pone però *sé* come potenza di essere come soggetto, o — affinché non ci si rappresenti qui un atto particolare — in quanto esso come il puramente esistente ha sé come potenza di essere come soggetto, cosí esso è, come potenza di essere, trattenuto dal divenire *oggettivo*, perché in tal caso cessa di essere soggetto del puramente esistente.

Proprio questo rapporto, però, ci mostra che in nessuno di essi il *vero* fine, ciò in cui noi potremmo fermarci, cioè, è realmente dato; noi vediamo che esso né come l'uno né come l'altro è *ciò* che propriamente *deve* essere. In quanto potenza di essere, infatti, esso è piuttosto posto espressamente come ciò che non è esistente per sé o per amore di sé, poiché esso è posto come soggetto del puramente

esistente. In quanto è quest'ultimo, però, esso non è neanche posto come ciò che è per amore di sé, ma è posto solo per mantenere il primo come soggetto, nella soggettività o soggezione [1]. Qui manifestamente non ci si può fermare. Poiché né come l'uno né come l'altro noi possiamo riconoscerlo come ciò che è per amore di sé, come ciò che autenticamente può essere o *deve* essere *meta* del volere. In quanto noi passiamo dalla potenza di essere al puramente esistente, noi propriamente non *vogliamo* né l'una né l'altro, noi vogliamo già un terzo, o per dire in modo adeguato, ciò che sarà come un terzo, e cioè come ciò in cui esso è l'ente *per amore di sé*.

Ma cosa può essere in quanto sia questo terzo? Noi abbiamo già mostrato che esso, in quanto sia ciascuno dei due, in quanto sia la potenza di essere ed in quanto sia il puramente esistente, è una unilateralità. Per questo motivo, ora, che esso è un essere *uno* ed identico, che l'una è ciò che l'altro è, per tale motivo, questo (l'Uno, cioè) supera in sé l'unilateralità; esso è liberato dalla unilateralità in quanto potenza di essere per il fatto che esso è il puramente esistente, e dalla sua unilateralità come il puramente esistente per il fatto che esso è anche la potenza di essere. L'Uno viene dunque, con questo, a stare nel mezzo, come ciò che è libero dall'essere unilaterale e dal potere unilaterale; poiché, però, esso è libero dalle due unilateralità solo in quanto le *presuppone entrambe*, in quanto cioè esso è appunto entrambe (se, infatti, noi nel pensiero le togliessimo via, allora non seguirebbe se non che noi dovremmo di nuovo incominciare tutto daccapo; ciò che sarà, sarebbe per noi sempre di nuovo, anzitutto, l'immediata potenza di essere), poiché, dunque, esso è solo libero da entrambe in quanto presuppone entrambe, in quanto esso stesso, cioè, è entrambe, cosí esso è libero da entrambe solo come un terzo; e da ciò poi segue anche che esso, viceversa, in quanto è questo terzo, è da determinarsi solo come *libero* dal potere unilaterale e dall'essere unilaterale.

Questa, però, è per ora solo un'espressione negativa. Per trovare quella positiva, Li prego di considerare quanto segue. La potenza di essere è alcunché di unilaterale perché essa non può trapassare nell'essere senza superare sé stessa come potenza, perché dunque in essa l'atto esclude la potenza e la potenza l'atto. Noi possiamo dire: *assolutamente* parlando essa è potenza di essere entrambi, potenza

---

[1] *Subjektion.*

e atto (cosicché il suo essere la potenza o la potenza di essere è di nuovo solo qualcosa di potenziale, poiché essa non è la potenza di essere in modo tale da non poter essere anche l'opposto, e, cosí, essa è la potenza di essere stessa solo in modo possibile o ipotetico, se cioè *non* trapassa nell'essere; prego di considerare questo come semplice spiegazione marginale); assolutamente parlando, dunque, la potenza di essere è potenza di essere *entrambi*, potenza ed atto; se però essa è *potenza*, non può essere *atto*, e se è atto, cessa di essere potenza. In ciò consiste la sua unilateralità.

Il puramente esistente, però, è *solo* atto, esso cioè esclude da sé completamente la potenza, esso non è come la potenza di essere *natura anceps*, ma è l'essere decisamente, puramente e semplicemente in cui non è alcuna potenza, ed in ciò sta la *sua* unilateralità. Il terzo, dunque, che secondo la nostra determinazione è libero dalle *due* unilateralità, può essere solo ciò in cui l'atto non esclude la potenza e la potenza non esclude l'atto, solo quello che in confronto con il *puramente* esistente nell'essere non cessa di essere potenza, ma *rimane* potenza, e in confronto con la potenza di essere non deve rinunciare all'essere, per essere potenza di essere o potenza; in breve il terzo è da determinare solo *come ciò che anzitutto è realmente libero di essere e di non essere*, perché esso nell'agire o nel volere non cessa di permanere come fonte dell'agire, come volontà, e perciò, per essere potenza o volontà, non ha necessità di essere puro *non-volere*. O — con un'altra espressione — se noi determiniamo la potenza di essere come soggetto, il puramente esistente come oggetto, allora il terzo è ciò che non è né semplicemente questo, né semplicemente quella, ma è l'inscindibile soggetto-oggetto, ciò che, cioè, nell'essere-oggetto, se esso trapassa nell'essere attuale, non cessa di essere soggetto, e per essere soggetto non deve rinunciare ad essere oggetto, cioè esistente; ciò che non può perdere sé stesso, ciò che permane presso di sé, in breve la potenza di essere che è come tale. E questo soltanto è ciò che noi propriamente possiamo volere, e perciò anche originariamente già vogliamo.

Anche qui, a sviluppo di questa terza determinazione, sono di nuovo necessarie diverse dilucidazioni. Noto, dunque:

1) che noi ci troviamo anche con questo terzo ancor sempre *sopra* l'essere attuale (poiché anche qui si parla dell'essere ancor sempre come futuro). Abbiamo determinato il terzo come ciò che, se è esistente, non cessa di essere *fonte* dell'essere. Dunque, noi siamo con esso ancora sopra l'essere. Noto che

2) anche la potenza di essere che è come tale è di nuovo l'Uno, una terza determinazione dell'Uno, non però un esistente per sé. Con i tre concetti noi non abbiamo tre (enti) che stiano l'uno fuori dell'altro, ognuno dei quali sia per sé, noi non abbiamo posto 1 + 1 + 1, ma sempre solo un unico. Non abbiamo tre enti ma solo *un* ente triplice, il quale, solo, presenta per cosí dire tre vedute — o piuttosto, per esprimere la cosa oggettivamente, come essa è anche intesa — un Uno, che presenta tre volti, tre facce. La semplice potenza di essere e la potenza di essere che è come tale non si escludono, l'una è come l'altra, e poiché neppure la semplice potenza di essere e il puramente esistente si escludono (come già si è mostrato), cosí tutti e tre non si escludono, essi cioè non sono tre per sé esistenti, ma solo tre determinazioni dell'Uno e medesimo. Uno e medesimo (*numero unum idemque*) è la potenza di essere, il puramente esistente e la potenza di essere posta come tale.

Noi abbiamo determinato l'immediata o semplice potenza di essere, in rapporto all'essere futuro, come ciò che non deve essere, e la potenza di essere che è come tale, viceversa, come ciò che deve essere, alla quale compete di essere.

Ciò che non deve essere, però, in quanto esso è solo tale e non è attualmente, non è diseguale dal dovente essere, ma uguale, e perciò celato nel dovente essere; esso si rende diseguale ad esso solo se trapassa nell'essere attuale, come il male del bambino è ancora celato nel bene e solo piú tardi scaturisce fuori da quest'ultimo; qui, però, io voglio notare che questo esempio è da intendersi solo analogicamente e non deve autorizzare assolutamente a pensare il non dovente essere come un principio del male. Fino a che, infatti, esso rimane *in statu potentiae*, esso è, come si è detto, nello stesso modo che il dovente essere; se esso però esce da quest'ultimo, neanche allora è ancora spiegato in quanto non dovente essere. Noi, infatti, abbiamo già notato che a causa del rapporto originario esso sarebbe sottoposto anche nell'essere attuale alla negazione e dunque verrebbe negato. Ma è appunto solo attraverso quest'ultimo fatto che esso viene spiegato come il non dovente essere, ed è solo il non dovente essere che sia *esplicato* in quanto tale, il quale si elevi una seconda volta *ex statu potentiae*, è solo questo che deve chiamarsi male; e già soltanto da questo risulta

chiaro che il male come tale è possibile solo nella creatura [1].

Un terzo rilievo, corrispondente alle nostre prime dilucidazioni sul rapporto tra la potenza di essere e il puramente esistente, è il seguente. Noi abbiamo spiegato la potenza di essere come soggetto e, dunque, posto il puramente esistente in quel rapporto, con essa, in cui il predicato viene pensato relativamente al soggetto. Il soggetto, però, è l'interno, il predicato l'esterno. Ora, però, come la potenza di essere è soggetto del puramente esistente, cosí l'Uno, in quanto è la potenza di essere *e* (+) il puramente esistente (*minus* A + *plus* A), è soggetto di sé stesso come dell'inscindibile soggetto-oggetto; quest'ultimo è per cosí dire ciò che è piú esterno, piú manifesto dell'essere, la semplice potenza di essere, viceversa, il piú *interno*, il piú nascosto.

I tre concetti sono solo determinazioni di un Uno e medesimo; proprio per tale motivo, però, questo è ad esempio determinabile come oggetto solo in quanto è stato prima determinato come soggetto, e come soggetto-oggetto solo in quanto esso è già come soggetto e come oggetto. Anche di qui risulta chiaro che la differenza del soggetto, dell'oggetto e del soggetto-oggetto non è sostanziale, ma una mera differenza di determinazioni. In verità, l'inscindibile

[1] Come risulterà piú chiaro dallo sviluppo successivo, Schelling intende sostenere che la potenza di essere nella creazione originaria, antecedente alla caduta dell'uomo (qui Schelling ha già presenti anche i futuri svolgimenti del suo sistema, ma non si cura di parlarne, sia pur brevemente, per rendere intelligibile il suo discorso), in quanto si attui, viene sempre restaurata anche come potenza, perché l'Uno originario non viene mai meno. L'Uno, cioè, non essendo unilateralmente esistere puro o potenza pura, ma unità di entrambi, quando si attua come potenza trapassa sí nell'atto, ma anche in questo caso, come potenza attuata, permane come Unità, epperciò mantiene la potenzialità anche nel sé che si è attuato. La potenza — che implica in quanto tale negatività (come si è visto) — viene dunque riaffermata nell'atto attraverso il mantenimento anche in questo di una negatività: il non dovente essere (la potenza di essere, cioè) rimane cioè sottoposto anche nell'essere attuale alla negazione — forma della potenzialità. Ora, Schelling fa osservare che il male c'è solo dove il non dovente essere è posto *in quanto tale*, e, dunque, non là dove il non dovente essere è riimmesso nella sua potenzialità. Solo un non dovente essere, dunque, che non sia stato rimesso al suo posto — come potenza di essere che è sí in atto, ma che anche in questo stato è pur sempre, in virtú dell'Uno, potenza — solo tale non dovente essere che voglia essere *come tale*, negando la negazione, negando cioè la propria potenzialità, è principio del male. Ricapitolando: non è detto che, per il semplice fatto che la potenza di essere si attualizzi, il non dovente essere sia *come* dovente essere; e ciò, perché esso è nella « prima » creazione riportato alla potenzialità, a ciò che deve essere, pur nella attualità. Se, perciò, c'è il male, questo deriva dal fatto che la creatura ha voluto porre il non dovente essere, la potenza di essere *come tale*, senza essere in grado — lo si vedrà — di porre poi al contempo anche la potenzialità, la negazione, in tale non dovente essere. Ed allora, in questo *secondo* caso la potenza di essere si attua senza piú potenzialità, epperciò ciò che *non* deve essere (il *puro* atto della potenza) è.

soggetto-oggetto è ciò che noi propriamente *vogliamo*, però esso non *può* essere posto immediatamente, perché è ciò che nell'essere permane potenza o soggetto, solo per il fatto che nell'essere non può volere *sé*.

Ma il primo, che non ha nulla dinanzi a sé, se trapassa nell'essere può solo volere *sé*, esso è ciò che è capace di essere solo per *sé* in duplice senso: esso, cioè, è ciò che è capace di essere solo come oggetto di sé, e ciò che è capace di essere solo per diffalco di tutto il resto. Questo, però, è impossibile già per il secondo e ancor piú per il terzo, i quali non possono essere per sé e scindersi da ciò che è il loro proprio presupposto.

Nel terzo, che fu determinato come l'inscindibile soggetto-oggetto, come ciò che è ora realmente libero di essere e di non essere, noi abbiamo ciò che vogliamo, dunque il vero fine, ciò presso cui noi possiamo fermarci. Con la terza determinazione, ciò che sarà è *compiuto*, con questa determinazione noi abbiamo raggiunto l'Assoluto come ciò che è in sé concluso, abbiamo colto l'ultima parola in senso proprio, come *id quod omnibus numeris absolutum est*.

Il concetto dell'Assoluto, infatti, è ugualmente opposto al concetto della vuota eternità e della vuota infinità. Chiamo vuota eternità quella in cui non c'è alcun inizio e alcuna fine: ma in quelle tre determinazioni sono dati piuttosto inizio, mezzo e fine, solo che essi non sono *fuori* l'uno dell'altro, ma l'uno dentro l'altro. Dal concetto della vuota infinità è parimenti esclusa ogni finità; ma in quelle tre determinazioni l'Assoluto è finito nei confronti di sé stesso o in sé stesso, mentre esso nei confronti dell'esterno è totalmente libero o infinito; in niun luogo illimitato, ovunque limitato, esso è tuttavia *libero*; poiché esso è *conchiuso* ed anche *non* conchiuso: conchiuso, in quanto è qualcosa di totalmente determinato, non conchiuso in quanto non è legato a nessuna forma o determinazione particolare in modo tale da escludere l'altra. Qui è dunque tolto interamente anche il concetto dell'esistente uniforme e vuoto, al suo posto è entrato ciò che è articolato, in sé stesso insieme molteplice e semplice. In inizio ci si allontanò dall'Uno parmenideo in quanto il soggetto dell'essere fu determinato proprio come la potenza di essere, posto cioè come negazione dell'*essere*, al quale poi si oppone necessariamente una uguale negazione del potere. Il primo, che noi poniamo, è già = Uno, non = tutto, ciò che qui avrebbe lo stesso significato che = 0.

Il *subjectum ultimum* di ogni essere è certamente piú che solo Uno (*unum quid*), non per il fatto, però, che esso sia sostanza infinita o universale nel senso abituale, ma per il fatto che esso è universale totalità (poiché ogni molteplicità conclusa ed in sé compiuta è = totalità = universale totalità [1]). Ciò che sarà, il soggetto di ogni essere, è necessariamente totalità universale ma non in un *materiale* esser fuori gli uni dagli altri degli elementi, non come 1 + 1 + 1, quasi che questi elementi si rapportassero tra loro come *parti* dell'Uno.

La parte, infatti, è sempre qualcosa di diverso dal tutto, in quanto si riconosce che il tutto è *piú* che questa parte, che esso contiene piú di questa, perché contiene anche le altre parti che *questa* esclude da sé. Parti ci sono solo dove c'è reciproca esclusione. Una tale esclusione, però, non trova qui luogo, ma ogni momento è il tutto. La potenza di essere non è fuori dell'esistente né *fuori* della potenza di essere posta come tale. Nessuno di questi è *fuori* dell'altro; *ciò che* io tratto, dunque, è sempre il tutto. La parte, se si vuole parlare di una parte, è qui proprio il tutto e nulla meno che il tutto, e viceversa il tutto non è piú di ciò che è anche ogni parte. Questo, però, è il carattere della perfetta spiritualità. Nello spirituale l'inizio non è fuori della fine, né la fine fuori dell'inizio, l'inizio è appunto là dove anche è la fine, e la fine appunto là dove è anche l'inizio, come Cristo descrive [2] lo spirito paragonandolo con il soffio del vento: il vento spira dove vuole (ogni punto è per lui uguale, cioè),e tu senti bene il suo sibilo, però non sai donde esso venga e dove esso porti, tu non puoi cioè separare in esso l'inizio dalla fine, esso è ovunque inizio ed ovunque fine, ogni punto del suo percorso può venire considerato come l'inizio e come la fine. Se, di conseguenza, una tale unità, come noi l'abbiamo posta nel «ciò che sarà», è pensabile solo in uno Spirito, abbiamo con ciò guadagnato che «ciò che sarà» è Spirito, ed invero — come totalità — Spirito compiuto, in sé stesso concluso e in questo senso assoluto.

Con il concetto di Spirito si produce però, ora, una svolta totale.

---

(1) *Denn jede geschlossene und in sich geendete Mehrheit ist = Totalität = Allheit.* In verità, tra *Allheit* e *Totalität*, qui usati, non si vede bene la differenza di significato.

(2) *Giov.*, III 8.

DODICESIMA LEZIONE

[PRINCIPI DELL'ESSERE E SPIRITO PERFETTO]

Siamo arrivati, con la nostra fatica, a trovare ciò che è *prima* e *sopra* dell'essere. Ma noi lo potevamo trattare, anzitutto, solo in *rapporto* all'essere — come ciò che *sarà* —. Questo ci ha condotto successivamente ai concetti della pura potenza di essere, del puro esistente e della potenza che è in atto, nell'essere. Questi tre concetti si rapportavano tra loro come determinazioni necessarie di ciò che sarà, se questo deve venire posto e mantenuto come tale, se esso deve venire determinato in rapporto al suo proprio futuro in modo tale che esso non sia qualcosa che trapassa ciecamente in questo, per cosí dire rovesciando sé stesso e in questo modo perdendosi. Ma risulta chiaro che non si possono pensare quei tre come esistenti materialmente fuori l'uno dell'altro ma solo come determinazioni di uno spirito.

Ciò che sarà, dunque, era determinato ora come spirito, e noi possiamo dire: ciò che sarà, posto come tale o mantenuto come tale, è Spirito ed invero Spirito perfetto. È però facile riconoscere che con questo l'intera trattazione *si rovescia*. Lo Spirito perfetto è quello che non ha piú necessità di uscire fuori di sé, che è completamente perfetto e concluso in sé stesso. Pertanto, esso può ora anche venire determinato anzitutto non piú come una fonte o una causa possibile di un essere *futuro*, esso deve essere determinato come *esso stesso esistente* prima di tutto, e viene a dover essere trattato non piú semplicemente in rapporto ad un altro, possibile essere, ma anzitutto, naturalmente, in rapporto a sé stesso. Finora quei concetti valsero per noi semplicemente solo come le potenze, possibilità o priorità di un essere futuro.

La potenza di essere come tale è possibilità immediata o fonte possibile di un essere futuro, anche il puramente esistente contiene

in sé, se pure solo mediata, una mediata fonte dell'essere. Il puramente esistente — sia pure solo mediatamente — è proprio anche la potenza di essere; poiché è facile prevedere che se l'*immediata* potenza di essere, della quale dicemmo che è fondamento, soggetto per il puramente esistente, uscisse fuori dal rapporto assunto, e diventasse essa stessa un esistente oggettivo, allora essa porrebbe quel puramente esistente *in statum potentiae*, nella qual ipotesi poi, in ogni caso, esso si comporterebbe come una potenza di essere. Mediante il suo rapporto alla potenza di essere, tutto era dunque anche potenza di essere. Per questo, le nostre tre determinazioni si collegano insieme come potenza di un possibile essere futuro. Ma nello Spirito perfetto esse non possono piú venire considerate come *tali*. Nello Spirito perfetto l'immediata potenza di essere non è piú potenza di essere, essa viene, come già chiarimmo, liberata dall'accidentale in essa, e cioè, appunto, dalla potenza di essere in senso transitivo, e cosí, dunque, tutte quelle potenze, considerate nella loro unità, nello Spirito perfetto cioè, non sono piú come potenze di un essere futuro, non piú cioè in generale potenze, ma come lo Spirito stesso, determinazioni immanenti cioè dello Spirito stesso. Esse rientrano in lui stesso; adesso il primo, il *prius* è lo *Spirito* (esso, infatti, non è sintetizzato a partire da quelle — esso è la loro unità pre- e sopramateriale; esso è — naturalmente, non secondo il tempo ma secondo la natura — *prima* di esse). Esso è il loro *prius*, e noi ci siamo serviti di quelle come di puntelli e di sostegni, come Platone si esprime, per salire fino ad esso, ma dopo averlo raggiunto ci buttiamo alle spalle le scale, lo sviluppo del nostro pensiero si rovescia: ciò che poté apparire per un momento come il *prius*, diventa il *posterius*, e viceversa, ciò che appariva il *posterius* diventa il *prius*. Per mostrare però questo rovesciamento da un punto di vista generale, osservo che il nostro filosofare fino ad ora è stato solo ipotetico. Se si dà un essere, allora bisogna *necessariamente* pensare l'esistente *stesso*. Nel suo rapporto immediato all'essere, però, esso è l'immediata potenza di essere ecc. (non voglio ripetere tutta questa serie di determinazioni); tutta questa successione, però, come Loro stessi vedono, riposa sul presupposto: se si dà un essere o un ente. Risulta di qui chiaro che quel pensiero dell'ente, di una sostanza ultima dell'essere, spogliata cioè di ogni differenza, non è un pensiero in sé necessario, come i seguaci di Parmenide o di Spinoza vollero far credere, ma solo relativamente necessario.

Se, infatti, io voglio andare fino ai limiti di ogni pensare, allora devo addirittura riconoscere come possibile anche che in generale nulla sia. L'ultima domanda è sempre: perché c'è in generale qualcosa, perché non è il nulla? Io non posso rispondere a questa domanda con semplici astrazioni dall'essere attuale. Anziché, dunque, come poteva sembrare, essere l'ente attuale ciò che viene fondato attraverso quell'ente astratto, è piuttosto questo ente astratto che è fondato solo attraverso l'attuale.

Devo sempre ammettere anzitutto una realtà attuale, prima di potere arrivare a quell'ente astratto. Ora, certamente, ogni essere attuale sta molto in dubbio, anzi si può dire che la filosofia è incominciata appunto con il dubbio sulla realtà dell'ente già posto sotto gli occhi o presente. Ma questo dubbio si riferisce sempre a *questo* essere attuale, al determinato essere presente; cosí, ad esempio, quei filosofi che si è soliti chiamare idealisti hanno negato l'esistenza reale delle cose corporee, però la domanda sollevata da questo dubbio ha, ragionevolmente, solo *il* significato, se *questo* reale attuale, ad esempio se il corporeo sia il *vero* essere attuale; in fondo, dunque, questo dubbio presuppone il *vero* essere attuale, esso vuole solo non lasciare passare ciò che è meramente apparente per il vero. Se il dubbio sulla realtà degli enti o esistenti particolari significasse un dubbio sull'essere attuale in generale, allora il seguace di Parmenide, ad esempio, supererebbe il suo proprio presupposto, il presupposto dell'ente astratto. Egli non sarebbe neppure autorizzato al concetto dell'ente astratto, se egli non avesse prima un essere attuale. In ultima istanza, dunque, il presupposto della filosofia non è giammai un essere astratto, ma un essere indubitabilmente attuale. Quest'ultimo essere attuale, ora, non può venire cercato in quei principi che sono mere possibilità, mere potenze di un essere futuro: questo essere attuale può appunto essere solo Spirito.

Lo Spirito è l'attualità che è prima di quelle possibilità, che ha queste possibilità non prima di sé, ma *dopo* di sé: come possibilità, cioè, esso le ha dopo di sé. In lui, infatti, esse sono attualità, attualità, cioè, in quanto partecipano della sua attualità (non come per sé attuali); possibilità, però, non del *suo*, ma di un altro essere da lui distinto, esse lo sono solo in quanto vengono pensate andando oltre di lui; come possibilità di un altro essere esse vengono fuori solo dopo, *ex post* o *post actum*.

Quelle possibilità sono i principi dell'essere, non tanto principi

dello Spirito o del *suo* essere (poiché non è che egli esista per il fatto che esse esistono, bensí viceversa esse esistono per il fatto che egli esiste), bensí principi di quell'essere che fin dall'inizio ci si è proposti di spiegare, di quell'essere che esige una spiegazione. Questo sono esse infatti: sono i veri e propri principi, ἀρχαί, dell'intero essere giunto al compimento. È naturale che la filosofia innanzitutto e soprattutto si assicuri di questi principi immediati dell'essere. La sua intenzione è quella di comprendere e di spiegare propriamente quell'essere che non ha in sé stesso la propria comprensibilità, poiché si presenta come qualcosa di non originario. In questa spiegazione però ci sono naturalmente dei gradini. Il primo passo è quello di cogliere distintamente certi principi immediati dell'essere che sempre ritornano, nella stessa forma, nell'essere che per il resto è eterogeneo. Tutto il primo periodo della filosofia greca fu rivolto in gran parte a ricercare questi principi. Soltanto lentamente la filosofia moderna è giunta finalmente ad intendere questi principi nella loro purezza. Poiché quando Cartesio, per esempio, riduceva tutto il mondo a materia e pensiero come antagonisti assoluti, né la materia né il pensiero erano una vera ἀρχή, un puro principio dell'essere. Lo stesso vale per la sostanza pensante ed estesa di Spinoza, cosí come per la facoltà di rappresentare che Leibniz presentò come unico principio cosí del mondo materiale come di quello spirituale. Il resto della filosofia moderna, in particolare quella dominante nelle scuole, rinunciò del tutto alla ricerca di quegli immediati principi dell'essere; benché il primo compito sia certamente quello di ridurre innanzitutto l'essere ai suoi principi immediati, poiché non si può sperare di giungere immediatamente — senza la mediazione di quei principi — dalla ampiezza ed estensione senza senso dell'essere presente e passato alla causa piú alta. Ciò che serve di mediazione tra l'essere empirico e la causa ultima, cioè quella vera e propria (poiché le cause intermedie vengono chiamate semplicemente improprie) sono appunto le ἀρχαί, i principi immediati dell'essere. Al loro posto la filosofia moderna assumeva come mediazioni soggettive *puri e semplici* concetti. Le pareva sufficiente, per esempio, mettere in relazione, unicamente per il pensiero, mediante tali concetti, Dio con il mondo, non precisando e considerando in qualche modo indifferente in qual modo essi potessero stare in rapporto obbiettivamente.

Avendo io ricordato qui quei puri concetti dell'intelletto coi

quali la filosofia precedente pensava di poter giungere alla causa piú alta, voglio anche notare, cogliendo l'occasione, che si fraintenderebbero del tutto i nostri principi dell'essere, se li si volesse considerare come pure categorie. Si potrebbe anche pretendere di scoprire che ciò che noi chiamiamo potenza di essere non è altro che il concetto generale, che può cioè essere applicato a tutto, anche alla piú singola cosa concreta, della possibilità; che ciò che noi chiamiamo il puro esistente è la categoria kantiana della attualità, che il dovente essere è il concetto generale della necessità. Ma questo sarebbe un completo fraintendimento. Quella potenza di essere non è il concetto *generale* della possibilità, applicabile complessivamente alle cose concrete, anzi non è affatto qualcosa di generale, bensí al contrario qualcosa di estremamente particolare. È quell'unica possibilità che non ha uguali, quella possibilità κατ'ἐξοχήν, quella possibilità fondamentale che è il primo fondamento di tutto il divenire, e perciò anche di ogni essere divenuto.

La filosofia precedente credeva di poter stabilire una relazione tra il mondo e Dio con puri concetti generali dell'intelletto. Kant, col dimostrare la fragilità e la insufficienza di questo processo in modo tale da rendere impossibile un ritorno ad esso, ha aperto, senza saperlo o senza volerlo, la via alla scienza oggettiva, nella quale l'importante per la nostra conoscenza non è piú porre quella relazione soltanto sul piano generale o concettuale senza nessun riguardo al rapporto reale tra Dio e il mondo, bensí il considerare proprio quel rapporto effettivo. Fichte diede il primo spunto per giungere di nuovo alle effettive ἀρχαῖς, contrapponendo io e non-io: una contrapposizione che evidentemente ha una portata piú ampia di quella tra pensiero ed estensione. Intendendo però Fichte per io nient'altro che l'io umano, che è già qualcosa di estremamente concreto, non si poteva dire che vi fosse in questa distinzione un vero *principio* dell'essere. Ma la distinzione conduceva ad esso. La filosofia naturale ritornò per prima alle pure ἀρχάς. Essa mostrò infatti che nell'essere reale non si trova affatto né qualcosa di puramente oggettivo, né qualcosa di puramente soggettivo, bensí che anche in ciò che era definito nel complesso come oggettivo o nel linguaggio di Fichte come non-io, nella natura per esempio, la soggettività ha una parte essenziale e necessaria, e, al contrario, d'altra parte in ogni cosa soggettiva c'è qualcosa di oggettivo, che dunque soggettività e oggettività non possono essere escluse da nes-

suna cosa. Con ciò soggetto ed oggetto venivano realmente pensati come puri principi, trasformati in vere ἀρχαῖς; e venendo in questo modo ritrovati gli immediati principi dell'essere, divenne anche possibile, per la filosofia, uscire dal concetto puramente soggettivo col quale fino ad allora essa cercava di mediare tutto, e accogliere in sé il mondo reale. E questa è certo la piú grande trasformazione che si sia avuta nella filosofia a partire da Cartesio. Il mondo reale, in tutto il suo complesso, divenne contenuto della filosofia, in quanto fu inteso come un processo che va dalla profondità della natura fino alle ultime altezze del mondo spirituale. Un processo i cui gradini o momenti sono soltanto i momenti di una continua ascesa della soggettività, nella quale questa mantiene una sempre crescente preponderanza sull'oggettività. Di qui poi era aperto il passo successivo verso la causa assoluta, che appunto potrebbe essere definita come quella che concede o dà alla soggettività continua vittoria sull'oggettività.

È dunque già qualcosa l'avere trovato questi principi dell'essere, e precisamente in modo tale da essere sicuri della loro completezza e da rendersi ben conto che *essi* sono gli unici e che al di fuori di essi non ne può venir pensato alcun altro; che inoltre sono realmente date in essi tutte le relazioni che ciò che sta prima e sopra dell'essere può avere con l'essere. Il piú vicino all'essere può essere soltanto la immediata potenza di essere, ciò che per essere non ha bisogno che di volere, ciò che quindi è già determinato come volontà, ma soltanto come volontà ancora inerte. Accanto ad esso può essere pensata solo quella potenza di essere (essere e quindi volere) soltanto indiretta, della quale si può facilmente dimostrare che, per la sua natura, non può essere che quel puro esistente che può diventare un ente reale e passare *a potentia ad actum* solamente in quanto viene posto *in potentiam*, che dunque presuppone qualcosa che lo ponga *in potentiam*, che lo neghi come puro essere. Oltre a questi due vi è un terzo principio che può essere mediato soltanto da quei due, che quindi solo come terzo può giungere all'essere e può venire pensato solamente come ciò che come pura potenza di essere — come schietta libertà nei confronti dell'essere — giunge all'essere; cosa che non è possibile né per il primo (poiché questo nell'essere cessa piuttosto di essere potenza), né per il secondo, che nell'essere reale cerca piuttosto di ricostruirsi in puro essere e di superarsi come potenza. Si può però facilmente

dimostrare, proseguendo, che quelle tre potenze dell'essere possono venire pensate come una sola e identica. Poiché, per esempio, il puro esistente va pensato solamente come negazione del potere; ma questa negazione può essere intesa come seconda determinazione di una sostanza o di un soggetto che nella sua prima determinazione è già potere. E precisamente, allo stesso modo, la terza potenza può essere pensata soltanto come negazione del potere unilaterale e dell'essere unilaterale. Anche questa doppia negazione però è possibile soltanto come terza determinazione di un soggetto che per le precedenti determinazioni è già potere ed essere unilaterali. È dunque un solo soggetto che comprende le tre determinazioni, e l'unità che viene pensata in questo soggetto può essere soltanto una unità spirituale, cioè può essere soltanto spirito. La pluralità delle ἀρχῶν dunque ci è servita di mediazione per giungere dalla unità solamente sostanziale e astratta di Parmenide a una unità spirituale. Fino a questo punto però tutta la nostra argomentazione è stata puramente ipotetica. *Se* sorge un essere, può sorgere soltanto in quella successione. Ma perché sorge un essere? La prima *realtà* ci è data in quello Spirito del quale si può dire con sicurezza che se esiste un essere ragionevole o libero (l'una o l'altra cosa sono lo stesso), deve esistere pure quello Spirito. Ma noi non abbiamo affatto trovato alcuna assoluta necessità per esso e non lo abbiamo nemmeno in alcun modo dedotto dalla ragione. Io posso quindi sempre domandare: perché c'è la ragione e non irragionevolezza? Quello Spirito esiste non già perché ci sia un essere ragionevole (anche se cosí potrebbe apparire dalle nostre prime argomentazioni), bensí viceversa l'essere ragionevole e la ragione stessa esistono solo perché esiste quello Spirito, del quale noi possiamo dire soltanto che esiste; il che significa che è senza fondamenti; ossia esiste semplicemente perché esiste, senza alcuna necessità che lo preceda. Ho certamente mostrato in tutto lo sviluppo del discorso, fino ad ora, che se esiste o deve esistere un essere ragionevole, io devo presupporre quello Spirito. Ma in questo modo non è ancora dato alcun fondamento dell'esistenza di quello Spirito. Un fondamento potrebbe essere dato soltanto dalla ragione, se l'essere ragionevole e la ragione stessa potessero essere presi incondizionatamente. Ma non è questo il nostro caso, perché, parlando assolutamente, è altrettanto possibile sia che non vi sia né una ragione né un essere ragionevole, sia che essi esistano. Il fondamento o, per meglio dire, l'origine

della ragione sta dunque piuttosto soltanto in quello Spirito perfetto. Non è la ragione la causa dello Spirito perfetto, bensí soltanto per il fatto che questo esiste, esiste una ragione. Con ciò è distrutto il fondamento di ogni razionalismo filosofico, cioè di ogni sistema che assuma come *principio* la ragione. Soltanto per il fatto che esiste uno Spirito perfetto, esiste una ragione. Quello Spirito stesso però non ha fondamento, per il semplice fatto che esiste. Ma non ne deriva, come si è soliti dire, che esso sia assolutamente indimostrabile. Poiché anzi l'intera filosofia (positiva) non è altro che la dimostrazione di questo Spirito assoluto. Esso non ha alcun *prius*, anzi è esso stesso l'assoluto *prius*, e quindi non è necessario partire da un altro *prius* per giungere ad esso. Poiché se noi ci siamo serviti di quei *principi* dell'essere (come noi li abbiamo chiamati) per cosí dire come di gradini e piuoli per giungere ad esso, abbiamo dovuto però alla fine comprendere che essi lo erano soltanto per noi e anche soltanto per uno scopo propedeutico (didattico), che però considerato obbiettivamente, cioè dal punto di vista di quello Spirito stesso, il rapporto si rovescia e questi principi sono piuttosto la conseguenza, il *posterius* a partire da lui (*).

Lo Spirito assoluto può dunque essere dimostrato attraverso questi principi, che però vanno intesi non come *prius* rispetto a lui, bensí soltanto come *posterius*; il che significa che può essere dimostrato soltanto *a posteriori*. Questo veramente non deve essere inteso (come si è detto già nella Introduzione) nel senso nel quale

(*) Ne deriva che se la filosofia puramente razionale precede immediatamente la trattazione della filosofia positiva, quest'ultima non deve cercare i principi dell'essere, poiché essi già si trovano in quella. L'autore infatti aveva veramente l'intenzione, come risulta da indicazioni lasciate a questo proposito, di non esporre di nuovo e in particolare, nell'edizione di questa parte del suo sistema, i concetti che sono stati fin qui svolti di nuovo e che costituiscono « l'ente »; e quindi anche di non ritornare sulla svolta che sopraggiunge con il ritrovamento dell'idea, bensí semplicemente di rinviare alla trattazione della filosofia puramente razionale e alle lezioni che preparano il passaggio alla filosofia positiva (compresa la Dissertazione sulla fonte delle verità eterne) in particolare, e di considerare cosí il tutto come dimostrato nelle parti precedenti. Si vede del resto dalla trattazione che qui precede (che non presuppone la filosofia razionale) che, se lo sviluppo puramente razionale o la pura scienza razionale dovessero limitarsi a ricondurre, per mezzo della deduzione degli elementi, della « materia prima » dell'esistente, a ciò che è l'esistente (all'esistente stesso), essi stessi non avrebbero che un compito puramente didattico, preliminare, all'interno della

altre volte anche la dimostrazione fisico-teologica di Dio è stata detta una dimostrazione *a posteriori*. In questa infatti dalla finalità della natura e di tutte le forme della natura sia in generale che in particolare si giunge come conclusione a un libero e *intelligente* autore delle cose. Qui dunque si cerca di giungere al *prius* dal *posterius*, da ciò che viene considerato come la conseguenza. Ma nella vera filosofia obbiettiva lo Spirito perfetto è dimostrato piuttosto dal fatto che si procede da esso come *prius* alla sua conseguenza, cioè alle sue opere e alle sue creazioni, che sono un *posterius*. Nella dimostrazione fisico-teologica il mondo diventa il *prius* della *dimostrazione*, Dio il *posterius*. Qui invece lo Spirito perfetto è viceversa il *prius*, e partendo da esso si giunge al mondo, al *posterius*. Ne risulta quindi chiarito ciò che già prima ho detto: la filosofia positiva è, rispetto al mondo, scienza *a priori*, che comincia completamente daccapo e deduce tutto dal *prius* in una successione per cosí dire documentata; rispetto allo Spirito perfetto però è scienza *a posteriori*.

Il principio della filosofia è appunto il suo oggetto; si può quindi dire che il principio della filosofia sta nella sua *fine*. Poiché essa non è altro che la realizzazione del suo principio. Il porre lo Spirito perfetto come la realtà prima e massima non significa dunque di per sé proprio nulla, se poi non si può andare al di là di esso, cioè al mondo reale. La forza di una filosofia non va giudicata dallo sfoggio dei concetti che essa elabora per fondare il suo principio, bensí si rivela in ciò che essa sa fare con il suo principio. Soltanto la incapacità, o l'*opinione* precipitosa che sia *impossibile* trovare quella via, intendere l'essere come qualcosa di liberamente posto e voluto (ed è soltanto in questo modo che può esistere un essere ragionevole, un vero *κόσμος*); soltanto l'incapacità, ripeto, in cui ci si trovò, o che fu attribuita allo spirito umano, trasferendo in modo troppo largo i limiti della propria soggettività allo spirito umano in generale, di raggiungere questa meta, ha generato tutti i sistemi artificiosi coi quali si è cercato fondamentalmente soltanto

filosofia positiva, ma non sarebbero di per sé scienza, scienza universale che attrae tutto nel proprio ambito, cioè non sarebbero una filosofia quale è quella puramente razionale. Ancora osservo che oltre alla deduzione qui data dei tre principi, ne esiste anche un'altra (svolta nella *Filosofia della Rivelazione*, in Berlino, nell'inverno 1841-42) nella quale i principi non sono dedotti dapprima di per sé o in sé, bensí immediatamente da Dio (A°). Tentativo questo che sarà comunicato nei prossimi volumi. E.

di aggirare, di non vedere il vero compito. Soltanto chi percorre veramente quella via e quindi la *indica*, dimostra lo Spirito perfetto come il principio della filosofia. Noi ora siamo appunto in procinto di battere quella via.

Nello Spirito assoluto debbono certamente trovarsi anche tutte le potenze di quell'essere che va spiegato; ma esso le conterrà non immediatamente come potenze di questo essere, bensí come determinazioni di sé stesso, del suo proprio essere; soltanto indirettamente esse possono presentarsi come potenze dell'essere da lui distinto. Esse sono in lui non come determinazioni transitive, bensí come immanenti, non rivolte in fuori (verso un possibile essere futuro), bensí all'indietro, e quindi non come qualcosa di diverso da lui, ma come lui stesso. È facile intendere che lo Spirito assolutamente libero deve essere necessariamente anche quello perfetto, in sé compiuto, autosufficiente, che non ha bisogno di nulla fuori di sé; deve cioè essere assoluta totalità. Ma questa totalità deve essere in lui rivolta all'interno, cioè riferirsi soltanto a lui stesso, poiché se questa totalità fosse in lui tale da riferirsi immediatamente ad un altro essere (distinto da lui), già in questo starebbe in qualche modo una costrizione ad uscire da sé stesso. Lo Spirito perfetto, e quindi anche assolutamente libero, può essere soltanto quello che andando oltre ogni essere particolare, non essendo legato a nulla, non tendendo né essendo attratto verso nulla al di fuori di sé, non avendo bisogno di nulla al di fuori di sé, bensí essendo in sé conchiuso e compiuto, è una vera totalità. Questa totalità, secondo il suo significato *interno* o positivo, si presenta nella forma seguente.

Lo Spirito perfetto è 1) lo spirito esistente *in sé*, quindi innanzitutto l'*esistente* in generale, a proposito del quale dunque non si può parlare di un essere che lo trascenda, che è già di per sé spirito esistente. In *specie* però esso è immediatamente o prima di tutto lo spirito *in* sé, che, cioè, non è *fuori* di sé, che non è oggetto di sé stesso. Ai piú riesce difficile comprendere questo primo concetto, poiché ogni comprendere consiste in un oggettivarsi; qui però l'importante è appunto immaginarsi l'assoluto non-oggettivo in questa sua non-oggettività. L'uomo comprende inoltre ciò a cui può giungere con un movimento del suo pensiero, ma questo primo concetto viene compreso e veramente pensato soltanto nel non-movimento. Si potrebbe dire in qualche modo che ciò che qui si intende sia

lo Spirito perfetto come *puro* « sé » [1], nel completo autodileguarsi, nella assoluta ignoranza di sé stesso; e in questo modo dunque (se il conoscere vien contrapposto all'essere) esso è per cosí dire il piú puro essere, ma appunto per questo anche l'essere piú inaccessibile, la sede della piú pura « aseità », l'essere dal quale l'intelletto nulla può cavare, che l'intelletto esprime soltanto *tacendo*, e conosce soltanto non volendolo conoscere. Esso infatti non viene conosciuto, come l'oggetto dell'altro conoscere, uscendo da sé, bensí piuttosto nell'attenersi a sé, nel restare immobile in sé; e se si volesse ascrivere a una certa classe di bramini indiani, che, tra i vari esercizi attraverso i quali cercano di rendersi capaci della piú alta contemplazione, hanno anche un particolare procedimento relativo all'inspirare o al trattenere il respiro; se si volesse attribuire a questi bramini o ai loro predecessori una conoscenza dell'idea che qui deve venire sviluppata, si dovrebbe appunto supporre che gli inventori di quel procedimento, ora forse praticato inconsapevolmente, volessero mostrare soltanto il modo in cui procurarsi quella massima profondità e penetrazione, e, per cosí dire, quell'isolamento nella divinità, che in effetti può venir trovato e in qualche modo *sentito* non in una espansione od espirazione, bensí soltanto nella massima attrazione (concentrazione), e, per cosí dire, in una assoluta inspirazione del pensiero. Ma questo appunto ci ricorda che non conviene spenderci sopra molte parole; si può soltanto dare ai singoli individui l'avvio, per il resto però deve essere lasciato ad ognuno di essi di impadronirsi dello Spirito nel suo puro essere.

Lo Spirito perfetto non è però soltanto quello esistente in sé, (per il fatto che è totalità); esso è anche, in secondo luogo, 2) lo spirito esistente *per sé*. Un essere, prima di esistere per sé, cioè come oggetto di sé stesso, deve esistere in sé. Lo spirito esistente per sé, cioè come oggetto di sé stesso, presuppone lo spirito esistente *in sé*. Il dire che esso è lo spirito esistente per sé significa appunto che è lo spirito esistente per sé come esistente in sé. Come lo spirito esistente *in sé* non è *per sé*, cosí lo spirito esistente per sé non è *in* sé. È piuttosto lo spirito esistente fuori di sé, lontano da sé. Se lo spirito come esistente *in* sé è l'assolutamente interno, oscuro e, per cosí dire, invisibile di sé stesso, esso è d'altra parte, come esistente

---

[1] *Selbst.*

per sé (cioè per l'esistente in sé), l'esterno, in qualche modo il relativamente visibile dello spirito.

È facile intendere che in questa *forma* dello spirito, come la possiamo chiamare, non vi è alcuna *volontà rivolta a sé stesso*. La natura dello spirito esistente *per* sé è appunto soltanto quella di essere per *sé*, cioè per lo spirito esistente in sé, di *darsi* tutto ad esso. Cosí come, d'altra parte, potremmo dire che la natura dello spirito esistente in sé è di essere soltanto quello per il quale l'altro esiste. L'uno si riversa in qualche modo nell'altro. Nessuno dei due esiste, per dir cosí, per amore di sé stesso: quello esistente *in* sé esiste soltanto per avere sé stesso come esistente *per* sé, quello esistente *per* sé (dunque non in sé) esiste soltanto per darsi a quello (all'esistente in sé). È facile vedere che, se si intende per essere soltanto quell'essere che si dà, che è palese, fuori di sé, che esce da sé, lo spirito esistente *per* sé è quello veramente *esistente*, quello in cui non c'è piú non-essere. Esso è ciò che è *del tutto* e soltanto essere. Se ci si ferma a questo significato dell'essere ne deriva che nello stesso senso lo spirito esistente *in* sé è una assoluta astensione dall'essere, è vuoto non essere; ma il non *essere* in questo senso è semplicemente un essere in un altro senso; l'essere dello spirito esistente in sé è soltanto l'essere nascosto, l'essere, come abbiamo detto prima, non-oggettivo, ritirato in sé stesso, esistente unicamente in sé, soltanto esistente. Abbiamo già affermato, a proposito dello spirito esistente in sé, che esso è in un assoluto autodileguarsi, cioè in assoluta astensione dall'essere, vale a dire dall'essere esterno. Ed è cosí perché è *puro* «sé», unicamente *sé stesso*, per cosí dire un soggetto senza alcun predicato. Appunto questa pura «sestessità» si presenta come assoluta non sestessità. Poiché come sé stesso è il «sé» che si fa valere, che cerca o vuole procurarsi un predicato. La medesima non sestessità, soltanto in altra forma, esiste però anche nello spirito esistente per sé, in quanto esso, pur essendo di per sé, per cosí dire, senza «sé», ha il proprio «sé» nell'esistente in sé, per il quale soltanto esiste. È una completa autodimenticanza reciproca, nella quale la radice propria di ciascuno non entra affatto in considerazione. Dall'una parte e dall'altra vi è dunque una purezza e infinità assolutamente uguali; poiché sia lo spirito esistente *in* sé che quello esistente *per* sé sono in sé infiniti, benché reciprocamente siano finiti, poiché l'uno non è l'altro.

Non ci possiamo però fermare allo spirito nella sua seconda forma, come spirito esistente soltanto per sé (e quindi non *in* sé). Poiché

in ciascuna delle due forme vi è una negazione relativa di ciò che è posto nell'altra forma. La perfezione vien raggiunta soltanto quando ciò che nei due è *separato* viene *unificato* in una unità. Lo Spirito perfetto è dunque, in terzo luogo, 3) l'esistente *per* sé nell'essere *in* sé o essere-soggetto, ciò che *in quanto* soggetto è sé stesso come oggetto; cosicché esso — non come prima in due forme separate, nell'una soltanto *in* sé, nell'altra soltanto *per* sé, nell'una *soltanto* soggetto nell'altra *soltanto* oggetto, bensí in una e identica forma, dunque in modo inseparabile, e senza poter essere realmente duplice — è soggetto e oggetto; come lo spirito umano che, quando è cosciente ed ha coscienza di sé stesso è in qualche modo duplice, soggetto ed oggetto, ma senza esserlo *di fatto*, in quanto, nonostante la duplicità, rimane solamente *uno*, *del tutto* soggetto e *del tutto* oggetto, senza mescolanza e senza che i due momenti si limitino o si offuschino reciprocamente.

Le due determinazioni, inizialmente separate ma poi alla fine coincidenti, del puro essere *in* sé e del puro essere *per* sé si uniscono nel concetto dell'essere *presso di* sé. L'esistente *presso di* sé non è l'esistente *necessariamente in* sé, che non può affatto essere fuori di sé, e tanto meno è l'esistente necessariamente e *soltanto* fuori di sé, che non può affatto essere *in* sé (come lo spirito nella sua seconda forma), bensí è appunto ciò che può essere fuori di sé, uscire da sé, esternarsi, senza essere con ciò meno *in* sé, e ciò che viceversa è in sé senza per questo poter meno uscire da sé, come lo spirito umano. La successione è dunque questa, ora: lo spirito perfetto è: *a*) lo spirito esistente soltanto *in* sé; *b*) lo spirito esistente soltanto *per* sé, che astrattamente (cioè senza riferimento all'esistente *in* sé) può essere soltanto l'esistente fuori di sé, poiché non esiste per sé in quanto sé stesso, bensí soltanto per l'esistente *in* sé; *c*) lo spirito esistente *presso di* sé, lo spirito che possiede sé stesso e che invero si possiede imperdibilmente poiché soggetto e oggetto sono in lui uniti in modo inseparabile. Ora naturalmente dobbiamo dire che quest'ultimo è lo Spirito perfetto. Questo però significa soltanto che in quest'ultimo lo spirito è giunto al compimento, qui soltanto è veramente lo Spirito perfetto. Perché per il resto noi non possiamo considerare questa forma suprema, oppure lo spirito in questa forma, come solo e staccato dagli altri.

Lo spirito infatti in primo luogo può essere, nella sua immediatezza, soltanto quello esistente *in* sé, e solo in una seconda forma

quello esistente *per* sé (poiché ciò che deve essere *per* sé, deve prima essere *in* sé); e unicamente in quanto è già l'esistente *in* sé e l'esistente *per* sé, lo spirito è, per cosí dire, obbligato ad essere, in una terza forma, nello stesso tempo, l'esistente *in* sé e l'esistente *per* sé, come soggetto-oggetto e come oggetto-soggetto. Se potesse ritornare indietro, esso diventerebbe innanzitutto soltanto oggetto, o, se non avesse *nulla* davanti a sé, soltanto soggetto; e solo gli è possibile essere soggetto *e* oggetto in uno, in quanto gli è impedito di essere l'uno e l'altro, puro soggetto e puro oggetto; non gli resta dunque che essere l'uno e l'altro in uno. In secondo luogo se anche ci fosse una possibilità di porre *immediatamente* lo spirito come l'indivisibile soggetto-oggetto, dovrebbe come tale restare completamente immobile, e sarebbe quindi, per cosí dire, *impotente*, appunto perché soggetto ed oggetto sarebbero in lui inseparabili. Non dobbiamo però dimenticare, nella presente argomentazione, che, se non si può ancora parlare di un uscire da sé dello Spirito perfetto, e dunque di un *essere* al di fuori di questo Spirito, tuttavia nello Spirito perfetto sta nascosto ciò che sarà, o, come già potremmo dire, colui che sarà. Ma lo Spirito esistente presso di sé non servirebbe proprio a nulla con quella sua indivisibile unità, sarebbe di per sé completamente impotente.

Spirito perfetto è soltanto quello che non è legato ad alcuna singola forma dell'essere, perché non deve essere di *una* cosa sola. È questa affermazione che per prima porta a compimento il concetto dello Spirito assolutamente libero. Ora noi abbiamo trovato nella prima forma uno dei modi dell'essere (cioè l'essere solamente « essente » [1]); nella seconda forma un altro (quello dell'essere esistente fuori di sé); anche nella terza dunque troveremo soltanto un *modo* dell'essere. Lo Spirito assolutamente libero non può dunque essere legato nemmeno a *questa* terza forma, poiché essa, per quanto sia la piú alta, è pur sempre un modo dell'essere. E potremo dire a buon diritto, per indicare piú precisamente la natura di questo essere, che lo Spirito nella sua terza forma è lo Spirito esistente come tale. Nella prima forma infatti, essendo esso l'esistente soltanto *in* sé, non può essere l'esistente « come tale », perché questo « come » esprime sempre un esternarsi, un mettere in evidenza. Infatti generalmente si è soliti dire: egli si è rivelato o mostrato *come* questo; nel « come », per esempio nell'essere « come » A, sta dunque sempre non il solo « *essere* A », bensí il venir conosciuto o l'essere conoscibile *come* A. Ma nell'esistente soltanto *in* sé avviene proprio il contrario di tutto ciò. Il puro in sé si ritira piuttosto nel profondo, è appunto il non-conosciuto oppure ciò che è conoscibile soltanto nel non conoscere.

(1) *Wesende*. Ho tradotto con « essente », conformemente a quanto già fatto a p. 297; rimando alla mia nota in tale pagina per la giustificazione di questa traduzione.

La parola « essere » unita a « come » significa sempre essere oggettivo. Lo spirito esistente soltanto in sé è quindi l'esistente non *come* tale (ed è questa una affermazione importante per le sue conseguenze). Inoltre, lo spirito esistente soltanto oggettivamente (la seconda forma) non è semplicemente quello non come *tale*, bensí proprio quello *non* = come tale (esso è infatti lo spirito esistente fuori di sé). Solo lo spirito nella terza forma è quello esistente come tale. Esso è nello stesso tempo ciò che non può non essere spirito. Ma appunto per questo esso è anche *legato* ad una forma, a un modo dell'essere, cioè non è lo Spirito assoluto; lo Spirito assoluto infatti va oltre ogni forma dell'essere, è ciò che vuole. Lo Spirito assoluto è quello libero anche da sé stesso, anche dal suo essere *come* spirito; per *lui* anche l'« essere *come* spirito » è soltanto un modo o una maniera dell'essere. Proprio questo non essere legato nemmeno a sé stesso gli dà quella assoluta, trascendente, entusiasmante libertà, il pensiero della quale, come già ho detto in una precedente serie di lezioni, dilata tanto tutti i vasi del nostro pensiero e del nostro conoscere da farci sentire di *essere* nel punto piú alto, di aver raggiunto ciò sopra cui nulla di piú alto può essere pensato. La libertà è il nostro punto piú alto, la nostra divinità, è essa che noi vogliamo come ultima causa di tutte le cose. Non vorremmo neppure lo Spirito perfetto, se non lo potessimo intendere nello stesso tempo come assolutamente libero; o piuttosto, Spirito perfetto è per noi soltanto quello che è nello stesso tempo l'assolutamente libero.

Lo Spirito perfetto dunque non sarebbe perfetto se fosse soltanto quello esistente come tale, cioè se fosse soltanto quella terza forma. Lo Spirito perfetto va oltre ogni forma dell'essere, le supera tutte, anche la piú alta. In ciò appunto consiste la sua assoluta trascendenza.

Lo Spirito perfetto è quindi soltanto quello che è: 1) lo spirito esistente *in* sé; 2) lo spirito esistente per sé; 3) lo spirito esistente, *nell'in sé, per sé*. Già nell'aver noi mostrato che esso è anche lo spirito esistente *come tale*, già in questo è implicito che solamente con questa determinazione vien raggiunto il *vero* punto finale, quindi anche lo

Spirito completo. Il vero punto finale infatti vien raggiunto soltanto quando l'inizio è liberato dalla sua negatività, portato fuori di sé stesso e posto obbiettivamente. Ora, lo spirito nella sua terza forma è ancora lo spirito esistente in sé solo, esso lo è essendo lo spirito che, nell'essere-in-sé, insieme è per sé. Dunque questa terza forma è solo l'inizio portato fuori della soggettività, posto obbiettivamente; lo spirito esistente come tale è soltanto la massima profondità sollevata oltre sé stessa, esternata.

Lo spirito che possiede sé stesso è ancora ciò che è l'inizio, cioè lo spirito esistente *in* sé, ma soltanto come quello che nello stesso tempo è *per* sé. I momenti del movimento nel quale ogni essere giunge al compimento, quindi anche i momenti del compiersi dello spirito sono: 1) puro essere *in sé*; 2) uscire da sé — essere *fuori* di sé; 3) ritornare in sé stesso, riconquistarsi come puro « sé stesso », possedere sé stesso. Solo ciò che è partito da sé stesso può ritornare a sé, e solo in questo modo *possiede* veramente ed effettivamente sé stesso. Lo stesso spirito che nella prima forma è puro *in-sé*, ignaro di sé, nella seconda forma esce *da* sé, ma appunto per questo (cioè *attraverso* questa seconda forma che fa da mediatrice) ritorna in sé, e soltanto cosí giunge ad essere spirito compiuto. Soltanto attraverso un ritorno in sé stesso un essere può divenir padrone di sé stesso, e solo in quanto è in possesso di sé esso è compiuto. Lo spirito nel suo essere-*in*-sé è il puro centro, il puro soggetto senza alcuna esteriorità; lo spirito nel suo essere-per-sé (come oggetto) è eccentrico o periferico; quello che nell'essere-in-sé esiste per sé e quindi anche viceversa nell'essere-*per*-sé (o nell'essere oggetto) esiste in sé è il centro posto eccentricamente, o viceversa l'eccentrico o periferico posto come centro. In questo modo dunque io li avrei condotti, essendo lo spirito con questa terza forma completo, alla piú semplice e, come spero, con perfetta evidenza realmente alla piú alta idea della filosofia. Mi resta soltanto da aggiungere qualche delucidazione.

La *prima* si collega immediatamente a quanto appena detto. Noi abbiamo infatti anche ora, nello Spirito perfetto, nuovamente distinto inizio e fine. Effettivamente essere senza inizio e senza fine è soltanto imperfezione, non, come ci si immagina, perfezione. Un'opera dello spirito, per esempio, che non abbia né inizio né fine è certo imperfetta. Perfetto è ciò che è in sé finito, in tutte le direzioni finito, proprio perché ha sia un vero inizio che una perfetta fine. Quando dunque i teologi pongono tra le massime perfezioni di Dio quella

di essere senza inizio e senza fine, questo non va inteso come una assoluta negazione. Il *vero* senso (come ho osservato già in una precedente lezione (*)) può essere soltanto questo: che Dio è senza inizio del suo inizio e senza fine della sua fine, che il suo inizio non è iniziato e la sua fine non finisce, cioè non cessa di essere fine, che quello è un eterno inizio e questa una eterna fine. Cosí lo spirito nel suo puro essere in sé è l'eterno inizio, nel suo essere come tale l'eterna fine di sé stesso, e solo per il fatto che è l'inizio e la fine, esso è lo Spirito perfetto. Pur avendo noi, ed è questa una *seconda* delucidazione necessaria, posto nello Spirito perfetto inizio e fine (dove ci sono entrambi, s'intende da sé, vi è anche un mezzo), dobbiamo però nondimeno notare che ciò non va inteso come se in lui qualcosa venisse prima e qualcosa venisse dopo; dobbiamo piuttosto dire che in lui non v'è *nil prius, nil posterius*, che cioè l'inizio è posto *con* la fine e la fine con l'inizio. Lo spirito perfetto non va pensato come se derivasse dal successivo *comporsi delle tre forme*, come se fosse *dapprima* l'esistente in sé, poi quello per sé, e infine quello che nell'in sé esiste per sé. In realtà non è cosí, anzi, poiché nessuna delle tre forme è qualcosa senza l'altra, il tutto è posto come con un tocco magico, come in un attimo o in un lampo. Ciò non impedisce che *all'interno* di questo cerchio magico vi siano inizio, mezzo e fine. Solamente, l'inizio non può essere pensato prima e fuori della fine, la fine prima e fuori dell'inizio, ma l'inizio deve essere pensato contemporaneamente alla fine e la fine all'inizio.

A ciò si connette una *terza* spiegazione necessaria: lo Spirito perfetto non può essere pensato come un quarto essere, esistente *di per sé* fuori degli altri tre. Lo Spirito non è in alcun modo fuori dei tre, non è infatti altro che le tre forme, cosí come queste non sono altro che appunto lo Spirito stesso. Se noi pensiamo le tre forme, non singolarmente, s'intende, ma nella loro necessaria e, come presto sentiremo, indissolubile concatenazione, dobbiamo anche pensare lo Spirito, e dal canto suo lo Spirito perfetto, come le tre forme. Esso è in ciascuna di esse l'intiero Spirito, non è come se una parte di esso fosse nell'una e un'altra parte nell'altra, in ciascuna è l'intiero Spirito, e quindi non è in nessuna di esse per sé, esso è necessariamente la totalità.

A questa osservazione si ricollega un'ultima (*quarta*) delucidazione.

(*) *Filosofia della Mitologia*, XII, pp. 42-43 (VI vol. fond., pp. 298-299). E.

Non è che esso, essendo le tre forme, sia lo Spirito perfetto; al contrario, solo perché è lo Spirito perfetto in sé o per sua natura, esso è le tre forme; non è dunque una casualità, bensí la natura stessa dell'essere perfetto quella di esistere solo in quanto è le tre forme. Non è una necessità *materiale* questa che lo spirito sia le tre forme; la totalità non sorge da un accostamento materiale di una forma all'altra, bensí è una necessità spirituale, o, se vogliono intenderla meglio ancora, una necessità concettuale. Loro possono spiegarsi un poco questa necessità concettuale nel modo seguente. La totalità è necessaria in guisa tale che, se io volessi eliminare o trascurare una o due forme, per esempio la prima e la seconda, la terza di per sé sarebbe ugualmente, solo che la si definisca peraltro come spirito, ancora il tutto. Questo è il *vero*, indistruttibile spirito, nel quale ogni parte, se potesse venire separata, dovrebbe ridiventare tutto, nel quale la necessità di essere *tutto* è imposta anche alla singola parte; cosí come io, per esempio, non potrei estrarre dal complesso delle capacità o facoltà dello spirito umano qualche singola parte senza che essa portasse con sé il tutto e diventasse immediatamente di nuovo il tutto. Vero spirito è quello che deve essere *sempre* tutto, non tanto quello che non ha parti quanto quello che non può essere suddiviso in parti, perché la parte sarebbe sempre e necessariamente di nuovo il tutto.

Non un chiarimento, ma una *conseguenza* immediata di tutta questa argomentazione è la seguente: lo Spirito perfetto non può consistere né in una né nell'altra forma presa di per sé; oppure, viceversa, nessuna forma di per sé è lo Spirito perfetto, bensí lo è solo in quanto comprende anche le altre. Anche la terza forma, presa di per sé, benché sia la piú alta e benché sia quella dello spirito esistente come tale, non sarebbe di per sé lo Spirito perfetto, assolutamente libero. Ne deriva quindi come ultima determinazione che lo Spirito perfetto è necessariamente lo spirito tutt'unico, tutt'unico perché non è il semplice uno (*unum quid*), né l'astratto uno, bensí è una vera, viva totalità; è il tutt'*unico* perché in quanto spirito può essere soltanto uno; e infine è il tutt'unico per il fatto che non è la accidentale, bensí la necessaria unità di questa totalità.

In tutta questa ultima argomentazione non si è mai parlato, come hanno potuto vedere, di un essere al di fuori dello Spirito, anzi non è apparsa mai la traccia, il sospetto di un tale essere. Dappertutto abbiamo riconosciuto lo Spirito soltanto come l'esistente

assolutamente in sé, rivolto del tutto *all'interno*, cioè soltanto verso sé stesso, in sé conchiuso e compiuto, non richiedente nulla fuori di sé. Esso è il solitario (*solitarius*) per sé stesso, per sua natura, ciò per cui ancora non c'è alcun *fuori*-da-sé, ciò che, essendo libero e sciolto da tutto quello che potrebbe essere pensato *fuori* di esso, è anche in *questo* senso l'*assoluto*: essere assoluto infatti significa anche, secondo l'uso della lingua, essere completamente libero da ogni relazione o legame. Noi abbiamo dunque presentato lo spirito cosí, come una realtà puramente presente, che non fa presagire nulla di futuro, ed è completamente in sé conchiusa. Ma abbiamo anche contemporaneamente spiegato che nello Spirito è nascosto il futuro, ciò che sarà. Il nostro prossimo compito sarà quindi quello di mostrare come questo futuro si riveli o si manifesti dapprima come qualcosa di possibile, e come lo spirito sotto questo rapporto appaia anche come libertà di *essere* (non soltanto come libertà di *non* essere), cioè come libertà di esistere *fuori* di sé, di manifestar*si* fuori di *sé*. Come puro Spirito perfetto esso potrebbe anche essere legato a sé, immobile. Ma inteso come spirito che non è piú soltanto *libertà* di non essere, ma anche libertà di *essere*, inteso come tale esso non appare piú come il puro Spirito perfetto, bensí come lo spirito *vivente*, proprio *quello* spirito *che sarà*.

TREDICESIMA LEZIONE

[DIO E LA TENSIONE EXTRADIVINA]

Lo Spirito perfetto è assoluta realtà, *prima* di ogni possibilità, realtà che non è preceduta da *alcuna* possibilità. In lui stesso tutto è esso stesso. Per esempio, se noi parlassimo astrattamente della prima forma dell'essere in lui, la potremmo chiamare *ciò che* è l'esistente in sé, ma non sarebbe detto bene, perché essa non è in modo generico *ciò che* è l'esistente in sé, ma lo spirito esistente in sé, e dunque come *tale* perfetta realtà. Per comprendere ciò che io voglio esprimere con questo, li prego di riflettere su quanto segue. L'esistente in sé potrebbe certo essere l'esistente in sé, ora cioè e in quanto non si muovesse, ma non in modo tale da non poter essere anche il contrario. Dell'esistente in sé cosí pensato si dovrebbe dunque dire che è l'esistente in sé, e anche non lo è, che lo è, ma non *decisamente*, non senza possibilità del contrario, dunque (come ho già chiarito in una precedente occasione) che è soltanto potenzialmente l'esistente in sé, perché potenzialmente o secondo la possibilità è anche il non esistente in sé. Ma lo Spirito perfetto è la realtà che viene prima di ogni possibilità. Nello Spirito perfetto l'esistente in sé è Egli stesso, partecipa della realtà del suo immemorabile esistere, ed è quindi come Egli stesso decisa realtà. Lo stesso vale per la seconda forma (lo spirito esistente per sé) e per la terza — lo spirito *esistente come* tale, che non è piú soltanto l'esistente in-sé, ma l'esistente in sé per sé.

Posto che la *possibilità* di un *altro* essere preceda l'essere dello Spirito perfetto, questo spirito in realtà non sarebbe né assoluto né originario. Non assoluto perché esisterebbe soltanto in virtú di una decisione per *questo* essere, non potrebbe esistere senza avere escluso quell'altro essere, cioè senza averlo presupposto. Sarebbe potuto essere, per cosí dire, in due modi essere, quello effettivamente in *lui* posto e l'altro. Ma l'opposto non era possibile, perché lo Spirito

perfetto non è mai stato non esistente, bensí È prima che si possa parlare di una possibilità. Cosí pure se per lo Spirito perfetto la sua propria possibilità, la possibilità del suo essere *attuale* (posto ora in lui) fosse precedente alla sua realtà attuale, esso non sarebbe veramente *originario*. Originario infatti, come già prima si è spiegato, non chiameremo mai ciò che è stato pensato come possibile già prima di diventare reale attuale. Si dice originario solo ciò di cui si ha un concetto solo per il fatto che è reale attuale, dunque ciò in cui la realtà attuale vien prima della possibilità. Dunque — per ritornare al nostro discorso — in Dio tutto è realtà attuale, tutto è egli stesso, e Loro possono ora intendere ciò che io dicevo prima: le potenze sono nello Spirito assoluto non come potenze, ma come = a lui stesso. Nulla impedisce tuttavia che *in un secondo momento, post actum*, cioè da quando esiste quello Spirito, dall'eternità dunque (esso è infatti una idea eterna, oppure è eterno secondo l'idea, secondo la natura, cioè non è eterno nel senso in cui abitualmente si intende, che esista da un tempo infinito, bensí lo è in modo tale da essere sempre, e quando è, solo eterno, cioè in modo eterno), nulla impedisce dunque che *post actum*, cioè dopo che esiste quello spirito, a partire dalla sua eterna realtà attuale, che *viene prima* di ogni possibilità, che da allora si *mostri* e si *presenti* a lui, al suo proprio essere, la possibilità di un *altro* essere, non eterno naturalmente. Ho detto che questa possibilità gli si presenta. Essa non viene infatti propriamente *posta*, è piuttosto il contrario di essa che vien posto; essa stessa gli si *mostra* soltanto, ed appare appunto, anche per questo, come ciò che soltanto *non va escluso*, ciò che si presenta, compare da sé, cioè senza sua (dello Spirito) volontà, come quella possibilità che non è propriamente *nulla* se *esso* — lo Spirito — non la vuole, ed è qualcosa solo *se esso la vuole*. Ora sorge però naturalmente la domanda: *che cosa* è questa possibilità, o piuttosto: che cosa è quell'altro essere del quale gli si mostra la possibilità?

Ecco quanto si può dire su questo argomento: è innegabile che nel non esistente o nell'essere essenziale [1] vi è anche la possibilità

[1] Traduco con « essere essenziale » il tedesco *Wesen*. Schelling qui contrappone al *rein Seyende* il *Wesen*. Per *rein Seyende* si intende l'essere della potenza di essere mantenuto come tale, salvato nel suo poter non essere, quale appunto è nello Spirito perfetto. La potenza di essere, mantenuta in tale condizione, esprime dunque il piano delle possibilità degli — eventuali — enti concreti; essa esprime cioè l'essenza possibile di tali enti, che però non si svolge effettivamente in quanto, appunto, essa sia mantenuta in sé stessa attraverso l'essere del puro esistente. Per questo, Schelling usa il termine *Wesen*; esso non può venire tradotto semplicemente con *essenza*, perché in Schelling la potenza di essere è in sé solo il germe delle essenze, il principio dal quale le singole essenze si svilupperanno se la potenza di essere si darà un proprio essere; prima di allora, il *Wesen* è solo l'essere visto come fonte delle essenze, come il loro luogo. Per questo, si è tradotto *Wesen* con « essere essenziale ».

di un essere che esso potrebbe avere per sé; solo, questa possibilità non appare a lui prima dell'atto (*actus*) dell'essere immemorabile (prima che l'essere immemorabile sia in atto); nulla impedisce però che questa possibilità di un altro essere, che vada oltre l'essere essenziale, si presenti per cosí dire o si renda visibile allo Spirito perfetto non appena questo esiste. Se dunque l'essere essenziale, sul quale riposa l'intera unità, che è propriamente la *quiete*, ma appunto per questo anche il possibile principio motore del tutto — se l'essere essenziale si sollevasse realmente da quella profondità, l'unità non ne resterebbe certo assolutamente distrutta perché lo Spirito perfetto non esiste soltanto casualmente, soltanto materialmente, non secondo l'essere, bensí esiste secondo la sua natura, è, come abbiamo mostrato, una unità sovramateriale, spirituale e appunto per questo indistruttibile, che non gli permette di essere l'uno senza l'altro (una forma senza l'altra); ma proprio perché l'unità non si potrebbe scomporre o distruggere, e le forme dell'Uno non potrebbero assolutamente disgregarsi, se quella possibilità, che appare all'essere *post actum*, si sollevasse dal suo nulla — cosa che del resto non può accadere senza volontà divina; potrebbe essere sempre soltanto lo Spirito perfetto stesso, che cambierebbe o contraffarebbe in questo modo il suo essere —, si determinerebbe una tensione passante attraverso il tutto, e la potenzialità, che sarebbe comparsa nella prima forma, si propagherebbe a tutte e sorgerebbe, già prima che si giungesse alla effettiva elevazione di quel principio, già soltanto nell'*apparire* a lui della potenzialità (della possibilità di un altro essere), una potenzializzazione *indiretta* di tutti gli altri principi. Quindi, proprio quelle che fino ad ora erano soltanto forme dello Spirito assoluto ed erano = a *lui stesso*, apparirebbero come possibilità di un altro essere diverso dal suo eterno essere, cioè dal suo essere nel concetto. L'essere essenziale si convertirebbe nella *prima* potenza, nell'immediata possibilità di un altro essere, in quella potenza quindi che è piú vicina all'essere; apparirebbe come l'immediata potenza di essere, come la po-

tenza di essere del primo gradino, della prima possibilità o (come possiamo anche dire ormai) potenza. Ma questo non esistente era *soggetto* del puro esistente, era ciò per cui *esisteva* quel puro esistente. Ma in questo soggetto dapprima rivolto del tutto all'interno o verso di lui, che soltanto per *lui* era potenza — se ora tale soggetto diventa potenza di sé stesso (potenza di essere di sé stesso) — il puramente esistente non può piú riconoscere il *suo* soggetto, dunque sé stesso; esso rientra quindi nella sua propria inseità, cioè riceve parimenti una potenza in sé — cosa che Loro possono considerare anche nel modo seguente, piú facilmente comprensibile.

Il puro esistente era quello propriamente uscente, non ritornante su sé stesso, era, come ci siamo espressi, quello che soltanto *si dava*, del tutto *dato* e dantesi proprio a quello che è soltanto e unicamente tutto il suo proprio essere; ma questa reciproca accettabilità tra i due cessa immediatamente se l'essere essenziale diventa autoesistente; il puro esistente è dunque costretto a ritornare in sé stesso, nel suo proprio « sé » viene negato come *puro* esistente, fermato, non è quindi piú il *puro* esistente, perché il *puro* esistente è l'esistente senza potenzialità — in lui invece è penetrata ora una negazione, un impedimento, cioè un non essere. Per il fatto però che esso non cessa con ciò di essere, per la sua natura, il *puro* esistente, proprio attraverso questa potenzializzazione (venendo posto in *statum potentiae*) esso non diviene tanto *libero* di agire o di non agire, bensí deve agire, non può fare altro che *tendere* a ritornare nel *puro* essere; e poiché non può accadere che sia ciò che si è sottratto a lui come soggetto a ridiventare per lui soggetto, e ad essere ricacciato indietro nel suo originario nulla o in sé, esso non può fare altro che tendere a vincere l'in sé uscito da sé, il non esistente divenuto esistente, per ritornare ad essere ciò che era originariamente, il *puro* esistente.

Appare quindi — anche già in precedenza e prima che si giunga all'effettivo elevarsi del non esistente, già nell'apparire questo ancora soltanto come *ciò che può* essere in questa forma —, già qui, dicevo, il *puro* esistente appare come l'*indiretta* potenza di essere, che cioè è capace di un suo proprio essere (di questo infatti stiamo parlando qui) soltanto in quanto è posto in *statum potentiae* da un altro. Anche in questo dunque si rivela una potenzialità *indiretta*. Se si immagina la tensione come effettivamente presente, il puro esistente in questa tensione apparirà ancora soltanto come il *dovente essere*, cioè il dovente

agire [1] (poiché esso non è libero di agire o di non agire, bensí secondo la sua natura non può essere altro che la volontà di superare il proprio antagonista). In quanto esso viene posto *in potentiam, dimostra* di essere, per sua *natura, actus purus*, a cui la potenza è estranea, e di fare quindi tutto per liberarsi dalla sua potenza, quindi per negare *di nuovo* ciò da cui è negato. Ma quello spirito che era il non esistente nell'essere, si ritrae in una negazione ancor piú profonda [2]. Anch'esso infatti, se giungesse alla tensione, verrebbe posto fuori di quell'essere che ha nell'*unità*; anch'esso appare dunque, non appena quella possibilità si presenta nel non esistente, come possibilità, potenza di un altro essere, di un essere futuro, come una potenza di essere, che però è ancora piú lontana dall'essere del puro esistente, non potendo affatto agire *immediatamente* come questo, riportare sé stessa *proprio actu* all'essere; esso anzi potrebbe essere di nuovo posto nell'essere soltanto qualora la potenza di essere uscita dal suo in-sé, costretta a ritornare nel suo in-sé dal dovente essere [3], fosse divenuta di nuovo la potenza che pone lui, lo spirito. Questa che è la piú lontana relazione con l'essere viene espressa dal concetto del puro e semplice *dovente* essere [4]. Il puro e semplice *dovente* essere è quindi anche un non esistente, ma il piú lontano dall'essere. Perché nel concetto del *dovente* essere è già implicito che esso non agisce da sé, che esso dunque, una volta posto fuori dell'essere, aspetta di essere riportato all'essere dall'azione di un'altra potenza (che questo ritorno all'essere gli viene soltanto mediato). Perciò il non esistente, il puro esistente e l'esistente nel non essere, queste *tre* forme si presenterebbero ora (ma, sia ben chiaro, solamente dopo, *post actum*) a lui (allo Spirito assoluto) come altrettante potenze di un essere futuro. La prima sarebbe la potenza *immediata* di un altro essere, di un essere accidentale, l'*immediata* potenza di essere, la potenza di essere della prima potenza: dunque, se indichiamo con A il concetto della potenza di essere, A'; l'altra sarebbe la potenza di essere di secondo

---

(1) *Als das seyn, d. h. als das wirken Müssende*. Il verbo *müssen* ci avverte, come risulta peraltro anche dal contesto, che il puro esistente è necessitato dalla sua natura a rientrare nel suo essere originario, che si tratta per esso di un dovere di necessità.

(2) Si tratta dello spirito nella sua terza forma: in essa la potenza di essere — che per Schelling, come si è visto, è non esistente — è nell'essere, in quello cioè che per Schelling, come pure si è visto, è il vero essere (nel puro esistente).

(3) *Seinmüssende*.

(4) *Seinsollende*. Qui si usa il verbo *sollen* perché l'essere essenziale (il non esistente) nel puro esistente, non rientra in virtú propria, per opera immediata di sé, nel suo stato Originario.

ordine = A^2; la terza la potenza di essere di terzo ordine = A^3. Poiché frattanto per le potenze soltanto indirette ci sono date espressioni particolari e appropriate, non abbiamo piú bisogno di dire della prima che essa è l'*immediata* potenza di essere, bensí appunto che essa è la potenza di essere, e la successione delle potenze, quale si presenta allo Spirito assoluto in lui stesso, è dunque la seguente: 1) la potenza di essere, 2) il dovente essere (1), 3) il dovente essere (2). Qui sono comprese tutte le relazioni possibili del non ancora esistente con l'esistente futuro; potremmo proprio dire: tutte le categorie primarie dell'essere. Loro hanno dunque visto come ciò che nello Spirito perfetto era = a lui stesso, può trasformarsi in potenza di un altro essere futuro.

L'occasione però per questa generale potenzializzazione o per questo apparire delle potenze di un essere (non ancora esistente) nello Spirito assoluto, l'occasione a questa *generale* apparizione è data originariamente soltanto dalla possibilità che si presenta o si rivela nell'essere essenziale. Questa possibilità non era in alcun modo presente prima dell'esistenza dello Spirito perfetto, essa si presenta soltanto dopo come l'improvviso (l'imprevisto), l'inaspettato per cosí dire (anche questo, come sempre, non lo dico per niente: appunto questa potenza ci si presenterà in seguito ripetutamente come l'improvviso, il subitaneo); essa è il non *voluto*, perché si presenta da sé, senza la volontà dello spirito; ma, benché sia ciò che prima non era visto, essa non appare tuttavia come qualcosa di visto *malvolentieri*, come qualcosa di *invisum* in questo senso, bensí al contrario come qualcosa di *benvenuto*. Poiché nel momento in cui essa presenta o mostra allo Spirito assoluto l'essere che esso potrebbe accettare, se volesse, che dunque non è niente e non sarebbe mai altro che *pura* possibilità, se *esso* non *lo* volesse — nel momento quindi in cui essa presenta allo Spirito perfetto qualcosa che esso potrebbe volere — e invero qualcosa propriamente da volersi — cioè qualcosa che è pura potenza di essere e non essere, qualcosa di accidentale (solo una cosa *simile* può invero essere voluta), presentando essa dunque allo Spirito perfetto un tale oggetto di un possibile atto della volontà, questo prende coscienza di sé come volontà, come spirito che può volere, e questa *apparizione* (essa non è infatti altro che questo, non è ancora una

(1) *Seynmüssende.*
(2) *Seynsollende.*

realtà, è una pura e semplice apparizione nello Spirito perfetto), questa apparizione della prima possibilità di un essere distinto da lui stesso lo libera per la prima volta dalla necessità del suo essere immemorabile, che esso non ha dato a sé stesso, nel quale dunque esso non è liberamente o volontariamente; quella apparizione gli dà dunque per la prima volta sé stesso, liberandolo da quella Ananke, *sacra* certo e soprannaturale, ma inviolabile, nelle cui braccia esso era stato accolto per cosí dire dapprincipio ed era rimasto fino a questo momento, benché questo momento sopraggiunga senza intervallo, seguendo immediatamente l'eternità. Ma proprio ora dobbiamo richiamare una precedente distinzione. Lo Spirito perfetto è *actu purissimo* — in un essere che, per dir cosí, non conosce il suo contrario, consuma ogni contrario, ogni non essere e lo rende essere — in questo essere *consumante*, lo spirito è *actu purissimo* l'essere essenziale, il puro esistente e l'esistente come essere essenziale. *In questo modo* dunque viene posto in lui un essere in unità (Li prego di fare bene attenzione a questo), un essere in unità delle tre forme; esso è *però* il tutt'unico non per il puro e semplice *essere*, ma per sua natura, quindi lo è *in* sé, in modo tale che, per esprimerci cosí, esso lo sarebbe anche se non lo fosse *di fatto*, anche se non fosse nell'essere, e non potrebbe cessare di esserlo anche se quell'*actus purissimus* del suo essere fosse interrotto, anzi fatto cessare da un contrario sopravveniente, da una qualsiasi tensione sopraggiunta. Loro vedono che appunto *di questo* si deve ora parlare. Soltanto nel venirgli mostrato quell'altro essere come *possibile* — in questo modo appunto esso si accorge di sé come del tutt'unico non soltanto nell'essere, non soltanto materialmente, ma spiritualmente, sovramaterialmente — e nel percepirsi esso come codesto *spiritualmente* tutt'unico (cioè anche indipendentemente da ogni tutt'unicità materiale), esso si accorge propriamente di sé come *sé*, come lo Spirito veramente *assoluto* e non legato a nulla (a nessun essere, nemmeno al suo proprio), come quello che resta il tutt'unico anche nella separazione delle potenze, e che quindi è assolutamente indifferente nei confronti delle due possibilità di rimanere nell'originario essere, privo di tensione, o di presentarsi in quell'altro essere in tensione e in sé stesso contrario. Si rende conto di sé come del non separabile *nella* separazione *stessa*, dell'inseparabilmente uno, che appunto per questo, e *soltanto per questo* è libero di porre la separazione. Non gli importa nulla di essere, rispetto all'*essere*, *unità* o *tensione*, poiché esso stesso non ne viene mutato, si tratta soltanto di un'altra

forma dell'esistenza, poiché esso esiste nella tensione altrettanto come nella unità, solamente in un altro modo. Ma appunto in questo soltanto sta la vera libertà, per esempio per me stesso, nel fatto che non mi importi nulla, anzi rispetto a me stesso sia pienamente indifferente (dico: rispetto a me stesso perché sotto altri rispetti non è necessario che mi sia indifferente), vera libertà posso io trovare soltanto là dove rispetto a me stesso possa essere indifferente essere cosí o cosí, agire cosí o cosí. Qui dunque soltanto è l'esistente, che è = a spirito veramente libero = a Dio. Qui soltanto lo Spirito perfetto non è piú conosciuto unicamente come *non*-necessità di passare all'essere, bensí anche come libertà di accettare un altro essere, distinto dal suo essere eterno o essere concettuale, come libertà cioè di uscire da sé stesso. *Qui* soltanto esso può dire di sé stesso: io sarò quello che sarò, cioè quello che *vorrò*; dipende soltanto dalla mia volontà essere *questo* o un altro; qui lo Spirito perfetto si rivela come *Dio*; qui siamo autorizzati a dargli questo nome. Perché la parola Dio è in sé una pura e semplice parola e il problema sta quindi nel giusto *impiego* di essa. Se però si tratta soltanto *di questo*, se per esempio ci si domanda se il nome *Dio* possa essere applicato anche a una sostanza morta, immobile, covante per cieca necessità le sue proprie determinazioni o a un principio che con uguale necessità, per cosí dire attraverso successive negazioni di ogni essere *determinato*, si presenti alla fine come il puro nulla, su di questo può decidere soltanto l'uso linguistico e in particolare quello originario. Non c'è però spiegazione del nome di Dio, come già prima ho osservato (*), piú documentata di quella che proprio il vero Dio ha dato al legislatore di Israele; infatti quando questo gli chiese con che nome dovesse chiamarlo (il vero Dio) davanti al popolo, Egli rispose: chiamami: *io sarò quello che sarò, questo è il mio nome* [*Ex.*, III 14]. E anche il nome Jehovah, che per lo meno a partire dai tempi di Mosè fu attribuito in tutto il Vecchio Testamento al vero Dio, non ha altro significato (**).

(*) V. *Filosofia della Mitologia*, XII, p. 47 (VI vol. fond., p. 303) da confrontare con la *Introduzione storico-critica alla Filosofia della Mitologia*, XI, p. 171 (VI vol. fond., p. 173). E.

(**) L'« Io sarò quello che sarò » può significare: o io sarò quello che voglio (se אֲשֶׁר venisse preso *sensu neutro*: io sarò *ciò* che voglio) oppure, se si intende il tempo ebraico come aoristo: io sarò *quello che sono*, cioè io sarò e rimarrò sempre lo stesso, io sarò senza pregiudizio e senza mutamento di me stesso [1].

[1] 'Ăšer può voler dire, in ebraico, tanto *ciò che* quanto *colui che*.

Dio ha quindi piena libertà di accogliere o di non accogliere quell'essere che gli è *mostrato*, che non consiste piú nell'*actu purissimo*, ma è un *actus* nel quale si trova nello stesso tempo tensione, contrasto; esso è infatti il tutt'unico non nel senso puramente materiale ma sovramaterialmente, poiché esso è l'in *sé* uno nella *non*-unità materiale altrettanto o *non* meno che nella unità materiale. L'unità è l'unità della sua natura, che, in quanto sovramateriale e assolutamente spirituale, non viene affatto toccata dalla non-unità materiale, cosí come essa non può essere condizionata dalla unità materiale, per il fatto che questa è piuttosto una *conseguenza* di *essa*. Inoltre potremmo anche dire: egli ha l'assoluta libertà di accogliere l'essere che gli è mostrato per il fatto che egli anche quando dall'essere senza tensione passa in quello in tensione, anche allora sospende soltanto, fondamentalmente, e *non* abolisce il suo essere divino; ché, anzi, proprio *attraverso* la tensione stessa (come presto sentiremo) e *attraverso* il contrasto delle potenze questo viene restaurato, cosicché egli possiede poi soltanto come qualcosa di mediato, di restaurato, questo essere che originariamente egli possedeva come qualcosa che non ha bisogno di mediazione e che è immediato. Ma che sia mediabile o non mediabile è per lui lo stesso, perché la sua Divinità non consiste nell'essere-*cosí*, bensí nel fatto che esso è immutabilmente Egli stesso, consiste cioè in *quell'*essere che è uno con l'essenza stessa, e a cui appunto si riferisce l'antico detto: *In Deo non differunt Esse et quod Est*; — cioè il *vero* essere di Dio è appunto questo, che egli è egli stesso.

Ora che abbiamo messo in chiaro che la sostanza della completa e perfetta libertà di Dio sta nell'accettare o nel non accettare quell'essere da lui stesso separato, ci restano però ancora due problemi: 1) *come*, in che modo egli possa accogliere questo essere; 2) in che modo si possa pensare, nel caso dell'accoglimento di questo essere, che esso vi sia condotto, quali moventi si possano pensare in lui per questo accoglimento. Tale è infatti il carattere della natura moralmente libera, di essere condotta alle sue azioni non ciecamente ma da moventi.

Per quanto riguarda il primo problema, cioè *come* avviene l'accoglimento di quell'essere, è già chiarito in che cosa consista il fondamento dell'intera tensione, quindi dell'essere al di fuori di Dio (l'essere immediatamente divino è infatti senza tensione, è *actus purissimus*). Il fondamento dell'intera tensione è l'*in-sé* uscito dal suo in-sé,

divenuto autoesistente. Ma Dio è, per sua natura, l'esistente in sé, ed essendo *Dio* lo spirito esistente in sé, questo, dunque l'esistente in sé, può essere, anche attraverso la semplice volontà di Dio, fuori di sé; ed appunto come esistente in questo modo fuori di sé esso ha poi le caratteristiche di un esistente soltanto e completamente per la volontà di Dio. Come tale, cioè come l'essere essenziale uscito dal suo in-sé, esso non è piú ora certamente Dio stesso, ma non è neppure non-Dio, poiché vi è in esso la possibilità di essere riportato, ricondotto nel suo in-sé, cioè vi è in lui ancora la possibilità o potenza dell'essere Dio, esso è cioè almeno *potentia* Dio.

Sarà però necessario, per intendere gli sviluppi ulteriori del ragionamento, annotare quanto segue sulla parola potenza. Abbiamo già visto come le potenze si presentino anzitutto allo Spirito perfetto, nelle forme del suo essere. Qui esse diventano cosí per lui possibilità, potenze di un *altro* essere, di un essere diverso dal suo attuale. Nell'essere *reale* però, dove esse non sono piú forme dell'essere immediatamente divino, ma, in realtà, di un essere diverso da quello divino, esse si comportano ancora come *potenze, possibilità*, vale a dire come potenze o mediazioni dell'essere divino che va riportato nel suo stato anteriore, di modo che esse sono dunque, *internamente*, potenze dell'essere extradivino, e, divenute *esterne*, potenze dell'essere *divino*. Le potremo quindi chiamare *potenze* anche nell'essere esterno, sebbene esse vi siano in un altro senso che là dove apparivano ancora unicamente dall'interno come possibilità.

Per ritornare dunque di nuovo al punto centrale del problema, nulla impedisce che Dio, essendo per sua natura l'essere essenziale (l'esistente in sé) e quindi anche la potenza di essere che è nascosta nell'essere, sia, di sua sola volontà, invece di questo, l'esistente fuori di sé, quell'*ἐξιστάμενον*, di cui si è parlato già fin dall'inizio: soltanto si deve pensare che egli non lo è per esserlo, ma per un altro *scopo* che egli vuole raggiungere in questo modo. È infatti un'antichissima dottrina che Dio raggiunge sempre i suoi intenti attraverso il contrario, *διὰ τῶν ἐναντίων*. Egli è questo altro — questo esistente fuori di sé —, egli realizza questo possibile attraverso un immediato volere solo per venire in esso superato, anzi egli è *libero* di accogliere quell'essere soltanto *perché* ha nella seconda forma del suo essere, che in questa relazione diventa *seconda* potenza, ciò che gli fa vincere quell'essere. Attraverso questa spiegazione, nella quale si è parlato di uno *scopo*, siamo stati condotti automaticamente all'altra domanda:

da che cosa possiamo pensare che Dio, nel caso dell'accoglimento di quell'essere (che noi frattanto presupponiamo o soltanto pensiamo come possibile), nel caso cioè dell'accoglimento di un essere fuori di sé, vi sia *condotto*.

Il passaggio dall'essere immediato e senza contrasti a quello mediato dal contrasto potrebbe forse essere pensato nel modo seguente. Ogni essere, in quanto si possiede nella sua totalità e completezza (Dio però possiede sé stesso nella sua totalità fin dall'eternità), ogni essere di questo tipo cerca naturalmente dapprima di spiegarsi e di distinguersi nelle sue diverse forme, oppure di porsi e riconoscersi in particolare in ciascuna. Questo è però impossibile in quell'*actus purissimus* della vita divina, nel quale le forme non vanno realmente separate. Lo spirito esistente in sé è materialmente come quello esistente per sé; ambedue sono, come abbiamo visto, un disinteresse rispetto a sé pienamente uguale. Allo stesso modo lo spirito esistente per sé nell'essere-in-sé è di per sé uguale a ognuno dei due: all'esistente in sé, poiché è egli stesso anche l'esistente in sé, all'esistente per sé, poiché è anche questo. In questo puro fluire, privo ancora di ostacoli, della vita divina, vi sono certo inizio, mezzo e fine; ma l'inizio è là dove è la fine e la fine là dove è l'inizio, cioè ambedue non possono essere separati. In questa *pura* immediatezza Dio sarebbe dunque incomprensibile a sé stesso, oppure non potrebbe porre e stabilire sé stesso nelle proprie forme, poiché l'una si muta immediatamente nell'altra. Gli sforzi per mantenersi ciononostante in una stessa forma, potrebbero apparire soltanto come una sorta di movimento rotatorio, perché tutto ciò che non può opporsi a *sé stesso* come inizio e fine o separare inizio e fine, ruota. Poiché dunque, si potrebbe continuare, ogni movimento rotatorio, che cioè non possa trovare inizio e fine, è *infelicità*, quella possibilità che si mostra a lui stesso — cioè nella prima forma del suo essere — è *appunto* anche per questo cosí altamente benvenuta per lui, perché soltanto essa lo libera già da quel movimento rotatorio e diventa per lui il mezzo, già per questo e senza un *effettivo* scomporsi, per distinguersi in tutte le sue forme; nel mediarle attraverso quella possibilità egli le vede già non come ciò che esse sono ma come ciò che *possono* essere e che *saranno*, quindi in quella forma nella quale l'una è diversa dall'altra, l'una veramente *fuori* dell'altra. *Per questo* dunque quella prima possibilità,quella *potentia prima*, che è l'inizio di tutte le altre possibilità, gli è cosí gradita; perché essa non soltanto lo libera dalla necessità del suo essere che

tutto consuma, che cioè non permette alcuna separazione, alcuna distinzione, ma è proprio attraverso di essa che si ha per la prima volta in Dio *conoscenza*; perciò essa non gli può apparire come antitesi, bensí soltanto come oggetto di piacere, di una gioia che mai non cessa. Anzi, se ci si chiedesse per che cosa Dio si impegni dall'eternità, si potrebbe rispondere soltanto: appunto quella *potentia prima* è stata dall'eternità l'unico oggetto del suo impegnarsi, dei suoi desideri. (Su questo discorso ritorneremo ancora). Per uscire però anche *di fatto* da quel movimento rotatorio, che sarebbe legato necessariamente al suo essere primitivo, e per passare nel movimento opposto, cioè rettilineo, lo Spirito perfetto non avrebbe altro mezzo che quello di differenziarsi realmente in sé stesso come inizio, mezzo e fine (fino ad ora questi erano diversi soltanto *potentia*); poiché la linea retta è appunto quella nella quale inizio e fine sono l'uno fuori dell'altro, mentre il punto è ciò in cui l'inizio è parimenti anche fine e la fine inizio. Egli renderebbe però per sé di fatto diversi inizio, mezzo e fine solo se elevasse a realtà attuale le possibilità scorte nelle tre forme del suo essere. Allora infatti essi sono realmente per sé vicendevolmente l'uno *fuori* dell'altro, e si escludono reciprocamente in modo tale che ognuno proprio in questa esclusione e tensione è ciò che è. Con questa tensione ci è però dato nello stesso tempo un movimento che avanza necessariamente da un determinato inizio, attraverso un determinato punto di mezzo fino a una fine predeterminata, cioè un movimento rettilineo. In questo modo dunque si può spiegare ogni volontario passaggio di Dio nell'altro essere o essere esterno. Si potrebbe qui riferire un passo degno di nota dell'opera platonica sulle *Leggi*, dove Platone — dico Platone, senza però voler con ciò impegnarmi a contraddire quelli che negano che questa opera sia di Platone; *a me* sembra platonica e mi arrischio a comprenderla senz'altro nel sistema delle opere platoniche; non mi sembra infatti, in generale, giusto pensare che lo spirito di un grande scrittore sia cosí legato in sé, da essere sempre e dovunque simile, o almeno questo che ho detto mi sembra che si convenga ad uno scrittore al quale la venerazione della posterità ha attribuito come proprio, già da due millenni, il titolo di divino (*divinus*) — egli dunque cita come un *παλαιὸν λόγον* (1), probabilmente come tramandato dalla piú antica filosofia, cioè da quella filosofia che derivò immediatamente

(1) Antico discorso.

dalla mitologia, le seguenti parole (*): Dio, nel comprendere in sé inizio, mezzo e fine delle cose, procede per via retta, mentre per sua natura girerebbe. In greco: *ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθεῖαν* (o, come si legge ora: *εὐθείᾳ*) *περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος*. (Le ultime parole però: *κατὰ φύσιν περιπορευόμενος*, come si legge ora, devono essere cambiate in: *κατὰ φύσιν περιφερόμενος* (1) — chiunque esamini il passo sarà d'accordo con me su di questo, poiché 1) è ben comprensibile, anzi naturale, che *περιπορευόμενος* sia entrato nel testo dal contesto; 2) l'espressione *κατὰ φύσιν* implica un movimento *involontario* (non posso infatti accettare, per lo meno col poco di greco che conosco, la traduzione che uno ha dato del *κατὰ φύσιν*: trasformante nella natura o nella creazione; *κατὰ φύσιν* può significare soltanto: secondo la natura, cioè secondo la *sua* natura; ciò implica dunque un movimento involontario); nel *περιπορευόμενος* però sarebbe espresso un movimento volontario. E come qui il *κατὰ φύσιν* implica un movimento involontario, cosí nel *εὐθεῖαν περαίνει* è indicato chiaramente un movimento libero, predisposto, legato a un proposito; un movimento che poi a sua volta di nuovo implica, nella seconda parte, una antitesi. Ma poiché l'antitesi del procedere rettilineo può essere soltanto il ruotare, *περιφέρεσθαι*, non c'è affatto dubbio che questa parola debba essere inserita). Senso: Dio procede in linea retta in quanto si differenzia volontariamente in inizio, mezzo e fine, per il fatto che egli, per sua sola natura, ruoterebbe, cioè non potrebbe separare inizio e fine. Ma non è necessaria l'autorità di Platone per giustificare questa applicazione alla vita divina del contrasto tra movimento rettilineo e rotatorio. Anche un profeta dell'Antico Testa-

(*) Questo passo (*Leggi IV*, p. 176) è stato utilizzato già prima (nella *Filosofia della Mitologia*, p. 83); qui la spiegazione del passo è fatta ancor piú accuratamente; spiegazione che del resto è oggetto anche di una particolare trattazione presentata dall'autore nella classe filosofico-filologica della Berliner Akademie. E.

(1) Schelling ha dato, immediatamente prima di riportare il testo greco, la traduzione di esso. Ora egli fa una proposta di variazione di tale testo: *κατὰ φύσιν περιπορευόμενος* significa: per sua natura girando attorno; *κατὰ φύσιν περιφερόμενος*: essendo determinato dalla sua natura a muoversi circolarmente; il secondo verbo indica una condizione di dipendenza necessaria, passiva rispetto alla propria natura, che il primo verbo non comporta. Il commento schellinghiano spiega ampiamente la ragione della variazione proposta.

mento (*) infatti dice: יְשָׁרִים דַּרְכֵי יְהוָה (1)

le vie del Signore sono diritte, vanno cioè direttamente dall'inizio alla fine proposta; e al contrario nella già citata immagine di Cristo, dove lo Spirito (*τὸ πνεῦμα*), e cioè, come appare dal contesto, lo Spirito nel suo primo nascere, nel suo primo esistere, dove dunque lo Spirito per cosí dire non ha ancora avuto tempo di passare a un altro movimento, anche in tale immagine il primo essere dello Spirito viene paragonato al soffiare del vento, proprio in quanto in esso inizio e fine non possono essere distinti, tenuti separati, anche in essa cioè il primo o *immediato* movimento dello Spirito è paragonato a un movimento rotatorio, che ritorna in sé. L'idea di una via o delle vie di Dio, che Platone nel passo citato ha del tutto in comune con le rappresentazioni dell'Antico Testamento, si ritrova, oltre che qui, in tutta la Sacra Scrittura. Non si può tuttavia attribuire a Dio una via, senza attribuirgli anche un movimento, cioè un uscire da Sé, o da dove originariamente si trova. E quella *Potentia prima* è effettivamente introdotta, in modo esplicito, in un passo [*Prov.*, VIII 22] su cui in seguito sarò piú particolareggiato: il Signore (Jehovah) mi aveva all'*inizio* della sua *via*, cioè *antequam ex se ipso progrederetur*, prima che uscisse da sé. In questo modo ci si potrebbe dunque chiarire un poco l'uscire di Dio dal suo essere primitivo per passare in un altro essere. Voglio soltanto notare ancora che del resto, come afferma Giovanni Keplero, già i piú antichi matematici avevano attribuito a Dio la rettilineità, alla creatura l'esser curva: ne risulta ben chiaro l'alto significato di questa antitesi, che cioè già spiegata, anche esternamente, dal fenomeno della luce e dalla rotazione dei corpi celesti.

Con un altro procedimento, forse meno ardito, ma per il resto pienamente aderente, l'uscire da sé di Dio può essere cosí chiarito: l'intenzione sarebbe quella di trasformare l'essere *non* autoposto, quell'essere nel quale Dio *trova* soltanto sé stesso, in un essere autoposto; dunque innanzitutto e immediatamente di porre al posto di quell'*actus purissimus* in cui consiste il primitivo essere divino, un *actus* interrotto dall'antitesi, ma appunto per questo distinguibile e comprensibile nei suoi momenti, in breve un *processo* che, qualora soltanto in lui venga ristabilito o riprodotto l'originario essere divino, potrebbe essere detto teogonico. È però da notare, a questo proposito, che è veramente proprio cosí, che, cioè, da quell'estrinsecarsi delle potenze il puro atto immediato dell'essere divino vien mutato soltanto in un atto mediato; ciò non può tuttavia essere fatto valere come un vero e proprio *motivo*, perché il realizzarsi di questo *actus* mediato resterebbe propriamente senza risultati per Dio stesso, potendo egli, anche senza quell'*actus*, in quel suo primo accorgersi di sé, nel quale egli distingue per la prima volta le forme *da* sé stesso (come unità sostanziale), scorgersi in tutta la completezza del suo essere (1). Il vero e proprio motivo potrebbe trovarsi soltanto in qualcosa che *non potrebbe affatto esistere senza* quell'atto mediato, cioè senza quel processo che deriva dalla opposta tensione delle Potenze. Una simile cosa non ancora esistente, quindi soltanto futura, ma resa possibile soltanto dal processo posto volontariamente, potrebbe essere però soltanto la *creatura*. Il vero motivo dell'uscire da sé sarebbe dunque la creazione, e quel processo dovrebbe potersi rappresentare come processo creativo.

Ma prima di dimostrare questo è necessaria ancora una ulteriore spiegazione in linea generale. Lo Spirito perfetto guarda a ciò che è in lui solo essere essenziale puro — li prego di ricordare a questo proposito ciò che prima è stato detto dell'essere che è in modo puramente essenziale (2) —, a ciò dunque che è in lui puro *essere essenziale*, cioè essere puramente essenziale o esistente in sé; in questo lo Spirito perfetto riconosce la *possibilità* di un *altro* essere, di un essere che vada oltre l'essere essenziale o vi si aggiunga. Ho già mostrato come questa possibilità o potenzialità riconosciuta alla prima forma si propaghi alle altre due; poiché se è possibile che l'esistente *in sé* dello spirito diventi esistente fuori di sé, o se questo esistente

(*) *Osea*, XIV 19 [ma in realtà *Osea*, XIV 10[.

(1) Pronuncia: jᵉsārîm darᵉkhê Jahweh; vuol dire, appunto: le vie del Signore sono diritte.

(1) Schelling mantiene anche qui il suo originario atteggiamento relativo alla conoscenza: perché ci sia conoscenza ci deve essere opposizione, negazione, separazione; l'oggetto nega il soggetto, nella assoluta unità non c'è conoscenza, perché questa implica la limitazione. Nella sua prima filosofia, poiché l'unità originaria era essenzialmente pensiero, ed il pensarsi nell'Assoluto coincideva con il porsi, la limitazione necessaria alla autoconoscenza era, in quanto pensata, immediatamente anche posta; qui, poiché lo Spirito perfetto è originariamente volontà, potenza ed atto in quanto volontà, e non esclusivamente pensiero (poiché, cioè, lo Spirito non è *in quanto* pensiero che si pone), Schelling può dire che lo Spirito contemplando la possibilità della scissione delle potenze è già cosi conoscitivo; non occorre piú la *attualità* della limitazione.

(2) *Wesenden Seyn.*

in sé dello spirito appare come la potenza di essere nel senso *transitivo* della parola, vi dovrà essere anche una possibilità (quanto mai lontana e indiretta certo, ma pur sempre una possibilità) che il *puro* o solo oggettivamente esistente dello spirito posto fuori da quel *puro essere* che gli è mediato soltanto dall'esistente *in sé* — e invero soltanto dall'esistente in sé in quanto è per *lui* soggetto (quindi non nello stesso tempo oggetto o *soggetto* (possibilità) del suo *proprio* essere)— deve essere anche possibile, dico, che il puro esistente posto fuori da quel puro essere, venga negato; esso si presenta dunque già in anticipo come il *dovente* essere, in questo caso, e cioè come ciò che allora o nel caso assunto non è *libero* di agire o di non agire, ma *deve* agire per restaurarsi in quel puro essere dal quale era stato escluso dall'autoelevarsi dell'esistente *in sé*. Dire che appare anticipatamente come il dovente essere significa che appare come la potenza di essere *della seconda potenza*. Ma anche la terza forma, nella quale lo Spirito perfetto è l'in sé esistente per sé, anch'essa si presenta non meno come ciò che *deve essere escluso* dall'autosollevarsi dell'esistente in sé, quindi come capace della negazione — non del completo annullamento, ma della *potenzializzazione*. Ma potenzializzata a questo modo, posta nello stato del non *essere*, cioè appunto della pura potenza, essa potrebbe essere ricondotta al suo essere originario, che era un puro essere *da sé*, solo se l'esistente in *sé* venisse ricondotto nel suo in-sé, vinto. Questo potrebbe però avvenire soltanto attraverso la seconda potenza, che in questa tensione si comporta come il dovente essere (1), il necessariamente operante; la terza forma quindi, esclusa dall'essere originario, si presenta cosí come la potenza di essere soltanto attraverso una *doppia* mediazione, come la potenza di essere della *terza potenza*, come *dovente* essere (2). Se però si giungesse realmente a questa tensione — che fino ad ora è stata soltanto presupposta come possibile, è facile intendere che insieme ad essa verrebbe posto un processo. La causa *occasionante* di questo processo sarebbe l'in-sé uscito dal suo in-sé — dal suo mistero. La causa *efficiente* sarebbe la seconda potenza che necessariamente tende a ristabilirsi nel suo essere originariamente puro, cioè senza potenza; essa infatti, esclusa dal suo essere e negata proprio da ciò che originariamente *le* era soggetto, potenza, ed è divenuto ora *auto*esistente — essa,

(1) *Seyn Müssende.*
(2) *Seyn Sollendes.* Per la differenza tra *Müssende* e *Sollende* cfr. la nota della p. 349.

per sua natura, non può essere altro che la volontà di negare a sua volta questo che *la* nega, cioè di ricondurlo al suo nulla originario, ossia al suo in sé, di portare questo non dovente essere alla rinuncia di sé stesso, alla espirazione, nella quale esso si trasforma poi di nuovo da sé in ponente quel terzo al quale soltanto spetta di esistere, il vero e proprio dovente essere. Se dunque l'in-sé uscito dal suo in sé è la causa occasionante, e il puro esistente *posto* fuori dal suo essere senza potenza è la causa efficiente del processo, il dovente essere sarà la causa *finale*, la *causa finalis* del processo. Per poter pensare come quel principio dell'inizio, quel principio che determina il processo venga di nuovo ricondotto al suo in sé, Li prego di ricordarsi di ciò che è stato indicato già prima (*), che cioè la potenza di essere nel suo apparire, ossia quando si solleva all'atto, può comportarsi soltanto come una volontà divenuta positiva, accesa. Volontà però che come è l'unica capace di resistere, cosí è anche l'unica che può essere superata. La possibilità di questo processo riposa però soltanto sul fatto che le tre potenze, benché si escludano reciprocamente, non possono di fatto essere separate, dunque sul fatto che la loro originaria unità è una unità spirituale, indistruttibile. Le potenze rappresentano l'esistere puramente materiale, l'esistente stesso sta sublime al di sopra della pura materia dell'essere; esso è l'unità sovramateriale e appunto per questo indissolubile che non lascia mai separare le potenze; anche quando si trovano in tensione o in contrasto, le costringe ad essere *uno eodemque loco*, ad essere quindi le cause materiali di un processo di cui essa stessa (l'unità) è la causa sovramateriale.

Per poter pensare nel modo piú preciso quell'unità che persiste nella separazione, Li prego di notare che le potenze si escludono certo reciprocamente durante la tensione, che dunque sono in opposizione per sé stesse, ma non sono separate per *Dio*. Dio è la unità indissolubile delle potenze non immediatamente *come tali*, egli è soltanto la inseparabile unità *di sé stesso*, e perciò indirettamente anche delle potenze. *Esse* soltanto dunque sono separate, ma Egli è spirito penetrante in tutte, sempre lo stesso anche in quelle ora alterate o divenute diverse. Esse sono l'una rispetto all'altra a soqquadro, ma non sono per lui impenetrabili. Il reale in esse è ancor sempre il divino, ciò che in esse vi è di non divino, o ciò per cui esse sono (pure) potenze, è il puramente accessorio, non è sostanza, ma soltanto modo

(*) Vedi sopra pp. 292-293.

di apparire. Ne deriva evidentemente che se il prodotto di queste potenze è il mondo, anche il mondo non è *sostanza*, ma soltanto apparenza, per quanto una apparenza posta da Dio.

Che tutto derivi *da* Dio, lo si è avvertito in qualche modo da tempo immemorabile; anzi si potrebbe dire che appunto questo sia veramente il primo sentimento dell'umanità. Ma non si è mai andati oltre il puro *che*, e anche questo (*che* cosí è) lo si è potuto mostrare tutt'al piú in modo dialettico (in modo cioè vincolante l'intelletto soltanto logicamente), ma mai in modo convincente. Occorreva infatti chiarire come ciò che originariamente, cioè in Dio, può venire pensato soltanto *tamquam in actu purissimo*, come la vita piú pura, piú spirituale, come proprio questo possa materializzarsi, trasformarsi in sostanza, per cosí dire « despiritualizzarsi », trasformarsi in qualcosa di diverso da Dio, in vita extradivina. Attraverso questa nostra argomentazione, attraverso le possibilità ricondotte alla *pura* spiritualità di Dio, viene ad essere dimostrato ciò che fino ad ora nessuna filosofia e nessuna teosofia aveva potuto dimostrare. Ora un punto ulteriore!

Anche nelle potenze in tensione ed escludentisi a vicenda esiste ancor sempre soltanto Dio. La divinità o l'essere divino delle potenze sono certo sospesi, ma appunto per questo è soltanto la *forma* o il *tipo* dell'esistenza divina che è diverso, senza però che l'esistenza stessa di Dio sia tolta. Dio esiste nella tensione e separazione delle potenze non meno che nell'unità. In quanto però Dio è le potenze nella reciproca esclusione non meno che nell'unità (esse nella tensione non sono che la *forma* liberamente voluta della sua esistenza), egli è in ciascuna *diverso*; è diverso come quello uscito dal suo in sé, diverso come quello che riporta indietro e ristabilisce questa parte del suo essere posta fuori di sé, diverso come quello che deve essere — egli è dunque diverso in ciascuna delle tre forme che ora si escludono, ma non è un altro Dio (egli non è infatti Dio come una di queste forme in particolare, ma soltanto come la indissolubile unità di esse); egli è quindi molti, ma non molti dei, bensí soltanto un Dio. Con questa ultima riflessione siamo condotti di nuovo, come vedono, al concetto del *monoteismo*, cioè a quel concetto che è il piú alto di tutta la vera religione, ed appunto per questo anche quello dal quale deve derivare una spiegazione della falsa religione. In questo senso noi lo abbiamo già sviluppato nella precedente dissertazione, e voglio ora ricordarne Loro di nuovo soltanto i punti principali. Noi distinguemmo allora il monoteismo nel concetto dal monoteismo come dogma o dall'effettivo monoteismo. Quest'ultimo esiste laddove le potenze si escludono reciprocamente, quando dunque vi è in Dio una reale pluralità. Prima della tensione infatti questa pluralità in Dio è soltanto potenziale; ed è appunto questo che noi abbiamo chiamato monoteismo nel concetto. Il fondamento di questo sta in ultima analisi nel fatto che Dio non è (come nel puro e semplice teismo) il semplicemente unico, ma l'unico *come* Dio, o che l'affermazione dell'unicità in Dio non può essere puramente negativa, ma soltanto positiva, cioè affermativa. Questa affermazione dell'unicità è affermativa nel caso che venga posta in un essere una pluralità e l'unità dell'essere venga affermata come tale. *Posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis.* La condizione di una vera e propria affermazione dell'unità di Dio è che anzitutto sia posta in lui una pluralità. Questa asserzione affermativa è possibile soltanto grazie ai nostri concetti. Dio è infatti: *a*) lo spirito esistente in sé, *b*) quello esistente per sé, *c*) quello esistente per sé nell'in sé. Considerato sotto questo aspetto egli non è certamente uno nel senso puramente negativo o esclusivo. Se noi indichiamo i tre concetti con tre lettere, egli non è soltanto *a*, né soltanto *b*, né soltanto *c*, bensí *a b c*, cioè molti, ma non molti dei, perché appunto per il fatto che egli non è Dio come *b* o *c* in particolare, ma soltanto come *a b c*, per questo fatto egli è, benché *a b c*, non molti dei, ma un solo Dio. Soltanto in quanto egli è (non in verità molti dei, ma pur sempre) molti, io posso dire che egli è un solo Dio; e questa è dunque una asserzione affermativa. Il monoteismo come concetto *distinguente* e in fin dei conti come scienza della distinzione non può consistere in una pura e semplice negazione, ma deve consistere in una affermazione. Questa non può consistere nel fatto che Dio è assolutamente soltanto uno; ciò significa infatti sempre soltanto che non è molti. L'errore del discorso abituale sta nel fatto che si pensa che ciò che viene affermato *immediatamente* nel concetto del monoteismo sia l'unità; perché ciò che viene affermato immediatamente è piuttosto la pluralità, e soltanto indirettamente, cioè in contrasto con questa pluralità viene affermata l'unità come tale. L'unità, ben lontana dall'essere affermata, nel giusto concetto, immediatamente, è piuttosto ciò che immediatamente è contraddetto; vien quindi ad essere negato che Dio sia unico nel senso nel quale è una potenza, per esempio quella indicata da noi come prima. Per le forme del suo essere Dio non è uno, ma totalità, quindi plura-

lità (la totalità infatti è soltanto pluralità chiusa, compiuta). Questa pluralità però compare *come* tale soltanto nella separazione delle potenze, cioè nel processo: qui però appare anche l'unità *come* tale; perché *Dio* è l'esistente nelle potenze, l'operante e agente in esse, e come tale egli non è molti, ma uno; qui dunque il monoteismo è *definito* (come dottrina). Dal monoteismo cosí inteso può essere dedotto come possibile anche il politeismo. Perché se noi consideriamo le potenze non nel loro rapporto con Dio, ma cosí come appaiono nella loro reciproca esclusione, dobbiamo riconoscere che esse come tali sono poste fuori dalla loro divinità, cioè che sono fuori da quel πνεῦμα, da quell'*actus purissimus*, nel quale esse sono = a Dio. Esse quindi nella loro contrapposizione non sono Dio, e neppure semplicemente *non Dio*, esse non sono Dio soltanto *di fatto*, la loro divinità è sospesa, ma non tolta; ma è appunto di qui, dal chiarire come qualcosa possa cioè essere *fuori* di Dio (*praeter Deum*) senza tuttavia essere nulla e senza essere semplicemente non-divino, è di qui che si deve partire se si vuole *veramente* chiarire il politeismo. Vi è qui una pluralità di elementi dei quali non si può dire semplicemente e in ogni senso che non sono Dio, che dunque hanno certamente in sé una *possibilità* di essere pensati come molti dei. *Pure* potenze (Li prego di considerare bene questo) essi sono soltanto nella tensione, cioè durante il processo; ma quando l'uscito da sé è ricondotto in sé, alla fine di quel processo che noi abbiamo già definito come teogonico, allora essi — risollevati al loro essere originario — non sono piú potenze, ma di nuovo = a Lui stesso. Cosí si comprende come nell'uomo vi sia Dio stesso, anzi come l'uomo secondo il suo essere *originario* sia soltanto lo Spirito perfetto stesso restaurato. Questo ci porta ora al processo stesso della creazione.

Per il fatto che le potenze si escludono a vicenda, e tuttavia, come ho già mostrato, devono esistere in un Uno e medesimo, *uno eodemque loco*, questa coesistenza non può essere pensata come senza movimento. Quel principio dell'inizio, nel quale propriamente il puro in-sé, l'eternamente nascosto, il vero e proprio mistero della Divinità diventa palese, quel principio destinato all'invisibilità, quando ciononostante compare, opera dapprima esclusivamente sulla parte di Dio della quale era soggetto, cioè sul puro e *semplice* esistente della Divinità; quando ciò che era per lui (per il puro esistente) *soggetto* che lo poneva gli si sottrae, anzi si trasforma in ciò che lo esclude, che lo nega, nell'accadere tutto ciò questo principio che prima senza

alcuna proprietà, del tutto disinteressato, era tutto immerso nell'*actus purissimus* della vita divina, viene ora costretto ad essere esistente per sé, viene dunque ipostatizzato, sostanzializzato. *Attraverso* il nuovo essere, sorto per cosí dire improvvisamente dal primo non esistente — cioè dall'esistente soltanto nel suo stato primitivo, quindi senza oggettività o resistenza —, attraverso questo nuovo essere contrario, che sorge appunto là dove prima non c'era nulla (alcuna resistenza) —, attraverso questo nuovo essere *esso stesso* (il dapprima senza potenza) viene potenzializzato, riceve una potenza, ma appunto perciò una vita in sé stesso. Proprio questa negazione, o il fatto che esso sia negato, che sia posto come non esistente (1), proprio la negazione gli dà l'essere-in-sé, per il fatto che esso era prima l'esistente fuori di sé; questa negazione lo rende *dovente* essere o agire, dovendo esso necessariamente tendere a ristabilirsi nel suo primo essere, nel puro essere senza potenza; ma ciò non può accadere prima che esso abbia ricondotto nel suo nulla, cioè nel suo non volere, quel non dovente essere che pure esiste, quella volontà entrata in azione, che propriamente non dovrebbe essere attiva. Ma appunto questa volontà, che propriamente non dovrebbe agire, e che noi dovremmo chiamare per questo non volontà, allo stesso modo di disgrazia, misfatto ecc. (2), appunto questa non volontà ha tolto anche alla terza potenza il suo essere. Quest'ultima non può *agire*, poiché altrimenti essa giungerebbe all'essere non come ciò che essa è, come la libertà, come lo spirito piú puro; ma appunto per questo le viene mediato il ristabilimento nell'essere dalla seconda potenza che trasforma quel non volere, portandolo alla rinuncia di sé stesso, e, appunto con ciò, ancora una volta a ponente (in sede e trono) quell'Altissimo che propriamente dovrebbe essere, lo spirito esistente come *tale*.

Abbiamo determinato la prima potenza come il non dovente *essere*, la terza come il dovente essere. In conformità di ciò sarebbe possibile considerare la prima potenza come il *non*doventeessere (3) e concludere che sarebbe cosí accolto nel processo, con questo nondoventeessere, una sorta di principio cattivo, qualcosa in ogni caso che non andrebbe assunto come voluto da Dio. Ma c'è una grande

(1) Non si dimentichi che per Schelling vero esistente è l'essere per sé. Questo, dunque, in quanto venga posto come esistente in sé, diventa non esistente, viene cioè negato come vero esistente.
(2) *Unwille, Unfall, Unthat.*
(3) *Nichtseinsollende.*

differenza tra il dire, di un principio, che esso non è il dovente essere (qui esso viene soltanto non posto come il dovente essere) o che è il non dovente essere, cioè che gli spetta di non essere. Oppure, poiché questo discorso riesce forse piú chiaro in latino e non importa qui che sia buon latino: vi è una assoluta differenza tra ciò *quod non debet esse* e ciò *quod debet* (*debebat*) *non esse*, una differenza tra ciò a cui non spetta di essere e ciò a cui spetta di non essere. Solo in *quel* senso la prima potenza è il non dovente essere. In ogni azione composta, da non completarsi immediatamente, il puro e semplice mezzo non è il *vero e proprio* dovente essere, ma il dovente essere relativamente, cioè in rapporto allo scopo; in questo modo anche quel principio, benché destinato al superamento, può essere voluto da Dio; non accettare questo sarebbe come non ammettere che Dio voglia attraverso mezzi; ma ognuno vede che questa è una affermazione completamente sbagliata, perché il governo di Dio sul mondo opera sempre attraverso mezzi. Quel principio in ogni modo è comparso soltanto per essere poi spiegato, nel processo successivo, come il non-doventeessere. Una volta che esso sia *chiarito* come tale, il suo aspetto muta; e se ci fosse una qualche forza che risollevasse di nuovo ad *esistente* questo non esistente contro la volontà di Dio manifestatasi attraverso la creazione, l'esistente a questo modo sarebbe ora indiscutibilmente ciò che è contrario a Dio e quindi il cattivo. Ma non è questo ancora il momento di parlare di ciò. Lo stesso vale per ciò che abbiamo chiamato qui la non-volontà. Se quella volontà che propriamente non dovrebbe agire, che però, essendo divenuta attiva per volontà di *Dio*, ora, cioè per ora, *può* agire, se questa volontà, dopo essere stata *chiarita* per mezzo del processo come volontà che non può agire, potesse ridiventare positiva per opera di una qualche forza *extra*divina (poiché la volontà divina è quella che la nega), anche allora essa sarebbe la non-volontà, ma in *tutt*'altro senso. Ho detto tutto questo sullo svolgersi *generale* del processo, che ho ripetuto volentieri ancora una volta, essendo esso essenziale per tutto lo sviluppo del discorso, affinchè Loro possano in ogni momento richiamarsi alla memoria nel modo piú preciso il nesso di questo processo.

Se però quel processo messo in atto dalla tensione deve essere *processo* creativo, noi dobbiamo prima di tutto pensarlo come una successione, come un processo graduale. Fino a qual punto siamo noi autorizzati a questa premessa? Se la tensione delle potenze, o piú propriamente se quel contrario, quel principio dell'inizio che è la

causa occasionante della tensione venisse superato immediatamente, per cosí dire *in un solo* tratto, l'unità sarebbe immediatamente ristabilita senza intermediari e senza momenti distinguibili. Ma poiché in questo processo nulla può accadere che non sia conforme alla intenzione di colui che lo produce, allora nell'intenzione, e indubbiamente nell'intenzione finale di colui che lo produce deve stare che il superamento avvenga gradualmente e quindi in forma di successione, se la nostra ipotesi deve essere giusta. Per colui che lo produce infatti non può essere che del tutto indifferente che i momenti del processo siano solo logici o anche reali. Esso li conosce non per il solo fatto che li realizza come distinti l'uno dall'altro. L'intenzione che deve essere attuata dallo svolgersi del processo, può dunque esser soltanto una intenzione che deve realizzarsi nella creatura, anzi dovrebbe essere realizzata nell'ultima e piú alta, perché è rispetto a questa che tutte le precedenti si comportano soltanto come gradini o momenti, esistendo per cosí dire non per sé stesse, ma soltanto per quell'ultima. Che cosa può però esser raggiunto in quest'ultima? Evidentemente soltanto che in *essa* quel principio che è la causa occasionante il processo e che durante tutto il processo è l'esistente *fuori* di sé, sia ricondotto in sé, nel suo *in-sé*. L'esistente fuori di sé che viene ricondotto in sé stesso è però appunto per questo il giunto a sé stesso, cosciente di sé stesso. Benché però il vero e proprio momento di questo giungere-a-sé stesso sia soltanto la *fine* del processo, o si *abbia* soltanto nella fine del processo, possiamo dire tuttavia che l'intiero processo sia soltanto un *graduale* giungere-a-sé di ciò che nell'uomo (come massima e ultima creatura) è il cosciente di sé stesso. Quest'ultimo cosciente di sé stesso dovrebbe dunque essere cosciente di tutta questa via, di tutti i momenti, per cosí dire di tutti i dolori e le gioie di questo ritorno. In questa coscienza finale tutti i momenti del processo dovrebbero entrare non semplicemente come distinguibili, ma come effettivamente distinti e singolarmente percepiti. In questa ultima coscienza dovrebbe in qualche modo risiedere il piú alto intelletto, la scienza perfetta. Se poi noi non troviamo piú nella coscienza umana, cosí come è ora, questa scienza, se l'umana coscienza deve soltanto riconquistarsi quella scienza e *tende* soltanto ad essa piuttosto che raggiungerla effettivamente — come accenna il nome stesso della filosofia —, ciò non significa che una tale perfetta coscienza, che conservi e distingua in sé tutti i momenti del suo cammino o del suo divenire, *non* sia stata la intenzione originaria. Proprio

per questo infatti ci affatichiamo e tendiamo verso quella scienza, perché essa dovrebbe essere in noi, perché appartiene al nostro essere. Già Platone ha sostenuto, e proprio come tramandata da tempi ancora piú antichi, la concezione che ogni vera scienza sia soltanto ricordo, e quindi ogni tendere alla scienza, la filosofia in particolare, sia soltanto un tendere alla reminiscenza. Nella scienza noi cerchiamo soltanto di giungere di nuovo là dove noi, cioè l'uomo in noi già una volta era, e questo tendere a una conoscenza veramente centrale, che tutto domini dal centro, questo tendere stesso è la prova irrecusabile del fatto che la coscienza umana ha avuto originariamente questa conoscenza e dovrebbe averla.

Il processo è quindi graduale, avanzante per momenti, e in esso quella tensione determinata da un libero atto si dissolve soltanto gradualmente. Quella volontà contraria, contrastante non viene superata d'un tratto, ma soltanto a poco a poco. Dipende dalla volontà di colui che la produce in che misura questa volontà debba venir superata in ogni momento. Ma essa verrà tuttavia in ogni momento in un dato modo superata; l'altra dunque che la supera e che *realizza sé stessa* soltanto in quella superata (poiché è esclusa dall'essere proprio da quella volontà non superata, ancora resistente) — quest'altra dunque sarà ugualmente in ogni momento realizzata in una certa misura; e dunque anche il terzo, il dovente essere propriamente, sarà sempre e necessariamente attuato in un certo modo. Cosí si generano dunque certe forme o figure che sono tutte piú o meno copie derivate della suprema unità e che *quindi*, per il fatto che presentano in sé tutte le potenze, saranno anche in sé stesse compiute, autonome, cioè vere e proprie sostanze (*οὐσίαι*). Queste sostanze sono dunque prodotti della non-volontà rivolta di nuovo al suo nulla originario, ma proprio per questo prodotti non soltanto di questa volontà, bensí anche di quell'altra che la riconcilia o, per usare la bella espressione di Platone, che per cosí dire la persuade, le parla troppo bene; e poiché quella superata può abbandonare sé stessa soltanto quando pone quel sommo, quel veramente dovente essere che durante l'intero processo le è stato davanti come *fine* (come esemplare, *exemplar*), nel quale essa in qualche modo ha ciò a cui indirizzarsi, e che essa cerca di esprimere in sé —, in questo senso anche la terza potenza per necessità si genera *permanentemente*. Ogni cosa infatti ottiene *stabilità* soltanto in quanto la terza potenza si rivela, anche se ancora da tanto lontano, realizzata in essa. Questa terza potenza è quella che compie,

conchiude ogni cosa, oppure, come dicono i paesi orientali, essa è quella che per cosí dire suggella ogni cosa divenuta, che la fa propriamente *compiuta*. Essa è appunto per questo anche durante il processo la forza regolatrice del movimento (*vis moderatrix*), quella che determina i gradi del processo, la potenza che impone l'arresto su ogni gradino, di modo che i momenti siano veramente diversi e distinguibili. È quella che decide tra le prime due potenze, ed è proprio a *lei* che la prima obbedisce quando riceve la modificazione prodottale dalla seconda; e allo stesso modo la seconda potenza obbedisce solo alla piú alta, quando non supera più ciò che è stato superato fino a un certo grado, ma lo lascia *stare*. Essa, la terza potenza, è quella che con la sua *sola* volontà, senza vera e propria azione, trattiene ogni diveniente sul suo gradino.

Poiché il primo principio per sua natura ha soltanto la volontà di esistere incondizionatamente, e l'altro soltanto quella di superare incondizionatamente il primo, ne deve esistere un terzo al quale ambedue si sottomettano, che essi stessi riconoscano come il piú alto e in qualche modo estraneo.

Ogni prodotto è quindi l'opera comune delle tre potenze, che si comportano, come Loro vedono, come potenze demiurgiche, cosmiche, dal comune agire delle quali soltanto nasce ogni cosa concreta. Ma esse sono ancora potenze puramente spirituali, anche quel ciecamente esistente dell'inizio, l'*oggetto* del superamento e quindi il sostrato, l'*ὑποκείμενον* di tutto il processo, anch'esso è in sé ancor sempre qualcosa di puramente spirituale, come una volontà eccitata, accesasi in noi è ancor sempre qualcosa di spirituale. Dobbiamo appunto notare che questa volontà, nel suo piú alto essere accesa, quando non è ancora placata, non ancora toccata dall'altra, appare proprio come l'opposto di ogni cosa concreta — soltanto nel suo rapporto con l'altra essa assume successivamente proprietà materiali —; essa è quel *prius* della natura, quella premessa, quel volto (come lo chiamano i paesi orientali), quella parte anteriore del Creatore che, come dice Dio nell'Antico Testamento [*Ex.*, XXXIII 20], nessun uomo può vedere e *vivere*, proprio perché è, nel suo essere, ciò che consuma ogni cosa concreta, che dunque deve essere divenuta solo passato per essere sopportabile per la creatura, che perciò diviene visibile solamente quando diventa propriamente invisibile, cioè quando essa, rivestita della forma propria delle creature e coperta da essa, vien resa da sé stessa invisibile — essa è l'invisibile-visibile, e il visibile-invisibile. Una volta che abbiamo

inteso le potenze come cause cosmiche, demiurgiche (e ricordo qui soltanto brevemente la distinzione precedente, secondo la quale quel principio dell'inizio è la causa occasionante, o come possiamo anche dire, la causa materiale — *causa quae materiam praebet* — che dà il substrato di tutto il processo; possiamo anche dire che è la *causa ex qua*; la seconda potenza è la *causa formalis* o la *causa per quam*; la terza la *causa finalis*, *in quam* o *secundum quam* — per la quale, come fine, tutto accade) —, una volta dunque che abbiamo inteso le potenze come cause cosmiche, noi le abbiamo in questo modo anche poste come *relativamente* extradivine, ed è importante per quanto segue distinguere bene in esse il Divino (che sta solo nell'unità) e la loro funzione cosmica o demiurgica. Come però in ogni prodotto, per quanto lontano possa essere dalla piú alta unità, pure vi è in un *certo* modo l'unità, e poiché la volontà nella quale le tre potenze per cosí dire si unificano per la produzione di un *determinato* divenuto, può essere sempre soltanto la volontà della Divinità stessa, in ogni cosa vi sarà almeno una apparenza, una apparizione della Divinità, e si dovrà dire in senso stretto che nulla, nemmeno la cosa piú piccola, sia *senza* la volontà di Dio.

Siamo quindi pienamente autorizzati a dire che il processo causato dalla tensione posta liberamente è il processo della creazione; autorizzati dunque anche a ripetere ciò che era il risultato della precedente dissertazione sul monoteismo, che cioè il vero monoteismo, il monoteismo come sistema, come scienza, può andare solo insieme con la creazione, e non può essere riconosciuto senza che nello stesso tempo sia conosciuta quella. Se dunque il monoteismo è la vera dottrina, deve essere vera anche soltanto quella dottrina nella quale viene riconosciuta una libera creazione.

QUATTORDICESIMA LEZIONE

[DIO E LA CREAZIONE]

Dio non è Dio senza il mondo: ciò significa ai tempi nostri che egli non è Dio, non è Spirito assoluto, come si dice, senza essere passato attraverso la natura, attraverso la sfera dello spirito finito. Questa affermazione è la conseguenza del fraintendimento, a cui spesso si è accennato, della filosofia negativa, nella quale veramente Dio, cioè l'*idea* di Dio, ha come presupposto il mondo della natura e quello dello spirito: nel pensiero, s'intende, o in quel movimento puramente logico che è il solo appropriato alla filosofia razionale. Certo, come è detto nel famoso scolio di Newton, *Deus est vox relativa*. Dio è Dio soltanto in quanto è il signore, e non può essere signore senza qualcosa di cui sia signore. Ma Dio è signore del mondo già *prima* del mondo, padrone cioè di porlo o di non porlo. Soltanto quello dunque che *può* essere creatore, è il vero Dio; ma questa affermazione è quanto mai lontana da quell'altra ben nota, che Dio non sarebbe Dio *senza* il mondo. Perché egli è già Dio in quanto è signore delle pure potenze, e sarebbe Dio, in quanto in grado di porre un mondo, anche se un mondo non esistesse mai, cioè anche se egli conservasse per sempre in sé quelle potenze come possibilità. Affermazioni come quella che Dio solo nell'uomo, o nemmeno in lui, ma nella storia universale, giunge all'autocoscienza, si sarebbero certo dovute accettare come *deductio ad absurdum*, per essere confutate, ed in verità per una confutazione istantanea ed incondizionata, ma mai come proposizioni appropriate, precise di una filosofia.

Il concetto di creazione è altrettanto opposto all'ipotesi secondo la quale il mondo sarebbe soltanto una conseguenza della *natura* divina (non la conseguenza di una volontà divina), come all'opinione secondo la quale Dio dovrebbe certo decidersi *liberamente* per la natura o rinunziarvi, ma soltanto per entrare egli stesso nel processo

del mondo, o per essere egli stesso quel processo (tra le due opinioni non c'è vera differenza). Certo, anche secondo la nostra esposizione il mondo sorge da un processo posto da Dio, ma da un processo nel quale Dio stesso non entra; Dio infatti, come causa, ne resta fuori, al di sopra della triade di cause già menzionata, come causa *assoluta*, come *causa causarum*, come venne già definito anche dai Pitagorici. Del resto bisogna essere cosí ragionevoli da riconoscere che quelle teorie che considerano il mondo come una pura conseguenza, come un puro corollario della natura divina, avevano il loro principale fondamento nel fatto che non si poteva loro contrapporre, dall'altra parte, nulla di comprensibile, come ha inteso dire anche Fichte, nella sua dissertazione divenuta famosa, con queste parole: sul concetto di creazione deve essere ancora proferita la prima parola comprensibile.

Ma se noi ci chiediamo che cosa in particolare si richieda per una teoria comprensibile della creazione, questo è uno dei punti fondamentali: se il mondo deve apparire non come una emanazione della pura natura divina, ma come una creazione, liberamente posta, della *volontà* divina, è necessario senz'altro che tra l'essere di Dio, eterno per sua natura, e l'azione attraverso la quale è posta, immediatamente, la tensione delle potenze e mediatamente il mondo, vi sia qualcosa di intermedio. Senza un simile termine intermedio il mondo potrebbe essere pensato soltanto come una immediata e quindi necessaria emanazione dell'essere divino. Un tale elemento intermedio è stato da noi ritrovato in quella possibilità che Dio vede nell'esistente in sé del suo essere, e che da questo si propaga immediatamente alle altre forme dell'essere suo divino. Abbiamo già osservato come questa possibilità sia il primo oggetto della conoscenza divina, e ciò che per la prima volta (cioè non dopo un certo tempo, ma non appena egli È), quindi, come si è soliti dire, dall'eternità, rompe la uniformità del suo essere. Poiché questa prima potenza sta rispetto alla seconda in un rapporto tale che quest'ultima vien posta positivamente nella stessa misura in cui la prima è posta negativamente, e quindi anche viceversa in un rapporto tale che se quest'ultima si risolleva, diviene positiva, quella è negata; la prima movibilità penetra nell'interiorità di Dio, in quanto Dio (l'interiorità di Dio) si avverte in tutte le potenze, senza che queste escano ancora realmente da lui, anzi quella prima potenza entra in gioco per lui nel momento in cui, contro di essa, divenuta solo provvisoriamente

sostanziale, anche le altre entrano nella loro sostanzialità. Per questo, quella prima potenza è il vero oggetto della sua letizia, e nello stesso tempo il momento intermedio nel quale egli vede ogni possibile disposizione reciproca delle potenze, e quindi l'intera successione delle forme un giorno possibili, la prefigurazione di tutto il mondo futuro. Se egli infatti la pone in attività, essa è il fondamento reale da cui può fare uscire come realtà effettive tutti quei momenti che nella filosofia negativa appaiono soltanto come possibilità, il fondamento sul quale egli può costruire l'intiero edificio di queste possibilità come realtà effettive (*). Le forme future passano davanti a lui come *visioni*, poiché non vi è ancora nulla di permanente, prima che sopravvenga la volontà decisa a porre la effettiva tensione. La bella parola greca *ἰδέα* non ha in effetti altro significato che quello della nostra parola tedesca *Gesicht*, e invero nell'uno e nell'altro senso, in modo da significare sia il vedere e lo sguardo stesso, sia ciò che passa sotto lo sguardo. La teoria di questi eterni prototipi delle cose, che anche Platone conosce già soltanto come tramandata da tempi antichi, acquista attraverso questa esposizione un significato piú reale del solito. Si comprende in che *modo* le idee siano mediazione tra Dio e le cose, cioè tra la suprema unità e quelle unità particolari e modificate che noi chiamiamo cose. Poiché si resta troppo nel generale se si crede prodotto dalla *sola* onniscienza ciò che dice l'apostolo: *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος τῷ Θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ*, a Dio sono note fin dall'eternità tutte le sue opere (**). Esse esistono come visioni del creatore, prima ancora di esistere effettivamente (***). Nessuna

(*) *Καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* (*Rom.* IV, 17): egli le chiama dallo stato di potenza, di possibilità, alla realtà effettiva; e qui l'*ὡς ὄντα* o è da intendersi di ciò che esse sono per Lui, cioè per Lui esse non sono *οὐκ ὄντα*, non esistenti, per lui sono *ὄντα* (il puramente possibile non è per sé stesso un *ὄν*, ma questo non impedisce che esso per un altro, che appunto per questo è un essere intelligente, sia); oppure può essere cosí spiegato: egli chiama il non esistente come se esistesse. Che anche nell'ebraico קָרָא (qārā') significhi risvegliare dallo stato di potenza (per esempio dalla quiete, dal sonno) — quanto profonda sia pensata la potenzialità non è con ciò precisato; che però *chiamare* fuori dallo stato di potenza sia elevare, risulta da Ezechiele, XXXVI, 29. (Calendario del 1854).

(**) *Act.* XV, 18.

(***) Nel libro di Sirach (XXIII, 29) [Eccli, XXIII 29] si legge: *πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα, ἔγνωσται αὐτῷ τὰ πάντα, οὕτως καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι καθορᾷ τὰ πάντα.* [Prima che tutto fosse creato tutto era a lui noto; cosí egli, anche, vede tutto dopo che è stato compiuto].

meraviglia quindi che, fin dove possono giungere, risalendo nel tempo, la scienza e la memoria dell'uomo, quella prima potenza, che è il primo avvío per ogni essere distinto da Dio, sia stata celebrata e glorificata. Essa era quella *Fortuna primigenia* dei romani, circondata da sacro orrore e venerata a Preneste, nelle cui braccia riposa *bambino* Giove, il futuro signore del mondo. Essa si chiama *Fortuna primigenia* in quanto è la primaria accidentalità, il primo puramente possibile, non necessario, non appartenente all'essere divino e tuttavia inseparabile da lui, che si presenta a Dio non appena egli esiste, che anche in seguito, quando egli la chiama in azione, conserva sempre la natura di qualcosa che è soltanto accettato, e resta un *adsciti quid*. Come balia del mondo, madre del mondo (essa è infatti la materia del mondo futuro) quella potenza primitiva era venerata anche nelle rappresentazioni greche. Essa è la Maia indiana che stende davanti al creatore le reti dell'apparenza (del puramente apparente, non reale), per avvincere in qualche modo il creatore e indurlo alla effettiva creazione.

In modo simile, e cioè come giocante per cosí dire davanti alla mente divina, viene anche presentato quel principio che una volta divenuto reale si porta dietro tutta la realtà, nel passo già citato dell'Antico Testamento dove è detto: « Il Signore (*) mi *aveva* all'inizio della sua via, prima delle sue opere, *a partire da allora*. Io sono insediato fin dall'eternità, dall'inizio, *prima* della terra. Prima che esistessero i mari, prima che le sorgenti dell'acqua, prima che le montagne si stagliassero in alto, io ero fatto. Quando egli poneva lassú i cieli, io ero presente; quando egli poneva il suo compasso sul mare e dava il fondamento alla terra (al sorgere del sistema del mondo) io, suo bambino o allievo, ero con lui, e *giocavo* continuamente davanti a lui, sul suolo della sua terra; ma la mia piú grande aspirazione erano i figli degli uomini » (la cosa piú alta e piú perfetta) [*Prov.*, VIII 22-31].

Si potrebbe sollevare il problema di come sia ammissibile che quella potenza dell'inizio che nel suo effettivo manifestarsi appare come il ciecamente esistente, venga qui designata con il nome della

(*) In ebraico יְהוָה (Jahweh); già gli antichi traduttori hanno reso questo termine con ὁ κύριος; il *Signore* è divenuto quindi nelle lingue moderne, come nell'ebraico Jehovah, il vero e proprio nome di *Dio*, che non è il puro esistente, ma il Signore del *suo* essere e quindi di ogni essere.

sapienza. Potrei accontentarmi di rispondere che l'esistente in sé di Dio è appunto il fondamento, il soggetto, e già in quanto tale, in quanto in questo senso non esistente, l'originariamente conoscente nella Divinità (il soggetto sta sempre, con ciò per cui è soggetto, nel rapporto di colui che sa; e qui questo principio non è ancora pensato nel suo essersi esternato, ma nella sua interiorità, prima di ogni effettivo essere). Ma io voglio piuttosto ricordare ciò che già si è mostrato, che cioè appunto questo principio, nella sua *fine*, quando cioè sia stato completamente restaurato, è la coscienza conoscente tutto nel complesso, comprendente inizio, mezzo e fine, è cioè di fatto la sapienza. Nulla impedisce quindi di riconoscere che, come accade in molti altri casi e in particolare nella mitologia, anche qui questo principio venga senz'altro denominato secondo ciò a cui è destinato nella sua fine, e venga dunque già chiamato, *per anticipationem*, sapienza, חָכְמָה (1). Il conoscente, in quanto contrapposto al reale, si pone senz'altro dalla parte della possibilità. Ogni sapere come tale non è di per sé *essere*, ma soltanto *potere* di un essere, cioè un consistere, una facoltà dell'essere, oppure è in rapporto all'oggetto una *forza*, una potenza; anche nell'uso linguistico infatti in molti casi sapere e potere sono sinonimi. Lo stesso significato fondamentale della parola usata nell'ebraico è *potentia*, potenza, forza. Quella potenza di un altro essere distinto da Dio è *nascosta* in Dio, e gli si rivela dapprima come qualcosa di prima non visto. Questo che è nascosto in Dio (che un tempo *non* esisteva affatto, e che si distingue solo per il fatto che è possibilità) deve uscire proprio da lui, per essere, ritornando indietro, come conoscente o coscientemente in *colui* nel quale prima era soltanto incoscientemente. Nel suo uscire da Dio questo principio è piuttosto ciò che nega Dio o l'unità divina; ma appunto ciò che nega Dio, nel suo ritorno indietro diventa piuttosto ciò che *pone* Dio e quindi anche lo *conosce*. Quel principio dell'inizio nella sua latenza è lo stato primitivo, la premessa, il *prius* di tutto il movimento, ma senza conoscersi come tale. Nel suo ritorno indietro esso è ancora lo stato primitivo, ma adesso cosciente di sé stesso, è cioè l'*intelletto* di tutto il movimento (2).

(1) Pronuncia: hokhmâ; il significato è, appunto: sapienza.

(2) Queste affermazioni farebbero pensare che per Schelling la potenza di essere non sia consapevole di sé che *dopo* la sua esternazione, solo con il rientro in sé. In precedenza, viceversa, Schelling aveva detto che già nella semplice rappresentazione dell'esternazione *come possibile* sorgeva la conoscenza. Ed invero, in quest'ultimo modo Dio può scegliere di creare il mondo, perché in lui è già il sapere. In caso contrario, Dio

La parola *Verstand* (intelletto) è originariamente lo stesso di *Vorstand* (premessa, stato precedente); in molti verbi infatti la particella *ver* ha il significato di *vor*, per esempio *versehen* (attendere a) in luogo di *vorsehen* (prevedere). *Verstand* sarebbe quindi = a *Vorstand, quod praeest*, dunque *prius*, cosí come a sua volta *Vorstand* è = a *Urstand* (stato primitivo, originario). Quest'ultima parola è stata raramente usata nei tempi recenti; ora, essa indica appunto ciò da cui qualcosa esce. L'*Urstand* della pianta, per esempio, è il seme. E quel principio è effettivamente l'*Urstand*, è ciò a cui si riallaccia tutto il processo, è quindi anche il *Vor* o *Urstand*, e nella conclusione del movimento l'intelletto di tutto il movimento divino. Esso resta, durante tutto il movimento, benché sottoposto a una continua trasformazione, per sua natura sempre lo stesso. Se dunque dal movimento è ricondotto alla quiete, al suo in sé, a sé stesso come potenza, esso non è piú soltanto il *possibile*, ma il *vero e proprio* intelletto dell'essere divino. Oppure egli è posto nella sua quiete e nella sua restaurazione come *ciò che sta sotto* all'essere divino, come *id, quod substat existentiae divinae explicitae. Unterstand* (ciò che sta sotto) è ancora soltanto una variazione della parola *Verstand*; e ciò che in tedesco è detto *Verstand*, nella affine lingua anglosassone è detto *Unterstand*, e ancor oggi in inglese *unterstanding*. È in fondo la stessa parola per la medesima cosa, solo che questa è considerata, nell'un caso, nel suo *prius*, nell'altro caso come ciò a cui in conclusione o come fine si rivolge. E poiché mi sono addentrato in queste osservazioni etimologiche, voglio soltanto ancora notare che lo stesso accade con la parola greca *ἐπιστήμη*; essa deriva, infatti, da *ἐπίσταμαι*, io so; ma questo in ionico non è che lo stesso di *ἐφίσταμαι*, che significa appunto: io sussisto; proprio come l'intelletto (*Verstand*) non è altro che la potenza originaria posta in essere (essa è originariamente il non sussistente, l'*Unstete*; l'intelletto è la potenza originaria, posta come tale e con ciò divenuta

porrebbe il mondo senza saperlo, il mondo sarebbe condizione del suo sapere, e dunque Dio si compirebbe nel mondo: il che è proprio ciò che Schelling ha escluso all'inizio del capitolo. Si tratta indubbiamente di un'oscillazione; in linea generale però il discorso schellinghiano è coerente con la libera creazione, che è alla base di tutta la dottrina del filosofo. Alle pp. 380-381, ad esempio, ma anche in precedenza (lo si sarà notato), egli parla della possibilità del mondo che si *presenta* a Dio, lo alletta, ecc.: dunque Dio già originariamente conosce. Probabilmente l'oscillazione deriva da un permanere inerziale del motivo piú antico della limitazione *reale* come condizione di conoscenza (non si dimentichi che per il « primo » Schelling l'Assoluto si conosce in quanto si limita, si fa altro da sé, mondo, ecc.: cfr. soprattutto *System des transzendentalen Idealismus*, cit., pp. 380-383, tr. cit., pp. 50-54).

salda, stabile, la potenza ricondotta dal movimento alla quiete e possedente ora sé stessa); quella parola (*ἐφίσταμαι*) significa dunque: io sussisto, o anche: io ho autorità o potere su qualcosa; ciò infatti che è divenuto soggetto, *Unterstand* di qualcos'altro, ha proprio per questo autorità e potere su questo altro.

Quello stesso soggetto, quella stessa potenza di essere originaria, che è passata attraverso tutti i momenti della natura, ed appare in essa sotto la forma della obbiettività, questo soggetto appunto si trova, alla fine di tutte le sue trasformazioni, rialzato di nuovo a soggetto nell'*io* umano; e quel soggetto si ritroverebbe, se l'uomo non avesse preferito, invece di essere per cosí dire l'erede di tutto il passato, di essere l'inizio di un nuovo movimento — senza di ciò si sarebbe ritrovato nell'uomo come il possessore spirituale, anzi come il motore di tutte le cose; ma benché abbia perduto quel potere *materiale* sulle cose che avrebbe avuto se fosse rimasto al suo posto, quel soggetto rimane quella potenza formale delle cose che è appunto l'*intelletto*. Espressione di questa innata potenza sulle cose sono quei concetti generali coi quali l'uomo effettivamente comprende tutte le cose, come i concetti di sostanza, causa ed effetto, ecc.; concetti che non ricevono la loro sanzione anzitutto dalla esperienza, ed il cui carattere e valore di *apriori* deriva piuttosto dal fatto che l'intelletto stesso non è altro che la potenza primaria, il *prius* di tutte le cose. I seguaci dell'empirismo e del sensualismo della scuola francese ed inglese (di Locke, di David Hume, di Condillac, ecc.) si troverebbero sempre nell'imbarazzo se dovessero rispondere, anche a prescindere dalle *pure* e generali categorie dell'intelletto, a questa sola domanda: come sia possibile che noi, se è vero che i nostri sensi vengono modificati soltanto da singole cose, per esempio soltanto da questo singolo albero, istintivamente e senza essere quindi consapevoli di una operazione, tuttavia subito denominiamo questo oggetto con un concetto *generale*; anzi, come sia possibile che un bambino, che avverte oscuramente un oggetto, a cui non può dare un nome, senza indugio e senza alcuna riflessione dica: qui vi è qualcosa, come egli dunque ripercorra con incredibile rapidità l'intera scala dei concetti generali possibili, fino al piolo piú alto, là dove soltanto si trova quel concetto dell'essere che, secondo l'antica ontologia, è il *summum genus*, il piú alto concetto di specie. Ma *ogni* concetto generale è espressione di una potenza del nostro intelletto, che supera di gran lunga ogni esperienza. Con la parola albero io non indico qualcosa che può essere

uno o cento alberi, e nemmeno semplicemente qualcosa che possa essere comune a tutti gli alberi *reali*, ma qualcosa che è comune a tutti gli alberi *possibili* e pensabili insieme. Qui dunque è contenuta nel concetto una possibilità che *supera* tutti i limiti dell'esperienza e che può derivare soltanto da una potenza infinita che il nostro intelletto non tanto possiede, ma piuttosto proprio è. La spiegazione non sta nel fatto che il piú alto concetto di specie è innato all'intelletto (che cosa si dovrebbe infatti pensare di una simile *idea innata*?), ma nel fatto che l'intelletto, cioè l'unica potenza capace di concetti non è altro che la forza o potenza, in possesso di sé stessa, ritornata in sé stessa, di ogni essere, il cui elemento correlativo è in generale soltanto l'essere; perciò, l'intelletto in ogni oggetto particolare vede soltanto questo, l'esistente in generale cioè, solamente modificato dalla particolare azione che l'oggetto particolare ha esercitato sul senso. Proprio quel principio cieco e quindi senza intelletto, nel suo superamento *diventa* cosí intelletto. Ogni *reale* intelletto si rivela dunque soltanto in un potere o dominio sul senza intelletto. Ciò mi dà l'occasione per il seguente chiarimento. Pazzia e cretinismo vengono distinti da un punto di vista medico e psicologico, ma non è altrettanto facile dire come queste due deviazioni dallo stato normale si comportino l'una rispetto all'altra. La pazzia sale dalla profondità dell'essere dell'uomo, non *penetra nell'*uomo — è evidentemente qualcosa di esistente già *potentia*, che non viene mai *ad actum*, è ciò che nell'uomo dovrebbe essere vinto ma, sempre mosso da qualche causa, ridiventa operante. Piú di qualsiasi altro fenomeno questo della pazzia può convincere della realtà di quel principio, che è l'esistente per sua natura fuori di sé, ciò che è posto fuori della sua *potenza* e che quindi non è padrone di sé stesso. Ma non soltanto questo può servire a convincerci, bensí anche il fatto che questo principio è presente in ogni intelletto e soprattutto nel supremo intelletto; esso è presente certo in questo come ciò che è vinto e sottomesso, ma la vera forza ed energia dell'intelletto non si rivela nella completa assenza di questo principio, bensí nel dominio di esso. Per questo sempre si è attribuita una sorta di divina follia (si dovrebbe dire: una sorta di pazzia dominata divinamente), in particolare, a tutte le nature produttive (ed appunto quel principio, che scatenato appare come follia, appunto esso dà la materia) — soprattutto ai poeti. Ed è una affermazione che viene generalmente attribuita ad Aristotele: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae*, che però viene certo

intesa male da taluni che credono che quanto piú uno sia pazzo tanto piú sia geniale. Quel detto significa soltanto: laddove non vi è follia che sia regolata, dominata, non vi è nemmeno un intelletto forte, potente, poiché la forza dell'intelletto si rivela appunto, come già si è detto, nel suo potere su ciò che gli è contrapposto. Ne risulta contemporaneamente ben chiaro che il cretinismo deriva proprio dalla completa esclusione di quel principio il dominio del quale è l'intelletto, che dunque il cretinismo non è che l'altro lato della pazzia, sorgendo *ex defectu*, come quella *per excessum*. Ma il principio, che nell'uno manca del tutto e nell'altra diventa del tutto dominante, è lo stesso. Al cretino manca la materia originaria di cui occuparsi, quella materia regolando la quale l'intelletto si possa dimostrare attivo. A causa di questa mancanza di materia l'intelletto si addormenta del tutto. Nell'interno di ogni uomo deve esserci già una materia originaria, che non può essere tratta *dall'esterno*, che deve essere una dote della natura stessa; se infatti questa materia originaria necessaria per il vero sviluppo spirituale dovesse venire dal di fuori, non si intenderebbe perché essa mancherebbe al cretino al quale pur affluirebbe, dalla fonte aperta a tutti, la stessa materia. Gli uomini si distinguono tra loro fondamentalmente soltanto per questa materia innata, il cui sviluppo è il compito della loro vita — felice chi ha un tale compito! Si è soliti anche contrapporre l'un l'altro intelletto e *volontà*: giustamente, in quanto la volontà astratta dall'intelletto è soltanto il cieco volere che non conosce limiti in sé stesso; una volontà dunque presa di per sé è certamente inintelligente. Ma appunto per questo la volontà ricondotta in sé stessa, padrona di sé stessa, dominante sé stessa è già anche di per sé intelletto; volontà e intelletto sono quindi di nuovo la stessa cosa vista soltanto da due lati diversi. La potenza originaria, che nel suo uscire da sé è cieco volere, ricondotta in sé è intelletto. L'intelletto è soltanto la fine del cieco volere. Di una volontà cieca si dice che non accetta ragione, intelletto (non vi è qui differenza fra queste parole); l'intelletto è quindi qualcosa che la volontà deve *accogliere*; la volontà è dunque, d'altra parte, il *soggetto* dell'intelletto, assumendo anche qui la parola soggetto nel vero senso, come *id quod subiectum est*. Ma ciò che è soggetto dell'intelletto può venir già considerato per lo meno anche come intelletto potenziale o sostanziale.

Avrei potuto soddisfare la mia intenzione di spiegare come quel principio possa essere denominato « la sapienza » anche per una via

piú breve. È noto il detto di Bacone: la scienza è potere, *science is power*. Se la scienza è in generale uguale a potere, la sapienza, cioè la scienza di ogni essere, può consistere solo in ciò che *era* la potenza, il potere di ogni essere. Se dunque quel principio viene chiamato, nel passo citato, la sapienza, ciò è del tutto conforme alla sua reale natura; e quel passo stesso viene certo piú esattamente inteso attraverso la spiegazione da noi accolta che nelle interpretazioni prima correnti, nelle quali per sapienza si intendeva la seconda persona della Divinità. Ora aggiungerò alcune altre osservazioni particolari.

In quel discorso la sapienza viene ben chiaramente distinta da Jehovah o dal Signore. « Il Signore la aveva », o, come si potrebbe forse anche tradurre, egli la *riceveva*, come si è soliti dire di qualcosa di improvviso, la accoglieva poiché essa non è qualcosa di esistito già prima, ma soltanto in un secondo momento, dopo che egli *è*, essa si ritrova o si presenta come potenza di un altro essere. Egli non *la* pone, essa lo presuppone, ma non appena egli esiste, essa pure esiste, e gli si presenta come qualcosa che egli può volere o non volere, accogliere e non accogliere nella sua volontà. Dunque essa stessa non era Jehovah, non era il Signore. Egli la aveva o la riceveva « all'inizio della sua via », cioè prima di uscire da sé, o, come si potrebbe anche spiegare, egli la aveva come inizio, come cagione della sua via, del suo movimento che sempre va avanti, verso la meta predestinata. Egli la aveva « *prima* delle sue opere »; l'espressione è assai chiara: essa quindi, pur non essendo Dio, non era nemmeno creatura, non era qualcosa di prodotto, ed era appunto per questo in qualche modo il termine intermedio tra Dio e la creatura. Essa era infatti proprio la pura possibilità, la prima, lontana materia delle future produzioni. Egli la aveva non come possibilità di *sé stesso*, bensí come possibilità di ogni altro e di ogni dovente apparire in seguito. « Io sono costituita, essa dice, fin dall'inizio, *prima* della terra ». Io sono costituita è qui lo stesso che *princeps constituta sum*, e *princeps* deve essere qui inteso in quel senso preciso nel quale significa l'iniziale, come si esprime Varrone nelle sue discussioni in parte grammaticali, in parte anche filosofiche sulla mitologia: *principes dii coelum et terra*, gli dei che tutto iniziano, coi quali cioè iniziano le mitologie dei popoli, sono il cielo e la terra. Lo stesso Varrone distingue *principes deos* dai *summis*, gli uni sono per lui *penes quos sunt prima*, gli altri *penes quos sunt summa* (*). In questo senso dunque la sapienza è costituita dall'eternità; come principiante ogni cosa, come *prius* di ogni divenire; stabilita cioè dalla volontà del Creatore, che la assume come inizio, come primo punto a cui riallacciare l'intero imprevedibile processo del divenire futuro. Essa dunque non è una *produzione* di Dio: ma essa era con lui come *bambina*. Ciò viene generalmente tradotto: essa era presso di lui l'artefice capo; ma a questo non si conviene quanto segue: essa giocava davanti a lui. Con queste parole concorda meglio l'immagine della bambina, e linguisticamente la parola ebraica può essere tradotta ugualmente bene con *nutritius*, *figlio adottivo* (quindi propriamente bambino accolto, adottato; come dicevamo prima, senza averci pensato: Dio ha accolto, adottato quella possibilità). Non si può fare a meno di ricordare qui quel passo di Platone dove questi parla di un *allevato insieme* (1) con la natura divina (*). Essa era presso di lui come *bambina*, cioè non ancora *posta fuori*, *intimae admissionis*, ancora come coinquilina presso di lui, *domi quasi habita*, la sua beniamina, e « giocava davanti a lui », come un bambino nella casa del padre; gli mostrava, cioè, o gli serviva per cosí dire di specchio perché vedesse ciò che poteva esistere, nel futuro, se *egli lo avesse voluto*, come realtà. *Essa* è infatti la vera onnipossibilità. Essa giocava per lui di giorno in giorno, cioè tutti i giorni (tutti i momenti principali) della futura, successiva creazione che in virtú sua si sarebbe prodotta. In essa infatti egli voleva allevare il futuro testimonio delle sue opere. Ma il piacere maggiore per lei era di prefigurargli l'uomo futuro, nel quale stava il fine di tutta la creazione e nel quale essa stessa aveva il suo piú alto fine, quindi anche la sua condizione piú felice; proprio quel soggetto *generale* infatti che aveva portato tutte le fasi e i mutamenti, tutte le gioie e i dolori della creazione, sarebbe divenuto nella sua ultima nuova manifestazione il principio dell'umana coscienza, era destinato a ritornare a sé nell'uomo e ad essere cosí consapevole della creazione, dell'intera strada divina.

Abbiamo in precedenza rilevato, in tante figurazioni della mitologia, un senso profondo; valeva quindi ben la pena di indugiare su questo passo, che supera, per senso e contenuto, tutto ciò che sullo stesso oggetto ci è pervenuto dall'antichità, e che ci giunge come soffio mattutino dal sacro mattino del mondo.

(*) Cfr. *Filosofia della Mitologia*, XII, p. 606 (V vol. suppl., p. 472). E.

(*) *Politico*.

(1) *Mitaufgezogenen*.

Si deve ammettere che in tutto quel discorso vi è una ispirazione *divina*; io penserei lo stesso anche se esso si trovasse nell'opera di uno scrittore cosiddetto profano. Il mio sforzo in queste lezioni è soprattutto quello di ricondurre i miei ascoltatori a quei pensieri che si possono chiamare i primi pensieri [1] dell'umanità, che in un periodo gretto si smarrirono e ci divennero incomprensibili, ma ancora risorgeranno, quando tante cose che appaiono momentaneamente importanti saranno del tutto scomparse. Essi sono le *vere* eterne idee, le *ideae aeternae*, che, come montagne dei tempi piú antichi, si levano al di sopra della banalità e meschinità di un tempo in cui una trattazione dei concetti, che non merita altra qualifica che di volgarmente scaltra, viene presa per profonda dialettica.

Ora quella possibilità già sufficientemente descritta è proprio l'elemento intermedio che dobbiamo assumere tra l'essere in sé eterno di Dio e l'azione creativa, per comprendere quest'ultima come la piú libera delle risoluzioni. E noi possiamo ora esprimerci nel modo che segue su quell'azione (della quale del resto è da notare che noi non la comprendiamo in alcun modo *a priori* o con la pura ragione, e di cui possiamo dire soltanto che è avvenuta). Era in potere di Dio conservare per sempre presso di sé, come qualcosa di puramente possibile, quella possibilità di un essere fuori di sé che gli si rivelava in sé stesso — quella possibile alterità. Ma appunto a colui nelle cui mani stava quella possibilità spettava anche di far apparire liberamente quella possibilità che è il vero e proprio segreto della sua divinità, non perché fosse l'extradivino, negante Dio, ma perché come l'effettivamente apparso in modo aperto e visibile, proprio per questo venisse anche gradualmente superato e trasformato in ponente Dio, coscienza di Dio. Solo in questo e in nessun altro modo infatti, come vedremo ancor piú chiaramente in seguito, egli poteva porre una coscienza di sé stesso fuori di sé. E se anche il piú nobile spirito umano non si accontenta di essere solo per sé stesso ciò che è, ma sente un desiderio naturale di essere anche riconosciuto per quello che è, quanto piú non dovrà supporsi che vi sia un tale bisogno — l'unico nella Divinità, che per il resto non ha bisogno di nulla — di porre un altro da sé e di trasformarlo in conoscente di sé, quanto piú non dovrà esso supporsi presente nel piú alto degli spiriti? Non si conveniva dunque alla Divinità, che, come dice Platone [*Timeo*, I 29 d e],

(1) *Urgedanken.*

non è capace di invidia, restare in quell'*actus purissimus*, che noi potremmo anche chiamare una eterna teogonia e che distrugge ogni cosa fuori di sé; ad essa si conveniva trasformare proprio questo *actus purissimus* in un processo conoscibile, distinguibile, tutti i momenti del quale dovessero essere abbassati ed anche unificati in una coscienza finale ricondotta all'unità. Nulla gli impediva di trasformare proprio quella alterità che era l'originariamente invisibile della sua Divinità, di trasformarla ora viceversa piuttosto in occultante la sua Divinità; di far ciò in un atto della piú libera volontà che, proprio perché è una estrinsecazione della pluralità e una intrinsecazione dell'unità, può essere denominato anche *universio*; nella quale tuttavia *egli stesso* non diventa in sé diverso, seppure si contraffaccia e sembri un altro e mostri, in conseguenza di questa divina arte del contraffarsi o ironia, il contrario di ciò che propriamente vuole. Come in quella visione del profeta, [*I Re*, XIX, 11-13] quando il Signore passò davanti a lui e subito sopravvenne una tempesta che squarciò le montagne, e poi un terremoto, e poi ancora un fuoco ma il Signore non era nella tempesta, né nel terremoto, né nel fuoco; e dopo il fuoco venne un tranquillo soffio nel quale era il Signore. Gli effetti di quella tempesta che squarciò i monti e lacerò le rocce, noi li vediamo ancora negli aspetti selvaggi e orridi della natura, cosí come le tracce di quel fuoco, di quel tremare, che fu naturalmente della terra, prima che si fosse consolidata sulle sue fondamenta. Quel placido soffio, nel quale la Divinità si avvicinò di nuovo alla natura, spirò sopra di essa quando apparve per la prima volta l'uomo; è infatti cosa dimostrata e inoppugnabile che la tempesta della natura tacque, il fuoco si estinse, e tutti gli elementi, forze e potenze della natura trovarono il loro accordo solo quando apparve l'uomo.

Dio non è legato a nulla, nemmeno al suo proprio essere. Questa libertà che ha Dio, di apparire esternamente diverso da quello che è internamente o secondo la sua vera intenzione, noi gliela dobbiamo attribuire non soltanto in rapporto alla creazione del mondo, ma anche non meno in rapporto al governo del mondo. Come il processo universale stesso nel complesso è un *segreto* di Dio che si scopre soltanto gradualmente, cosí ci sono anche dei segreti del governo divino del mondo nel particolare. Ogni cosa che si opponga, contrasti al bene nel corso del mondo vien considerata, da chi è rassegnato a Dio, come una *prova* divina: in che altro modo può infatti essere messa a prova la serietà, la saldezza di una volontà devota a Dio, se non

quando accade proprio il contrario di ciò che essa ha conosciuto come volontà divina? Non sarebbe certo un'arte, per dir cosí, l'andare per le strade di Dio, cioè l'agire nel senso del suo movimento, se nel mondo accadesse sempre soltanto ciò che è conforme a quel movimento. Anche questo concetto di una prova divina presuppone dunque la libertà di Dio di fare in apparenza qualcosa che egli propriamente non vuole. Senza una libertà di Dio nella creazione non ci sarebbe neppure libertà nel governo del mondo, provvidenza. Il fondamento perciò per una vera comprensione sta nel fatto che il mondo non appare come una emanazione puramente necessaria della Divinità o di qualsiasi altro principio. Ma per impedire ciò è *necessario* che tra l'eternità e la creazione vi sia un interstizio, uno spazio intermedio che le tenga separate l'una dall'altra, che nello stesso tempo le divida e le medii. Se, come è abitudine, si dice che il tempo è iniziato soltanto con la creazione, bisogna anche dire, corrispondentemente, che tra l'eternità assoluta e il *tempo* vi è qualcosa di intermedio che insieme li separa e li lega. Questo che sta in mezzo tra eternità e tempo può però essere soltanto ciò che non è ancora di fatto tempo ed è *pertanto* uguale all'eternità, ma che in quanto è *possibilità* del tempo è distinto dall'eternità assoluta, e tuttavia non è ancora in sé stesso una successione di tempi, quindi è ancora una vera eternità.

Per spiegare piú chiaramente tutto ciò cerchiamo di esaminare un po' piú attentamente il detto abituale che il tempo è cominciato soltanto con la creazione o col mondo.

I piú antichi teologi affermavano costantemente che il mondo è stato creato *nel tempo*. Uno degli indizi della superficialità del teismo, che è il sistema dominante nei tempi moderni, è il fatto che non soltanto filosofi ma anche teologi si disinteressino di questa precisa definizione e pensino che non ci sia niente da obiettare quand'anche si dica che Dio ha creato dall'eternità, perché altrimenti si dovrebbe rispondere all'obiezione che Dio mai ha potuto essere inattivo e ozioso. Ma se Dio effettivamente ha creato dall'eternità, cioè da quando esiste, egli deve aver creato per sua *natura*, la sua deve quindi essere per cosí dire una natura necessariamente plastica e produttiva. Ci sarebbe per conseguenza anche soltanto una creazione necessaria. Per superare questa difficoltà e per giustificarsi nello stesso tempo del fatto che essi non dicono, come i piú antichi teologi, che il mondo è sorto nel tempo, essi adducono come pretesto quel detto, che cioè

il tempo è cominciato soltanto col mondo. Ma se consideriamo un poco piú da vicino questo detto, non è difficile accorgersi di quanto segue. Il *tempo* non è concepibile senza un prima e un poi, senza un *prius* e un *posterius*. Solo dove questi esistono vi è vera successione e quindi tempo. Ne deriva però che fino a quando vi è soltanto un elemento della successione, non vi è successione reale. Fino a quando il prima non ha trovato il suo *dopo*, fino a quando per esempio vi è soltanto il momento = A, ma non ancora A + B, non vi è nemmeno tempo, ed A è ancora *fuori* della successione. Se dunque Loro considerano il mondo come l'elemento B, il tempo è certo cominciato col mondo, perché comincia soltanto con A + B. Solo non ne deriva che non vi sia prima del mondo alcun tempo, perché nel momento stesso in cui è posto A + B, A, che prima era fuori del tempo, *diventa* esso stesso un elemento della successione e quindi del tempo. A per opera di B diventa passato, e poiché non vi è tempo senza passato, presente e futuro, il *tempo* vien posto certamente soltanto quando A è posto come passato, cioè quando sorge qualcosa di nuovo, prima non esistente, cioè B. Questo B, in quanto è dapprima soltanto tensione, ha a sua volta come avvenire nuovamente l'unità (l'unità ricostituita). Dal fatto però che il tempo è cominciato soltanto con la creazione, non deriva che prima della creazione non vi fosse alcun tempo; e viceversa, si può ben dire, nel senso che prima della creazione vi era certo un tempo, che il mondo è sorto *nel tempo*, che cioè esso è soltanto l'*elemento* di un tempo che va oltre il mondo. Ed essendo questo tempo prima del mondo di per sé solo ancora non-tempo, lo si può chiamare anche eternità, ma non eternità assoluta. Esso è eternità perché è ancora non-tempo, non ancora tempo reale, e pur tuttavia già tempo possibile. Per distinguerla dalla eternità assoluta, questa eternità può essere chiamata *precedente al mondo* (1). Essa è ciò che prima si postulava, ciò che sta in mezzo tra l'eternità assoluta e il tempo, se si intende per tempo solo il tempo del mondo. Perché il mondo è anche di per sé solo un tempo, cioè un elemento di quel vero tempo che non è solo B, ma A + B (e se aggiungiamo anche il futuro) + C. Il vero tempo consiste in una serie di tempi, e, viceversa, il mondo è solo un elemento del vero tempo, quindi esso stesso un tempo, come dimostra già la parola, che deriva da durare (2)

(1) *Vorweltliche*.
(2) *Währen* (durare); *Welt* (mondo).

e indica propriamente una durata, un durare; e come è dimostrato ancor piú chiaramente dal greco *αἰῶν*, che significa sia *tempo* che *mondo*.

Quel non-tempo puramente relativo = ad A vien esso pure posto come un tempo, e quindi come un elemento del grande tempo, quando gli succede il tempo del mondo = a B. L'eternità essenziale (a cui è contrapposta l'attuale) non può però diventar mai un *elemento* del tempo, perché non è toccata per nulla dal tempo, anzi non toccata dal tempo resta e persiste immobile attraverso il tempo stesso. Con l'eternità essenziale, che è una piú forte unità, sta in rapporto la tensione delle potenze e ciò che è posto con essa, come qualcosa di aggiungentesi soltanto ad essa, come qualcosa di accessorio, che per essa (l'eternità essenziale) non è necessario, ma neppure la annulla; essa opera infatti attraverso la tensione. Questa non muta nulla nell'eternità, essa è dunque, in rapporto a questa, qualcosa di indifferente e quindi di *accidentale*, è dunque il non-eterno *naturā*, il temporale *naturā suā*. Certo la *volontà*, la decisione per il mondo deve venire pensata in Dio come concepita dall'eternità, da quando Egli esiste. Ma il *volere* (il reale volere) che realizza ciò che è stato deciso, che pone veramente la tensione — questo volere non *può* essere eterno, perché il suo oggetto, la tensione delle potenze, non è qualcosa da volersi *eternamente* e può essere voluto soltanto per uno scopo, cioè accidentalmente. Questo volere non presuppone soltanto l'eternità assoluta (essenziale) — che soltanto apparentemente per cosí dire *contrasta* la tensione, ma non la annulla, affermandosi l'eternità *nel* tempo stesso e coesistendo *con* esso, senza essere aumentata o accresciuta da esso (l'eternità infatti coesiste con ogni singolo momento del tempo, è in ogni momento il tutto) —; la vera azione, e quindi il vero *volere* presuppone anche quella eternità precedente al mondo la quale, nel modo sopra indicato, contiene il mondo ancora soltanto come *avvenire* nella immaginazione o nell'intelletto divino, e che, se si giunge al vero e proprio mondo, diventa un elemento del tempo, cioè di quel grande tempo di cui il mondo stesso è soltanto un momento o elemento. (Poiché però solo da questo volere è posto un tempo, esso non è in questo senso qualcosa di temporale — è il volere dell'inizio. È il confine dell'eternità e del tempo, cosí come la possibilità primitiva è ciò che fa da intermediario, per cosí dire da materia, da sostrato, non da causa del tempo).

QUINDICESIMA LEZIONE

[COMPRENSIONE SPECULATIVA DELLA TRINITÀ]

Il punto di partenza per l'ulteriore sviluppo del discorso ci è dato da quanto fin qui si è detto. Questo punto di partenza è la libertà assoluta di Dio nella creazione del mondo. Era in suo potere, abbiamo detto, mantenere nell'occulto o sollevare a realtà effettiva quel principio che è in lui pura possibilità ed è quindi *nulla senza* la sua volontà, questo principio che egli scorge come pura possibilità nel piú profondo del suo essere. Questo Dio che è libero di porre l'esistente *in* sé del suo essere come il contrario, come esistente via da sé (il contrario dell'essere-in-sé è l'essere-via-da-sé) o esistente fuori di sé — questo Dio è l'intero Dio, il Dio nell'intera *tutt*'unità, non soltanto quello esistente in sé, perché questo non sarebbe di per sé libero. La libertà di Dio ha il suo fondamento soltanto nella sua indissolubile tutt'unità. Dio è libero di sollevare all'essere il non esistente del suo essere, soltanto per il fatto che egli ha nell'*esistente* originariamente del suo essere — poiché entrambi, il non esistente e l'esistente, sono legati l'un l'altro da un legame indissolubile — per il fatto dunque che egli ha nell'esistente del suo essere ciò che gli permette di ricondurre di nuovo nel suo in sé e nel suo originario non essere il non esistente per sua *natura*, quindi anche non dovente essere propriamente e tuttavia esistente in virtú della sua volontà, per uno scopo cioè. Se la tutt'unità di Dio fosse solo accidentale e poggiasse in qualche modo soltanto sulla latenza di quel non *esistente* per natura, di modo che essa scomparirebbe con questa latenza e non sussisterebbe piú, Dio non sarebbe libero di sollevare all'essere il non esistente. Ma poiché la sua tutt'unità è spirituale e non può quindi essere distrutta da nulla e sussiste cosí nella non-unità materiale come nella unità materiale, egli è libero di porre e di non porre quel contrario dell'unità.

Quel Dio che ha in suo potere di porre o di non porre anche l'essere extradivino, quel Dio, *in cuius potestate omnia sunt* (cioè *omnia quae praeter ipsum existere possunt*), questo Dio è dunque l'*intero Dio*, non soltanto una forma di Dio, ma Dio come personalità assoluta. Questa personalità assoluta, da cui *tutto* dipende, che sola può iniziare qualcosa (uso volentieri queste espressioni popolari; si dice di un uomo che nelle sue intraprese si sente sempre legato, che non può iniziare nulla, per dimostrare che la libertà assoluta consiste propriamente in questo, nel poter iniziare qualcosa), questa personalità assoluta dunque, da cui tutto deriva, che è quella che tutto può cominciare, noi la possiamo appunto chiamare, poiché è quella che dà l'avvío a tutto, il vero e proprio *Autore*, anche filosoficamente il *Padre*. Ma essa è il Padre non solo in questo senso generale, ma anche in un senso *piú particolare*. Quando essa infatti volge all'esterno l'esistente *in sé* del suo essere, esclude appunto con ciò il *puro* esistente del suo essere (la seconda forma) da *ciò* che le era soggetto e le *mediava* quel puro essere. La seconda forma è ciò che è sollevato al di sopra di ogni potere ed è quindi *infinitamente* esistente per il solo fatto che la prima forma è per lei il potere, la potenza, il soggetto. Quando però questa solleva sé stessa all'essere, non annulla certo quel puro esistente (provvede infatti a che questo non avvenga, l'indistruttibilità dell'unità divina, che tiene insieme le potenze nel loro essere diverse, nella loro *ἀλλοίωσις*, non meno che nella loro divinità originariamente *pura*); il puro esistente dunque non è certo annullato, ma tuttavia, negato nel suo puro essere senza potenza, ritorna in sé stesso, diventa un non esistente, e riceve quindi in sé una potenza, vien posto, come abbiamo già mostrato diffusamente, come il *dovente essere*, come il dovente agire, come il negante ora da parte sua quel contrario, come il restaurantesi, in un atto *necessario* (che è nello stesso tempo l'atto del superamento di quel contrario), nell'essere originariamente puro, senza potenza. Ma un'azione nella quale un essere ne pone un altro a sé omogeneo, di ugual specie, fuori di sé, indipendente da sé, non come immediatamente reale, ma pure in modo tale che debba realizzare sé stesso in un atto necessario e incessante, una simile azione può essere chiamata soltanto *generazione*. Generazione è il *vero* nome di questa azione, non è soltanto una espressione approssimativa; ché anzi ogni altra espressione che si trovasse per essa sarebbe impropria. L'azione di quella prima personalità che tutto inizia va quindi chiamata generazione; quella personalità stessa

vi si comporta come *generante*, cioè proprio come padre, e, al contrario, l'altra forma, che è posta in tal modo in tensione, ma proprio per questo in azione, una volta che superando ciò che le è contrapposto abbia restituito sé stessa nel suo essere originario, si comporterà come una seconda personalità, distinta da quella del padre, che, in quanto generata dal padre, non potrà avere altro nome che quello di figlio.

Loro vedono come, partendo dai nostri principi, abbiamo trovato il punto di passaggio immediato e naturale a una dottrina che è la dottrina fondamentale di tutto il Cristianesimo. Se già nella filosofia della mitologia (*) avevo fatto notare che la dottrina della Trinità di Dio nel suo fondamento e nella sua sostanza non è una dottrina specificamente cristiana, ciò vien dimostrato nella presente trattazione; qui infatti il germe giacente nell'idea della tutt'unità ci si dispiegherà pienamente in tutti gli sviluppi di cui è capace. Se si volesse affermare che la idea della Trinità di Dio è specificamente cristiana, si dovrebbe con ciò poter dire che essa è stata introdotta e fatta credere soltanto dal Cristianesimo. Ma quanto ciò sia assurdo lo intendono anche i piú prevenuti. Non è infatti per il fatto che esiste un Cristianesimo che esiste quell'idea, bensí viceversa è piuttosto perché quell'idea è la piú originaria di tutte che esiste un Cristianesimo. Il Cristianesimo è un prodotto, una conseguenza di questo rapporto originario. L'idea di questo rapporto è quindi necessariamente piú antica del Cristianesimo; anzi, non potendo il Cristianesimo apparire nel corso del tempo senza che quella idea esistesse già all'inizio, essa è antica quanto il mondo, anzi piú antica del mondo. Questa idea è il Cristianesimo nel suo germe, nel fondamento; il Cristianesimo storico, cioè il Cristianesimo quale appare nel tempo, non è dunque che uno sviluppo di quell'idea, senza di cui non ci sarebbe né mondo né Cristianesimo. Che l'idea della Trinità di Dio non sia specificamente cristiana, risulta chiaro anche dal fatto che se ne sono volute trovare altrove tante tracce e cenni. In tempi recenti tuttavia si è giunti fino ad affermare che essa è stata soltanto trasportata dal Neoplatonismo al Cristianesimo: questo è certo una pretesa del tutto antistorica. Si trova certo nei Neoplatonici una dottrina che è chiamata *ἡ τῶν τριῶν θεῶν παράδοσις* (la tradizione dei tre dei); essi distinguono cioè effettivamente tre

(*) V. XII, p. 78 (VI vol. fond., p. 334). E.

dei, come essi dicono: il primo lo chiamano l'avo, il secondo il figlio (fin qui pare esservi una somiglianza con l'idea cristiana); il terzo lo chiamano il figlio del figlio, quindi il nipote del primo. E chi è questo terzo? Lo spirito forse? Niente affatto; esso è il κόσμος, il mondo. Qui dunque la genealogia scende verso il basso, anziché salire verso l'alto. Sarebbe sempre ben piú verosimile dedurre questa concezione neoplatonica dalla dottrina cristiana mal intesa e mal applicata, che viceversa. Al contrario si è sempre osservato che una traccia di questa idea si ritrova in tutte le religioni del mondo primitivo. La filosofia della mitologia ci porta appunto la prova che, almeno materialmente, un trio di potenze divine rappresenta la radice da cui sono cresciute le concezioni religiose di tutti i popoli a noi noti e anche soltanto in qualche modo degni di nota. Questo fatto lo si è già prima spiegato come derivante da una notizia svisata della dottrina rivelata, da una tradizione storica confusa che i pagani avrebbero ricevuto dai tempi primitivi della rivelazione, relativa a una triplicità nell'essere divino. Ma molto piú facilmente se ne dovrà concludere che quella idea è piuttosto una idea generalmente umana, cresciuta con l'umana coscienza stessa. Questo fenomeno dimostra dunque piuttosto che quell'idea, *in sé* e a prescindere dallo sviluppo che essa ha avuto certamente soltanto con l'apparizione di Cristo, è piú antica del Cristianesimo storico. Del resto a partire dai primi secoli nei quali questa idea fu costituita dogma generale cristiano, a partire da quel tempo essa ha variamente affaticato l'umano acume. Già una parte dei Padri della chiesa cercò di mettere in relazione con questa dottrina concetti filosofici. Nei tempi moderni i due spiriti piú universali della Germania, Leibniz e Lessing, che solo in Goethe hanno ritrovato un loro pari, hanno cercato di approfondire il significato filosofico di questa dottrina, che per cosí dire fu presentito in ogni tempo. Nel tempo piú recente poi, dopo che la filosofia ha introdotto una triade di concetti, per cosí dire come tipo necessario della ragione, le deduzioni filosofiche della dottrina della Trinità sono divenute, si potrebbe quasi dire, di *moda*. Perciò devo pregare di nuovo di tener ben distinta l'opinione che deriva dalle mie argomentazioni filosofiche, da quelle deduzioni filosofiche. Infatti:

1) Chiunque conosca in qualche modo queste ultime, vede bene che esse si distinguono anche *materialmente* in modo sostanziale da quella opinione. In particolare, se la seconda persona o il Figlio viene determinato come il reale della natura (forse perché la natura presenta l'aspetto di una divinità sofferente e morente), questa è una spiegazione non soltanto inammissibile, ma anche del tutto diversa dalla nostra opinione. Il Figlio non è l'immediato principio della natura, ma piuttosto la potenza che supera, riconcilia questo immediato principio della natura, che riporta indietro l'esistente fuori di sé e quindi perduto.

2) È da notare che anche la dottrina della Trinità può essere intesa in modo puramente astratto, nel concetto. Ma con queste concezioni puramente astratte non possono essere intese quelle relazioni storiche che appartengono al complesso della dottrina cristiana della Trinità. Tra tutte le spiegazioni filosofiche di questo tipo una, che ho trovato in Leibniz proprio in occasione di queste lezioni, concorda piú delle altre con la nostra opinione. Leibniz afferma, a proposito delle obiezioni di un sociniano (Wissovatius), che l'unità dell'essere non sta affatto in contraddizione con la *triplicità* (delle personalità) « per il fatto che, continua egli, lo spirito stesso è uno », o, per citare le sue stesse parole: « *cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, quod intelligitur, et id, quod intelligit et intelligitur. Nescio*, aggiunge Leibniz, *an quicquam clarius dici possit* ». Lo spirito, quando si riflette in sé stesso, è conoscente (*id, quod intelligit*), conosciuto (*id, quod intelligitur*) e ciò che *come* conoscente è nello stesso tempo conosciuto e *come* conosciuto nello stesso tempo conoscente. Oppure, piú in breve: lo spirito autocosciente è soggetto, oggetto e soggetto-oggetto, e pur tuttavia soltanto uno. Il conoscente, *id, quod intelligit*, è lo stesso del nostro esistente in sé; *id, quod intelligitur* è lo spirito in quanto esistente per sé (come oggetto di sé), e *id, quod intelligit et intelligitur* è lo spirito che nell'essere in sé è *per* sé; e nonostante questa triplicità lo spirito non è separato materialmente, ma soltanto uno. Ma per quanto questa spiegazione della prima idea, non ancora approfondita, sia opportuna, essa non raggiunge l'idea piena e perfettamente sviluppata della Trinità. Lo spirito infatti, per esempio, in quanto conoscente, non è una personalità *diversa* da sé in quanto conosciuto; non sono qui tre personalità, ma sempre soltanto una sola. Nella dottrina della Trinità invece, come tutti sappiamo, si parla di tre persone, delle quali ciascuna, come dicono i teologi, sussiste di per sé, ha una *sua propria* esistenza. Per spiegare questo non basta dunque quella idea generale e ancor sempre astratta; essa è in generale infruttuosa, poiché di per sé stessa non fa andare avanti. Anche da un punto di vista puramente filosofico con quella

idea sola non c'è niente da fare. Per renderla filosoficamente fruttuosa deve sopravvenire il pensiero che proprio ciò che in quella idea è l'esistente puramente in sé può sollevarsi e passare nell'esistente obbiettivamente fuori di sé. Che dunque in quell'esistente in sé vi è la materia, il motivo, la possibilità di una tensione: in ciò consiste la particolarità e nello stesso tempo la vera forza della mia idea, che le assicurano un influsso durevole e permanente sulla scienza. Con essa soltanto, infatti, quella unità diventa vivente, in sé mobile, e si vede per la prima volta almeno la possibilità di giungere, partendo da essa, a tre potenze escludentisi a vicenda — alla vera *vita*. Questa possibilità apre poi, a sua volta, la strada ad intendere la divinità una e medesima come tre personalità. Soltanto dunque nella teoria di una possibile reciproca esclusione delle potenze, *pur* restando esse in Dio e quindi spiritualmente una cosa sola — solo in questa dottrina sta il possibile punto di passaggio alla dottrina della Trinità.

Ma non è soltanto quest'ultima che ci induce a indicare quel passaggio. Anche in quanto puramente filosofica la nostra deduzione dovrebbe proseguire fino alla piú alta forma dell'idea iniziale, per non restare al di sotto dello sviluppo *possibile*. Ma lo scopo preciso della presente trattazione implica oltre a ciò già qui anche una nostra spiegazione sulla dottrina cristiana della Trinità. La nostra intenzione infatti è di elaborare una filosofia della rivelazione, quindi specialmente del Cristianesimo. Ora io ho già mostrato che la idea della Trinità in Dio non è un dogma particolare, una proposizione particolare del Cristianesimo, ma piuttosto ne è il presupposto, ciò senza di cui il Cristianesimo non esisterebbe nel mondo. Questa idea rappresenta quindi anche la premessa di una filosofia della rivelazione, e senza di essa non si sarebbe mai trovato neppure l'ingresso in questa filosofia. La teoria delle potenze, del loro reciproco escludersi e del processo che ne è posto è già sufficiente per la spiegazione della mitologia. Ma per la comprensione della *rivelazione* è assolutamente necessario che l'intiero punto di vista si levi piú in alto. In questo modo potremo quindi porre il fondamento per la futura filosofia della rivelazione. Io non mostrerò del resto, nella spiegazione che segue, soltanto la necessità filosofica, ma darò anche sempre, di ciò che troverò sulla via della deduzione filosofica, una dimostrazione storica, e cioè documentata, in particolare attraverso i documenti della rivelazione. E non procederò nemmeno in modo puramente *dogmatico*, nel senso abituale della parola, cioè non mi metterò

senz'altro a esporre filosoficamente la dottrina con tutte le sue determinazioni, in parte scolastiche, quali vengono presentate nella teologia. Anche qui resterò fedele a quello spirito *storico* nel piú alto *senso*, che è lo spirito di tutta la mia filosofia.

Ora proseguo nell'argomentazione. Se il non *esistente* per sua *natura*, che appunto perciò può essere solo attraverso un esplicito volere, è innalzato all'essere, e con ciò è posta la tensione, allora la potenza immediatamente negata, posta in tensione — la seconda — si comporta anzitutto *solo* come potenza, come ciò che è posto fuori dell'*actus purissimus* della vita divina, che pertanto non è certo Dio, anche se non è assolutamente non-Dio. Se ora, però, questa potenza ha vinto la tensione, ha riportato nuovamente quel contrario in sé stesso, nel suo in sé — con il che esso viene immediatamente a porre, ad intuire il terzo, ciò che propriamente deve essere —, in breve, se ora quella opposizione è vinta, è restaurato proprio con ciò il puro flusso della vita divina, e la potenza *attraverso* la quale tutto questo è stato compiuto, questa potenza ha con ciò appunto smesso di essere potenza extra-divina, posta cioè fuori di quell'*actus purissimus*, essa rientra nuovamente nella sua Divinità; ma poiché essa ormai è già esistita come esistente per sé e si è realizzata attraverso la vittoria sull'opposto, cosí essa ora rientra come una autonoma personalità nella Divinità, essa è perciò una personalità divina, anche se pur sempre solo il medesimo Dio che è il Padre. Il Padre infatti è il Dio che tutto pone in tensione ed azione, e pertanto l'intero Dio; egli è, *prima* dell'atto, colui presso il quale tutto sta, *penes quem sunt omnia*, nel cui dominio stanno tutte quelle potenze, dal quale dipende di porre o di non porre queste potenze come tali, come esistenti per sé ed escludentisi vicendevolmente; questo egli lo è prima di ogni atto, nell'atto egli è colui che mette in azione tutto, colui che genera il Figlio. Quest'ultimo, ora, fintantoché è colto nell'opera di superamento, e cioè nell'autorealizzazione, non è ancora palese nella sua Divinità. Il generato è posto dalla generazione soltanto nella necessità di realizzare *sé stesso*; ma l'atto di questa autorealizzazione dura fino al tempo della piena nascita, soltanto alla fine il figlio è vero figlio; e poiché questa fine è la fine della creazione, il Figlio è generato certo già all'inizio della creazione, ma realizzato come Figlio soltanto alla fine della creazione. Come vero Figlio è egli però anche di fatto una seconda personalità divina, senza che per questo ci siano, nella sostanza, due dei. È infatti soltanto una e medesima

la sostanzialità che il Padre possiede originariamente e che ora anche il Figlio possiede, per quanto in altro modo (è appunto il possedere che produce la « signoria », l'esser signore); è la stessa sostanzialità che il Padre originariamente possiede come qualcosa da porre in tensione ed azione, e che egli realmente pone in tensione e mantiene in tensione durante la creazione; e non è un'altra sostanzialità, ma la stessa, che il Figlio possiede, ma come qualcosa di ricondotto all'unità; e poiché la Divinità consiste appunto soltanto nella assoluta signoria (nel possesso di ogni essere), la Divinità del Padre e quella del Figlio sono una sola *Divinità*, una sola e medesima signoria, e tuttavia la personalità del Padre non è la personalità del Figlio e la personalità del Figlio non è quella del Padre.

Si potrebbe forse trovare, nella spiegazione qui data, qualcosa che contrasterebbe oppure renderebbe dubbia l'*eterna* Divinità del Figlio affermata nella teologia. Per avere idee chiare a questo proposito è necessario fare delle distinzioni. Si deve in particolare distinguere quanto segue: 1) la forma originaria dell'essere divino, che si manifesta in seguito come Figlio, 2) il Figlio come *tale*. In quest'ultimo poi si deve ancora distinguere: *a*) il Figlio, in quanto è ancora nascosto nel Padre, in quanto dunque è Figlio solo per il Padre, *b*) il Figlio in quanto è posto come Figlio anche *fuori* del Padre. Dopo aver fatto questa doppia distinzione, possiamo ora spiegare la relazione.

Per quanto dunque riguarda la originaria Divinità — non tanto la Divinità del Figlio, quanto quella di ciò che in seguito si paleserà come Figlio — *questa* (la Divinità originaria di ciò che è il Figlio) è stata affermata, nella nostra spiegazione, nel modo piú preciso. Ciò infatti che in seguito, anzi, in un certo senso da determinarsi poi, fin dall'eternità diventa palese come il Figlio, ciò è già secondo la nostra spiegazione una forma *originaria* dell'essere divino, eternamente, o in modo immemorabile inghiottita nell'*actus purissimus* della vita divina, è una forma essenziale per la Divinità di Dio. Ma i teologi potrebbero dire: questo non ci basta, noi non vogliamo soltanto l'eterna Divinità del Figlio rispetto all'essere che ne è il fondamento, noi affermiamo la sua eterna Divinità *in quanto Figlio*. Qui entra in gioco quella seconda distinzione (tra il Figlio, in quanto è ancora soltanto nel Padre e per il Padre, e il Figlio in quanto è posto come Figlio anche *fuori* del Padre). Ma questo non può essere spiegato chiaramente senza richiamare alla memoria ancora una volta

tutta la successione dei momenti fino ad ora assunti. Non si stanchino; questa spiegazione piú precisa sarà premiata dalla chiarezza ed evidenza del risultato, anche se Loro non lo possono prevedere subito.

Il processo o la successione del pensiero filosofico, come Loro sanno, è la seguente: dapprima è posto soltanto Dio come spirito assoluto, perfetto, che non è necessariamente costretto a passare all'essere, che possiede sé stesso, ha sé stesso, e appunto per questo *esiste*. Il nostro primo sforzo è stato quello di raggiungere questo spirito *esistente*, autonomo. Fin lí non esiste che la pura eternità. Ma a questo primo momento si riattacca immediatamente l'altro: dunque dall'eternità, fin da quando è o esiste quello Spirito perfetto, a partire da allora segue il secondo momento, nel quale gli si mostra la possibilità di un essere fuori di lui, che tuttavia è possibile solo attraverso di lui — attraverso il *suo* agire che non trapassa, ma è perenne —, che egli dunque anche in seguito sempre possiederà e dominerà. E nel presentarglisi della possibilità di questo essere egli si percepisce come *signore* di questo essere, o si percepisce come già *possedente* questo essere, certo non come realtà ma tuttavia come possibilità. Qui dunque il concetto di *Dio* trapassa subito in quello del Padre, come il signore originario, come colui nel quale *originariamente* sta ogni potere, del Padre, in quanto con ciò si intende il progenitore, l'iniziatore di ogni essere. In questo momento, nel quale Dio è già determinato come Padre (nel senso dichiarato), in questo momento ciò che sarà il Figlio è ancora nel Padre, nascosto in lui, come una forma necessaria del suo essere — ma da lui già *conosciuto* come il Figlio futuro, e da lui *amato* come tale, perché il Padre riconosce in lui proprio ciò per cui egli è *libero* di porre un essere *fuori* da sé; e poiché la *signoria*, cioè la Divinità del Padre, consiste appunto soltanto in questa *libertà*, si deve riconoscere ed affermare che già *qui* il Figlio contribuisce, è necessario alla Divinità, cioè alla signoria del Padre; o che già qui la Divinità, cioè la libertà del Padre (di porre l'essere fuori di sé) non sarebbe possibile senza il Figlio, cioè senza colui che egli vede ed ama già come Figlio. Questa libertà infatti gliela procura soltanto la seconda forma del suo essere, il Figlio futuro, che egli appunto per questo prevede ed ama già come Figlio.

Loro vedono dunque in che senso noi affermiamo l'eternità anche del Figlio *come tale*, cioè come conosciuto già prima ed amato dal Padre. Ma il Figlio in questo senso è appunto il Figlio esistente dapprima soltanto *per* il Padre, non è ancora uscito dal Padre, non ancora

posto *fuori* di lui come Figlio. Per quanto riguarda però questa questione (per quanto cioè riguarda il problema di come il Figlio sia posto anche fuori del Padre come Figlio — era l'ultimo punto (*b*) delle nostre precedenti distinzioni —) dobbiamo dire chiaramente che questa estrinsecazione del Figlio, che sola può esser chiamata propriamente generazione, può venire pensata solo là dove si possa già parlare di un estrinsecare, cioè all'inizio della creazione. Qui tuttavia la esattezza della mia trattazione richiede che si rilevi che la teologia dogmatica un tempo per lo meno parlava di una *eterna generazione* del Figlio. Ora io ho certamente mostrato che il non affermare una eterna generazione in questo senso (cioè nel senso della piú antica teologia) e perfino il negarla completamente non esclude immediatamente l'eternità del Figlio stesso, né la sua eternità rispetto all'essere, e neppure la sua eternità come Figlio, cioè come Figlio in quanto lo è ancora soltanto per il Padre; ciò che essa esclude è soltanto la sua eternità *come* posto fuori del Padre, come eternità di quel Figlio che è fuori (*praeter*) del Padre. È inoltre ben chiaro che, se soltanto un essere per sé stante può dirsi realmente generato, il Figlio, fin quando è ancora indistinto dal Padre e non è una personalità fuori di lui, non può dirsi generato; e che, se egli è eternamente uno col Padre, egli non può in questa unitá essere nello stesso tempo generato dal Padre (altrimenti, questa parola dovrebbe essere intesa in un senso del tutto improprio). Ciononondimeno, per essere il piú esatto possibile, non voglio accontentarmi di questa osservazione, ma spiegarmi ancor piú diffusamente su questo concetto. Prima però di accingermi a questo, mi pare conveniente aggiungere ancora qualche chiarimento sulla natura e il vero senso, in generale, di quella generazione divina: non si è infatti ancora parlato di essa *ex professo*, ma soltanto con l'intenzione di dare un fondamento al concetto del Figlio. Perciò anche le osservazioni seguenti saranno da riferirsi al punto *b*). Ma io le suddividerò ancora. Dunque:

α) È stato già ricordato che solo l'*intiero* Dio (non una singola forma, né tanto meno una singola potenza) può esser chiamato il Padre. La *potentia existendi* (come tale si presenta al Padre l'esistente in sé del suo essere) non è il vero generante, ma soltanto la *potentia generandi*, non il Padre, ma soltanto *τὸ γόνιμον τοῦ πατρός*, la potenza generante del Padre. Nella tensione che è posta dal sollevamento di questa potenza, l'essere divino è esternamente sospeso; ma poiché

l'intero processo giunge alla restaurazione dell'essere divino (e proprio per questo può essere chiamato anche teogonico), e poiché quella restaurazione avviene in un rapporto tale che la potenza dapprima uscita dall'unità viene di nuovo ricondotta ad essa, quella potenza per ricondurre la quale all'unità si muove per cosí dire tutto il processo, che quindi è il sostrato, l'hypokeimenon, la materia di tutto il processo che pone Dio, questa potenza, ripeto, si comporta in tutto il processo come la materia del porre Dio, come la materia che propriamente pone Dio; un concetto che tra le astrazioni della dottrina corrente della Trinità (la dogmatica è sorta infatti in generale, fino ad ora, da pure astrazioni dalle affermazioni della Scrittura, non da una intelligente elaborazione o creativa costruzione della dottrina nella sua totalità) — tra queste astrazioni della dottrina corrente della Trinità quel concetto della materia che pone Dio può apparire assai strano. Ma non è forse impossibile sostenere che proprio questo concetto appare perfino verbalmente nella Scrittura; e io voglio anche osservare, a questo proposito, che sia la precedente espressione, di quando io ho chiamato l'*actus purissimus* dell'essere divino l'*eterna* teogonia, e l'atto dell'essere divino mediato da una *resistenza* la teogonia spiegata, riconoscibile in tutti i suoi singoli momenti, o anche il *processo* teogonico; sia, inoltre, il legame in cui ho posto il concetto di *teogonico* con la dottrina cristiana della Trinità — anche questo uso della parola « teogonico » non è senza l'autorità della Chiesa. Gli scritti attribuiti in generale a Dionigi l'Areopagita sono certo manomessi in modo tale che per lo meno non provengono certo da quel Dionigi che è menzionato negli Atti degli apostoli e che Paolo convertí durante il suo soggiorno ad Atene[*Atti*, XVII 34]; ma essi appartengono certo ai primi secoli e non sono rimasti senza influsso sullo sviluppo o almeno su certi aspetti della successiva dottrina dogmatica. Ora proprio questo Dionigi l'Areopagita usa per il Padre la parola *θεογόνος θεότης* (la Divinità generante Dio); ma *ἡ θεόγονος*, cioè la Divinità generata da Dio, è per lui il Figlio e lo Spirito.

β) Per quanto riguarda il *momento* della generazione, ho già osservato che, se la generazione viene presentata propriamente, cioè come un effettivo estrinsecare o porre fuori di sé il Figlio, essa può venire pensata, in questo senso *specifico*, soltanto insieme con la creazione. L'inizio della creazione è anche l'inizio della generazione del Figlio. Ma anche quell'atto o quella volontà con cui comincia la creazione, non va pensato come qualcosa che sia solo transitorio, ma

come qualcosa di persistente, di perenne e, in *questo* senso, di eterno. Il Padre non pone a un certo momento o momentaneamente la tensione delle potenze per andarsene poi via, come l'uomo che si allontana da una cosa già compiuta; le potenze infatti non possono uscire mai dall'unità in modo diverso da quando ne sono uscite la prima volta; Cristo dice espressamente [*Giov.*, V 17]: mio Padre opera fino ad ora, *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται*. L'atto o il volere paterno da cui viene posta come effettivamente *reale* la tensione che prima appariva come possibile, questo volere non è certo qualcosa senza premesse, qualcosa di cieco, di necessario, esso è un volere già mediato, ma non per questo tuttavia temporale, esso stesso compreso nel tempo o limitato a un momento; piuttosto, esso è il volere che per primo istituisce il tempo — che per primo distingue tempo ed eternità —, che quindi non può essere preso dal tempo, bensí come istituente il tempo è al di sopra e resta sempre al di sopra del tempo. E come questo volere, questo *actus*, anche la generazione è quindi perenne e in questo senso eterna. Eternamente, cioè perennemente, Dio pone la tensione e non cessa di porla affinché eternamente, cioè perennemente, il Figlio venga generato e ne derivi quindi una eterna gioia del superare e dell'essere superato. In *questo* senso dunque noi affermiamo una eterna generazione del Figlio; ma quella asserita dai teologi non è intesa in questo senso.

Una terza osservazione, che voglio ancora fare entro il punto β), riguarda: γ) Il processo o l'*interna* relazione della generazione. Generazione viene chiamato generalmente quel processo nel quale un essere non pone immediatamente come *reale* un altro essere da sé indipendente, ma per il resto a sé identico, ma lo pone nella necessità di realizzare sé stesso (*proprio actu*). Quella personalità assoluta, che noi ci figuriamo come il Padre, non pone dunque il Figlio immediatamente come *reale*, non è *in questo* che consiste la generazione, questa avviene piuttosto per il fatto che il Figlio (cioè ciò che sarà il Figlio) viene posto *fuori* dell'essere originario, *negato*, potenzializzato e posto piuttosto come non *esistente* che come esistente. Ma proprio questa negazione pone lui, che è per sua essenza il *puro* esistente, ma appunto per questo l'esistente senza potenza, non potente, nella necessità di realizzarsi, di superare quindi il suo contrario. La generazione consiste piuttosto in una esclusione (*exclusio*) che in un porre, ma proprio questo escludere dà il puro esistente, che, *proprio perché* è tale non ha sé stesso, *a sé stesso*, lo pone come potenza esistente per sé: e proprio la negazione gli dà la forza, che esso di per sé non potrebbe trovare affatto, senza mediazione di una negazione, gli dà la forza di essere *actu*: *actu* cioè esso può essere soltanto in quanto riporta di nuovo alla potenza l'atto che gli sta di fronte (la volontà, divenuta attiva, che dovrebbe propriamente restare in quiete, non agire), e riconduce cosí sé stesso a quel puro *actus* nel quale poi esso non è piú soltanto il generato dal Padre, ma il Figlio (l'espressione piú appropriata che si possa trovare per questa relazione).

Questa teoria che deriva dai nostri principi concorda però nel modo piú preciso con quella che Cristo stesso espone nel Vangelo di Giovanni (V 26), sulla relazione del Padre con il Figlio, là dove dice: come infatti il Padre ha vita in sé stesso (*ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*), cosí egli ha *dato* (*ἔδωκε*) anche al Figlio la vita perché la abbia in sé stesso. « La vita in sé stesso » significa appunto la vita come particolare personalità. Questa vita il Padre l'ha come qualcosa di non dato, di originario. Egli *può* — la vita infatti sta nel potere — immediatamente *ciò che vuole*: ma al Figlio il potere, la potenza, deve essere prima data; egli è infatti in sé l'essere senza alcun potere, e quindi senza alcuna potenza. La potenza *paterna*, l'esistente in sé di Dio, è la potenza di essere *immediata*: ma la potenza del Figlio va posta, come potenza, cioè come potere, soltanto *mediatamente*, cioè soltanto attraverso la esclusione della prima. Ciò che la prima potenza non ha in forma autonoma (1) è solo l'esistenza; essa, tuttavia, è autonomamente la potenza di essere; questa invece (la potenza del Figlio) è propriamente non potenza, viene soltanto *sollevata* a potenza, è il di per sé stesso assolutamente non autonomo (2), ciò che non è affatto potenza di essere autonoma. L'essenza del Figlio è di essere quella volontà che non cerca qualcosa di suo. Il Figlio non ha per cosí dire una sua propria volontà: la sua volontà è propriamente soltanto la volontà del Padre in lui posta, ossia la *vera* volontà del Padre, che questi non può rivelare immediatamente e che quindi pone nella seconda personalità, nel Figlio. Ne deriva una seconda *proprietà* del concetto della generazione. Ci si rallegra, nella vita degli uomini, di trovare tra padre e figlio oltre alla somiglianza fisica anche una somiglianza morale: una grande prova della discendenza sono in molti casi le caratteristiche morali che passano dal padre al

(1) *Selbstisch*. Cfr. la nota di p. 305.
(2) *Unselbstische*.

figlio, o (come si dice di aver osservato, ancor piú di lontano) dal nonno al nipote. Questo però nelle discendenze umane è soggetto a moltissimi fatti casuali: si è al contrario autorizzati a ritenere che in quella generazione primitiva dalla quale deriva ogni altra (*), questo rapporto si trovi nella piú grande perfezione. Certo qui vi è anche la particolarità che il Padre non può rivelare *immediatamente* la sua vera volontà, che egli può mostrare immediatamente soltanto il contrario, il riflesso di ciò che egli propriamente vuole, la non-unità al posto della unità, come si è già mostrato prima sufficientemente. Proprio questo gli fa sorgere la necessità di porre nel Figlio la sua vera volontà, potendo egli raggiungere ciò che propriamente vuole non immediatamente, ma soltanto mediatamente, quindi soltanto attraverso una seconda personalità nella quale egli ponga il suo volere. Questa seconda personalità (il Figlio) si chiama dunque *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, l'*immagine* del Dio invisibile (*Col.*, I 15), cioè proprio del Padre, che è invisibile già per il fatto che egli stesso non entra mai nel processo; il Figlio partecipa veramente al processo, mentre il Padre, come causa assoluta, come colui che pone la tensione, resta fuori della tensione; il Padre è poi anche l'invisibile nel senso particolare che egli nasconde la sua vera volontà; questa vera volontà diventa dunque visibile, cioè palese, soltanto attraverso il Figlio, e in questo senso il Figlio è immagine del Dio invisibile, o, come lo chiama altrove (*Ebr.*, I 3) lo stesso apostolo, il riflesso, il rispecchiamento (*ἀπαύγασμα*) del Padre, la riproduzione del suo *vero* essere. Se questo vero essere del Padre potesse apparire immediatamente, non avrebbe bisogno di simili copie e riflessi. Queste espressioni sarebbero del tutto inopportune se il Figlio non fosse realmente una seconda personalità, una personalità fuori del Padre. Ciò infatti in cui qualcos'altro deve riflettersi, deve certo essere qualcosa di esterno a ciò che si riflette. Per questo ciò che propriamente agisce nel Figlio è soltanto la volontà, la vera volontà del Padre. Nulla viene ripetuto piú spesso di questo: che il Figlio di per sé (*ἀφ' ἑαυτοῦ*) non potrebbe fare nulla, che egli non fa altro che ciò che gli indica (*δείκνυσιν*) il Padre che in lui vive (*Giov.*, V 19, 20).

(*) Il concetto di generazione non è *tolto* dalla natura, bensí viceversa ciò che noi nella natura chiamiamo generazione è soltanto una lontana immagine della piú alta di tutte le relazioni. La generazione è quindi nella natura propriamente qualcosa di metaforico, non è quella generazione primitiva.

Loro vedono che tutto ciò concorda pienamente con la *natura* di quella potenza che noi abbiamo riconosciuto come la seconda nella creazione, come quella propriamente demiurgica, come quella per cui tutto accade (*). Loro vedono quindi da questo, che la nostra dottrina della tutt'unità e della relazione delle potenze contiene la chiave non soltanto della mitologia, ma anche di quella dottrina dalla quale si è sviluppato tutto il Cristianesimo, che quindi contiene il Cristianesimo stesso.

Dopo aver spiegato tutto ciò che in relazione al concetto della generazione poteva sembrare ancora bisognoso di un chiarimento, ora io voglio illustrare un poco piú da vicino *δ*) l'ipotesi di una *eterna* generazione del Figlio. I piú antichi teologi intendono questa eterna generazione non nel senso nel quale noi stessi abbiamo sostenuto una eterna generazione. Essi intendono con essa non soltanto una generazione all'inizio del tempo, non soltanto quella generazione che opera lungo tutto il tempo, *perenne*, ma una generazione *prima* di ogni tempo, *πρὸ πάντων αἰώνων*, quindi anche *prima* dell'inizio del tempo, in una parola, una generazione *assolutamente* eterna. È però evidente che anche una generazione eterna in *questo* senso potrebbe essere soltanto derivante dalla natura stessa di Dio. *Prima* di ogni volontà, per la sola necessità del suo essere-Dio, Dio, in quanto egli è l'esistente soltanto *in* sé, si porrebbe in una seconda forma come esistente *per* sé stesso. E se si volesse usare la parola generare non nel senso piú esatto, ma in un senso piú ampio, si potrebbe in qualche modo dire: per la sola necessità della sua natura, Dio, se è definito come l'esistente in sé (e infatti egli può essere pensato *immediatamente* soltanto come tale) — Dio cosí pensato, prima di ogni volontà, prima di ogni azione, per la sola necessità della sua natura, si porrà in una seconda forma *o* si genererà come l'esistente per sé. Ma, come già si è detto, in questo discorso la parola generare sarebbe assunta in un senso piú ampio, come riconoscono i teologi stessi quando aggiungono la spiegazione: *gignere est naturae, creare voluntatis*. Il Figlio è *generato* in virtú della sola natura del Padre (senza volontà, involon-

(*) Non si potrà obiettare che tutte quelle espressioni del Nuovo Testamento siano usate soltanto per il Salvatore venuto al mondo e si riferiscano soltanto al rapporto di Cristo divenuto uomo col Padre. Poiché infatti ciò che segue può essere soltanto analogo a ciò che precede, queste espressioni si potranno sempre allo stesso modo riferire al rapporto originario del Figlio col Padre.

tariamente); la creatura al contrario è creata, cioè posta soltanto con la volontà. Da questa contrapposizione di *gignere* e *creare* risulta chiara la ragione per cui i piú antichi teologi diedero questo valore al concetto di una eterna generazione. Ed è noto che Ario pretendeva di conoscere il Figlio come una creatura, la prima certo, la piú vicina a Dio e piú immediata, ma tuttavia considerato come una creatura. Per questo gli ortodossi dovettero poi dire che il Figlio è prodotto dal Padre non *volontariamente*, come la creatura, ma generato *necessitate naturae*. In questo modo però il concetto di generazione è sostanzialmente mutato, perché non è vero quello che essi dicono: *gignere est naturae*, almeno non *merae naturae*: la spontaneità non può essere esclusa assolutamente da quel concetto. La volontà è certo *soltanto*, ma tuttavia necessariamente, l'antecedente, l'effetto non è la *pura e semplice* conseguenza della volontà, ma di una necessità naturale che si collega alla volontà. E ne deriva appunto che nel vero e proprio concetto della generazione ambedue, volontà e necessità, sono unite insieme. L'*eterna* generazione viene quindi in ogni caso affermata soltanto in un senso improprio; e tuttavia quegli stessi teologi dicono che la generazione del Figlio *non* è soltanto impropria e metaforica, ma propria. Poiché però tutto questo concetto è stato sostenuto nell'impeto della contesa contro una concezione che noi possiamo accantonare con mezzi del tutto diversi (la qualità di creatura del Figlio), esso (il concetto di una eterna generazione in senso *stretto*) perde la sua importanza: ed è stato infatti già da molto tempo abbandonato anche da teologi per il resto quanto mai rigidi e ortodossi.

Bisogna avere una particolare propensione per le definizioni piú estreme o per l'antichità, per restar fermi a un tale concetto, che non è di per sé necessario e non ha un vero fondamento nel Nuovo Testamento. Ciò che invece è effettiva affermazione del N. T. può venire perfettamente spiegato dai nostri principi. Occorre affermare necessariamente: 1) un essere eterno del Figlio rispetto all'*essenza*. In questo senso dice Giovanni del Logos: *ὁ λόγος θεὸς ἦν*, era Dio, *θεός*, non *ὁ θεός* (egli era infatti Dio non di per sé, ma con le altre forme; *ὁ θεός* indica sempre l'intero Dio, che non ha un suo simile), ma egli *era* ben Dio, *θεός* (1). Qui però il concetto della generazione non è applicabile. Il generato infatti deve essere *fuori* del generante. In

(1) *Θεός* = Dio; l'articolo *ὁ* serve — osserva Schelling — a sottolineare che si parla dell'intero Dio, e non di Dio in una delle sue forme soltanto.

quella unità *eterna*, che precede ogni tempo, l'essere del Figlio è però compreso soltanto nella vita divina, non è ancora posto come potenza, ma è ancora *puro* atto, immerso nell'*actus purissimus* della vita divina, compreso in questo, che noi abbiamo chiamato una eterna teogonia; ma proprio perché questo *actus purissimus* è la stessa teogonia eterna, esso non può essere determinato in particolare come generazione del Figlio. Ciò che ancora e in secondo luogo 2) va necessariamente affermato, ma che può essere chiarito perfettamente partendo dalla nostra premessa, è che il Figlio è conosciuto dall'eternità dal Padre anche come Figlio, e quindi esiste anche *come* Figlio, *dall'*eternità, *per* il Padre e *nel* Padre. Questo appunto e non altro è espresso nel Nuovo Testamento, come dimostrerò ora con alcuni passi.

L'apostolo Pietro (I, 1 20) dice di Cristo che egli è *προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων*: che egli è *conosciuto* prima della fondazione del mondo (ma non che sia generato prima della fondazione del mondo) ma palesato soltanto negli ultimi tempi. Anche in altri passi, in particolare dell'Apostolo Paolo, non si parla affatto di una eterna generazione; ma si parla di un eterno *proposito* che il Padre ha concepito nel Figlio, potendo egli volere il mondo o l'essere extradivino soltanto nel Figlio, soltanto in quanto egli aveva il Figlio a cui sottoporlo, a cui cederlo in dominio. E lo stesso apostolo nella lettera agli Efesini (III 9) parla allo stesso modo del segreto che dai tempi del mondo è stato nascosto in Dio, ma ora è divenuto palese; cioè dell'intenzione di restaurare ogni essere attraverso Cristo; intenzione che egli chiama un proposito (una *πρόθεσις*) eterno concepito in Cristo, ma non una eterna generazione. E ugualmente egli parla nella seconda lettera a Timoteo (I 9) di un proposito, concepito prima dei tempi del mondo, di concederci la grazia in Cristo, ma in nessuna parte di una generazione dall'eternità (*) [Cfr. *Efes.*, I 9-12; 20-23; *Col.*, I 20].

(*) L'unico passo che si fosse soliti un tempo addurre per la generazione eterna è quello ben noto del salmo [II, 7] che l'apostolo Paolo (*Act.*, XIII 33) applica al Messia: Tu sei mio figlio, *oggi* io ti ho generato. Si diceva cioè: l'eternità è un eterno oggi, un eterno essere, un eterno presente senza passato e senza tempo — « oggi » significa dunque: nell'eternità. Ma questa è una interpretazione del tutto arbitraria; in nessun altro passo l'eternità è indicata dalla parola « oggi ». Se si volesse intendere quella parola in un senso inconsueto, si dovrebbe anche dire molto piú naturalmente: « oggi » significa in generale il tempo presente, ma il tempo

Dopo queste spiegazioni il concetto della generazione del Figlio non può piú dunque riferirsi all'eterno essere del Figlio *nel* Padre, ma soltanto al suo essere *fuori* del Padre. Questo essere *fuori* del Padre non può però essere pensato prima che vi sia una cosa qualsiasi fuori (*praeter*) del Padre, cioè può essere pensato soltanto *con* la creazione. L'inizio della creazione è quindi anche il momento della generazione cioè dell'estrinsecare il Figlio da sé. Questa idea è confermata pienamente inoltre ancora da una affermazione ben positiva e a mio giudizio fuori da ogni dubbio, dello stesso apostolo, che proprio là dove chiama il Figlio l'immagine del Dio invisibile (*Col.*, I 15), lo chiama anche πρωτότοκος πάσης κτίσεως, la primogenita di tutte le creature. Non se ne può certo concludere, con Ario, che il Figlio stesso sia soltanto *creatura*. 1) Secondo i concetti dei paesi orientali infatti il primogenito non è affatto uguale ai fratelli nati dopo, ma è sollevato sopra di essi, è *signore*. Nel πρωτότοκος vi è quindi implicito nello stesso tempo che Cristo è il signore di ogni creatura; egli è il vero erede, cioè è quello che il Padre ha posto come signore al di sopra di ogni essere e quindi di ogni creatura. Ma in quella espressione è implicito anche che il Figlio non è generato prima che sia posto ciò su cui egli è posto come signore, di cui gli è dato il dominio. Se il senso fosse: egli è creato prima di tutto, dovrebbe dirsi: πρωτόκτιστος. Cosí invece il significato è: egli è generato prima di ogni creatura; se infatti qualcosa doveva essere creato, doveva prima esistere colui attraverso cui tutto è creato, ma egli stesso non poteva essere creato, ma soltanto generato. Tuttavia questa espressione mostra che egli è generato appunto soltanto *prima* della creatura, come

presente è appunto quello che comincia dalla creazione. Quella parola significherebbe dunque: oggi, cioè con l'inizio del tempo presente del mondo, io ti ho generato, posto fuori di me. Se però si esamina piú esattamente la connessione nella quale l'apostolo applica a Cristo quelle parole, se ne trae una spiegazione ancor piú precisa e semplice. L'apostolo vi parla della resurrezione di Cristo. Ma il giorno della resurrezione è, secondo la generale convinzione dell'apostolo, proprio quel giorno nel quale il Messia è stato *rivelato* anche come Figlio di Dio (*Rom.*, I 4). Quel giorno fu veramente il grande giorno di Cristo, a cui probabilmente egli stesso pensa quando dice: Abramo bramava di vedere il *mio* giorno. Il senso di quel discorso, nell'uso che ne fa l'apostolo, è quindi chiaramente questo: Oggi io ti *ho* generato — si deve insistere sul perfetto — oggi posso dire che ti ho generato, cioè oggi tu sei rivelato anche esternamente, palesemente, come il Figlio [cfr. *Atti*, XIII 33-35. V. *Giov.*, VIII, 56].

ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (1) (*Apoc.*, III 14). Per una generazione (assolutamente) eterna infatti il πρωτότοκος πάσης κτίσεως sarebbe (umanamente parlando) troppo poco, perché nell'eternità non si può ancora parlare di alcuna creatura. Una generazione eterna in senso stretto è in fondo una *contradictio in adjecto*. Non vi è infatti generazione che non presupponga un relativo *non esse*. Ma eterno può essere soltanto un *esse* senza precedente *non esse*. Non ne deriva dunque che egli sia una creatura, ma è indubbiamente implicito in quel passo che quella sua esistenza separata nella quale egli è immagine (εἰκών), riflesso del Dio invisibile e quindi effettivamente distinto da questo, che *quella* esistenza proviene soltanto dalla creazione. Quanto importante sia questo passo risulta in modo quanto mai chiaro dal fatto che ci sono stati teologi che, per evitare queste conseguenze, hanno proposto di leggere, cambiando l'accento, invece di πρωτότοκος πάσης κτίσεως: πρωτοτόκος πάσης κτίσεως, nel qual caso il senso sarebbe: primo *generatore* di ogni creatura. Ma la parola πρωτοτόκος, che in generale nel greco è una parola fantastica che compare forse tutt'al piú in poeti orfici, è del tutto estranea all'uso linguistico del N. T., nel quale invece πρωτότοκος è parola usata assai, in particolare da Paolo; essa ritorna infatti di nuovo immediatamente dopo il passo citato, là dove Cristo è chiamato, rispetto alla resurrezione, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (2). La parola usata in questo passo difende dunque la stessa parola anche nell'altro, soprattutto se si è notato come l'apostolo anche altrove impieghi di nuovo volentieri, subito dopo, qualche parola di particolare rilievo che ha usato allo stesso modo poco prima.

Li prego ora di considerare come dimostrato quanto segue: 1) L'essere di ciò che il N. T. chiama il Figlio è eternamente in Dio, e come immerso nell'*actus purissimus* della vita divina è anche con Dio, θεός (*). 2) A partire da quando il Padre scorge nelle forme proprie del suo essere la possibilità di un altro essere, o a partire da quando queste forme gli appaiono come potenze, cioè dall'eternità, da quando esiste il *Padre*, anche la seconda potenza gli si presenta come il Figlio futuro, egli ha dunque già in essa il Figlio futuro,

(*) Rispetto al suo *essere* il Figlio non è iniziato. Non ne deriva però che egli non sia iniziato rispetto a un altro essere (come potenza).

(1) Inizio della creazione divina.
(2) Primogenito tra i morti [*Col.*, I, 18].

che egli conosce prima in essa, e nel quale soltanto egli concepisce propriamente il proposito del mondo. Per questo dice anche Paolo: *in* lui tutto è creato (*Col*,. I 16). Qui però il Figlio è soltanto nel Padre, non ancora uscito dal Padre; ma 3) anche *fuori* (*praeter*) del Padre — dapprima come potenza — egli è posto soltanto con l'inizio della creazione; *vero e proprio* Figlio però è soltanto dopo che si è realizzato attraverso il superamento di ciò che gli è contrapposto, quindi alla fine della creazione; e soltanto in un momento ancora piú tardo egli è *rivelato* esternamente (davanti al mondo) *come* Figlio.

Quelli che hanno seguito le mie precedenti lezioni sulla mitologia, troveranno del tutto naturale che io usi qui anche a proposito della Cristologia, in queste lezioni sulla filosofia della rivelazione, almeno la stessa diligenza che ho usata nelle lezioni sulla Dionisologia (nella dottrina dei misteri). Una volta però che tutto questo, come spero, sia chiarito, io posso procedere a un nuovo chiarimento, che del resto è soltanto la conseguenza necessaria di tutta la nostra spiegazione.

Nessuna generazione può essere pensata senza una esclusione del generato: questo viene escluso da un'altra vita di cui fino ad ora partecipava, nella quale era immerso; ma proprio in questo modo egli acquista una propria vita e viene posto nella necessità di realizzare questa propria vita e quindi sé stesso. La seconda forma dell'essere divino riceve dunque cosí in sé, nell'esser posta fuori da questo essere, la *possibilità* di essere una particolare personalità. La *conditio sine qua non* del suo essere una particolare personalità, e invero una personalità divina, è la esclusione dall'essere divino. Piú chiaramente: essa può conseguire quella particolare divinità soltanto in quanto è posta in un primo momento al di fuori di Dio (*praeter Deum*) o al di fuori di quella sua Divinità che prima *non* era per lei una Divinità particolare; *in quanto* dunque essa viene cosí posta come *non* Dio (*). La seconda potenza, qualora venga esternata come *tale*, è *soltanto* la seconda, non è *nello stesso tempo* anche la prima, perché questa (la prima) è piuttosto quella che la esclude; e non è neppure nello stesso tempo anche la terza: ma la Divinità non è in nessuna potenza di per sé, ma soltanto nella unità. Dunque la seconda potenza esternata di per sé, non va chiamata Dio; certo però essa si

(*) Posta come potenza essa non è veramente non Dio, nemmeno rispetto alla materia o alla possibilità.

ristabilisce nella Divinità, qualora riconduca a *sé* di nuovo la prima e la terza potenza, cioè qualora abbia ricostituito l'unità — al termine della creazione; e poiché essa allora attraverso il superamento dell'essere che le sta di fronte si è resa signora di questo essere proprio come originariamente lo era soltanto il Padre, essa è ora personalità proprio come lo era il Padre già prima: essa è il Figlio ed ha la stessa signoria del Padre. Ma proprio questo vale necessariamente per la terza potenza, la quale, quando l'esistente fuori di sé sia superato e condotto all'espirazione dall'azione della seconda, viene posta di nuovo nell'essere. Essa è ora, come forza che infine possiede e domina il superato, non meno *signora* dell'essere, quindi personalità, ed è signora proprio di quello stesso essere di cui sono signori anche il Figlio e il Padre; essa è dunque una personalità che ha la qualità di signore proprio allo stesso modo di quella del Padre e di quella del Figlio.

È soltanto una conseguenza della nostra precedente spiegazione che nella tensione posta dalla volontà del Padre anche la terza forma dell'essere divino sia posta in uno stato potenzializzato; essa non è tuttavia negata immediatamente come il Figlio, ma soltanto *mediatamente*; essa non può neppure riportarsi immediatamente all'essere attraverso una propria azione, come il Figlio, ma l'essere le è mediato soltanto dal Figlio. Proprio per questo però la terza potenza è la *spinta*, ciò che dà l'impulso a tutto il movimento (come tale essa appare anche in conseguenza della piú tarda, ancor piú alta mediazione. I profeti, dice l'apostolo Pietro [II *Pietro*, I 21], ricevono l'impulso dallo Spirito santo; è questo che spinge anche il singolo uomo alla nascita divina, cioè alla restaurazione dell'essere divino). Lo Spirito non è l'immediatamente *agente*, ma è soltanto quello che opera penetrando mediatamente [1]: come tale noi lo riconosciamo infatti anche nella natura; e in tutto ciò che nella natura appare come finalità, ciò che nella natura va verso un determinato fine, un determinato scopo, appare l'azione, per cosí dire il soffio di questa terza potenza. Anche lo Spirito infatti va considerato sotto due aspetti. Nella tensione o durante il processo egli è potenza demiurgica, come il Figlio; ma nella restaurazione personalità divina. Dallo Spirito come potenza cosmica deriva tutto ciò che nella natura stessa, in mezzo al mondo della necessità, rivela *libertà* o un *libero* volere, quindi un principio — l'ani-

[1] *Durchwirkende*.

male può ciò che vuole —; da esso deriva non soltanto la libertà che pare per cosí dire giocare nei movimenti e nelle azioni dell'animale, per esempio nel canto dell'uccello, che evidentemente permette variazioni, ma anche la libertà che *gioca*, cioè procede secondo desideri, inclinazioni, anzi con arbitrio e capriccio, nella impenetrabile varietà dei colori, forme e aspetti delle creature. Nessun naturalista è infatti ancora riuscito, e nessuno mai riuscirà, a scoprire una tale concatenazione, tra le forme della natura, che non lasci alcun vuoto, alcun salto. Nell'unità ricostituita anche la potenza dello Spirito ritorna dunque alla Divinità, e cioè in una propria personalità che le è data in conseguenza del superamento dell'esistente fuori di sé, quindi attraverso il Figlio. E siamo cosí giunti a quel punto della nostra argomentazione nel quale possiamo dire che ora effettivamente sono poste *tre* personalità divine e pur soltanto *un Dio*; o piú esattamente al punto nel quale l'intera Divinità è realizzata in tre personalità distinte l'una dall'altra. Sono tre personalità che non sono né tre diversi dei né soltanto tre diversi *nomi* di una stessa personalità assoluta. Non sono tre dei diversi: l'essenziale o sostanziale è infatti in tutte lo stesso. Il Padre, per esempio, che è compreso nel Figlio, non è un Padre diverso, un secondo Padre, ma *quello stesso* che dal canto suo comprende anche il Figlio, e viceversa. E non sono neppure soltanto tre distinti nomi. Ciò infatti è reso impossibile dal fatto che durante il processo ciascuna delle tre potenze era autonoma, e le tre potenze erano una vera pluralità; quindi ciascuna ritorna anche nell'unità come qualcosa di particolare, la prima potenza come quella superata, negata, che nel suo superamento pone Dio; la seconda e la terza come quelle realizzate attraverso il superamento della prima, sollevate al rango di personalità (nella tensione esse erano solo *potentia* personalità), simili al Padre.

Aggiungo ancora una osservazione che deriva ugualmente da tutto il precedente sviluppo del discorso. Ho già detto che quella *potentia existendi*, che il Padre trova in sé, nell'esistente in sé del suo essere, è soltanto la forza generatrice del Padre. Essa non è il Padre, ma soltanto la *potenza* del Padre, anche nel senso che egli, sia nell'inizio che nel procedere del processo, non è ancora *vero* e *proprio* Padre. Vero Padre egli è solo nel e con il Figlio realizzato, questo però è realizzato come tale soltanto nell'esistente fuori di sé superato, ricondotto al suo in sé, cioè alla fine del processo. Il Padre e il Figlio giungono quindi alla realizzazione l'uno con l'altro; prima che esista

il Figlio il Padre è *soltanto* l'invisibile, e cioè certamente l'operante, ma non realizzato; anch'egli è realizzato soltanto nel pieno soggiogamento dell'esistente fuori di sé. Il Figlio realizza il Padre come *tale*, come il Padre gli ha dato di realizzare sé stesso. Risulta cosí già chiaro ciò che Cristo dice (*): Chi *mi* ama, sarà amato anche dal Padre mio, ed andremo da lui, e abiteremo presso di lui, *μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν* — *resteremo* presso di lui, vivremo in lui, *riposeremo* in lui, in modo che egli *riposi*, non ricada nel processo (Loro sanno già da precedenti dissertazioni in quale processo l'uomo cada, quando annulla di nuovo l'unità divina in lui posta).

Con le personalità la nostra considerazione si solleva a un grado piú alto, possiamo anzi dire a un altro *mondo*. Nelle potenze, finché sono in tensione, noi vediamo soltanto il lato naturale del processo (lo vediamo soltanto come processo di formazione del concreto). Con le personalità si apre un altro mondo, quello del divino come tale, ed appare proprio cosí anche per la prima volta il piú alto significato, il significato divino del processo. Rispetto alla Divinità cioè questo ha il senso *seguente*: quell'essere che originariamente è soltanto nel Padre, e che il Padre possiede come pura possibilità, viene *dato* al Figlio e allo stesso modo reso comune allo Spirito; al Figlio infatti l'essere è dato dal Padre, ma allo Spirito dal Padre e dal Figlio; lo Spirito possiede soltanto l'essere comune al Padre e al Figlio, cioè l'essere già di nuovo soggiogato e ricondotto al Padre dal Figlio.

In questo modo vien raggiunta, attraverso il processo, la completa realizzazione e quindi manifestazione della Divinità, delle relazioni in lei già poste *eternamente*. Solo in questo senso va presa la parola teogonico in riferimento a Dio stesso.

(*) *Giov.*, XIV 23.

SEDICESIMA LEZIONE

[LA TRINITÀ E LA CREAZIONE - L'*URMENSCH*]

Nell'indagine precedente sul monoteismo ho detto che la dottrina delle tre personalità di Dio è in connessione certo col monoteismo, ma non è la stessa cosa. Questa connessione noi la possiamo vedere, ora che lo sviluppo dei nostri primi concetti, portato piú avanti, ci ha condotti effettivamente a quella dottrina, piú chiaramente. La radice o l'inizio di essa era contenuto nel concetto (ancora puramente filosofico) della necessaria tutt'unità di Dio. Da questo noi giungemmo al concetto primario della creazione, mostrando come le distinzioni del suo essere potessero presentarsi a Dio come potenze di un essere futuro, che la sua sola volontà avrebbe dovuto produrre. Già con questo dunque veniva ad essere concepita in Dio una *pluralità*, puramente potenziale dapprima, ma che diventa reale non appena egli pone in azione le potenze. Tuttavia questa pluralità *durante* il processo è soltanto una pluralità di potenze, non di personalità. Dio come creatore è certo molti, ma non piú persone. Qui soltanto vi è dunque *mono*teismo (*). Alla fine della creazione invece (ma soltanto alla fine), quando la seconda e la terza potenza si sono realizzate attraverso il soggiogamento dell'essere contrastante, allora vi sono effettivamente tre personalità, ma non tre dei, perché l'essere, e quindi anche il dominio sull'essere, e per conseguenza la Divinità non sono diversi per ogni persona, ma per tutte gli stessi, a tutte comuni. Nell'esistente-fuori-di-sé soggiogato, infatti, è realizzato il Padre, e sempre nello stesso sono realizzati anche il Figlio e lo Spirito. (I teologi hanno sempre sostenuto con grande energia che l'unità, o, come essi dicono, *l'essenza*, e, come noi preferiamo dire, la Divi-

(*) O, se si vuole affermare anche qui una Trinità, questa può essere pensata soltanto sabellianamente.

nità non possono essere pensate come un *quarto* essere esistente al di fuori delle tre personalità, con caratteri particolari; ma questo è possibile soltanto nel modo indicato).

In questo modo noi avremmo veramente compreso, partendo dall'idea della tutt'unità e semplicemente procedendo, alla fine della creazione, tre personalità. Se quella dottrina della Trinità attraverso la nostra esposizione è diventata comprensibile, ciò è stato possibile soltanto in virtú di quelle distinzioni di momenti e di punti di vista attraverso le quali io Li ho fatti passare. Ciononostante occorre ora notare che anche l'idea di Trinità intesa in questo modo può essere sviluppata ancora in un grado piú alto, in modo da raggiungere la vera e propria dottrina *cristiana* della Trinità (in senso stretto).

Quanto segue lo renderà Loro chiaro. Quel Dio o quella personalità, che esisteva proprio all'inizio, quella nelle cui mani sta di porre in *azione* la volontà, la potenza di un altro essere, che essa trova in sé, e di porre quindi in tensione le altre potenze, e che nella creazione pone effettivamente tutto ciò, senza entrare essa stessa nel processo, ma rimanendone piuttosto fuori come *causa*; questa personalità che tutto inizia, alla fine della creazione ha sé stessa nel Figlio come un'*altra* personalità (e allo stesso modo nello Spirito). Quel Dio che pone la potenza dell'altro essere, rende effettivamente diverso da sé il puro esistente del suo essere, affinché questo alla fine del processo sia *unito* con lui. In questa unità, in seguito all'annullamento di ogni contrasto, quell'*actus purissimus* della vita divina, quale esso era eternamente e prima di ogni inizio, prima di ogni realtà, è ristabilito nella realtà. Ma è appunto perché è soltanto la *prima* unità, per quanto essa appaia ora come mediata, quella che appare ricostituita, che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono qui ancora del tutto l'uno nell'altro; non sono pensabili al di fuori dell'unità e non sono in questo *senso* (l'uno rispetto all'altro) indipendenti. Proprio il contrario si ha da un punto di vista ulteriore. Quando infatti, per esempio, nel Nuovo Testamento il Figlio parla della sua *obbedienza* al Padre, egli si attribuisce in questo modo evidentemente una volontà propria e indipendente dal Padre, un essere proprio indipendente da questo, se lo attribuisce almeno come qualcosa di *possibile*, di cui egli certo non si riveste, ma di cui potrebbe rivestirsi, se *volesse*. Non si può obiettare che questo è detto solo in relazione alla umanità del Figlio, perché anche l'*incarnazione* stessa viene presentata come un suo volontario umiliarsi [*Filipp.*, II 6-8], come tale quindi che egli avrebbe potuto

anche sottrarvisi. Questo libero rapporto, questa autonomia del Figlio rispetto al Padre non si trova invece per lo meno alla fine della creazione. Qui il Figlio non è capace di alcun proprio movimento indipendente dal Padre; egli è Dio ma soltanto nel e con il Padre; egli è, come dice egli stesso (*), ancora *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, nel grembo del Padre, non esce dal Padre, non gli si pone di fronte, come noi lo troviamo nei momenti piú tardi della sua storia. La dottrina cristiana non dice soltanto: Dio è in tre personalità, ma anche, viceversa: ognuna delle tre persone è Dio; le tre persone vengono quindi pensate, in essa, come reciprocamente autonome.

Manca dunque, qui, ancora qualcosa per la piena comprensione del rapporto nel quale il Figlio è pensato col Padre, quindi anche per una comprensione dell'idea della Trinità nel suo completo sviluppo. Certo a prima vista l'applicazione della idea della Trinità alla creazione, e l'opinione che le forme originarie dell'essere divino, che alla fine della creazione si sollevano al rango di persone divine (anche il Padre infatti, come abbiamo visto, vien realizzato come *tale* soltanto alla fine della creazione, quando il Figlio ha trasformato di nuovo l'essere contrario nel *vero* essere del Padre), la teoria cioè che le forme divine rivolte in fuori come potenze acquistino la natura e la funzione di forze cosmiche, demiurgiche, tutto ciò può certamente apparire strano, a prima vista, a tutti quelli che sono abituati alla trattazione tradizionale. Voglio però notare, come prima cosa, che questa teoria intermedia — dell'apparizione delle forme divine come potenze cosmiche — non appare, come altre piú antiche e piú recenti dottrine, come una svalutazione o un indebolimento della teoria tradizionale, bensí soltanto come un *ampliamento* di essa, come un autentico guadagno; essa dà infatti nello stesso tempo la possibilità di comprendere una vera creazione; allo stesso modo come, senza il concetto delle potenze cosmiche, che rispetto all'interiorità, all'invisibilità di Dio, al vero e proprio Jehovah, sono da considerarsi come l'esteriorità, l'essoterico di Dio, non soltanto il senso e l'origine del paganesimo, ma anche molte cose nell'A. T., per esempio le frequenti teofanie, sarebbero altrettanto inspiegabili quanto certe espressioni di esso che da un lato non possono essere affatto applicate a Dio nell'assolutezza della sua idea, dall'altro però sono usate con troppo rigorosa particolarità perché possano venire

(*) *Giov.*, I 18.

spiegate, nel modo solito, solamente come espressioni antropopatiche o antropomorfiche. Cose queste su cui io ho già richiamato l'attenzione nella trattazione sulla mitologia (*). Devo anche far rilevare che oltre alla relazione originaria ed essenziale delle tre persone, che anche noi accettiamo, i teologi stessi ne aggiungono ancora una esterna, o, come essi la chiamano, economica. La differenza tra loro e noi non sta nel concetto stesso, ma nella applicazione che noi ne facciamo. Quando tuttavia la Scrittura [*Giov.*, I 3; *Col.*, I 16-17] dichiara ripetutamente che tutto è creato dal Padre *attraverso* il Figlio (*δι' αὐτοῦ*), essa dichiara anche, con ciò, che il Figlio è stato nell'opera, cioè nel processo della creazione, mediatore, concetto intermediario. Come tale egli è potenza demiurgica. La sua prima funzione nella creazione può essere soltanto quella di una *potenza*. Solo quando ebbe soggiogato ogni resistenza, condotto l'intera creazione alla fine predeterminata, egli dovette ricevere di nuovo la originaria qualità divina di signore, ma come una personalità particolare e distinta da quella del Padre. Quest'ultima osservazione ci ha ricondotti alla creazione, a cui noi possiamo ora applicare il punto di vista appena conquistato.

È una delle determinazioni e proposizioni tradizionali della teologia dogmatica, che le tre persone operano inseparatamente nella creazione (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*). Questo va però inteso rettamente e non nel senso che ogni persona faccia lo stesso, perché in questo caso si accetterebbe qualcosa di non necessario, secondo il principio fondamentale che: *quod fieri potest per unum* ecc.. Il senso può dunque essere soltanto che nulla si compie nella creazione senza che le tre persone vi abbiano parte. In questo senso certamente tutte e tre pongono lo stesso — lo stesso prodotto — ma i modi di operare in esso di ciascuna sono distinti. Il creatore è certo soltanto uno solo, ma poiché è creatore soltanto nella tensione delle potenze, egli opera diversamente in ogni potenza, e cioè è uno nella potenza paterna, un altro nella potenza del Figlio, un altro nella potenza dello Spirito. Deve essere pensato come facente in ciascuna di queste potenze qualcosa di diverso; nella potenza del Padre come quello che appare nell'essere escludente (che opera escludendo sugli altri); nella potenza del Figlio come quello che soggioga questo essere escludente, nella potenza dello Spirito come quello che porta a compimento l'essere sorgente. Ogni persona quindi, o l'indivisibile unità divina in quanto sia ognuna

(*) Si confronti il volume relativo, XII, p. 106 (VI vol. fond., p. 362). E.

delle persone, deve fare qualcosa in ciascuna opera, qualcosa che l'altra non faccia, o che essa in quanto sia l'altra non faccia. Cosí si può dire infatti che la Divinità in quanto Padre o nella potenza paterna dà la materia della creatura, la quale è portata da essa in quanto Figlio alla forma di creatura, mentre essa, in quanto Spirito, in quanto volontà comune di ambedue, determina o ordina alla creatura ciò che deve essere, e quindi la porta a compimento, come è detto nel salmo [cfr. *Ps.* 33, 6 e 9; 148, 5]: egli ordina, e la cosa *è*: non (come ho osservato già prima): esiste (la traduzione consueta), ma è, cioè resta immobile, non si sviluppa piú; quale sia la ragione, infatti, per cui una cosa resta immobile, non va oltre il suo gradino, deve essere spiegato non meno del modo in cui essa sorge. Il fatto che essa resti immobile deve dipendere da una volontà proprio come il fatto che essa avanzi, progredisca, e la volontà che la fa restare immobile e quella che la fa avanzare, può certo essere la volontà di una sola e medesima personalità assoluta, ma l'una volontà non è tuttavia l'altra, ognuna è una volontà particolare. Con questa concezione dell'interno rapporto delle tre persone nella creazione concorda pienamente ciò che già Basilio il Grande ha affermato proprio su questa relazione, probabilmente richiamandosi alla suddivisione già prima ricordata, di Aristotele o piuttosto già dei Pitagorici, delle cause in *causa materialis, formalis* e *finalis*: il Padre è nella creazione la *αἰτία προκαταρκτική*, causa *pre*liminare, il che è lo stesso che dire che egli dà la materia; il Figlio la *αἰτία δημιουργική*, quella propriamente creante, agente; lo Spirito la *αἰτία τελειωτική*, quella che porta a compimento. Nella Scrittura quelle distinzioni che devono essere pensate necessariamente nel Creatore sono espresse nel modo piú preciso, e in particolare la sempre identica affermazione che tutto è stato creato *attraverso* il Figlio, che il mondo è stato fatto *attraverso* di lui, mostra l'interna relazione in cui la dottrina della creazione sta con la dottrina del Padre e del Figlio. Ed è in questa relazione che io ricordo il detto (*Rom.*, XI 36): *da* lui, per mezzo di lui e verso di lui (*εἰς αὐτόν* — *verso* di lui come fine) esistono tutte le cose. Con queste tre preposizioni non è in realtà indicato altro che inizio (quindi la causa che *dà* l'inizio), mezzo (quella che media) e fine (quella che porta a compimento, alla fine), quale appunto è la natura di Dio (del tutt'unico) *nella* sua unità e senza alcuna dissociazione del suo essere.

Non ignoro certo che degli esegeti i quali nelle piú pregnanti espressioni della Scrittura vorrebbero cancellare tutto ciò che potrebbe

condurre ad una effettiva comprensione, hanno cercato di annullare la forza di distinzione di quelle preposizioni, affermando che esse vengono usate altrove senza distinzione di ogni persona; ma, si noti, ciò accade sempre *singolarmente*, e mai viceversa in questa completa successione. In parte dunque questa pretesa non è incondizionatamente vera, in parte gli esempi sono tali da confermare piuttosto la distinzione che noi troviamo espressa in essi. Cosí per esempio l'apostolo Paolo dice (*I Cor.*, VIII 6): Noi abbiamo un Dio, il Padre, *dal* quale tutto deriva e per il quale noi esistiamo. Ma qui, come in altri passi dello stesso apostolo, il Padre non è pensato come personalità relativa, ma come *assoluta*; ma se si può dire che tutto viene *dal* Padre, *per mezzo* del Figlio, *verso* lo Spirito, si potrà anche dire, allo stesso modo: tutto deriva dal Padre e va al Padre, non essendo lo Spirito un altro *Dio*, ma soltanto lo stesso Dio che è anche il Padre. Se poi in altri passi, per esempio, accanto al « per mezzo » (*durch*) usato con tanta costanza a proposito del Figlio vi è anche il « verso » (*zu*), se per esempio nella lettera ai Colossesi (I 16) è detto: tutto è stato creato da lui e verso di lui (il Figlio), ciò non fa che confermare la nostra distinzione. Ne risulta infatti ben chiaro che, come lo Spirito è la *causa finalis* del Padre *e* del Figlio, cosí il Figlio è la *causa finalis* piú prossima del Padre che tutto produce *affinché* tutto sia soggetto al Figlio. *Pater dat ei subjectum* (un soggetto, qualcosa che gli sia soggetto), *cui alias nullum esset*. L'uso di quelle preposizioni è necessariamente relativo nel senso che rispetto al Figlio tutto deriva *dal* Padre, rispetto allo Spirito tutto derivà dal Padre e dal Figlio (*ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται* (*)), e cosí pure viceversa rispetto al Padre tutto va *al* Figlio e allo Spirito, rispetto al Padre *e* al Figlio tutto *allo* Spirito. Queste preposizioni, quando sono impiegate altrove, sono sempre impiegate in conformità di *questa* relazione; di conseguenza, se nel passo citato esse dovessero significare tutte soltanto *la stessa cosa* (il che con le prime due potrebbe anche spiegarsi, ma niente affatto con la terza (*εἰς*)), qui, ripeto, dove sono poste con palese intenzione in questa precisa successione, esse non potrebbero essere considerate come indistinte, senza nello stesso tempo attribuire al piú profondo e pensoso degli apostoli una tautologia senza scopo.

L'affermazione: da lui, per mezzo di lui, verso di lui esistono

(*) *Giov.*, XVI 14 (1).

(1) Letteralmente *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται* va tradotto: prenderà da me.

tutte le cose, può essere intesa rispetto ad ogni singola sostanza, se si definisce l'unico Creatore come Padre, in relazione in particolare alla potenza paterna, come Figlio, in relazione alla potenza del Figlio, come Spirito, in relazione alla potenza dello Spirito. Nel qual caso l'unico Creatore fa qualcosa di diverso in ciascuno, senza con ciò essere meno l'unico Dio e Creatore. Pure vi è qui ora una differenza sostanziale tra tutte le altre creature e l'uomo; una differenza che ci si farà abbastanza chiara attraverso la seguente breve spiegazione.

Fin quando le potenze, nel processo che si è ammesso, si oppongono l'una all'altra, anche il Creatore è diverso in ogni potenza. L'unità del Creatore splende certo attraverso la separazione, ma non entra nel divenuto. Quando però il contrasto e la *tensione* reciproca delle potenze sono tolti, il divenuto acquista una immediata relazione col creatore, con *Dio stesso*, che ora raggia sulla creatura non piú soltanto attraverso le *potenze*, cioè *radio indirecto* o *refracto*, ma immediatamente o *radio directo*, ed ha con questa un rapporto immediato. È attribuito a Platone un detto che contiene appunto questo pensiero: e cioè che Dio è soltanto l'architetto o l'artefice dei corpi, il Padre invece quello degli spiriti. Nell'un caso è affermato un rapporto soltanto mediabile (mediato dalle potenze) di Dio con le cose, nell'altro un rapporto immediato con la creatura. Anzi già nella storia della creazione del Genesi è da notare questa significativa distinzione, per la quale a proposito di tutte le altre creature è detto: Dio disse, la terra produca, cioè il processo esterno della pura tensione delle potenze cosmiche produca; mentre quando si giunge alla creazione dell'uomo le potenze non appaiono piú come tali, ma anche *realmente* come personalità divine, cosa che prima esse erano soltanto concettualmente, e in riferimento a un piú alto punto di vista. È venuto il momento del loro essere Dio, della loro glorificazione, e nel presentimento di essa parlano tra di loro gli Elohim, dicendo: facciamo l'uomo insieme secondo la nostra figura, secondo il nostro modello, cosí che egli presenti in sé la nostra unità, la nostra uguaglianza [*Gn.*, I, 3-26]. Mentre dunque tutte le altre creature sono l'opera delle pure potenze, delle potenze non ancora conosciute come personalità divine, l'uomo è presentato come la creatura a cui hanno posto mano queste stesse personalità. Ma proprio per questo egli è anche sottratto, come è facile a vedersi, al dominio, al regno delle forze puramente cosmiche, sollevato a un immediato rapporto col Creatore,

cioè con Dio come *tale*, e quindi nello stesso tempo alla *libertà*. Ma questa ultima affermazione richiede una ulteriore spiegazione.

Nulla ha mai contrastato, da sempre, le piú accurate indagini filosofiche in grado maggiore, nulla ha mai posto sulla strada di un sistema che *tutto* comprenda difficoltà apparentemente piú insuperabili, del problema di come una libertà della creatura — e una *vera e propria* libertà, libertà della volontà — possa unificarsi con la illimitata causalità divina; la quale ultima nell'interesse di ogni vera religione deve essere presupposta incondizionatamente allo stesso modo in cui la prima (la libertà dell'umano volere) è presupposta nell'interesse di ogni vero senso morale. Anzi si può quasi affermare che i moderni raffinati sistemi idealistici sono stati trovati soltanto per sfuggire a questa difficoltà. E si sarebbe potuto prevedere che dopo la preponderanza che Kant aveva dato al momento morale su quello religioso, o forse, meglio detto, dopoché attraverso Kant si era diffusa la sensazione che la libertà morale dovesse venir salvata prima di tutto — anche prima delle convinzioni religiose; si sarebbe potuto prevedere che in conseguenza di ciò sarebbe sorto un filosofo a dire: l'Io, e invero ciascun singolo Io è il creatore.

Una causalità o forza d'azione infinita, cioè senza limiti, che non contenga sé stessa e non si misuri, quale la si presuppone in Dio, pare lasciar posto, di fronte a sé, soltanto a una altrettanto infinita passività. Ciò che è del tutto e *soltanto* prodotto ed effettuato (dalla volontà e dalla forza di una causa), ciò che non può nulla sul proprio essere, appare anche in tutti i suoi movimenti ed azioni soltanto capace di seguire ciecamente il cammino della causa che lo produce. Quanto meno però si sarebbe dovuto considerare già nel passato il concetto della creazione come un mistero assolutamente impenetrabile per l'umano intelletto, tanto piú si sarebbe dovuto cercare se non si poteva scoprire in questo concetto stesso il mezzo per eliminare in modo convincente quella contraddizione (tra una causalità infinita del Creatore e la libertà della creatura).

La creazione, quale viene presentata abitualmente (o piuttosto non presentata, perché non le si può riferire alcuna reale rappresentazione), non può essere spiegata partendo da *una sola* causalità *infinita*. Una vera e propria creazione, che cioè produca anche la materia, non può essere pensata senza una pluralità di cause; quella stessa causa infatti che pone la materia e che per la natura delle cose può porre soltanto *questa*, non può produrre e volere anche la

forma; in questo modo già vi sono due momenti nella creazione, uno positivo e uno negativo. Il porre la materia ce lo dobbiamo immaginare veramente come qualcosa di incondizionato e proprio per questo illimitato, mentre la produzione di una determinata creatura non è pensabile senza una limitazione, quindi senza una relativa negazione della materia, e perciò anche della causa che incondizionatamente la pone; una creazione quindi, dalla quale sorga qualcosa che prima non *esisteva* affatto, non può essere pensata senza una pluralità di cause. Siamo cosí giunti per un'altra via a intendere che Dio è necessariamente molti nella creazione stessa, non molti creatori (nessuna delle persone infatti può fare qualcosa di indipendente da Colui che produce), e nemmeno molti dei, e pur tuttavia necessariamente molti. Quando cioè egli, in quanto l'esistente soltanto *in* sé, di sua sola volontà si trasforma nell'esistente *fuori* di sé, si trasforma in questo modo nella pura materia o pre-inizio della creazione. Egli non può però come tale essere l'esistente fuori di sé, senza con ciò stesso porre *sé*, nell'altra forma del suo essere, nella quale egli è l'esistente per sé, fuori da quel puro essere, ma proprio per questo porsi in azione. In quanto è il posto fuori del suo puro *essere* egli non può a sua volta fare altro che cercare di ristabilirsi in questo puro essere, cioè di soggiogare ciò che lo esclude da esso. Ma egli è necessariamente diverso in questo (in ciò che esclude) da come è in quello, cioè in quello che cerca di soggiogare di nuovo quell'escludente, ossia di ricondurlo nel suo in sé. Ma egli non lo può ricondurre in *sé* senza restituire a *sé* quell'esistente fuori di sé che non possiede sé stesso, senza dargli una *potenza*, e quindi senza cambiarlo in qualcosa di indipendente rispetto al suo essere fuori di sé. È a questo punto che sorge quindi qualcosa, e se noi pensiamo il processo come graduale, procedente per successione, sorge qui una successione di prodotti, per i quali quell'esistente fuori di sé di fatto rappresenta ancora soltanto la materia o il pre-inizio. Ciò che ad ogni grado sorge è reso autonomo per opera di ciò che esso ha dell'altra causa — e reso quindi anche indipendente dalla prima causa; esso ha *in* sé qualcosa che non gli viene dalla prima; ma, viceversa, dobbiamo anche pensare che esso per via di ciò che ha ancora in sé della prima (della causa pre-iniziante) è indipendente dalla seconda. Esso non è piú dunque né l'una né l'altra; è sorto qualcosa di completamente nuovo e di prima non esistente, che si pone tra le due come un vero e proprio *terzo*, che non appartiene soltanto o esclusivamente a nes-

suna delle due cause, con nessuna sta nel rapporto di una assoluta appartenenza. Ora Loro si immaginino che in un qualsiasi divenuto si sia dissolta l'intera forza della prima causa e si sia di nuovo annullata nel puro in sé, e che cosí pure l'intera potenza della seconda causa — che si realizza appunto in questo annullamento (in questo negare di nuovo) della prima — sia realizzata: questo divenuto sarà ciò che Dio è originariamente, sarà veramente il Dio *divenuto*; *sarà come Dio*, sarà quindi anche *libero* come Dio, poiché non dipende unilateralmente da alcuna delle due cause *operanti* nel processo, ma è un equilibrio tra le due, qualcosa di oscillante fra le due e di muoventesi liberamente. Esso sta tra le due, o propriamente, se noi aggiungiamo la terza causa, la *causa finalis* o che porta a compimento, che noi fino ad ora abbiamo potuto lasciare fuori dal gioco per il fatto che essa, come si è mostrato prima, non è una causa propriamente operante, ma è soltanto quella che corona e conclude il tutto — se noi dunque aggiungiamo questa, allora quel divenuto del piú alto o ultimo momento, nel quale è raggiunto il fine di tutto il processo, la massima creatura, sarà dunque nel mezzo fra le tre cause, libera da ognuna di esse in *particolare*, proprio per il fatto che tutte partecipano ugualmente ad essa. Esso è un vero quarto, chiuso fra le tre cause, da esse per cosí dire conservato e custodito in comune — e appunto questa suprema creatura è l'uomo, l'uomo nel suo primo essere, s'intende, quale esce immediatamente dalla creazione, l'uomo originario [1], che per questo motivo anche nella piú antica narrazione è presentato come posto in un luogo divinamente custodito e protetto, nel Paradiso. La narrazione chiama questo luogo giardino, ma la parola ebraica, come il tedesco *Garten*, significa ogni luogo tranquillo, recintato [cfr. *Gn.*, II 8, 10, 15].

In seguito a questo sviluppo del discorso si intende forse l'importanza che i Pitagorici attribuirono al numero quattro, che essi nel ben noto giuramento, che sulla base di fondamenti niente affatto sufficienti si è dichiarato apocrifo, chiamano la sorgente della natura eternamente fluente — poiché il *tetraktys* o numero quattro è appunto il numero della creatura —; ma del tutto chiaramente si comprende quel detto già prima menzionato (*) dei Pitagorici, che è citato in uno dei Padri della Chiesa, e che è la piú splendida delle loro sentenze: *ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ περιειλῆφθαι τὸ πᾶν*, il mondo è circondato, protetto da Dio come da un custode.

(*) *Filosofia della Mitologia*, XII, p. 157 (V vol. suppl., p. 23). E.

[1] *Ur-Mensch*.

L'uomo, poi, in questa relazione diventa libero dalle tre cause entro le quali si trova — non come qualcosa di sostanziale (ogni sostanzialità infatti è soltanto nelle potenze o nelle cause) (*), ma come qualcosa di ultrasostanziale, come *actus purus*: egli è cioè atto posto *strutturalmente come essere*, l'atto dell'essere stesso (che è nelle potenze) posto come essere strutturale, e proprio per questo simile a Dio; dato questo, egli è *proprio* come Dio, con l'unica differenza dell'*essere divenuto*. Ma questa differenza egli non l'*avverte* immediatamente. Proprio infatti per il fatto che è libero dalle tre cause, egli non le avverte come condizioni, presupposti del suo essere, ma, cosí come Dio vede le forme del suo essere soltanto come *posterius*, non come *prius* di sé stesso, anche l'uomo ha propriamente soltanto un rapporto immediato con Dio, e si accorge delle tre cause soltanto in un secondo momento, quando le vede come possibilità di un essere che può essere da *lui* liberamente ammesso o dato a sé stesso. In questo modo egli si trova rispetto ad esse in quello stesso libero rapporto nel quale Dio sta nei confronti delle potenze che gli si presentano, con la sola differenza — grande e fondamentale, ma che egli può conoscere soltanto attraverso l'esperienza — che Dio per sua *natura* è il *prius* delle potenze, l'uomo invece è signore delle tre cause solo in quanto *conserva* e *non* distrugge l'unità nella quale esse sono poste in lui (**). Essendo egli libero dalle tre cause nella loro differenza, ed essendo perciò posto *sopra* di esse, la sua libertà consiste appunto nel fatto che egli si può volgere verso il creatore o verso le potenze. Ma per il fatto che egli si ritiene *signore* delle potenze proprio cosí come lo era Dio, è naturale che egli si volga verso le potenze, per essere egli stesso *come* Dio. Si immagina di essere signore delle potenze anche nella separazione, *come* lo è nell'unità. Ma proprio in questo sta la grande, per quanto quasi inevitabile illusione. Egli vorrebbe fare proprio ciò che ha fatto Dio, cioè separare le potenze, porle in tensione, per agire od operare con esse come signore e come crea-

(*) L'ultima parte della creazione è quella nella quale la differenza delle cause si annulla del tutto, in quanto esiste il loro *effetto*. Questo effetto non può essere qualcosa di sostanziale, perché ogni cosa sostanziale è nelle tre cause.

(**) Si confronti qui lo sviluppo parallelo nella filosofia razionale. *Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*, XI, p. 417 ss. (V vol. fond., p. 599 ss.). E.

tore. Ma proprio questo non gli è dato. Egli ha potere su di esse soltanto se non si muove (non è un potere attuale, ma soltanto magico). Perciò proprio col tentativo di non essere semplicemente Dio (*simpliciter*, nella semplicità del suo essere), ma di essere *come* Dio (col senso, col sentimento dell'essere Dio), egli perde la qualità di signore propria di Dio, che certamente era in lui. L'apostolo Paolo infatti descrive cosí, letteralmente, la caduta dell'uomo (*Rom.*, III 23): come un *ὑστερεῖσθαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, come una sottrazione, una perdita dell'essere — non, come è detto nella traduzione abituale, della dignità che egli dovrebbe avere davanti a Dio, ma — della *qualità di signore* che è propria di Dio (del dominio sulle potenze).

Il tentativo di operare *con* le potenze in modo simile a Dio fa sí che egli, scacciato dall'interiorità in cui era stato posto rispetto alle potenze, cada appunto nell'esterno regime di quelle potenze (ciò è detto, nella piú antica narrazione, in questo modo: egli è cacciato dal luogo della beatitudine e spinto negli ampi campi non recintati). Invece di essere lui ad impadronirsi delle potenze che erano impercettibili per lui nell'unità, il cui contrasto e la cui resistenza egli non avvertiva, sono queste piuttosto che si impadroniscono dell'uomo e della *sua* coscienza; soltanto ora esse diventano per lui percepibili, per lui — e per la prima volta per lui — il contrasto delle potenze è una *distinzione di bene e male*; per questo l'Elohim del racconto di Mosè dice [*Gn.*, III 22]: Adamo *sa* ciò che è bene e ciò che è male. Egli — l'uomo — credeva che quel principio che è la causa di ogni tensione ed è oggetto del superamento nella creazione, e che in *lui* (nell'uomo) era completamente rovesciato, egli credeva che questo principio, che gli era affidato perché locusto disse, venendo estrinsecato, essendo da lui di nuovo acceso, portato all'azione, sarebbe, ridivenuto cosí operante, rimasto in suo potere come lo era nello stato di potenza al quale era stato ricondotto. Egli pensava di poter restare padrone di sé nell'estrinsecazione, cosí come Dio resta padrone di sé nell'*universio*, e riteneva di poter ottenere con l'aiuto di questo principio una vita veramente eterna, cioè perenne e indissolubile, come Dio. Pensava, come è detto nel racconto del Genesi, di stendere la sua mano anche all'albero della vita, di mangiare del suo frutto, e di vivere eternamente; pensava cioè di iniziare con quel principio un movimento eterno, incessante, perenne, come Dio. Ma quel principio è il *fondamento*, la base dell'*umana* coscienza, e cioè soggetto alla umana coscienza soltanto in quanto resta nel suo in-sé. Se però esce da questo,

esso è una forza che trascende l'umana coscienza, la supera, in qualche modo la disgrega e la distrugge, un principio al quale ora è piuttosto soggetta la coscienza. Egli — l'uomo — pensava di mantenerlo in *suo* potere. Invece lo pone al di fuori di ogni potere e lo rende piuttosto — *non appena* lo ha di nuovo eccitato — assoluto, lo trasforma in qualcosa di vivente autonomamente. In quanto è qualcosa di eccitato dall'uomo questo non è piú posto da Dio, ed è quindi in tutt'altro senso extradivino, come anche in *tutt'altro* senso che prima, nella creazione, egli è il non dovente essere (*).

Ma questo principio nella sua assolutezza è *propriamente* ciò che è contrario alla creatura. Ogni cosa infatti può divenire creatura soltanto in quanto quel principio è soggiogato, ricondotto *ab actu ad potentiam*, dall'essere fuori di sé all'essere in sé. In particolare però quel principio posto dall'uomo è il nemico dell'uomo e della coscienza umana soltanto per il fatto che esso proprio in questa è destinato a scomparire. Esso è per sua natura il distruttore di ogni cosa creata, quindi anche dell'uomo, è il vero principio della morte, che dunque è venuta nel mondo *attraverso* l'uomo, e, rispetto all'uomo, il principio della morte sia esterna che interna o spirituale. Ora se anche la Provvidenza, come noi possiamo già in anticipo concludere dal perdurare — per quanto imperfetto — della coscienza umana (in quanti uomini infatti la coscienza è veramente umana?), se la Provvidenza ha ovviato al progredire della morte *interna*, che non avrebbe potuto terminare che con una completa distruzione dell'umana coscienza, essa tuttavia non ha arrestato la morte esterna; anzi questa è, come dice l'apostolo, l'ultimo nemico che viene distrutto, quello che può essere vinto soltanto da un nuovo processo progrediente, che restauri la vita e l'essere imperituro — attraverso momenti che noi conosceremo soltanto in seguito [*I Cor.*, XV 21; *I Cor.*, XV 26].

Quel principio dell'essere-*fuori-di-sé* era appunto quello destinato all'assoluto essere-in-sé. In questo principio condotto del tutto in sé o a sé tutto doveva *entrare* come nella suprema coscienza. Questa

(*) Si confronti, per l'ultima parte, anche *Filosofia della Mitologia*, XII, p. 164 (V vol. suppl., p. 30). E. (1).

(1) Schelling usa qui per indicare il non dovente essere: *nicht seyn sollende*, e non: *nicht seyn müssende*. L'uso del *sollen* deriva dal fatto che, ora, la potenza di essere posta per sé stessa dall'uomo è — come si vedrà — il principio del male, essa è stata scatenata dalla volontà dell'uomo che non può riportarla in sé stessa automaticamente (la potenza di essere posta fuori di sé, cioè, ora non deve piú per necessità di natura tornare nel suo in sé).

eterna coscienza in cui tutto doveva essere condotto, in cui ogni cosa passata doveva entrare come momento e proprio perciò avere una eterna durata, durata che ogni cosa può appunto avere soltanto come *momento*, non di per sé; questa eterna coscienza venne distrutta quando quel principio che dovrebbe esserne il *fondamento* uscí di nuovo da essa. Da questa distruzione della coscienza deriva questo mondo esterno, lacerato, che non ha in nessuna coscienza che sia presente *in lui* o che sia da lui contenuta un interno punto di unione, e che, dopoché è venuta a mancare *quell'*interiorità alla quale doveva giungere, ora è del tutto abbandonato a una assoluta esteriorità, nella quale il singolo ha perduto la sua posizione di momento ed appare quindi soltanto accidentale e senza senso. L'uomo — non un uomo ma *l'*uomo, quell'unico uomo che in noi tutti continua a vivere — può vantarsi di essere l'autore di *questo* mondo esterno. In questo senso ha ragione Fichte: l'uomo (nel senso spiegato), l'uomo è colui che pone il mondo, è quello che ha posto il mondo fuori di Dio, non soltanto *praeter*, ma *extra Deum*; egli può chiamare questo mondo il *suo* mondo. In quanto, ponendo *sé* al posto di Dio, ha risvegliato di nuovo quel principio, egli ha posto il mondo fuori di Dio, e quindi propriamente usurpato il mondo; ma questo mondo che egli ha usurpato, è quello privato della sua signoria, caduto in rovina, quello che, staccato dal suo vero futuro, inutilmente cerca la propria fine e, generando quel tempo falso, puramente apparente, ripete sempre soltanto sé stesso in una triste uniformità.

Da quella catastrofe, che ha prodotto tutta una nuova serie di fatti, noi siamo stati per cosí dire divisi dai precedenti avvenimenti, dal nostro stesso passato; cosí come da questa stessa catastrofe caduta su tutta la creazione, che propriamente contiene la storia del nostro primo passato, è stato gettato un velo che nessun mortale può *togliere*, tirar via, come dice quell'antica iscrizione. Ma questo stesso sovvertimento ha anche fatto sí che quel processo generale appaia ora come limitato soltanto all'uomo, che l'uomo sia divenuto il centro intorno a cui si muovono tutte le forze divine, e che quello stesso, quella stessa storia divina che prima procedeva nell'ampio spazio dell'essere generale, ora proceda nel ristretto spazio della coscienza umana.

Del resto Loro osservino: fino ad ora, fino a questa azione dell'uomo non vi è alcun essere extradivino (proprio nel senso di *extra*); fin qui tutto è ancora chiuso in Dio. Ci si potrebbe obiettare che noi

stessi abbiamo chiamato la creazione un uscire di Dio da sé. Ma ciò è detto relativamente a quell'Essere nel quale Dio è *necessariamente*, cioè senza suo intervento. Ma poiché è egli stesso quello che nella creazione esce da sé, l'esistente al di fuori dell'eterno essere (dell'essere nel concetto) è ancora soltanto Dio — quello divenuto attivo —, non è dunque qualcosa di extradivino. La creazione fin qui esaminata è del tutto immanente, interna a Dio; e in un secondo momento, *di fronte a quella posta dall'uomo, diventa effettivamente ideale.* Certo Dio nella creazione va oltre il suo essere immemorabile, ma tiene chiuso in sé l'essere totale che ne deriva. In questo senso va assolutamente affermata l'immanenza delle cose in Dio. Al contrario noi *possiamo* considerare questo mondo, in cui ci troviamo, soltanto come al di fuori di Dio, anzi dobbiamo perfino pretendere che ci sia *comprensibile* solo come al di fuori di Dio. Questo è richiesto dal senso della nostra libertà, che solo in un *libero* rapporto con Dio può essere soddisfatto, un rapporto che non potrebbe trovarsi in quel recinto che è stato spiegato prima; il senso della nostra libertà non soltanto rispetto a Dio, ma anche da questo mondo da cui non ci sarebbe nessuna liberazione, se esso fosse quello divino. Ogni sforzo infatti di liberarci e di renderci indipendenti da esso sarebbe follia; noi dovremmo volenti o nolenti restare *nel* mondo e *del* mondo, nel quale siamo, se non ce ne fosse un altro, uno divino fuori di questo, a cui noi potessimo tendere, partecipare. Può bastare a soddisfazione della filosofia scientifica, alla quale si è cosí spesso rinfacciato di non portare piú in là di una creazione immanente, il fatto che anche la filosofia che del resto afferma che questo mondo è fuori di Dio, *tuttavia partendo da Dio* può giungere soltanto a una creazione immanente e può spiegare quel mondo fuori di Dio soltanto attraverso una causa indipendente da Dio, benché originariamente prodotta da lui stesso. Al contrario ben difficilmente una filosofia si deciderà di nuovo a pretendere dall'Assoluto stesso un abbassamento a questa cattiva forma dell'essere, in cui esso appare costituito da esseri posti senza intelligenza fuori ed accanto gli uni agli altri. Una ammissione, questa, che del resto confuterebbe propriamente ciò che si rinfaccia generalmente nello stesso tempo a questa filosofia, che cioè essa afferma l'immanenza in Dio delle cose, poiché questa cattiva forma dell'essere costituito di esseri posti fuori ed accanto gli uni agli altri è pure certamente la forma di un mondo fuori di Dio.

DICIASSETTESIMA LEZIONE

[LA CADUTA DELL'*URMENSCH*]

In ciò che si è ultimamente trattato è stato chiarito 1) l'importanza dell'uomo nella creazione, 2) in che modo fosse in potere dell'uomo, nel momento in cui tutto doveva entrare nell'unità finale, nella quale il Creatore stesso si sarebbe per cosí dire riposato dal suo lavoro, in che modo fosse in potere dell'uomo suscitare una nuova tensione, farsi inizio di un nuovo processo. Un terzo punto consiste nel domandare quali mutamenti siano stati determinati nella relazione delle potenze tra di *loro*, cosí come nella loro relazione con *Dio*, da quell'avvenimento da noi supposto. Per rispondere a questa domanda in una esatta connessione con gli ultimi sviluppi del discorso, voglio ripeterne brevemente i punti fondamentali.

Se Loro dunque vogliono immaginare ancora una volta le tre potenze nella loro contrapposizione (nel processo della creazione), nella quale in *ciascuna* Dio è *diverso* e non è quindi *come* Dio (come *Dio* infatti egli può essere soltanto *uno*; in quanto dunque è *diverso* in ciascuna delle tre potenze, egli non è in nessuna *come* Dio, ma fuori dalla sua Divinità) — se Loro dunque vogliono immaginare ancora una volta le potenze in questo rapporto, e se Loro chiamano la prima potenza nel suo volgersi *all'interno* o nel suo in sé A, nel suo volgersi in fuori o nel suo essere fuori di sé B, il tendere della seconda potenza (che è proprio ciò che io ho chiamato anche la seconda causa) — il tendere o piuttosto l'agire di A² (come abbiamo già prima indicato questo principio) sarà volto a ricondurre nell'in-sé l'esistente fuori di sé, e cioè B. Oppure, poiché questo non avviene senza resistenza (B infatti viene soggiogato soltanto nel modo in cui è soggiogata una volontà), l'operare della seconda potenza sarà volto a produrre A in B, in modo che esso sia sempre A = B, stia nel mezzo tra A e B. In quanto poi A è prodotto in B, o in conseguenza di questo, B non

è piú il *puro e semplice* B, ma A, che ha come fondamento B (ciò che è soggiogato infatti è sempre il *fondamento*); e non è neppure puro A, come era originariamente, ma è l'A ricondotto da B in A, cioè è l'A che ha ancora come fondamento B, per quanto soggiogato. La prima causa infatti non cessa di operare e lo rende immutabilmente e ancor sempre = a B. Questa parte di B dunque, nella quale è stato introdotto A, è resa da questo A introdotto in lei autonoma e indipendente *rispetto* a B, non appartiene piú soltanto o esclusivamente a B, per il fatto che non è piú soltanto B; certo è B, ma un B in cui è stato introdotto A, per questo si distingue, *per questo* è diversa dal puro B, dalla prima causa; è per cosí dire *deposta* da questo puro B a causa dell'A introdotto in lei. Allo stesso modo però, viceversa, essa è anche indipendente da A^2, a causa di B che, per quanto cambiato, è ancor sempre in lei. Ora immaginino Loro che, per cosí dire, una parte sempre piú grande di B sia consumata da questo processo di trasformazione; l'intero B sarà scomparso, nell'ultimo momento del divenire, e allo stesso modo l'intero A sarà immanente, inerente; l'azione delle due potenze è in lui compiuta, esse *riposano* in lui; ma esso non è piú il semplice A, ma è il B posto = ad A, A, cioè, che ha come fondamento B; per il fatto però che esso ha B in sé o come fondamento, per questo fatto esso è libero, cioè capace di un libero movimento rispetto ad A^2 (la seconda potenza); e per il fatto che esso è A, è libero e capace di un movimento indipendente anche rispetto a B, esso è dunque indipendente da ambedue, *senza essere sostanzialmente* né l'uno né l'altro, un vero terzo tra l'uno e l'altro. E se Loro pensano ora che esso, in quanto B cambiato completamente in A, acquista anche la terza potenza, esso è in questo modo *signore* delle tre potenze, in quanto esso è la loro unità, in quanto esse hanno perduto in lui la loro differenza e quindi la loro autonomia, si sono dissolte del tutto in lui, in lui che è prodotto in comune.

Esso è libero dalle potenze come Dio, e nello stesso rapporto, con esse, di Dio. Come Dio non è nulla di sostanziale, ma appunto di fronte alle potenze si solleva fino ad essere ultrasostanziale, è ancora soltanto spirito e vita, cosí l'uomo (per il suo essere) non è qualcosa di sostanziale, ma essenzialmente una *vita*. E se si dice [*Ps.* 115 3] di Dio: il nostro Dio è nel cielo, può creare ciò che vuole, questo stesso vale anche per l'uomo *originario*. Il cielo infatti è libertà, il pieno equilibrio delle potenze. L'uomo è nel cielo perché sta nel mezzo delle potenze, è nella libertà. Ma perché libero da esse egli le può anche

richiamare e porre di nuovo in tensione, pensando di poterle dominare anche cosí. Ma proprio qui le cose vanno diversamente. Egli è infatti certamente simile a Dio finché non si muove, finché non si riveste di sé, nella non accettazione di sé stesso, per usare qui questa espressione invecchiata, ma per il resto appropriata; ma non per essere *come* Dio (è da notarsi come il serpente che istiga i primi uomini nel paradiso, dica loro: Dio sa che il giorno in cui mangerete del frutto, i vostri occhi si apriranno, e sarete *come* Dio, « als » Dio. [*Gn.*, III 5]. Questo voler essere come Dio è appunto il motivo della caduta). Pertanto la libertà dell'uomo era veramente *condizionata*, egli l'aveva solo per *quella posizione* (nel mezzo tra le potenze) e la avrebbe perduta non appena avesse lasciato quel luogo. Per questa ragione era quindi richiesto all'uomo, gli era *imposto*, di conservare l'unità. Egli *aveva* dunque una legge che Dio non aveva. Questi poteva porre in tensione le potenze, non gli era impedito dalla sua natura; Egli resta infatti anche nella tensione l'invincibilmente uno, egli è signore delle potenze realmente uscite fuori, divenute operanti, allo stesso modo come è signore delle potenze nella pura possibilità. Nell'uomo invece le cose vanno diversamente. L'uomo è ciò che possiede B (il fondamento della creazione), ma poiché lo possiede soltanto attraverso la *creazione*, e quindi come creatura, egli lo possiede soltanto *come* possibilità, non per renderlo reale, perché in questo caso egli cesserebbe di possederlo, di esserne *signore*. Questa possibilità può nondimeno presentarglisi di nuovo come potenza, come possibilità di un altro essere; anzi, quella legge stessa che gli dice che egli *non* deve muovere di nuovo questo B (secondo il *Midrasch Koheleth* dice Dio all'uomo appena creato: guardati dal muovere il mio mondo, dallo scuoterlo; perché se tu lo muovi nessuno (cioè nessun uomo) potrà ripararlo, ma condurrai alla morte il Santo stesso (indubbiamente il Messia)) — ,quella legge stessa che gli dice di non muovere di nuovo il fondamento della creazione, gli rivela la possibilità di rimettere in azione B. In questo senso con la conoscenza della *possibilità* di rimettere in azione, a proprio rischio, questo B che gli è dato *in custodia*, — con la conoscenza di questa possibilità gli è data nello stesso tempo la conoscenza del bene e del male, e con ciò lo stimolo a tentare realmente quella attivazione.

L'uomo era *signore* delle potenze, per renderle, con *libera volontà* e quindi per propria azione, indissolubili: indissolubili per Dio stesso. Poiché questa indissolubile unità doveva essere sua propria opera,

gli venne cosí *mostrato* che egli poteva fare anche il contrario; la legge stessa divenne cosí occasione alla trasgressione.

La creazione intese porre B come *possibilità* — con questo era raggiunto il fine della creazione —; ma proprio perché l'uomo ha come *possibilità* il B posto come possibilità, e quindi lo può porre anche di nuovo *come* B, lo scopo è raggiunto solo in modo tale che dipende dalla *volontà* dell'uomo che l'unità voluta da Dio *sia* o *non sia*. Anche nell'ultimo momento della creazione noi non possiamo dire di essa, dell'unità, che è decisamente, bensí che è e non è — *è*, qualora sia resa per sempre duratura e indissolubile dalla volontà nella quale è posto B; *non è*, cioè non è tale da non poter essere annullata proprio da quella volontà (*). In una parola: in ultima istanza l'unità è posta soltanto come possibilità riservata alla volontà dell'uomo, che diverrebbe effettiva realtà solo qualora l'uomo lo volesse. Dio stima tanto la libertà della creatura, da far dipendere dalla libera volontà della creatura il destino di tutta la sua opera.

La creazione era compiuta, ma era posta su un fondamento mobile — su un essere padrone di sé stesso —. L'ultimo prodotto era assolutamente mobile, sarebbe potuto ricadere subito, anzi in certo qual modo doveva inevitabilmente cadere. E se noi scorriamo tutti i momenti fin qui percorsi, dobbiamo dire: Dio stesso preme per cosí dire incessantemente su questo mondo, attraverso il quale egli ha per la prima volta lontano da sé interamente ogni essere, nel quale egli ha un mondo che è libero rispetto a lui (Dio), una creazione che è veramente *fuori* di lui. Tutti i momenti fin qui percorsi sono dunque momenti reali, effettivi; ma sono soltanto momenti del pensiero in quanto non vi è in essi alcun indugio, alcuna sosta, fino a che non è nato *questo* mondo, il mondo nel quale noi realmente ci troviamo (**).

(*) Si confronti a questo proposito: *Filosofia della Mitologia*, XII, p. 141 (V vol. suppl., p. 10) e p. 155 (p. 21). E.

(**) Di qui potrà vedere, uno dei miei ascoltatori, che mi ha comunicato per iscritto il suo pensiero, che non è come egli presuppone: « che il mondo sia rimasto, un tempo (egli non aggiunge quanti secoli o millenni fa), come unità indistrutta, secondo la volontà divina (ma si dovrebbe anche vedere, *per quanto tempo* sia rimasto cosí); che esso poi in seguito (sa il cielo dopo quanto tempo) sia stato distrutto dalla volontà umana ». Che sia stato cosí non lo si può sapere, come osserva giustamente l'autore, né *a priori* né *a posteriori*, perché non è stato cosí. — Un altro pensiero che l'autore volge contro di me, è questo: anche se egli ammettesse che questo mondo sia una unità distrutta, non vedrebbe però come si possa sapere, *a priori* o *a posteriori*, che questa unità è stata distrutta *dall'uomo*.

Ora del fatto, o dell'accadimento di questo trapasso, noi abbiamo parlato dapprima soltanto ipoteticamente. Ma esso non può essere affatto *dimostrato* — *a priori*, cioè. È un dato di fatto, anzi il primo dato di fatto della storia, del quale si può dire soltanto che è avvenuto. Una filosofia che proceda in modo puramente meccanico, per mezzo di un meccanismo fissato una volta per tutte, uniforme e monotona, non può certo sapere nulla di tali sovvertimenti ripetuti, come quello attuale, attraverso il quale l'uomo diventa un vero e proprio secondo inizio, l'inizio di una serie completamente nuova di avvenimenti. Quel trapasso, attraverso il quale l'uomo divenne l'occasione di un nuovo movimento, può ben essere chiarito. Si può ben dire che esso era *naturale*, doveva per cosí dire accadere in virtú della volontà puramente *naturale*, sarebbe stata necessaria una volontà soprannaturale, perché non accadesse. Ma già l'uso linguistico non ritrova in questa espressione una vera e propria necessità. Alla domanda: a che servono questi arresti improvvisi, questo ricominciare da capo?, si può ben anche rispondere e comprendere cosí questo secondo inizio a cui l'*uomo* si è accinto. Si può dire, e il risultato lo confermerà, che tutto ciò doveva accadere affinché tutto venisse delimitato sempre piú da vicino, e sorgesse una sempre piú grande comprensibilità, e da ultimo tutto procedesse come su un punto solo. Si può quindi spiegare, come si è detto, quel dato di fatto; ma *dimostrata*, la catastrofe supposta non può esserlo se non *a posteriori*. Testimonianza ne

Questo io me lo posso spiegare solo in questo modo: se egli ammette che questo mondo sia unità distrutta deve anche supporre una *causa* di questa distruzione. Questa causa non può essere *Dio*, perché è impossibile che Dio stesso in un primo momento produca l'unità e poi la distrugga di nuovo. Questo sarebbe tanto assurdo, che egli stesso certo non lo accetta. Ma in questo momento, alla fine della creazione, vi è soltanto, al di fuori di Dio, un'altra libera causa (deve essere una causa libera quella da cui è distrutta l'unità) — l'uomo originario. Dunque, se non è Dio, il distruttore dell'unità potrebbe essere, in una deduzione del tutto esatta, soltanto l'uomo. Se dunque il mio ascoltatore assicura che proprio questo non può essere conosciuto né *a priori* né *a posteriori*, egli deve trovare una *terza* causa al di fuori di Dio e dell'uomo, da cui sia distrutta l'unità. Questa potrebbe forse essere, secondo la sua opinione, Lucifero, il capo degli spiriti decaduti. Ma questa sarebbe una opinione che io dovrei nel frattempo lasciargli, fino a che lo svolgersi del discorso non ci abbia condotto a questa opinione di alcuni antichi teologi, i quali fanno cadere in rovina e scompiglio, per la caduta di Lucifero, la terra che per il resto esiste già in tutto il suo esterno splendore e in tutta la sua magnificenza. Fino ad ora non vi è nessun fondamento anche soltanto per pensare a una tale opinione.

è certamente l'aspetto della natura. Essa manca cioè, in sé stessa, di un punto di unificazione; la coscienza umana infatti, quale ora essa è, rispetto alla natura stessa è, come afferma giustamente Aristotele, *tabula rasa*, forma non riempita, vuota, senza vero e proprio contenuto, o, come si esprime piú popolarmente la Scrittura: noi siamo di ieri e non sappiamo nulla. Ma cosí nelle *false* ed *errate* tendenze dello *spirito* umano, come in quelle schiette e vere, si rivela ancor sempre l'impulso verso la restaurazione di quella coscienza, e quindi nello stesso tempo questa stessa come qualcosa di necessario all'uomo. — Mi sia concesso dire ancora qualcosa su quelle errate tendenze.

Goethe, nella sua teoria dei colori, contrappone alle tre idee, Dio, virtú e immortalità, che sono state definite le piú alte esigenze della ragione, tre esigenze della piú alta sensibilità che, come egli dice, corrispondono chiaramente a quelle: e cioè oro, salute e lunga vita. Il denaro sarebbe per cosí dire il Dio della terra, cosí onnipotente su di essa, come noi ci immaginiamo che sia Dio nell'Universo. La salute corrisponderebbe alla virtú o bravura, e la lunga vita verrebbe al posto dell'immortalità. Ora, se è nobile destare in sé quelle tre alte idee e formarle per l'eternità, è però anche troppo desiderabile impadronirsi delle loro rappresentanti terrene per il tempo. Anzi, questi desideri devono per cosí dire imperversare appassionatamente nella natura umana, e possono essere condotti all'equilibrio soltanto dalla piú alta educazione. Goethe si esprime in questo modo parlando dell'Alchimia. Pur senza accettare il paragone, del resto spiritoso, tra le tre idee della ragione e le tre esigenze della piú alta sensibilità (nel quale certo la corrispondenza tra Dio e oro potrebbe avere una certa parte, e nel quale la triplicità potrebbe venire messa in dubbio in quanto una salute durevole racchiude già in sé stessa una lunga vita), pur senza adottare dunque precisamente questo confronto, si deve dire, tuttavia, che quel pregiudizio di fatto è soltanto la corruzione di una piú alta idea. Gli articoli di quel pregiudizio diffusissimo e, come sembra, inestirpabile nell'umanità, sono tre, e cioè i seguenti: 1) che l'uomo, in certi casi o sotto certe condizioni sia capace di un immediato influsso sulla natura attraverso la sua *sola* volontà, senza mezzi corporei — credenza nella magia, antica, come sembra, quanto l'umanità stessa —; 2) che all'uomo, sempre sotto certe condizioni, e specialmente in quanto egli stesso è un essere rinato ed ha di nuovo liberato in sé l'originaria natura divina, siano

dati i mezzi di liberare dalla maledizione anche il regno della natura, rivelare di nuovo il segreto in essa nascosto o sommerso, e attraverso una vera rinascita produrre anche in essa un essere celeste, liberatore, capace di illuminare di nuovo anche la materia piú oscura, di nobilitarla, e cosí ristabilire in qualche modo parzialmente nella natura l'età dell'oro — credenza nella possibile trasformazione in particolare dei metalli opachi in quello piú alto, in quello luminoso, l'oro, attraverso una sorta di metamorfosi organica o attraverso un vero processo di generazione, nel quale quella tintura fantastica tratta dalla natura stessa agirebbe come sperma —; 3) credenza nella possibilità che proprio da quella tintura anche il *corpo* venga sempre di nuovo ringiovanito, preservato dalle malattie e reso capace di una età indefinibilmente avanzata.

Questi tre articoli di un pregiudizio, che ha di fatto sedotto accanto a pochi forti spiriti una quantità di deboli, sono in verità soltanto i *débris*, le rovine, o, se si vuole, gli oscuri ricordi di una effettiva coscienza originaria, della quale si è cercato invano di impadronirsi di nuovo per tali vie. Il primo rapporto dell'uomo con la natura è stato in effetti *magico*. La parola magia non significa altro che potenza [1], *potentia*; anzi sono una sola parola (in conseguenza della ben nota parentela della lingua persiana con le lingue germaniche); ma la potenza piú alta è la volontà, e ciò che un uomo fa col suo solo silenzioso volere, senza movimento esterno, anzi piuttosto col non-movimento, viene pensato come fatto da lui *magicamente*. Ora l'uomo era propriamente destinato a non muoversi, e a mediare, attraverso la sua volontà pura, cioè immobile, *sussistente nell'interiorità*, la natura col creatore. Di qui dunque, da questo rapporto originario, veramente magico, dell'uomo con la natura, deriva il primo articolo di quel pregiudizio, la credenza nella magia. Dopo che l'uomo, che si è posto tra la natura e la vita divina, invece che come legame conduttore, piuttosto come *medium* isolato, ha reso impossibile in ultima analisi per la natura di elevarsi, essa, dato che non poteva ritornare nel nulla, è stata costretta a costituirsi come un mondo a sé, separato da Dio; e poiché in questo modo le era tolto l'ultimo punto di unità, verso il quale ogni cosa singola della natura avrebbe dovuto volgersi, ogni cosa dovette manifestarsi nella sua individualità, in un rigido essere per sé, nell'isolamento, in quanto

(1) *Magie, Macht.*

cessava di essere momento di una vita piú alta, ed era appunto con ciò resa soggetta, come si esprime l'apostolo (*), alla vanità. Vana infatti, cioè vuota, senza contenuto, è ogni cosa singola in quanto vuole essere per sé. Un egoismo generale, che è il principio dominante della vita naturale, si impadroní della natura e si volse dapprima contro l'uomo stesso che essa considera per cosí dire come divenuto senza scopo (come inutile allo scopo che avrebbe dovuto essere raggiunto attraverso di lui) e superfluo; essa *quindi* va senza riguardo oltre lui e le sue opere. Se poi vi è nella natura stessa una aspirazione allo stato piú perfetto, una attesa ansiosa, come dice l'apostolo, della liberazione dal servizio dell'essere effimero; e poiché essa è per cosí dire un costante rimprovero per l'uomo, poiché nell'uomo stesso vi è il sentimento mai del tutto estinto che egli, per sua definizione, dovrebbe essere il redentore della natura, e poiché egli stesso è spinto alla rinascita; dato tutto questo è comprensibile che egli ritenga possibile anche una parziale rinascita della natura; credenza questa che sta a fondamento dell'Alchimia e a cui si ricollega poi la terza speranza, di trovare, attraverso l'allontanamento dell'accidentale e del casuale delle cose della natura, vale a dire attraverso l'abile realizzazione di una sorta di decomposizione dei metalli, da cui dovrebbe uscire la pura forma della luce, di trovare anche nello stesso tempo un vantaggio per sé stesso, un mezzo per l'immortalità, oppure per un prolungamento indeterminato della vita.

In questo modo anche queste aspirazioni distorte testimoniano della realtà di un essere originario che venne mutato, di un rapporto originariamente diverso dell'uomo con la natura. Un sentimento fondamentale in sé vero venne frainteso e abusivamente mutato in un gioco ingannevole e pernicioso. È ben noto che quella sostanza fondamentale della natura fu chiamata la pietra dei saggi, pietra filosofale; e anche l'alchimista si dice *Philosophus*, anzi *Philosophus κατ' ἐξοχήν*, *Philosophus per ignem*. Certo anche la filosofia ha come suo massimo scopo quello di restaurare quella coscienza distrutta. Ma il vero filosofo si accontenta che quella coscienza stessa sia ricostituita solo idealmente, per il concetto; anch'egli aspira ad annodare di nuovo insieme internamente le cose e i fenomeni che sono divenuti l'un l'altro completamente estranei ed esterni; e ciò può accadere soltanto in quanto egli li comprende dapprima come momenti dell'umana co-

(*) *Rom.*, VIII [cfr. VIII 19-23].

scienza (come il precedente idealismo trascendentale che riconobbe nella natura soltanto una storia dell'autocoscienza). Questa concezione, che sta alla base del mio sistema dell'idealismo, nella quale è già scoperto quel metodo che venne poi applicato in un ambito piú grande, non era *dunque* affatto errata, per il fatto che non era l'ultima, la piú alta in senso assoluto. La coscienza umana era appunto anche secondo l'intenzione originaria il mezzo, il *medium*, dal quale l'intera natura avrebbe dovuto essere sollevata al suo stato effettivo, alla sua verità; dunque anche qui l'ultima verità di tutta la natura sta nell'autocoscienza dell'uomo. La piú verosimile derivazione della parola *σοφός*, *σοφία* [1] resta ancor sempre quella dalla parola *σόος*, tutto, intero, intatto. La vera filosofia mira soltanto al tutto, e vuole ricostituire la coscienza nella sua totalità, integrità. Il filosofo che conosce il suo mestiere è il medico che ricuce e fa guarire con mano morbida, lenta le profonde ferite della coscienza umana. Questo è certo un processo faticoso, ed è qualcosa che non può essere facilmente ottenuto con *una* dissertazione. La ricostituzione della coscienza è tanto piú difficile per il fatto che i piú non *vogliono* affatto essere risanati, e, come poveri ammalati, sollevano già un grido di ribellione, se soltanto ci si avvicina alle loro ferite; in questo grido di ribellione consiste in gran parte ciò che si sente dire, pretendendo di polemizzare contro la piú profonda filosofia, dal volgo dei filosofi puramente *nominali* o di coloro che si rivelano da sé, manifestamente, come non-filosofi.

La *realtà* dunque di quel nuovo rovesciamento del vero rapporto, che era posto con l'uomo, oppure il fatto che con l'uomo sia iniziato un nuovo ordine delle cose, diverso da quello che era nelle intenzioni originarie, sono già dimostrati abbastanza, tanto dimostrati che la filosofia stessa ne è una prova. Ciò che ora però ci resta da vedere innanzitutto, è il *modo* in cui fu operato quel rovesciamento, una conoscenza piú precisa dello svolgersi di questa catastrofe, in modo da avvicinarci cosí ancor piú alla risposta a quella terza domanda.

Dunque, come già si è mostrato, l'uomo, vale a dire, come ho detto, l'uomo stesso, quell'uomo che vive in tutti noi, *poteva* certamente porre di nuovo in tensione le potenze, era in questo senso o fino a questo punto — solo non *al di là* di questo punto, ma fino a questo punto sí — come Dio. Ora la quiete del tutto, il perdurare

[1] Sapiente, sapienza.

della unità ristabilita riposa proprio sul fatto che quel principio che in tutta la natura era posto eccentricamente, divenuto invece nell'uomo di nuovo centrale, è ricondotto nel suo in sé, perdura in questo in sé. Come quella parte piú profonda, piú interna, piú centrale della Divinità nella sua eccentricità era motivo e fondamento dell'agitazione, del movimento, allo stesso modo essa è, nella sua centralità, fondamento della quiete, della fine del movimento, del Sabbath divino. Ma proprio con essa, se è eccitata *di nuovo*, è posto un nuovo movimento, e innanzitutto una nuova tensione delle potenze; essa è infatti quella che tutto esclude (*omnia excludens*) e quindi tutto pone in tensione. Ora, tra questa nuova tensione che subentra — dapprima nella coscienza dell'uomo — e la precedente che era nella creazione, vi è questa grande differenza: quella era divina, posta da una volontà divina, questa è posta dall'uomo. L'uomo si è quindi posto con ciò al posto di Dio, e cioè *di quel* Dio che è la *causa* della tensione, e che noi abbiamo chiamato il *Padre*. L'uomo con ciò intacca il diritto di maestà di Dio, fa ciò che Dio ha riservato soltanto a sé, pone sé stesso al posto del Padre. Il piú profondo mutamento del precedente rapporto è dunque che il Padre per cosí dire viene posto fuori del gioco, spinto fuori del processo, in quanto l'uomo *si* fa causa. Questo potrebbe apparire veramente troppo ardito; pertanto sono in parte obbligato ad esporre ora *chiaramente* questo rapporto; solo in questo modo infatti sarà possibile mostrare la vera differenza tra mitologia e rivelazione, della quale si parlerà fra breve; in parte invece questa idea verrà cosí confermata da tutto quanto segue, apparirà in un tale accordo con l'opinione della Bibbia e della rivelazione stessa, che non ci sarà piú bisogno, in seguito, di alcuna giustificazione.

Anzitutto ricorderò quel passo degno di nota del racconto del Genesi [III 22] nel quale Dio dice dell'uomo dopo la caduta: vedi, Adamo è diventato come uno di noi — un passo che secondo la traduzione abituale: « Vedi, Adamo è divenuto come il nostro uno » è del tutto senza senso; a proposito di esso, però, io ho già mostrato nelle precedenti lezioni sulla filosofia della mitologia (*) che, sia grammaticalmente che filologicamente, non può essere spiegato che nel modo precedente: vedi, Adamo è divenuto come uno di noi; e ciò può essere espresso piú esattamente cosí: *similem* o *parem se fecit uni ex nobis*, oppure anche: *similem se gessit uni ex nobis*; anche cosí infatti permette di spiegare l'uso linguistico. Questo *unus ex nobis*, questo « una » tra le persone divine, che vengono comprese in Elohim, e la cui effettiva pluralità, che del resto non intacca affatto l'unità di Dio *come tale*, qui per lo meno non può essere disconosciuta (*) — questo uno, a cui l'uomo si rese uguale o al posto del quale, *instar cujus*, operò, non può essere che quello che pone la tensione, quello che sta in un rapporto immediato con *quella* potenza che è la causa della tensione — il *Padre*. Essendosi però l'uomo insinuato in questo modo tra il Padre e il Figlio, ed essendosi impadronito della *potenza che genera* il Figlio (quella del Padre), egli ha proprio con ciò separato il Figlio dal Padre, e ricevuto in *suo* potere il *Figlio*, che stando dentro di lui si sarebbe del tutto realizzato in lui, e allo stesso modo ha tirato a sé lo *Spirito*. Questo non sarebbe potuto però accadere senza che il divino si fosse ritirato da essi: essi erano per l'uomo e nel rapporto col principio risuscitato nella coscienza umana, *ancora soltanto potenze*. L'uomo aveva dunque ancora soltanto un rapporto con queste, cioè col Dio nella separazione, col tutt'uno nella separazione, e come prima — nella coscienza non ancora mossa, puramente essenziale — era naturale per lui il monoteismo, ora lo è il politeismo (questa

(*) Pagine 165 e 166 del volume relativo (V vol. suppl., pp. 31 e 32). E.

(*) Questo passo serve come prova che il solo significato singolare della parola אֱלֹהִים *'ĕlōhím* (in virtú di un cosiddetto *pluralis maiestatis*) non è sufficiente almeno dovunque e in *tutti* i passi. Io mi sono veramente convinto, attraverso una ricerca, che la parola אֱלֹהִים originariamente significa effettivamente soltanto *un* Dio, e cioè l'assolutamente grande, il tutto-Dio, quale dapprima si presentò alla coscienza umana. L'origine di questo nome deve ben risalire a una antichità assai alta, anzi deve essere stato il piú antico della lingua ebraica, altrimenti non avrebbe potuto conservarsi con tale stabilità fino al tempo piú tardo. Da questo originario significato singolare non deriva però che solo in un tempo piú tardo potesse comparire quel significato plurale che la parola ha secondo la forma grammaticale, come in particolare nel passo ora citato e in quello precedente. Io sono quanto mai lontano dall'opinione che vorrebbe vedere nei primi capitoli del Genesi documenti precedenti a Mosè, anzi precedenti ad Abramo. Ciò è contraddetto dal loro contenuto stesso, che presenta chiare antitesi contro piú tarde dottrine, parsiche per esempio. In ogni caso essi appartengono a un tempo nel quale l'umanità, già assai lontana da quel tutto-Dio, era passata al vero e proprio politeismo, nella quale però, in contrapposizione a questo, anche il monoteismo si era già maggiormente sviluppato, giungendo ad un significato piú spirituale. Mi pare quindi naturale spiegare qui passi come quelli citati, nel senso schietto e semplice che essi presentano secondo l'uso linguistico. (Cfr. a questo proposito: *Introduzione storico-critica alla Filosofia della Mitologia*, XI, p. 161 ss. (VI vol. fond., p. 163). E).

era l'intenzione: dimostrare che non vi è nulla di costruito, di artificioso). Il processo che inizia nella coscienza con la tensione, è certo un processo *teogonico* — le potenze infatti che lo attuano sono quelle in sé teogoniche — ma nello stesso tempo è un processo del tutto *extradivino*, ancora soltanto naturale, nel quale anche le potenze si comportano soltanto come potenze naturali; è il processo che noi già conosciamo come proprio del paganesimo o della mitologia. L'apostolo Paolo aveva dunque pienamente ragione, quando diceva a coloro che un tempo erano pagani: voi eravate *senza Dio* nel mondo, voi eravate in preda e subordinati a un movimento dal quale Dio era del tutto escluso, voi eravate *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ*, del tutto estraniati dalla vita divina (*).

Voglio ora chiarire meglio questo progresso della nostra argomentazione. Quando l'uomo sveglia di nuovo quel principio destinato a riposare in lui, nel cui superamento le piú alte potenze si sono realizzate e liberate divenendo personalità, la prima, naturale conseguenza che ne deriva è che le piú alte potenze vengono di nuovo private della realtà, poste come pure potenze, e cioè non piú come potenze divine o relativamente extradivine, ma come effettivamente extradivine. Essendo infatti *l'uomo* ciò che le pone in tensione, egli le separa nello stesso tempo da Dio. Esse conservano certo internamente il loro significato divino; esternamente però e nella tensione, nella quale esse si trovano di nuovo, esse sono *potenze extradivine*. La seconda potenza dunque non può certo cessare di essere in sé personalità o di conservare la coscienza della sua divinità; ma rispetto al suo essere essa è divenuta extradivina, e nella coscienza dell'uomo e contro il principio, che non doveva essere, divenuto operante in quello, essa è di nuovo pura potenza. E lo stesso vale naturalmente anche per la terza personalità, per lo Spirito, che, posto parimenti fuori di Dio, non è piú *actu* personalità divina, ma soltanto potenza extradivina, spirito *puramente* cosmico. In quanto potenze puramente naturali esse sono le cause di un processo le cui caratteristiche principali sono queste:

1) Che esso avviene soltanto nella coscienza: in questa infatti è la tensione, è *essa* che è posta fuori dell'unità, essa ha una grande importanza in tutta la creazione — essa dunque deve essere risanata e ristabilita da un secondo processo, analogo a quello originario;

(*) *Efes.*, IV 18.

2) Il processo stesso è puramente naturale, la Divinità come tale non vi ha alcuna parte, anzi ne è esclusa. E tuttavia questo processo, in quanto attraverso di esso deve essere ricostituito ciò che, della coscienza originaria, pone Dio, deve essere chiamato processo *teogonico*, che genera Dio (nella coscienza); e le potenze, quali cause del processo, sono da considerarsi potenze teogoniche, senza escludere lo stesso B. *In sé* infatti, e cioè cosí come esso è nella coscienza umana secondo l'idea, esso è ciò che pone *Dio* ossia ciò attraverso cui il Dio realizzato resta attaccato alla coscienza, esso è, in quanto hypokeimenon, materia di tutto il processo (della creazione) ponente originariamente Dio, come tale egli è la materia del porre Dio, *τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ*, come lo chiama il piú chiaro e insieme piú profondo degli apostoli, quando dice: non peccherà colui nel quale esso *resti* (*). (Noi abbiamo cosí nello *σπέρμα τοῦ θεοῦ* testualmente quel principio di cui abbiamo già detto prima che durante il processo si comporta come la materia del porre Dio). Come è noto, nel Vecchio e nel Nuovo Testamento il peccato, la *ἁμαρτία κατ' ἐξοχήν*, è il paganesimo, la idolatria. Quando dunque l'apostolo dice: non peccherà colui nel quale resti il principio che pone Dio, *τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ*, ne deriva d'altra parte che il paganesimo, l'allontanamento dal vero Dio aveva la sua origine nel fatto che il principio che pone Dio, il fondamento teogonico, non era rimasto all'interno della coscienza umana, che era uscito di nuovo dalla sua interiorità o immanenza, — si era fatto operante, ed era divenuto cosí la causa reale di un nuovo annullamento della unità divina preordinata nella coscienza, e indirettamente di un nuovo processo tendente a ricostituire questa unità, e quindi da chiamarsi teogonico. Nel suo ricomparire questo principio è ciò che annulla l'unità divina e nega quindi Dio. Ma proprio ciò che nel suo essere fuori di sé nega Dio, si trasforma, ricondotto nel suo in sé, cioè negato a sua volta di nuovo, in ciò che pone Dio, e cioè in ciò che pone Dio *actu*. Anche qui, in questo nuovo processo, la seconda potenza, quella attraverso la quale Dio ha creato tutto, è la mediatrice.

È quindi opportuno, a questo punto, determinare particolarmente la situazione e la posizione di questa potenza mediatrice. Quel ricondurre indietro sarebbe certamente impossibile e la coscienza umana sarebbe esposta ad una inevitabile autodistruzione, se quella

(*) *I Giov.*, III 9.

potenza che per sua natura non può fare altro che soggiogare e negare B, se essa non mantenesse il suo rapporto con questo (B) [1], e per cosí dire si rinchiudesse con lui in quel processo, e vi perseverasse. La potenza non *può* rifiutarsi, proprio perché essa è in potere dell'uomo, al di fuori di essa l'umana coscienza dovrebbe lasciarsi annullare o distruggere, cosa che non sarebbe però per nulla conforme né alla volontà del Padre né alla sua stessa dell'uomo; l'uomo quindi la trascina avanti con sé nel processo necessario. Soltanto se lo potesse abbandonare essa si libererebbe da questa necessità, ma non può allontanarsi dall'uomo e deve quindi seguirlo nell'allontanamento da Dio, divenire essa stessa potenza extradivina per entrare in quel processo attraverso il quale la coscienza umana deve essere trasformata di nuovo in ciò che pone Dio. In questo processo essa non ha dapprima altra funzione che quella che ha avuto anche nella creazione, cioè di soggiogare il principio contrastante, soggiogarlo in virtú di una azione puramente naturale o necessaria. Facendo questo essa libera da una parte l'umana coscienza dalla forza mortale di quel principio che si è risollevato in lei (nell'umana coscienza); dall'altro lato si rende padrona appunto di questo principio e quindi padrona dell'essere allontanatosi da Dio; e poiché essa ora è signora non piú (come nella creazione) per azione divina, cioè per azione del Padre, ma per *propria* azione, è cioè signora *indipendente* dell'essere, essa può iniziare con l'essere ciò che vuole.

La tensione causata dall'uomo ha separato il Figlio dal Padre, lo ha trasportato in un essere che egli non ha da Dio o dal Padre, che gli è *dato* dall'uomo, che lo rende però proprio per questo *libero* dal Padre. In virtú di questo essere, che egli ha dall'uomo, e in questo essere, in quanto personalità extradivina egli è appunto *figlio dell'uomo*, cosí come, in quanto personalità divina, è il figlio di Dio. Cosí si spiega quella espressione con la quale Cristo nel Nuovo Testamento designa abitualmente sé stesso. Ci si è sempre dati da fare per spiegare quella espressione, ma Loro stessi vedono che essa solo in connessione con la nostra concezione acquista il suo pieno significato. La seconda personalità si chiama figlio dell'uomo, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (faccio notare che nel Nuovo Testamento, secondo un noto ebraismo, l'uomo è ben chiamato anche *υἱὸς ἀνθρώπου*, ma mai *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*; dovunque *υἱὸς ἀνθρώπου* significa realmente soltanto *uomo*, in particolare in *Ebr.*, II 6, mai però *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* compare nel solo significato di uomo) [1], la seconda personalità si chiama figlio dell'uomo per il fatto che essa, nella sua autonomia e nel suo essere fuori di Dio, è posta solo dall'uomo (*).

(1) Per il significato di B, cfr. pp. 427-430.

Dovrebbe però essere già sorta in Loro involontariamente la domanda: se il mondo attraverso l'azione dell'uomo — quella azione primordiale che è la trasgressione *κατ' ἐξοχήν* — se da questa azione il mondo è posto *fuori di Dio* (*extra Deum*), come è possibile che questo mondo tuttavia persista, e cosí pure le potenze, il cui dominio tocca all'uomo, mantengano tuttavia la loro forza e non scompaiano o ricadano affatto nel nulla? Il mondo infatti e le potenze che lo generano esistono originariamente soltanto per la volontà di colui che tutto opera in tutto (*τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργοῦντος*), e cesserebbero di essere se quella volontà cessasse di operare. Io rispondo: quella volontà continua invero ad operare anche dopo il sopravvenire dell'allontanamento, senza però *volere* con ciò quello che è lontano, essa continua ad operare, ma come *sdegno*, o, come lo esprime la Scrittura, come ira divina. Tutto questo mondo extradivino dello sdegno divino, tutti gli uomini, giudei e pagani, come dice espressamente l'apostolo (**), sono *τέκνα φύσει ὀργῆς*, per natura figli dello sdegno divino, cioè per cosí dire formati della materia dello sdegno divino. Dio *muove* ancora questo mondo, ma non, come originariamente, il suo essere-cosí, la *forma* del suo essere, la quale gli è anzi piuttosto contraria; egli muove dunque soltanto la *sostanza* di questo mondo, non la sua forma, in quanto questa è extradivina. Nonostante la catastrofe l'essere del mondo, la sostanza, permane ancora. Ciò non potrebbe essere se non restasse nel mondo quella volontà con la quale Dio pone i fondamenti della creazione. Ma questa volontà di Dio

(1) L'aggiunta dell'articolo *ὁ* (il) a *υἱὸς* conferirebbe carattere speciale all'espressione « figlio dell'uomo ».

(*) Nella filosofia moderna, a partire da Kant, è stato già proposto di considerare Cristo come l'« Urmensch », come l'uomo *par excellence*, come l'uomo originario, per non attribuirgli da un lato niente altro che la *pura e semplice* umanità, e per poterlo porre, dall'altro lato, al di sopra degli altri uomini, per potergli attribuire *l'unicità*, che non potrebbe certo essergli contesa rispetto all'insieme dell'umanità. Solo che preso in questo senso il nome « figlio dell'uomo » sarebbe un *titulus excellentiae*, una espressione della sua altezza piuttosto che del suo abbassarsi. Ma il tratto di malinconia che quasi in ogni momento può essere colto sul volto di lui che parla, quando si chiama figlio dell'uomo, contraddice ad ogni spiegazione che voglia vedervi un titolo di grandezza.

(**) *Efes.*, II 3.

non é piú, ora, da parte di Dio, volontà, ma sdegno (se noi anche prima chiamammo già questa volontà sdegno, era in un altro senso che qui: là significava soltanto che non vi era la volontà finale di Dio, qui invece la parola sdegno di Dio non ha altro senso che quello della Scrittura quando parla anch'essa dell'*ὀργὴ θεοῦ* [1]). Dio muove dunque il mondo come resosi estraneo non alla sua *potenza* ma alla sua *volontà*; rispetto alla sua volontà egli è piuttosto adirato che propizio ad esso, egli lo muove, ma non piú come Padre, come tale si è ritirato da esso, e un rapporto con esso come *Padre* è possibile di nuovo soltanto attraverso il Figlio. Questa è la profonda dottrina biblica dell'ira divina, che una interpretazione tendente ad appianare e ad appiattire ha cercato inutilmente di espungere. La volontà, che è in B, e attraverso la quale il mondo continua a sussistere, è una volontà eccitata, mossa, accesa dall'uomo — non piú quella originaria, ma quella risvegliata dalla sua quiete. Certo sarebbe stato in potere del Padre, dopo che l'essere gli era divenuto estraneo per opera dell'uomo (l'intero essere; tutto infatti era calcolato per l'uomo, e quando colui in cui stava il fine e la fine di tutte le cose, si sottrasse all'unità divina, tutto l'essere dovette seguirlo in questo allontanamento da Dio), dopo che questo accadde, stava certo in potere del Padre ritirare l'essere in generale, l'intiero essere; ma piuttosto egli non avrebbe voluto subito la creazione, il riprendere non è nello stile del Padre, ma soltanto l'emettere; egli ha al contrario voluto subito la creazione soltanto in considerazione di quella personalità, che anche posta fuori di Dio e spogliata della vera Divinità, *non rinunzia all'essere* che per sua natura è destinata a cercare e a ricondurre nell'essere essenziale. Soltanto in questa previsione e nel proposito di dare questa personalità all'essere perduto (caduto fuori di Dio) per il suo recupero, egli poteva volere il mondo. È quindi conforme alla volontà divina che la potenza che nega B mantenga con esso la sua relazione, per soggiogare e riconciliare questo principio antidivino, che propriamente è soltanto il principio stesso dello sdegno divino; in modo tale che venga ristabilito il rapporto con Dio come *Padre*. Quella caduta, di cui l'uomo è colpevole, fu la causa del fatto che il Figlio, di nuovo — in un secondo rivolgimento, causato dall'uomo — privato della sua qualità di signore, dovesse restaurare tutto quanto attraverso un nuovo processo: o piuttosto si decidesse a

(1) Sdegno (o ira) di Dio. Cfr. *Efes.*, II 3; *Rm.*, V 9.

ricondurre l'uomo, che egli non abbandonava, per quanto fosse propriamente il *nemico* della sua signoria, a ricondurlo, in una seconda creazione, alla vita eterna, alla quale era originariamente destinato. Questa nuova sospensione della glorificazione del Figlio non muta quindi nulla al vero, ultimo fine della creazione, che era previsto e predeterminato fin dall'eternità.

L'azione del Padre di per sé non sarebbe mai potuta arrivare che alla generazione di quella unità prevista nell'uomo, dalla quale tutto è conchiuso e compiuto in Dio; e quando quella unità venne infranta, il Padre non poteva ricostituirla, egli che non può affatto entrare nel processo, e tanto meno in un processo extradivino; questo poteva avvenire soltanto attraverso il Figlio che proprio da quella rottura fu posto fuori del Padre e come personalità indipendente da esso. Solo in considerazione del Figlio come personalità autonoma poteva quindi il Padre, cioè colui da cui originariamente ciò dipendeva, volere un mondo, cioè un essere fuori di sé (*praeter se*).

E notino bene: in virtú del Padre soltanto e del Figlio in lui compreso (il Figlio infatti è certamente già presente nella creazione come vera e propria causa demiurgica, benché soltanto alla fine della creazione sia realizzato anche come *Figlio*), in virtú del Padre soltanto e del Figlio in lui *compreso* era possibile soltanto un mondo dell'essere immobile, in questo senso eterno ed immutabile, non questo mondo del libero, mobile essere, che noi consideriamo come il solo veramente proprio delle *creature*, perché soltanto con esso la creatura si è resa indipendente dal creatore e libera di fronte a lui — non in lui, ma *fuori* di lui (anche *extra ipsum*), e gli si contrappone come libera creatura. Questo mondo dell'essere libero, mobile, che è il solo vero mondo dell'uomo, era possibile soltanto in virtú del Figlio, del quale è quindi detto: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*, in lui, cioè in considerazione di lui, tutto è creato (*); *ἐν* è qui diverso da *διά*: in altri passi si dice certo del Figlio: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* [*Giov.*, I 3], tutto è divenuto *attraverso* di lui, ma qui si parla del Figlio quale era dapprima soltanto nel pensiero del Padre, prima della creazione; *ἐν* significa qui che si contava sul Figlio, che si contava su di lui in quanto il Padre prevedeva che l'inevitabilmente perduto, ciò che gli si sottraeva, a causa del Figlio non sarebbe stato perduto. Il Padre crea il concreto, vario essere, che egli prevede che si staccherà

(*) *Col.*, I 16.

da lui, gli si sottrarrà, soltanto per trasmetterlo al Figlio in quanto persona divenuta autonoma, da lui indipendente; come Cristo ugualmente testimonia piú volte: *πάντα παρεδόθη μοι παρὰ τοῦ πατρός μου*, tutto mi è stato trasmesso dal Padre mio (*). Ciò non si riferisce a quell'*originario* passare dell'essere al Figlio, nella creazione, là dove, vale a dire, il Padre vuole che l'essere che originariamente è soltanto in lui, sia anche del Figlio (e dello Spirito), dove dunque il Figlio lo possiede, ma soltanto *in comune* col Padre — non come qualcosa di trasmesso, abbandonato a lui, su cui il Padre non ha propriamente piú alcuna pretesa. In questo, nel fatto che il Padre *trasmette* al Figlio posto autonomamente il mondo, in questo sta la ragione del fatto che egli stesso, *immediatamente* almeno, non ne vuole piú sapere del mondo.

Dobbiamo dunque distinguere ora, in generale, due tempi. 1) Il tempo o l'eone del Padre, poiché l'essere è ancora tutto in mano al Padre e anche il Figlio non è posto come personalità autonoma, ma è soltanto nel Padre. 2) Il tempo del Figlio; questo è tutto il tempo di questo mondo. E poiché la catastrofe ha luogo non appena la creazione è compiuta, noi possiamo dire: il tempo del Figlio è tutto il tempo a partire dalla creazione; *a partire da* questa infatti il Figlio come personalità autonoma fuori dal Padre è colui al quale il Padre ha trasmesso ogni essere. Tutta la storia successiva non è dunque che la storia di questa seconda personalità, e d'ora in poi noi ci occuperemo soltanto di questa. Ma anche nella storia di questa personalità, nel tempo del Figlio, vi sono di nuovo da distinguere due periodi.

Ora, quando l'uomo è caduto in potere di B, e questo principio dello sdegno divino è divenuto *palese*, mentre sarebbe dovuto rimanere in quella profondità nella quale era stato posto dalla creazione — all'inizio, dunque, quando l'intera forza del principio sussiste ancora intatta, quella personalità riconciliatrice e mediatrice si trova naturalmente nella massima negazione e limitazione, posta nello stato di dolore; ogni negazione infatti è un dolore, ogni degradazione un *πάσχειν* (1), come si può anche linguisticamente dimostrare da quel passo ben noto (**) dove è detto: quando una parte soffre, il tutto soffre con lei; ma non appena una parte è *glorificata*, il tutto si rallegra con lei — qui dunque soffrire è contrapposto a *δοξασθῆναι*, essere

(*) *Luca*, X 22. *Matteo*, XI 27.
(**) *I Cor.*, XII 26.
(1) Soffrire.

glorificato. La seconda personalità è posta fuori dalla sua *δόξα*, da quella qualità di signore che essa aveva nel e col Padre, nello stato del piú profondo dolore, della passività, in modo che essa non ha piú spazio, esclusa innanzitutto completamente dall'essere nella coscienza umana, e quindi anche *non libera*, sí che essa non può piú operare di sua volontà ma soltanto in conformità della sua *natura*, come ciò che deve necessariamente operare (essa è ricondotta al punto in cui era nell'assoluto inizio della creazione); ma proprio questi dolori, questo stato negativo in cui essa è posta, la dà tanto piú *a sé stessa*, la riporta in sé stessa. Ma innanzitutto essa deve rendersi di nuovo padrona, attraverso un'azione puramente naturale e necessaria, di questo essere non divino, cosa che può accadere soltanto attraverso un *processo*, nel quale essa può dunque comportarsi soltanto come potenza agente non liberamente. Questo tempo, nel quale essa deve operare non per propria volontà ma soltanto secondo la sua natura, è il tempo del paganesimo. Questo tempo del suo dolore è accennato nel modo piú preciso nel Vecchio Testamento, per esempio in quel famoso capitolo che sta tra quelli di Isaia [LIII]. Là il Messia (questo è il nome della seconda personalità nel Vecchio Testamento, il Figlio si chiama cioè l'unto, in quanto destinato fin dall'inizio, anzi prima della fondazione del mondo ad essere sovrano e signore di ogni essere; chi infatti è stato soltanto unto per essere re non è ancora realmente re, cosí come Davide non era ancora re dopo che Samuele lo aveva unto, ma lo divenne soltanto quando Saul perse la vita e il trono) [I Sam., XVI 12-13; II Sam., II 4]; là dunque — in Isaia — il Messia è presentato non come sofferente nel futuro (come è stato fino ad ora unilateralmente spiegato questo capitolo da coloro che mantengono ancora il significato messianico), non vi si parla, almeno non esclusivamente, dei suoi dolori futuri, ma di quelli presenti; il Messia è sofferente fin dall'inizio del mondo, durante tutto il tempo della oscurità dominante (cosí viene designato nel Vecchio e nel Nuovo Testamento il tempo del paganesimo dominante) —, egli viene paragonato a un debole ramoscello, che ha appena cominciato a crescere, ad una radice che soltanto ora comincia a spuntare da un arido terreno. (Non posso qui continuare ad esaminare gli altri tratti di questa rappresentazione; rimando quindi alle mie lezioni sulla filosofia della mitologia (*)).

(*) Vedi il vol. relativo, p. 315 ss. (V vol. suppl., p. 181). E.

Nel tempo del Figlio sono dunque da distinguere nuovamente due periodi: anzitutto il tempo del suo soffrire durante l'intera età del paganesimo, nella quale egli deve, in quanto potenza esclusa dall'essere, trasformata nella suprema negazione, rendersi di nuovo dapprima soltanto signore dell'essere non divino, cosa che accade soltanto alla fine del processo che per tutto il tempo del paganesimo perdura nella coscienza dell'umanità. Soltanto quando questa potenza si è resa di nuovo padrona dell'essere, essa si sente *libera* di agire, con questo essere, *secondo la sua volontà*, cioè di tenerlo per sé o di assoggettarlo di nuovo al Padre, dopo averlo acquistato e pagato a caro prezzo. Con ciò dunque, con questo momento della libertà della seconda personalità, comincia un nuovo tempo, nel quale essa, divenuta di nuovo padrona dell'essere, agisce con libera decisione e può quindi fare dell'essere ciò che è conforme alla sua volontà divina. Questo è il tempo del suo apparire nel Cristianesimo, il contenuto di questo suo libero agire è il contenuto della Rivelazione. In questo modo ho posto Loro davanti agli occhi nello stesso tempo il punto di vista, l'ambito e la via di tutto l'ulteriore sviluppo del nostro discorso, in un breve abbozzo; tengano ben presente questo filo che ho dato Loro in mano, per potermi seguire facilmente e sempre con perfetto orientamento attraverso il labirinto dell'indagine ulteriore.

Qui dunque sta il punto di passaggio alla filosofia della mitologia; ed è stato cosí meglio determinato e nello stesso tempo mostrato da un altro lato, attraverso la successione storica cosí esposta, come e fino a che punto la filosofia della mitologia debba precedere la filosofia della rivelazione; cosa che noi avevamo già prima dedotto da principi *generali*. Ma è sufficiente che i momenti principali del processo mitologico vengano esposti, e soprattutto che le cause o potenze che generano la mitologia vengano riscontrate nella coscienza mitologica. Questa coscienza delle cause si trova però in particolare nella dottrina dei misteri dei Greci, che rappresenta quindi il punto di passaggio immediato alla filosofia della rivelazione.

Metto ancora in rilievo, come conclusione, i seguenti punti, riguardanti la generalità del processo mitologico, che io in ogni caso richiamo qui Loro alla memoria.

Il processo mitologico non ha altro scopo, in relazione alla coscienza umana, che quello di ricondurla ad essere ciò che pone Dio, cioè appunto coscienza umana, di risanarla, *per quanto* essa possa essere risanata su questa via puramente naturale. Le cause di questo

secondo processo sono quindi le stesse del primo, che si ripete qui soltanto nella coscienza umana. Lo stesso principio che all'inizio della creazione era destinato già ad essere quello che nella coscienza pone Dio, quello stesso principio percorre qui la stessa via — per essere quello che pone Dio — solamente dopo essere già divenuto principio dell'umana coscienza. E poiché avviene soltanto nella coscienza umana, questo processo può naturalmente annunciarsi o rivelarsi soltanto attraverso rappresentazioni o produzione di rappresentazioni. Queste rappresentazioni — quelle mitologiche — non si possono spiegare, come ha dimostrato abbastanza il risultato di tutte le altre ipotesi, in altro modo: non come inventate, né come frutto di invenzione poetica, né come sorte da un fraintendimento puramente casuale di una precedente rivelazione; esse possono essere intese piuttosto soltanto come prodotti necessari della coscienza umana caduta in potere delle potenze che nella loro tensione non hanno piú un significato divino, ma soltanto cosmico.

Le rappresentazioni mitologiche non entrano da fuori nella coscienza, sono prodotti di un processo vitale, per quanto errato; come potrebbero infatti altrimenti rivelarsi cosí intessute con la coscienza, quali le ritroviamo, in modo tale che interi popoli si impongono i piú dolorosi sacrifici piuttosto che rinunciare ad esse? Ma non sono nemmeno interni prodotti puramente accidentali dell'umana coscienza nel senso che siano state poste da qualche *singola* attività della coscienza, per esempio la fantasia. Sono prodotti della *sostanza* stessa della coscienza e per questo cresciute cosí unite con lei. Il principio della coscienza è per cosí dire riportato al suo stato preumano. Da questa concezione, che io credo di avere dimostrato abbastanza fondatamente nelle lezioni citate sulla mitologia, risulta completamente chiarito:

1) La fede che l'umanità impigliata in questo processo prestò a quelle rappresentazioni. Proprio perché il processo nel quale si generarono quelle rappresentazioni era del tutto indipendente dal pensiero e dalla libertà dell'uomo — perché era, in *questo* senso, obiettivo —, l'umanità doveva prestar piena fede a quelle rappresentazioni, considerarle parimenti come obiettive (proprio per questo, per esempio, la coscienza doveva infatti spesso esprimere dapprima quelle rappresentazioni attraverso azioni, per esempio nel servizio di Mylitta. Se, infatti, negli altri casi il pensiero precede l'agire, quelle rappresentazioni non erano viceversa cosa del pensiero, veni-

vano prima del pensiero, e spingevano quindi immediatamente all'agire, prima del pensiero). Le forze o potenze operanti in questo processo non erano immaginarie, non era semplicemente l'*idea* di Dio, come si potrebbe pensare seguendo una certa filosofia, ma le reali, effettive, teogoniche potenze, quelle stesse che operavano anche nella natura. Ne risulta quindi chiaro

2) anche il rapporto nel quale le rappresentazioni mitologiche, a prescindere dalla loro apparente assurdità, stanno tuttavia apertamente con la natura e i suoi fenomeni; un rapporto che ha sviato tanti conducendoli a considerare la mitologia soltanto come una concezione della natura costruita in modo immaginoso, gli dei come pure personificazioni di forze e di fenomeni della natura. Questo rapporto con la natura, questa forma di somiglianza che gli esseri mitologici mostrano con le cose della natura dipende dal fatto che *le stesse* potenze generanti il mondo che operarono nella natura qui operano nella coscienza. Questo rapporto è dunque naturale, non immaginario; ed è forse da chiarire a partire da questo fatto perché nel tempo piú antico si assuma una sorta di indagine filosofico-poetica della natura.

Con questa concezione di un *processo* involontario e necessario in cui è sorta la mitologia, si acquista per la storia dell'umanità un dato di fatto completamente nuovo, che riempie quello spazio fin qui del tutto vuoto, fino al quale nessuna storia giunge, lo spazio del tempo preistorico nel senso piú ampio. Se si chiede che cosa abbia affaticato l'umanità in quel tempo che non ci ha lasciato alcun sicuro documento di qualche avvenimento esterno, questa deve essere la risposta: quel tempo preistorico, silenzioso, era riempito da quegli enormi scuotimenti dell'animo e della coscienza dell'uomo che generarono o accompagnarono le rappresentazioni degli dei nei popoli. Anzi, se la vera e propria storia *esterna* dei popoli, cioè quella contrassegnata da avvenimenti esterni, comincia soltanto dopo che si è formata la mitologia, noi possiamo aggiungere: i popoli o l'umanità sono giunti alla esteriorità della storia soltanto quando sono usciti da quell'interno processo con rappresentazioni compiute e finite: finché l'umanità era occupata internamente in questo processo, del tutto concentrata all'interno, gli stessi movimenti esterni, per esempio le migrazioni dei popoli, erano determinati soltanto da quelle interne immaginazioni; e fino ad allora l'umanità si trovò in una sorta di stato di estasi, dal quale soltanto piú tardi passò allo stato cosciente,

storico. Del tutto presa e occupata da quelle interne rappresentazioni, l'umanità non aveva ancora alcun senso per le circostanze esterne, oppure queste esterne circostanze, come le divisioni o separazioni dei popoli, erano determinate soltanto da situazioni interne.

Quel processo teogonico che assorbí tutta l'umanità, che la attraversò tutta, ebbe, come ogni altro, i suoi momenti. Si può dimostrare che questi momenti furono ripartiti fra i vari popoli come ruoli distinti. Con ogni nuovo popolo che si staccava dal complesso dell'umanità il processo avanzava di un gradino o di un mezzo gradino. I vari popoli che si rivelano dapprima alla luce della storia sono diversi momenti paralleli del processo teogonico, in modo che ogni popolo rappresenta per cosí dire un particolare momento.

Poiché le mitologie dei vari popoli sono prodotti dello stesso processo che passa attraverso tutta l'umanità e sono sorte dalle stesse cause, e poiché in particolare ogni popolo successivo riprende il processo là dove era rimasto nel precedente, e quindi ciò che nella coscienza del precedente era stato presente, nella coscienza del piú tardo viene ripreso almeno come passato — per questo fatto le mitologie dei popoli, anche in parte quelle dei popoli per il resto piú lontani, o tra i quali non si può dimostrare che esistesse alcun rapporto esterno, storico, appaiono cosí simili. Sono *imparentate* tra di loro in senso proprio, non collegate da un rapporto puramente esterno. Non è quindi necessario, per spiegare l'evidente concordanza delle mitologie in parte dei popoli piú diversi, piú lontani non soltanto spazialmente, ma per linguaggio, carattere, costumi e modo di pensare, non è necessario supporre, come Creuzer ed altri, che le rappresentazioni mitologiche siano sorte dapprima in un popolo ignoto, forse in un cosiddetto *Urvolk* (popolo primitivo) (ciò che, però, come abbiamo mostrato, è un concetto assurdo), e che da esso siano passate a quel popolo che per questo si suppone essere il piú antico di quelli conosciuti, forse agli indiani (che negli ultimi tempi furono innalzati, contro ogni verosimiglianza, al rango del piú antico popolo conosciuto da alcuni fantasiosi che sono stati poi imitati da altri), dagli indiani agli egiziani, dagli egiziani ai greci. Le mitologie dei vari popoli sono quindi soltanto momenti della mitologia *generale*, cioè del processo generale che genera la mitologia, e vengono considerate solo come tali. E il vero e proprio oggetto di una filosofia della mitologia è, come già sappiamo, quello di riscontrare nelle successive mitologie dei popoli questi vari momenti del processo teogonico, che genera la mitologia.

DICIOTTESIMA LEZIONE

[LE TAPPE DEL PROCESSO MITOLOGICO]

Passo dunque alla breve trattazione della filosofia della mitologia, che ho promesso, in quanto essa è necessaria per la fondazione della filosofia della rivelazione. Sul fondamento della mitologia in generale già mi sono spiegato. Consiste nel fatto che l'uomo ha rimesso in azione quel principio dell'inizio che era destinato a riposare in lui. In qual modo l'uomo originario sia stato messo in grado, e per cosí dire indotto, a risvegliare di nuovo come tale il principio in lui condotto alla quiete, e come questo inizio di ogni mitologia si rifletta nella coscienza mitologica, può essere qui indicato soltanto brevemente. Quel principio è stato ricondotto nell'uomo al suo in sé, e dovrebbe, secondo l'intenzione divina, restare *interno* all'uomo, non diventare di nuovo potenza o possibilità di un altro o di un nuovo essere. È quello *σπέρμα τοῦ θεοῦ*, quel fondamento teogonico, che deve *restare* nell'uomo. Ma poiché l'uomo intravvede sé stesso nella libertà verso quel principio, è inevitabile che, non appena egli vi riflette, esso gli si presenti come possibilità, come potenza di essere nel senso *transitivo*. Di per sé però quella possibilità non può nulla. All'azione, all'effetto si giunge soltanto quando la volontà si impegna con essa. In *questa* condizione dunque — e cioè come impotente di per sé — questa possibilità che si presenta all'uomo e gli si offre appare come puramente femminile. E questa non è una concezione immaginosa di essa, ma una concezione del tutto naturale; nello stesso tempo però questa possibilità appare come ciò che attira a sé la volontà, la alletta, la istiga. Questo momento della coscienza, nel quale quella possibilità non è certo ancora che *possibilità*, ma già attira a sé la volontà, questo momento è quindi contraddistinto nella mitologia da un essere *femminile*. Questa interna possibilità, che, se resta interna, è uguale all'essere sostanziale, ma

se emerge diventa simile a ciò che è accidentale, a ciò che *potrebbe* essere o non essere, che ora però non è piú libera di essere o di non essere, ma esiste ciecamente, involontariamente e in *questo* senso necessariamente, questo principio uscito dal sovvertimento, dal trapasso, fatto passare dal sostanziale all'accidentale, è, nella mitologia greca, *Persefone*, una figura che già i Pitagorici riconobbero identica al principio che essi definivano come *Δυάς* (1). Persefone dunque nella mitologia è questo essere duplice, dapprima del tutto interiore, ma poi, quando ha abbandonato il suo essere sostanziale, soggetto esso stesso alla necessità, al processo. Non ci si deve però immaginare che l'idea di Persefone sia sorta contemporaneamente all'inizio stesso della mitologia. Questo inizio è nascosto per la coscienza che ne fu sorpresa; soltanto alla *fine* del processo, quando il suo tessuto comincia già a decomporsi, l'inizio le diventa chiaro; soltanto qui quel principio le *appare* di nuovo *come* possibilità, e le si presenta come Persefone — come quel principio che ha esperito tutto il processo. Noi ritorneremo dunque alla fine su questa Persefone qui soltanto menzionata.

Dovrei forse spiegarmi qui anche a proposito di quella narrazione del Genesi che si riferisce a questo primo sviamento dell'uomo, dal momento che questi inizi della mitologia, anzi la mitologia stessa vengono menzionati soltanto in relazione alla filosofia della rivelazione. Non potrei tuttavia esprimere la mia opinione su di ciò senza far riferimento a quello stato della coscienza che noi dobbiamo presupporre lungo tutta l'economia del Vecchio Testamento e al quale è conforme anche quella narrazione. Ma poiché io potrò spiegarmi soltanto piú tardi sullo stato della coscienza durante l'ordinamento del Vecchio Testamento, devo ancora lasciare da parte, qui, anche quella narrazione del Genesi [III]. Voglio soltanto richiamare l'attenzione sui seguenti tre punti di essa. E cioè: 1) anche qui la prima trasgressione dell'uomo è attribuita a una istigazione e seduzione; 2) la parte dell'uomo *immediatamente* accessibile alla seduzione è presentata come quella femminile; la *donna*, dice Adamo, che tu mi hai posto accanto come compagna, mi ha dato il frutto dell'albero ed io ne ho mangiato; 3) il principio seduttore viene rappresentato come un serpente. Il serpente, che arrotolato su sé stesso è una immagine della quiete, anzi dell'eternità, non appena si srotola, si drizza, agisce in modo da corrompere. Per questo in generale il serpente fu considerato come il simbolo di quella natura ambigua (di quella *natura anceps*) da cui deriva, quando essa si rivolge dal di dentro all'infuori, il sovvertimento. Nei misteri greci era Giove (il Dio di un tempo futuro che non avrebbe potuto esistere senza la caduta di Persefone) che si avvicinava a Persefone in forma di serpente. La stessa Persefone viene rappresentata come trattenuta in una rocca inaccessibile (in una custodia impenetrabile) (*). Giove le si avvicina per sedurla, per strapparla con astuzia dalla sua ritiratezza e verginità, per renderla principio generante di un nuovo processo. Uscita infatti dal suo isolamento essa sarà la madre di Dio, di quel Dio che, come vedremo, è il primo inizio e principio del processo.

(1) Diade.

Col ricollegare l'inizio del processo mitologico a questo che è il primo di tutti gli avvenimenti, a questa originaria catastrofe della coscienza umana, noi spieghiamo nello stesso tempo il processo mitologico come un destino *generale*, al quale pertanto era soggetta l'intera razza umana. La mitologia non è derivata da premesse accidentali, empiriche, per esempio invenzioni di singoli poeti o filosofi cosmogonici, che ci si permette di trapiantare nei tempi piú antichi, e neppure da errori o fraintendimenti casuali; essa si perde, con le sue radici, nel fatto primitivo, o piuttosto in quella immemorabile azione, senza della quale non ci sarebbe storia. La storia infatti, come un nuovo mondo del movimento, non avrebbe certo potuto essere posta se l'uomo non avesse mosso e scosso di nuovo quel fondamento della creazione per opera del quale tutto doveva giungere alla quiete e a uno stato eterno. Senza una uscita dal paradiso originario non ci sarebbe storia; per questo quel primo passo dell'uomo è il vero primo avvenimento, l'avvenimento che solo rendeva possibile una successione di altri, cioè la storia.

Ora che abbiamo chiarito quel primo passaggio, noi ci rivolgiamo al processo stesso e ai suoi vari, ma necessari, momenti od epoche, che si possono *riconoscere* dalla natura delle potenze, che qui di-

(*) Domanda: se si riferisca a questo l'opinione che si trova nella narrazione di Esiodo, di Pandora, secondo cui tutti i mali, chiusi in un recipiente, si scatenano non appena la donna ha sollevato il coperchio, e resta soltanto la Elpis, « ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν » [entro l'infrangibile orcio] (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, v. 85) di cui è detto: *Ἔνδον ἔμ ινε πίθου ὑπὸ χείλεσιν, οὐδὲ θύραζε Ἐξέπτη* [rimase dentro sotto gli orli del vaso, né volò fuori]. Quel vaso non era un dono degli Dei; si trovava chiuso nella dimora indistruttibile degli uomini. Cfr. BUTTMANN, *Mythologus*, I, p. 59 [Berlino, 1828].

vengono susseguentisi, ma che si possono *individuare* nelle reali mitologie che compaiono una dopo l'altra nella storia, delle quali in questo modo si può dimostrare effettivamente che sono soltanto momenti di un *unico* processo progrediente.

Dunque: *prima epoca A*. Il processo supposto non può cominciare che con l'esclusivo dominio di B, dell'esistente senza limiti, che si è risollevato nella coscienza e nel cui potere appunto si trova la coscienza. Non è una pura *rappresentazione* di questo principio, è questo principio stesso ciò da cui la coscienza è dominata; la coscienza è caduta in dominio di *quel* principio stesso di cui abbiamo detto che è il *prius*, ma appunto per questo il soggiogato, ciò che sta a *fondamento* della natura reale.

Quello stesso principio fatto uscire *di nuovo* da quella sua quiete, da quel suo non essere, dai limiti nei quali era compreso nella coscienza umana, si è reso ora padrone della coscienza. L'essenza dell'uomo stesso è in questo modo riportata all'*inizio* di ogni natura, anzi nel tempo *precedente* ad ogni natura. Quel principio infatti di per sé o nella sua illimitatezza è propriamente *contro*-natura, il contrario di ogni natura, il principio che per cosí dire non ne vuol sapere nulla della natura: proprio per il fatto che esso è, in quanto sia soggiogato, *fondamento* della natura, esso, nella sua illimitata onnipotenza, nel suo essere esclusivo, è il distruttore di ogni natura, è, come abbiamo detto, quell'anteriore, quel precedente, quel volto di Dio che nessun uomo può vedere e vivere, che col fuoco distruggerebbe ogni cosa concreta. Quale era nella coscienza originaria, esso esiste in modo puramente spirituale, ed è nello stesso tempo il principio permanente, il punto di attrazione di tutte le altre potenze, sulle quali esso esercita un potere quasi magico, magico perché esso vi si comporta come una volontà quieta (pura potenza); ma se esso esce dal suo in sé, spinge piuttosto indietro queste piú alte potenze, e le esclude, invece di attrarle. E tuttavia vuole ancora affermarsi in quella sua centralità, che aveva soltanto quando era ancora nel suo in sé. Con l'uscire dal suo in sé, dalla sua latenza, esso ha perduto la sua natura centrale, e deve, cacciato dal centro, diventare ora piuttosto, rispetto alla potenza immediatamente piú alta, *periferico* o materiale (trasformarsi in materia, in *ὑποκείμενον*). Esso però non lo vuole, vuole affermarsi come qualcosa di spirituale, non riconoscersi come qualcosa di despiritualizzato, come accadrebbe se esso diventasse *sofferente* (passivo) rispetto alla piú alta potenza, o si materializzasse rispetto

ad essa. Ne deriva quindi una lotta tra il principio che vuole affermarsi ancora *come* centrale, *come* sovramateriale, e la piú alta necessità che lo caccia dal centro e lo abbassa alla materia. Questa lotta è nella coscienza quello stesso momento che noi dobbiamo immaginarci nell'originario *divenire* della natura, o propriamente *prima* di ogni natura, come primo fondamento della natura, in quel divenire cioè nel quale quel principio escludente, che tutto consuma, in virtú del quale *non* esisterebbe *alcuna* natura, nella lotta contro la piú alta potenza che vuole sottometterlo a sé viene per la prima volta lacerato e per cosí dire disgregato in singoli elementi. In ognuno di questi elementi sopravvive però lo spirito del principio originario, ognuno di essi vuole essere centro, affermarsi *come* centro, mentre è posto come periferico da quella piú alta necessità. Questa lotta tra spiritualità e non-spiritualità, questa resistenza contro la prima materializzazione, nella quale ogni elemento conserva ancora la tendenza alla centralità, cioè alla spiritualità, questa lotta, che non pone ancora una *vera e propria* natura, ma dalla quale viene determinato il primo punto di passaggio alla natura futura, è il momento del primo sorgere del sistema astrale (la terra è soltanto il B sopraffatto, le stelle piú alte sono il B ancora piú forte). In questa lotta tra la spiritualità originaria e la materialità che si pretende da lui, il primo principio della natura viene trasformato nel sistema del mondo. Il momento *corrispondente* a questo momento della storia del sorgere della natura, nella coscienza *mitologica*, è quella religione astrale che è stata generalmente riconosciuta senza contrasti, come la prima e la piú antica dell'umanità, e che io chiamo anche *Zabismo*, da Zaba, l'esercito, e in particolare l'esercito celeste. Ci si sbagliava — e in fondo già l'espressione stessa « esercito celeste », che in seguito si identifica col concetto di un regno degli spiriti che circonda di raggi il trono del massimo re, del re celeste — già il vero significato di questa espressione mostra che ci si sbagliava quando si riteneva che quella antichissima venerazione fosse stata rivolta ai corpi dell'universo come tali, e cioè a ciò che è corporeo nelle stelle. Ciò che vi è di corporeo nelle stelle non è l'astrale, ma è, rispetto a questo, qualcosa di accidentale; l'astrale è piú antico di ogni forma concreta, corporea, nella quale gli astri possano rivelarsi secondo le loro parti. Nella terra quanto piú io scavo mi imbatto in corpi; ma tutti questi non sono l'*astro*: questo è ultracorporale. Quella prima venerazione si riferiva soltanto all'astrale, allo spirituale, al vero e proprio astro

nelle stelle, al fondamento, che sta all'interno di tutte, del movimento siderale; non si riferivano dunque nemmeno agli effetti benefici avvertibili coi sensi, per esempio del sole, come si pretendeva generalmente di spiegare quella religione, nelle intenzioni in senso psicologico, ma in fin dei conti del tutto esternamente. Ma l'umanità antichissima non poteva essere sollevata né da una immediata percezione sensibile né dal *pensiero* a quel fondamento del movimento celeste, a quel puro astrale nei fenomeni celesti; quella religione non può quindi spiegarsi se non si ammette che l'antichissima umanità, la cui venerazione era rivolta propriamente allo *spirito* vivente nel tutto, all'uno indistruttibile che si trova nei movimenti apparentemente contrastanti del cielo, — che questa umanità venne trasferita, e per cosí dire immersa, da un necessario movimento interno *della sua coscienza stessa*, nella sostanza del movimento astrale, e toccò in sorte a quel principio sidereo stesso. Concorda con ciò anche la vita e, per dir cosí, il comportamento della piú antica umanità; non si può infatti ancora parlare di *popoli*, l'umanità non è ancora suddivisa in popoli. E tutto ciò che noi possiamo ancora conoscere di questa vita preistorica attraverso la spessa nebbia dei tempi, ci convince che la vita di quell'umanità non era legata a dimore stabili, ma era errante, instabile, come le stelle: in una parola, nomade. Quella stessa necessità che drizzava il suo spirito alle cose celesti e che era pertanto la legge della sua *coscienza*, era nello stesso tempo la legge della sua *vita*. E viceversa si può anche dire: nelle stelle, nomadi del cielo, e nel loro corso uniforme, soggetto soltanto a ristrette variazioni, nel *deserto dell'etere* (per usare l'espressione di Pindaro) quella umanità vedeva soltanto il supremo prototipo della propria vita. Al posto del vero Dio entrò nella coscienza quel *re del cielo*, in cui c'era ancora soltanto un lato del vero Dio, e questo stesso non nel suo in-sé, nella sua verità, che essa però tanto piú conservò soltanto per non perdere il vero Dio. Si può veramente dire, in un certo senso: la piú antica religione dell'umanità fu monoteismo (per lo meno in quanto non era politeismo, si rivolgeva soltanto a un principio); soltanto non si deve intendere con ciò monoteismo nel vero senso, monoteismo cioè che nello stesso tempo comprenda il concetto o la coscienza del vero Dio. Questo Dio era l'unilateralmente uno, proprio per questo soggetto in seguito alla distruzione; quel monoteismo può essere cosí denominato solo in senso negativo, cioè solo in contrapposizione al piú tardo *poli*teismo, che nasce dalla sua disgregazione. Ma era proprio quel Dio uno in senso relativo che manteneva ancora unita e congiunta l'umanità preistorica. Era ancora il Dio comune dell'umanità, fino a che giunse il tempo della crisi e del suddividersi dell'umanità in popoli.

Dunque — per ritornare ora al nostro schema —: *prima epoca A*. Dominio esclusivo — certo già contrastato in questa esclusività, ma non ancora soggiogato — del cieco principio della natura, esistente fuori di sé (dove B, per quanto già in contrasto con la potenza piú alta, si afferma ancora).

Seconda epoca B. Reale subordinazione di questo principio alla potenza immediatamente piú alta; nella quale esso si rende certo soltanto dapprima accessibile (*obnoxium*) a questa, ma tuttavia soggiogabile. Li prego di distinguere bene questo: « dapprima soltanto soggiogabile »: non è posto dunque con ciò ancora alcun reale soggiogamento. *Prima* di questa subordinazione quel principio sidereo appariva alla coscienza, che era già inserita in un cerchio di rappresentazioni necessarie e involontarie, come *maschile*, come Urano, come *signore* del cielo. Quando però inclina a diventare passivo, quando si fa accessibile alla potenza piú alta, le si abbandona almeno come materia di un *possibile* soggiogamento — interiorizzamento — questo principio diventa *femminile*, non attraverso un artificioso passaggio della rappresentazione, ma attraverso un passaggio del tutto naturale. Questo è dunque il momento nel quale il re del cielo si trasforma in regina del cielo — in Urania. Nell'idea di Urania vi è dunque il passaggio, il primo *fondamento* della mitologia; lo zabismo infatti di per sé è ancora non-mitologico. La mitologia sorge soltanto attraverso il successivo politeismo, ed è meglio avere a che fare con questo, nella spiegazione. Ora quel re del cielo è certo già il primo membro della futura successione di dei, ma non è ancora posto *come* tale. Un elemento di per sé non forma ancora una successione. Nella successione che esprimo con A + B + C, A è il primo elemento, ma è posto come *tale* soltanto quando si aggiunge B. Lo stesso vale dunque per lo zabismo, che di per sé è ancora una religione non-storica e quindi, proprio per ciò, la religione dell'umanità stessa non-storica (preistorica). Ma attraverso Urania viene per la prima volta reso possibile il passaggio a una vera successione, cioè viene reso possibile che un secondo Dio segua al primo, un secondo Dio che noi conosceremo subito piú da vicino. Noi troviamo quindi questo passaggio proprio nella coscienza dei piú antichi *popoli*, cioè di quelli che

appaiono assolutamente per primi nella storia, nei quali nello stesso tempo l'antico zabismo, ancora spirituale, inclina già a una venerazione delle stelle materiali, comincia cioè a materializzarsi. Tra i Persiani si conserva ancora il ricordo della antichissima religione, in quanto essi, come dice Erodoto, venerano il complesso della rotazione celeste, cioè lo spirito che domina in essa, come il Dio supremo; ma oltre ad esso tributano venerazione al sole, alla luna e già anche agli elementi (che sono l'astrale materializzato): « Oltre a ciò essi hanno però, dice Erodoto, imparato a sacrificare anche a Urania ». Questo era dunque qualcosa di aggiuntosi alla loro piú antica religione; Erodoto conferma in questo modo il posto dato ad Urania: essa contrassegna il primo uscire dallo zabismo. Al di fuori dei Persiani sono specialmente gli Assiri o Babilonesi (probabilmente il popolo piú antico della storia) e poi gli Arabi (come li chiama Erodoto, cioè gli abitanti dell'Arabia felice passati già dalla vita nomade a dimore stabili) che venerano Urania. Dai Babilonesi essa è venerata sotto il nome di Mylitta.

Con l'apparire di Urania che dunque, come si è detto, è il primo Dio divenuto, per cosí dire, tenero, arrendevole, femmineo, con l'apparire di questa prima divinità femminile la seconda potenza ha già trovato luogo e spazio nella coscienza; anzi il divenire femminile del primo Dio è appunto il segno del sopraggiungere del secondo Dio. Contemporaneo ad Urania è quindi l'apparire dell'altro Dio, che corrisponde al nostro A^2. Il suo *sopraggiungere* si può riscontrare tra i Babilonesi, in una usanza generale di natura assai misteriosa e appena comprensibile, che Erodoto in particolare menziona. Ma anche altrove, in questa alta antichità, come per esempio nel Vecchio Testamento, il passaggio della coscienza dal Dio uno, al quale essa era dapprima esclusivamente legata, a un *nuovo* o a un *altro* Dio viene rappresentato come un adulterio (ogni rapporto esclusivo viene pensato come matrimonio). Ma in Babilonia ogni donna, per consacrarsi a Mylitta, ossia per dimostrare la sua devozione per Urania e contro il secondo Dio posto insieme con lei, doveva, in virtú di una legge generale del paese, commettere un solenne, pubblico adulterio nel tempio di Mylitta. Tra gli Arabi il secondo Dio, quello relativamente piú alto e spirituale rispetto alla materializzata Urania, è già designato piú precisamente come *figlio* di Urania. Erodoto lo chiama già *qui* Dioniso. Anch'io mi servirò di questo nome per quel Dio, ma come di un nome soltanto generale, senza pensare già con

esso al greco Dioniso; per quanto sia certamente soltanto questa potenza *generale* (e quindi *comune* a tutti i popoli) che alla fine compare anche nel greco Dioniso. Dioniso è il nome greco di quel Dio che ad alcuni è noto soltanto sotto il nome, noto specialmente ai romani, di Bacco. Si deve però stare ben attenti a non frammischiare qui le rappresentazioni abituali che sono legate, per ogni sorta di fraintendimenti, a questo nome latino. Dioniso non è dapprima, per noi, altro che il Dio che corrisponde alla nostra seconda potenza, e la cui unica determinazione è quella di soggiogare quel primo, selvaggio principio che pone l'uomo fuori di sé e si estrania da sé stesso, e di far uscire di nuovo la coscienza dal dominio di quel principio. In questo senso esso è il Dio *liberatore*, come lo chiamerò anche in seguito. Questo Dio può pertanto compiere la sua opera nella coscienza soltanto *gradualmente*. Il suo rapporto quindi con quel principio che non può essere soggiogato d'un tratto o con un sol colpo, ma soltanto gradualmente, il suo rapporto con esso è diverso e distinto in ognuno dei momenti susseguentisi. Di qui possono essere spiegate le rappresentazioni spesso del tutto diverse dello stesso Dio — le cosiddette contraddizioni della mitologia. È sempre soltanto lo stesso Dio, ma il suo modo di apparire nei vari momenti è diverso.

Quel Dio che corrisponde al nostro A^2 è diverso nel momento in cui per la prima volta è nato soltanto alla realtà, *senza* ancora operare, in cui soltanto *esiste*, da come esso è nel momento successivo, quando *comincia* ad operare, ed ancora diverso piú tardi, quando la sua azione è compiuta, quando ha vinto già pienamente il suo contrario. Il tempo di Urania è il tempo del coesistere ancora pacifico, inefficiente, delle due divinità, come si può in particolare riscontrare tra gli Arabi attraverso la precisa testimonianza di Erodoto. Ma la missione del Dio liberatore è quella di soggiogare realmente il principio opposto, cioè ricondurlo al suo in sé e renderlo di nuovo fondamento di una vera coscienza *umana*. Per questo Dioniso è in particolare il Dio della vera vita umana, in contrapposizione alla vita selvaggia, errante, del tempo piú antico; il suo nome stesso, secondo l'etimologia piú probabile non dovrebbe significare altro che il signore dell'uomo, cioè della vera vita umana. Cionondimeno l'umana coscienza resta ancor sempre attaccata a quel primo principio, anzi *deve* tenersi salda ad esso, perché in fin dei conti esso è quello che pone Dio e Dio, per la coscienza, è attaccato ad esso. Essa inoltre non è in alcun modo obbligata a rinunciare *assolutamente* — sempli-

cemente — a questo principio, ma soltanto in quanto esso è *reale*, esistente fuori di sé. Essa però teme di perdere con questo principio anche Dio stesso, e cerca quindi di affermare questa realtà contro il Dio piú alto.

In questo modo sorge dunque una nuova e *terza epoca C*. Epoca della lotta tra il cieco principio già in generale piegato e divenuto soggiogabile e la potenza che lo riporta nel suo in sé. Poiché però questa lotta, che è il contenuto della terza epoca, può soltanto, essa pure, avanzare per momenti, vi saranno di nuovo altre suddivisioni. I *singoli* momenti che di nuovo si possono distinguere in questo terzo periodo del processo mitologico sono quindi i seguenti.

Primo momento, nel quale la coscienza si oppone semplicemente all'azione del Dio liberatore, nel quale quindi il principio divenuto nel momento precedente arrendevole si raddrizza di nuovo — e cioè contro il piú alto Dio che ora *opera* —. Era divenuto arrendevole o femmineo soltanto rispetto al Dio che *non* operava ancora. In ogni nuovo raddrizzarsi invece quel principio appare di nuovo come maschile.

Questo momento della coscienza è dunque caratterizzato da quel Dio che persiste ancora nella sua unicità, rigido, immobile, respingente ogni impulso della potenza piú alta e al contrario chiudentesi sempre piú rigidamente. Questo Dio severo, ancora ostile alla libertà è il Dio dei popoli che *dapprima* compaiono nella storia e nel processo mitologico, dei Fenici, dei Tiri, dei Cartaginesi, cosí come delle popolazioni cananaiche, Baal (= signore) presso i Fenici, originariamente nome di Urano, re del cielo; — ma il Dio del momento presente è ancora questo stesso re in una seconda forma, nella quale egli non riconosce certo ancora l'altro Dio, non gli permette alcun influsso, ma lo ha tuttavia già *accanto* a sé. Presso i Cananei si chiama, allo stesso modo, Moloch, re. Nella mitologia greca, dove egli è puro passato, appare come Crono. Questo Dio non vuol dunque affatto lasciare ancora *realmente* posto a quello piú alto, liberatore. Quest'ultimo però — quello liberatore — appare *come* Dio, come Loro già possono intendere dalle precedenti spiegazioni generali, soltanto *nella* relazione, è signore soltanto nella misura in cui ha realmente soggiogato il principio a lui contrapposto; solo nel soggiogato egli si realizza infatti come Dio. Finché quel primo Dio, che noi possiamo chiamare ora anche il Dio reale, gli si chiude assolutamente, egli non può neppure apparire *come* Dio, ma soltanto come

un inafferrabile essere intermedio tra Dio e l'uomo. Appare come il Dio nascosto, negato, umiliato, che deve innanzitutto acquistarsi la divinità. Come un simile essere intermedio noi lo troviamo realmente nella mitologia dei Fenici, e cioè sotto la figura dell'Eracle fenicio, nella lingua stessa dei Fenici Melkarth. Di qui — e cioè o da una tradizione materiale dell'idea fenicia di Eracle, o, visto da un punto di vista piú alto, da questo momento della coscienza, deriva anche la rappresentazione greca di Eracle. Egli è per cosí dire un precursore, una prima apparizione di Dioniso. L'Eracle fenicio è il figlio posto fuori dalla sua divinità, Crono è il falso Dio che è subentrato al posto del vero *padre* e lo esclude ora del tutto dalla coscienza. Crono è il principio esclusivo risvegliato dall'uomo, che come Crono non esclude piú certo il figlio dall'essere (questo infatti gli era già pervenuto attraverso il momento precedente), ma dall'*azione*, gli sottrae il *regno*, cioè la divinità; rispetto a lui dunque il figlio non si trova piú tanto nel rapporto di figlio, ma in quello di un *servo*, proprio come il Messia del Vecchio Testamento che non appare come il Figlio, ma soltanto come il *servo* sofferente e paziente di Dio. Eracle, in questo rapporto, è colui che è affaticato, caricato di lavoro e di dolori, e del resto incessantemente lottante e particolarmente amante dell'umanità. Cosí egli appare nella mitologia dei Fenici, che al di fuori del Dio principale, di Baal dominante, non conosceva altro essere maggiore di Melkarth. Nella mitologia greca questa idea è ancor piú sviluppata, in essa infatti Eracle alla fine si trasforma realmente in Dio, dopo aver soggiogato in sé la mortalità che gli era stata imposta.

Ora, come prima alla rigida esclusività del re del cielo seguiva un momento nel quale questo si arrendeva, nel quale diveniva per cosí dire morbido e femmineo; cosí avviene anche qui il passaggio dal severo dominio del chiuso Crono, nella coscienza, attraverso un simile rinnovato diventare femmineo del principio che nel frattempo si è venuto precisando nella forma di Crono. Anche Crono, come Urano, diventa femminile.

Vien cosí posto un nuovo, *secondo momento* del nostro terzo periodo C, che appunto per questo compare nella coscienza di popoli piú recenti e, per esempio, non è ancora presente nella mitologia dei popoli fenici. Questa forma femminile nella quale si trasforma, per la coscienza, anche Crono, cosí come prima Urano, è indicata da Cibele, che compare dapprima nelle tribú frigie o frigio-trace,

che però piú tardi si propaga da esse anche in paesi greci e fino a Roma, dove essa rimase sempre, tuttavia, una *religio peregrina*. Presso i Greci e i Romani si distingue molto bene ciò che è prodotto originario del loro proprio sviluppo mitologico, e ciò che è venuto loro da fuori. Per questo non si possono considerare come importate da fuori, per esempio dagli Egiziani, le idee mitologiche cresciute insieme con tutto il loro essere. Cosí, dunque, come in un momento precedente il rapporto era Urania: Urano, ora è Cibele: Crono. Cosí come nella apparizione di Urania venne posto il *primo* fondamento della mitologia, con quella di Cibele è posto il secondo.

Con Urania il processo mitologico divenne soltanto *possibile* nella sua successione, con Cibele diventa *reale*. Quello era un passaggio al processo possibile, questo è il passaggio al processo *reale* che rappresenta ora il *terzo momento* del nostro terzo periodo (C). È a questo punto che la mitologia sorge completamente; in questo punto del procedere si trovano ora le tre mitologie: *a*) egiziana, *b*) indiana, *c*) greca. — Per mostrare ora come anche queste si comportino a loro volta l'una rispetto all'altra come momenti, devo inserire qui alcune osservazioni generali.

Già dallo schema riassuntivo fin qui fatto Loro potrebbero dedurre che il principio secondo il quale avanzano le mitologie è il principio di un successivo comparire di quelle potenze che erano state unificate nella coscienza originaria e che soltanto gradualmente si unificano di nuovo. Prima vi era una sola potenza dalla quale la coscienza era dominata esclusivamente, Urano. Questa prima potenza, inizialmente esclusiva, che non ne tollerava alcun'altra accanto a sé, cedette poi in seguito a una *seconda* potenza, destinata a soggiogare quella prima. Questo cedere è la prima vittoria sull'esclusivo B, la prima riduzione di esso a fondamento, dunque la prima fondazione, *καταβολή*, come la voglio chiamare. Il *dominio* esclusivo del principio uno era espresso nella religione primitiva, nello zabismo. A partire di là fino al momento della seconda katabolé, nella quale il primo principio non è piú soltanto l'oggetto di un soggiogamento possibile, ma di uno reale, fino a Cibele quindi o fino al momento che è caratterizzato da questa seconda divinità femminile, noi abbiamo avuto a che fare con due principi soltanto. A partire da qui però si ha un *vero e proprio* soggiogamento; ma nel rapporto in cui, come principio iniziale che è la causa di tutta la tensione, esso viene ricondotto nel suo in sé, esso è anche allo stesso modo trasformato di nuovo in ponente — per cosí dire seggio e trono — di quell'altissimo che deve propriamente essere, della terza potenza, alla quale propriamente *spetta* di esistere. A partire di qui noi abbiamo dunque a che fare con tre, cioè con il complesso, la totalità delle potenze. Prima di avvicinarci alla lotta ulteriore, a quella del vero e proprio soggiogamento, vogliamo ribadire ancora il principio generale: l'intero processo mitologico si muove soltanto intorno alle tre potenze. Esse sono l'*essenziale* nel processo, ogni altra cosa è il piú o meno accidentale. Esse sono le vere e proprie *cause*, i principi causali del processo, e in quanto appaiono alla coscienza come dei, *questi* dei che, come si è detto, entrano successivamente nella coscienza sono gli dei veramente *causanti*, *sostanziali*. La mitologia non è che il successivo sopraggiungere di *questi* dei.

Nel nostro primo periodo od epoca = ad A dominava soltanto il Dio uno, esclusivo; il nostro secondo periodo = B è il tempo del sopraggiungere del secondo, è il *periodo* della nascita, ma non ancora dell'operare di Dioniso. Il nostro terzo periodo = C è il periodo dell'*operare* della seconda potenza, punto di passaggio quindi al *sopraggiungere* della terza. La terza potenza, lo spirito, può venire soltanto quando il non-spirituale della prima potenza è condotto del tutto all'espiazione. In questo periodo = C il severo dio Crono respinge dapprima ogni influsso della seconda potenza: qui dunque la terza non può ancora *venire*, qui la seconda vince soltanto in modo tale che quel principio resistente si arrende al *reale* soggiogamento. La fine di questo periodo è Cibele. Ora comincia dunque un *quarto periodo* = *D*, quello del vero e proprio soggiogamento; ed esso può essere chiamato il periodo del *sopraggiungere* della terza potenza.

Da ciò che si è fin qui detto risulta chiaro che le potenze anche in questo processo (quello mitologico) sono le *vere* cause propriamente *operanti*. La prima è quella che ostacola, che contrasta, la seconda quella propriamente operante, la terza quella che stimola tutto il processo. Ma ora dobbiamo distinguere dalle potenze veramente *operanti* un altro tipo di dei, che io voglio chiamare *materiali* e dei quali io osservo innanzitutto che sono quelli puramente accidentali, nel processo, che sorgono con esso e quindi sono soltanto generati (gli *θεοὶ γεννητοί* [1]). Le cose cioè vanno cosí: nel primo periodo, nel quale il principio esclusivo vuole ancora affermare la

[1] Dèi generati.

sua centralità, ma non lo può, in questa lotta tra materialità e immaterialità, che precede la piena subordinazione o katabolé di quel principio, esso, come abbiamo detto, viene lacerato, per la coscienza, in piú elementi. Da questa lacerazione o da questo primo disgregarsi dell'uno sorgono gli dei siderei della piú antica coscienza. Questi dei astrali, o, come si è soliti dire, stellari sono però dei puramente *materiali*, ossia *prodotti*. Sono i primi tra quelli semplicemente materiali. Nel periodo immediatamente successivo, nel quale la subordinazione del primo principio alla potenza piú alta è ormai decisa, Urania (che però è soltanto un'altra forma di Urano) da un lato e Dioniso (il Dio giunto all'essere soltanto per opera di Urania) dall'altro, sono, come Loro sanno, i due soli dei operanti, come dice espressamente anche Erodoto a proposito degli Arabi: essi considerano come dei soltanto Urania e Dioniso. Gli dei materiali che compaiono in questo periodo della coscienza, sono ancora soltanto quegli dei stellari che sono rimasti dal primo periodo, che però ora prendono sempre piú l'aspetto materiale e si identificano, per la coscienza, con le stelle materiali o con gli elementi stessi.

Nel terzo periodo che segue ad esso, al quale appartiene la mitologia dei Fenici, dei Cartaginesi ecc., appaiono Crono ed Eracle (che è ora A^2 ossia Dioniso in una forma ancora sconosciuta, servile, Dioniso nella umiliazione, cosí come Crono è a sua volta soltanto Urano in una forma già piú determinata), qui dunque appaiono solamente Crono ed Eracle come dei operanti. Crono è il Dio inorganico, il Dio corrispondente al tempo inorganico della natura. Oggetti particolari di una sorta di culto religioso sono qui soltanto masse inorganiche. Crono non giunge fino a ciò che ha vita. La religione è caduta dal cielo — dalla regione del generale — al concreto, alla terra. I Greci stessi, gli Elleni, sembrano essere passati attraverso questo tempo inorganico, ma non *come* Elleni — essi divennero infatti Elleni soltanto con la mitologia loro propria — ma prima di distinguersi e manifestarsi come Elleni. Si trova infatti ancora il ricordo di questo tempo preellenico nella venerazione tributata a *λίθοις ἀργοῖς*, come dice Pausania, e cioè rozze, grezze pietre. Nel resto dell'umanità non è rimasto, di quel tempo, null'altro che il cosiddetto feticismo, con il quale si intende una stupida, rozza venerazione tributata a corpi o inorganici o per lo meno non viventi, come per esempio pietre, artigli di uccelli, penne e simili oggetti. Ma ogni venerazione diventa stupida quando è passato quel

momento della coscienza nel quale essa era naturale e necessaria, ed aveva quindi un certo senso. Stupida è anche la venerazione che l'Indú tributa ai suoi idoli. Ben lontani quindi dal considerare il feticismo come la piú antica religione, per il fatto che sembra la piú rozza — cosa che al giorno d'oggi è l'idea prediletta di molti scrittori —; risulta anzi chiaro da questa osservazione che il feticismo deriva piuttosto soltanto da questo momento.

Nel momento immediatamente successivo poi, nel quale Cibele, che è Crono divenuto femminile, e Dioniso, verso il quale quella potenza orgogliosa dell'essere esclusivo è divenuta arrendevole, si contrappongono soltanto di nuovo nella coscienza (anche qui del resto Dioniso si presenta ancora come un puro essere intermedio, come un *δαίμων*, vero Dio egli è infatti solo quando ha *effettivamente* soggiogato ciò che lo contrasta) — in questo momento dunque nel quale, come prima Urania, cosí ora soltanto Cibele e Dioniso stanno l'una di fronte all'altro come i due unici dei *operanti*, non viene ancora posto alcun nuovo Dio materiale; questi infatti sorgeranno soltanto nel momento in cui il principio contrapposto viene dionisiacamente trasformato e soggiogato; ma già da ora Cibele viene chiamata la grande *madre* degli dei, *magna deûm mater*, e cioè dei futuri dei materiali, che compaiono non appena comincia il processo dell'*effettivo* soggiogamento. Qui essi non sono quindi che sintomi o apparizioni del successivo reale *dissolversi* di quel Dio reale che, per quanto non senza resistenza, ritorna tuttavia sempre piú nel suo in sé, cioè si spiritualizza. Il mondo di *questi* molti dei è propriamente la pluralità di dei posta e prodotta da Dioniso, nella quale ora appare il principio esclusivo soggiogato e trasmutato, e cioè il mondo di Dioniso. Ho detto: *pluralità di dei*, e questa è da distinguere dal politeismo. Gli dei materiali di ogni singolo momento rappresentano soltanto una pluralità di dei, un politeismo solo simultaneo; gli dei spirituali o causali soltanto sono il contenuto del vero e proprio politeismo, e cioè del politeismo successivo che è costituito da una serie di dei susseguentisi; per esempio, infatti, dall'*inizio*, e cioè a partire da Urano *fino a* Cibele è il Dio reale in fondo quello che *domina*, il dominio del Dio ideale, spiritualizzante, di Dioniso, dura fino alla fine del processo, e il mondo o pluralità sorto in questa fine, ed ora presente, viene infine dominato dalla terza potenza, o dal terzo degli dei che si succedono l'uno all'altro.

In queste tre potenze è contenuto il senso sottile, il senso eso-

terico, cioè il vero senso e quindi anche il vero segreto della mitologia. Questo senso esoterico della mitologia, al quale essa stessa giunge, come vedremo, soltanto alla fine, *noi* lo possediamo già ora, propriamente, per il fatto che al di fuori della mitologia noi ci troviamo nel punto di vista filosofico. Abbiamo visto subito nella mitologia soltanto le tre grandi potenze o cause. Ma nello sviluppo effettivo siamo giunti ancora soltanto al punto nel quale la seconda causa o potenza diventa effettivamente *padrona* del primo principio esclusivo. Nel momento però nel quale la seconda potenza assoggetta *realmente* a sé — attraverso un reale soggiogamento — la prima, questa nello stesso tempo viene di nuovo trasformata in punto di attrazione, o, come abbiamo detto prima, in ciò che *pone* la terza. Da questo punto, cioè a partire da Cibele, entra quindi in campo anche la terza potenza. Ora, se a partire da qui il processo passa ancora attraverso vari momenti, e se ad ognuno di questi momenti corrisponde una particolare mitologia, queste mitologie non potranno piú distinguersi secondo gli elementi, e cioè secondo le potenze stesse. A partire di qui ogni mitologia deve contenere *tutte* le potenze. Come possono dunque esse ancora distinguersi, e come può essere, in particolare, ancora pensato qui un rapporto di successione tra di esse? Resta soltanto la possibilità che, pur essendovi in ognuna di per sé la totalità delle potenze, tuttavia questa totalità appaia di nuovo come varia, a seconda che in essa predomini uno dei due principi opposti, o nessuno dei due, ma il terzo. Anche nel periodo del *vero* soggiogamento infatti il primo principio può mantenere ancor sempre un equilibrio con la seconda potenza, anzi inizialmente manterrà ancora una preponderanza. E può venire un secondo momento nel quale quella prima potenza è per cosí dire del tutto sottomessa e non c'è piú *nulla* contro la seconda; e anche un terzo momento nel quale la terza potenza, entrando tra le due, conceda di nuovo alla prima il suo diritto, la ricollochi nel suo diritto di essere l'in sé, il piú profondo fondamento e la radice di ogni coscienza religiosa. Solo questa ultima unità potrebbe essere completamente pacificata, e in essa, appunto perciò, il processo potrebbe arrestarsi.

Sarebbero dunque in questo ultimo periodo = D, dove si ha il *vero* soggiogamento, l'ultima lotta, nel quale tutte le potenze si riuniscono — sarebbero possibili anche qui tre momenti e tre mitologie, ciascuna delle quali conterrebbe *tutti* gli elementi. Tre complete mitologie, in *questo* senso, vi sono anche di fatto: quella egiziana, quella

indiana e quella greca (quella degli antichi italici, quella latina e anche quella etrusca sono infatti soltanto formazioni analoghe di quella greca, come risulta chiaro già dal fatto che presuppongono lo stesso passato, quello pelasgico). Tra quelle tre mitologie di fatto però è in quella egiziana che persiste ancora la piú violenta lotta contro il cieco principio, è in essa quindi che questo principio stesso, per quanto combattuto, mobilita e impiega, per cosí dire, ancora per l'ultima volta tutta la sua forza. Il principio intorno al quale tutto si muove, nella mitologia egiziana, è Tifone. Questi ha ancora la natura del principio che tutto consuma e per cosí dire brucia, del principio avverso all'essere suddiviso, alla vita libera, autonoma, e quindi in particolare alla vita organica; ciò non può essere dimostrato naturalmente qui in modo circostanziato, ma chiunque può convincersene considerando per esempio soltanto Plutarco, *de Iside et Osiride*. L'intera mitologia egiziana non è altro che la lotta mortale del principio reale che si trova agli ultimi guizzi. Gli sta di fronte Osiride, per cosí dire come la buona, la migliore divinità; ma la vittoria è all'inizio ancora tanto incerta che la coscienza, confusa, intende questa lotta ora come un *venir lacerato* di Tifone, ora come disgregazione di Osiride. In realtà soltanto con l'apparire della terza potenza, di Horos, che Plutarco, secondo testimonianze egiziane, in perfetta concordanza con le *nostre* definizioni della terza potenza, chiama *τὸν ὡρισμένον καὶ τέλειον*, il perfettamente compiuto, Tifone è del tutto vinto. Una quarta forma della mitologia egiziana è Iside, che non è altro che la coscienza attaccata a Dio, a lui sposata, che, dubbiosa e timorosa tra Tifone ed Osiride, soltanto con la nascita di Horos, suo figlio, si tranquillizza. La coscienza infatti non può rinunciare al Dio reale in quanto tale, a meno che non acquisti al suo posto quello spirituale.

Alla fine della mitologia egiziana restano come le tre grandi potenze, come gli dei che propriamente la producono: 1) Tifone, che però, in quanto è ora del tutto soggetto alla potenza piú alta, completamente trasformato da Osiride, si trasforma egli stesso in Osiride, — egli è Tifone solo in contrasto con Osiride, ma dopoché questo si realizza in lui, è egli stesso *Osiride*, e in quanto Tifone trasformatosi in questo modo soltanto in Osiride egli è l'invisibile, il signore del regno invisibile, del mondo infernale, il Dio ritornato nel suo in-sé. La seconda grande potenza è lo stesso Osiride, che è la causa di quella trasformazione di Tifone ed è il Dio operante, pura-

mente *esistente*. La terza è Horos che è il vero Dio *come* spirito, il dovente essere, con la cui nascita si è avuto a che fare in tutto il processo. Questi dunque sono gli dei causanti, o come posso anche chiamarli, gli dei formali della mitologia egiziana, dai quali vanno distinti quelli puramente accidentali, sorgenti insieme, quelli materiali. Questi dei materiali sorgono cioè soltanto dalla lotta e nella lotta stessa; sono per cosí dire le membra ancora guizzanti nelle quali è disperso il Dio uno, che si oppone al soggiogamento, al ritorno nell'in-sé. Questi dei materiali della mitologia egiziana sono, come è noto, *spiriti animali*, *dei animali*, che non vanno considerati diversamente dai precedenti spiriti stellari o dei stellari. Questi dei materiali della coscienza egiziana sono spiriti animali con la stessa necessità con la quale nella corrispondente fine del processo naturale, nel punto determinato della serie degli esseri naturali, compaiono *animali*. Gli animali, che nessun pensatore profondo può considerare, nella natura, senza un certo raccapriccio, non sono altro che apparizioni del cieco spirito della natura che comincia a diventare *spirituale* (*). Come lo spirito della natura, che in tutta la natura inorganica è cieco, in un determinato periodo, che si può determinare geognosticamente, diventa *spirito animale* e fonda in qualche modo un proprio regno (il regno degli animali), cosí il Tifone della mitologia egiziana non è altro che il principio stesso della natura sollevato fino al gradino dello spirito animale; e le forme materiali che derivano dal suo smembramento o spezzettamento (*διαμελισμός*, come è chiamato espressamente), dalla sua suddivisione in singole membra, non possono quindi essere che forme animali.

Del tutto il contrario della mitologia egiziana sembra ora essere quella indiana. Se in quella la coscienza resta ancora ferma al principio reale e lo vede soltanto con dolore, anzi con pianto dissolversi sempre piú e trasformarsi in un principio spirituale; se la coscienza egiziana resta ferma ancor sempre a quel punto intermedio intorno al quale si muove propriamente tutto e che deve essere mantenuto affinché il processo stesso non perda il suo *senso* e il suo significato

(*) Il mondo degli animali è però anche a sua volta quella sfera della natura nella quale essa per cosí dire si fa le beffe del B superato (lo insulta), nella quale questo appare per la prima volta, oltre che nella spiritualità e sensatezza che gli è data, nella sua propria insensatezza. La massima ironia della natura nel regno animale.

teogonico; la coscienza indiana al contrario è del tutto eccentrica, abbandonata a una completa ebbrezza, e ha perduto per cosí dire ogni fermezza. Nella coscienza indiana quel principio dell'inizio, che è il fondamento e il punto d'appoggio di tutto il processo, è del tutto superato e annullato dalla potenza piú alta. La potenza che nella coscienza indiana corrisponde a quel principio dell'inizio è *Brama*, che però, con meraviglia di tutti coloro che conoscono soltanto la storia *esterna* della mitologia, e quindi sanno ricollegare anche la sua apparizione soltanto dall'esterno — in un modo per costoro incomprensibile è nell'India stessa scomparso del tutto, o tutt'al piú venerato senza immagini e senza templi, è il Dio di un assoluto passato; non nel senso nel quale anche il Tifone della mitologia egiziana è il Dio del passato (come Osiride del presente, Horos di un futuro che si fa sempre piú vicino), e cioè non in modo tale che esso ancor adesso, dopo che è rientrato nell'invisibile, nel nascosto, venga ancor sempre conservato come il piú profondo fondamento della coscienza religiosa, venerato con sacro timore, onorato e reso propizio con continui sacrifici, come avviene con Tifone; — Brama non gode, nella credenza popolare indiana, di alcun tipo di venerazione, è come scomparso dalla coscienza, è un Dio che è puramente *stato*, al di fuori di ogni relazione col presente. Al suo posto domina esclusivamente nella coscienza il secondo Dio, Sciva, che, in quanto è il Dio della *distruzione*, e cioè appunto della completa distruzione di Brama, determina, attraverso un'azione affatto illimitata e per cosí dire spietata, la completa dissoluzione della coscienza religiosa. Ma nella coscienza indiana si trova anche la terza potenza, la potenza della saggezza, nella forma della terza divinità indiana, di Visnú. Tuttavia 1) queste tre Dejotas (Brama, Sciva e Visnú) non si legano, per la coscienza indiana, in unità, come i tre dei egiziani che alla fine si unificano in *una* grande coscienza; 2) Visnú ha certo i suoi seguaci e veneratori, ma cosí come quelli di Sciva non vogliono saper nulla di Visnú, i seguaci di Visnú a loro volta escludono Sciva; se la grande massa è dedita al piú cieco Scivaismo, le classi piú alte e nobilitate dalla scienza sono allo stesso modo seguaci parziali di Visnú; e proprio per il fatto che questo ha perduto nella coscienza indiana stessa la sua vera premessa (Brama e Sciva) o la esclude, invece di accoglierla in sé, la coscienza indiana non ha potuto dimostrarsi all'altezza di questa potenza spirituale, si volge di là alla pura favola, sorgono le leggende delle incarnazioni di Visnú, che in realtà

non appartengono piú alla mitologia e sono piú o meno invenzioni poetiche. In modo speciale Visnú viene venerato in una di queste incarnazioni come Krisna; tutta questa dottrina di Krisna non è piú un puro e naturale prodotto della mitologia o del processo mitologico, è in realtà soltanto il parto di una immaginazione confusa e senza limiti. Non parlo qui del Buddismo indiano, che non posso prendere in considerazione, in parte perché estraneo a ciò che è propriamente indiano, in parte perché originariamente sorto da una reazione contro il processo mitologico, e quindi come prodotto di una tendenza antimitologica, che fin dai tempi piú antichi si accompagna a tutti i fenomeni mitologici. Mi accontento quindi di osservare che sia il Buddismo che il Misticismo (che è da considerarsi come l'altro lato della natura indiana e come il mezzo col quale questa ha cercato involontariamente di salvarsi dall'imminente dissoluzione di ogni coscienza religiosa), che ambedue servono soltanto a completare il disorientamento dell'infelice coscienza indiana.

Nel vero mezzo invece sembra essere rimasta la coscienza nella mitologia greca, che non respinge del tutto il dio sottomesso, ma lo mantiene come spirituale e in questo modo giunge alla vera perfezione. Anche nella coscienza indiana il processo mitologico ha la sua crisi, ma non una crisi volta alla ricostituzione, bensí alla distruzione; Sciva quindi appare soltanto come terribile distruttore, non come conciliatore del Dio severo, ostile, non come liberatore, come il greco Dioniso. Qui la crisi termina in una decomposizione; per questo noi non vediamo restare nella coscienza alcun vero risultato del processo mitologico; anzi, non appena questo è finito, sono rappresentazioni di altro tipo che si impadroniscono della coscienza indiana. Qui veramente al posto di una vera mitologia sorta naturalmente subentra una mitologia poetica, la favola di Visnú e delle sue incarnazioni, oppure sorge quella tendenza esagerata all'unità, nella quale la coscienza dell'unità annullata e del tutto distrutta dalla mitologia risulta evidente, quella coscienza che invece si è conservata nella mitologia greca. In questa la coscienza conserva ancora nel suo ultimo momento anche i momenti del suo passato, mentre nella coscienza indiana il complesso della mitologia finisce in una sorta di decomposizione, che lascia nella coscienza popolare soltanto singoli momenti senza unità organica, mentre gli organi piú elevati della coscienza indiana sono assaliti da tutte le incertezze di un assoluto nichilismo, e cercano di liberarsene attraverso una aspirazione, spinta fino alla follia, a impadronirsi senza alcuna mediazione di quella piú alta unità spirituale, che ai Greci era mediata dalla mitologia stessa.

L'interna disgregazione si esprime anche esternamente nel carattere sfigurato degli dei indiani; quello degli dei greci è la bellezza. Possiamo dire: gli dei greci sorgono dalla coscienza liberata dal dominio del principio reale in modo dolce e regolare, come una sorta di forme o visioni beate, nelle quali quello — il principio reale— scompare anche certamente, ma ancora coopera nel suo scomparire e disgregarsi, per dare alle forme sorgenti quella realtà, quella determinatezza che fanno degli dei greci i rappresentanti di momenti (concetti) necessari, eterni, duraturi, e non soltanto passeggeri. La mitologia greca è la morte dolce, la vera eutanasia del principio reale, che nel suo venir meno e scomparire lascia al proprio posto ancora un mondo bello e mirabile di fenomeni. Anche gli dei greci infatti non sono altro che fenomeni (per lo stesso motivo per il quale abbiamo spiegato gli dei materiali in generale come un fenomeno collaterale, accidentale del processo; l'essenziale sono le potenze, la pluralità degli dei è soltanto una conseguenza). Gli dei greci non sono corpi, non hanno carne e sangue come gli uomini reali, sono come esseri della *pura* immaginazione, eppure per la coscienza hanno il piú reale significato, sono esseri reali, perché derivano da un processo reale. Ogni aspetto animale è scomparso; questi dei sono esseri affatto simili all'uomo, per quanto al di sopra della sorte dell'umanità; essi rappresentano nella storia del processo mitologico quel momento della storia della natura nel quale il principio della natura, dopo la terribile lotta nel regno degli animali, muore nell'uomo di una morte dolce, affascinante, veramente divinizzante — per cosí dire la morte della riconciliazione per tutta la natura —; soltanto nell'uomo infatti l'intera natura è riconciliata.

Il nostro compito non è qui quello di addentrarci nell'intero sistema degli dei materiali della mitologia greca. Noi abbiamo a che fare soltanto col *significato*, il *senso* e la *ragione* della mitologia. Questa ragione della mitologia è però nello stesso tempo il suo segreto, e questo segreto sta negli dei causanti. Ma da tutto quanto si è detto fino ad ora è facile intendere che nello stesso momento nel quale il principio reale, che è la causa della tensione, scompare del tutto, in quello stesso momento le potenze *causanti* mantenute separate e in tensione soltanto *da* quel principio eliminano questa tensione che è

tra di loro, quindi si pongono in immediato contatto nella coscienza e si ricostituiscono nella loro unità. La prima di queste potenze ora di nuovo puramente spirituali è appunto quello stesso principio reale — il dio reale che è *fuori* di sé durante il processo, ma ora è ristabilito nel suo *in* sé, e quindi anche nella sua divinità.

Il dio ritornato nel suo in sé (spiritualità) è quindi anche quello divenuto invisibile, in greco Aides, o, nella forma contratta, Ade. Tuttavia Ade può venir considerato in due modi. Nell'un caso nel momento del suo divenire invisibile, quando dunque rappresenta soltanto il dio di un determinato momento e fa quindi ancora parte degli dei materiali. Cosí egli è considerato nella mitologia greca come terzo, cioè il piú basso sotto Zeus e Poseidone; anche come tale tuttavia egli è il fondamento di tutta la pluralità materiale degli dei. Solo col suo essere soggiogato nella sua rigidezza, nella sua opposizione contro la seconda potenza, solo quindi col suo divenire invisibile, può sorgere quel politeismo simultaneo sulla cui sommità sta il greco Zeus. Questa pluralità di dei, o l'intero Olimpo greco (Zeus stesso) riposa sul suo essere latente, divenuto invisibile. Egli è appunto il divenuto invisibile in essi; se divenisse di nuovo visibile essi scomparirebbero. Per questo anche nell'Iliade è detto, con riferimento alla dimora di questo Dio (la sua dimora non è altro che *locus, quo nunc est*) — è detto di questa dimora di Ade, che davanti ad essa sono presi da orrore gli dei; se egli infatti potesse sollevarsi da quel luogo e ricomparire, tutto l'esterno mondo degli dei sarebbe di nuovo annullato. Cosí come nella natura, se quel principio iniziale, ma ora tranquillo, coperto, divenuto invisibile — se quel *prius* della natura, quel volto che nessuna creatura può vedere e che ora è volto altrove, si potesse volgere di nuovo verso la natura, l'intera varietà della natura e degli esseri naturali diversi l'uno dall'altro ricadrebbe di nuovo in preda alla disgregazione e distruzione (terrore degli dei egiziani (*)). Ma Ade non è piú soltanto il dio di questo particolare momento; essendo egli appunto quello che scompare, si presenta nello stesso tempo come quel dio che è in *tutti* gli dei — l'in sé di tutti —, che era in Urano, in Crono, che è in Zeus, il capo della attuale pluralità di dei, del tutto dispiegatasi. La coscienza, in una parola, lo avverte come il fondamento generale degli dei, come il dio veramente reale, e quindi anche come *potenza* reale,

(*) Vedi *Filosofia della Mitologia*, XII, p. 368 (V vol. suppl., p. 234). E.

reale causa, quella causa cioè che sta a fondamento di tutto il processo, lo inizia. La coscienza giunge al concetto *generale* di esso, come di quel dio che, passato attraverso tutti gli dei materiali — divenuto per essi, nel suo essere fuori di sé, la materia, non è pertanto un dio particolare, ma generale, al quale, in questa sua generalità, non può contrapporsi alcuno degli dei materiali, ma soltanto uno di quelli formali, e innanzitutto quello che è A^2. Essendo egli rientrato nella sua universalità, nel suo in sé, non esclude piú le altre potenze, e anche queste appaiono ora come essenziali, come quelle propriamente causanti, rispetto alle quali quelle esterne si comportano come puramente accidentali, sorte contemporaneamente, e quindi in generale *divenute* (cosí come nei nostri pensieri le cose della natura si comportano rispetto alle tre cause). In questo modo risulta comprensibile come, nell'ultima spiegazione, nella quale compare, nella mitologia greca, la pluralità degli dei nel suo pieno sviluppo, non appena sorge la coscienza di quegli dei spirituali o puramente causanti — oppure: è comprensibile come appunto quella coscienza per la quale la piú pura pluralità di dei si produce come risultato esterno della precedente condizione ormai superata, come quella coscienza appunto che si è sciolta e per cosí dire liberata negli dei esterni, materiali, o, come possiamo anche dire, parziali, come questa coscienza si trasformi, volgendosi all'interno, in coscienza degli dei spirituali, di quegli dei che sono pure *cause*.

La pluralità di dei materiali è quindi l'essoterico; gli dei spirituali, che dopo l'annullamento della tensione sono soltanto forme di un unico Dio, diventano contenuto di una coscienza esoterica. La pluralità di dei essoterica è soltanto l'esterno; gli dei esoterici sono l'interno, ma proprio perciò anche il nascosto — il segreto, il vero mistero della mitologia. In questo modo si spiega dunque come insieme alla piú compiuta mitologia (quella greca) dovesse sorgere anche quella dottrina interiore degli dei, e quindi i misteri stessi; come ambedue, sia la dottrina esterna, materiale, degli dei, che questa interna, spirituale, siano fenomeni necessariamente contemporanei. Ma non ne risulta chiarita soltanto l'origine contemporanea, ma anche la *perdurante* coesistenza di ambedue le coscienze, quella essoterica e quella esoterica. Nessuna può eliminare l'altra; l'essoterico sorge sempre insieme con l'esoterico, e viceversa.

Ho già detto che nelle attuali circostanze non possiamo addentrarci nel particolare della dottrina degli dei materiali; abbiamo

a che fare infatti soltanto col significato e il senso della mitologia, che però si trova appunto nei misteri. Si può dire: i misteri contengono la spiegazione, la vera filosofia della mitologia; cosí come essi devono costituire la massima conferma per una vera filosofia della mitologia. Già su questa base potrebbe quindi essere giustificato un mio indugio, nel momento attuale, sui misteri greci. Ma c'è un altro motivo ancor piú preciso, che mi induce a questo. Ciò che fino ad ora ho detto è stato solo preparazione a una filosofia della rivelazione. Ma poiché la Provvidenza volle che l'umanità percorresse dapprima tutta questa via della religione generantesi naturalmente, prima che apparisse la vera rivelazione — poiché la completa rivelazione dovette essere comunicata all'umanità soltanto in un tempo determinato, o, come è detto nella Scrittura [1], dopo che il tempo fu compiuto; poiché dunque la rivelazione ha aspettato la fine, il punto piú alto dello sviluppo puramente naturale, sarà impossibile anche per noi determinare il vero significato della rivelazione e la sua differenza dalla mitologia, prima di aver visto e conosciuto la parte piú alta o piuttosto piú profonda della mitologia — e cioè appunto la dottrina dei misteri —, entro il cui ambito e nella cui profondità essa stessa era in grado, sulla via del processo puramente naturale, di restaurare la coscienza religiosa. Sempre la religione segreta dei Greci venne considerata come la piú vicina al Cristianesimo, come ciò che nel paganesimo piú si avvicinava a questo. E nessuno che abbia conosciuto e studiato un poco piú da vicino i misteri greci, può negare che il piú dotto degli apostoli piú di una volta alluda, nell'esporre idee cristiane, ad espressioni, anzi ad usi dei misteri greci. Il punto di passaggio naturale dal paganesimo al Cristianesimo, cioè alla piena rivelazione, sono realmente i misteri greci; sarebbe impossibile presentare in modo esatto la rivelazione nel suo rapporto col paganesimo, e quindi anche in sé stessa, senza avere prima indagato il contenuto dei misteri greci.

---

[1] Cfr. *Mc.* I 15; *Gal.*, IV 4.

INDICE SOMMARIO *

INTRODUZIONE . . . . . pag. 3

1. La maturazione della filosofia positiva, p. 3. – 2. Il « Bruno » « Filosofia e religione » e le « Ricerche sulla libertà », p. 11. – 3. Rapporti con Eschenmayer, Jacobi, Hegel, p. 17. – 4. Cronologia degli scritti e delle lezioni dell'ultima fase schellinghiana, p. 25. – 5. La filosofia negativa e l'idealismo, p. 27. – 6. Il passaggio alla filosofia positiva, p. 31. – 7. In che senso l'essere attuale è fuori dalla ragione, p. 33. – 8. Il modo in cui Schelling pone l'Essere necessariamente esistente, p. 36. – 9. L'intreccio tra ragione ed esperienza nella filosofia positiva, p. 38. – 10. L'essere come volontà, p. 44. – 11. La centralità dell'Urmensch, p. 47. – 12. Il processo mitologico, p. 49. – 13. La filosofia della Rivelazione, p. 51. – 14. Trascendenza e libertà, p. 57. – 15. I limiti del superamento dell'idealismo da parte della filosofia positiva, p. 62. – 16. Esigenze religiose e dialettica del sapere, p. 64. – 17. Sul rapporto Schelling-Kierkegaard, p. 65. – 18. Conclusione, p. 71.

NOTA BIBLIOGRAFICA . . . . . » 74

1. Edizioni delle opere, p. 74. – 2. Elenco delle opere, p. 75. – 3. Studi, p. 77. – 4. La presente traduzione, p. 94.

LIBRO PRIMO

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA DELLA RIVELAZIONE O FONDAZIONE DELLA FILOSOFIA POSITIVA

PRIMA LEZIONE: I PROBLEMI DELLA FILOSOFIA . . . . . pag. 99

Concetto di filosofia. La filosofia e le scienze. Il problema della ragione del mondo, p. 99. – Il fine della natura e l'uomo, p. 100. – Il problema del senso della storia, p. 101. – Perché in generale c'è qualcosa? Perché non è il nulla? Questo è il problema di fondo della filosofia, p. 103. – Il tempo presente e la filosofia; la funzione rigeneratrice del tempo presente spetta alla filosofia, non alla poesia, p. 106. – Il conflitto delle filosofie, p. 108.

SECONDA LEZIONE: FILOSOFIA LIBERTÀ IMPEGNO POLITICO . . . . . » 113

La difficoltà della filosofia, p. 113. – La vita accademica, p. 115. – La libertà di pensiero; ipocrisia di molti suoi difensori. Valori e

---

* L'indice sommario è stato steso dal traduttore; è opera del traduttore anche la titolazione delle singole opere.

limiti di tale libertà. I diritti e i doveri dello Stato in proposito. La gioventú studiosa non deve impegnarsi in agitazioni politiche, p. 119. – Centralità dello studio della metafisica, anche per superare una concezione politica utilitaria, p. 121. – Lezione cattedratica e discussione, p. 123. – Incominciare lo studio della filosofia partendo da Kant, p. 125.

TERZA LEZIONE: DALLA METAFISICA ANTICA ALL'IDEALISMO . . . . . pag. 127
La metafisica e il suo oggetto nella filosofia antica e nella Scolastica. Le tre fonti della conoscenza (intelletto, esperienza, ragione) secondo tali filosofie, p. 127. – La metafisica prekantiana presuppone il valore delle fonti della conoscenza, p. 130. – Cartesio avvia il processo di revisione critica, p. 131. – L'empirismo, p. 132. – La filosofia attuale (l'idealismo) deduce la necessità dell'esistenza degli enti, dà il perché di tale esistenza, p. 134. – Kant: la critica alla metafisica; la dottrina della conoscenza, p. 135. – L'aporia della cosa in sé, p. 140. – Suo superamento in Fichte, con l'idea di una scienza totalmente *a priori* (con l'idealismo), p. 142. – Limiti della filosofia di Fichte. Quest'ultimo ebbe comunque il merito di porsi come la vera antitesi di Spinoza (opponendosi alla concezione della sostanza assoluta come oggetto morto, immobile), p. 143.

QUARTA LEZIONE: ESSENZA ED ESISTENZA. RAGIONE ED ESPERIENZA . . » 147
Il *Prius* comune della sensibilità, dell'intelletto e della ragione in Kant, p. 147. – Superamento e, insieme, sviluppo di tale *Prius* con la ragione che si pone incondizionatamente dinanzi a sé, in Fichte, p. 148. – Conoscenza *a priori* degli enti ed esperienza. *Quid sit* e *quod sit* di un ente; conoscenza dell'essenza e conoscenza dell'esistenza: il *quid sit* è di competenza della ragione; l'*an sit*, dell'esperienza, p. 149. – Discussione con Hegel, in proposito, p. 150. – La ragione comprende l'*esistente* (il contenuto) ma non l'*esistenza* (l'esserci puntuale del contenuto), p. 152. – Il problema della conoscenza dell'esistenza di Dio: l'essenza di Dio è conoscibile dalla ragione; l'esistenza, no. Neppure, peraltro, si ha esperienza di Dio, p. 153. – L'oggetto immediato della ragione: l'infinita potenza del conoscere, p. 154. – Differenza di quest'ultima dall'*Ens indeterminatum* della Scolastica, p. 155. – L'oggetto immediato della ragione non è permanente, perché trapassa necessariamente in altro, p. 156. – Potenza d'essere e volontà, p. 158. – L'ultimo oggetto della ragione: il concetto negativo dell'ente vero, p. 159.

QUINTA LEZIONE: FILOSOFIA NEGATIVA E FILOSOFIA POSITIVA . . . . . » 165
L'infinita potenza di essere come oggetto dell'infinita potenza di conoscere, p. 165. – L'ente autentico come potenza non di qualcosa che esso non è ancora, ma di ciò che esso già è, p. 167. – Le tre determinazioni dell'ente vero: esso è soggetto, oggetto, e loro inscindibile relazione, p. 168. – La filosofia positiva: il suo oggetto è l'ente vero, p. 170. – Filosofia dogmatica e filosofia dogmatizzante, p. 172. – L'esigenza della positività: la ragione, il sentimento e la fede di fronte ad essa, p. 174. – La filosofia negativa si pone *come tale* solo quando viene colto l'oggetto della filosofia positiva, p. 175. – Hegel e Schelling, p. 176. – Esame critico delle discussioni sviluppatesi sul rapporto della filosofia hegeliana con la filosofia negativa e positiva di Schelling, p. 181.

SESTA LEZIONE: ARISTOTELE E LA FILOSOFIA POSITIVA . . . . . pag. 185
Unità della filosofia: in che senso si può parlare di due filosofie (negativa e positiva), p. 185. – Il senso dell'affermazione socratica per cui il filosofo è colui che sa di non sapere: il non sapente sapere è il pensante sapere chiuso nel possibile, è la mera scienza della ragione, p. 188. – Platone ed Aristotele trapassano al *positivo*, p. 190. – Stretto legame tra la filosofia negativa e la dottrina di Aristotele, p. 192. – La filosofia razionale non si oppone all'esperienza né va oltre di essa, p. 193. – Ripresa del confronto della prospettiva aristotelica con quella schellinghiana, in particolare a proposito di Dio, p. 194. – La metafisica scolastica come razionalismo positivo, p. 198. – Dalla dissoluzione della metafisica scolastica sorsero razionalismo ed empirismo, p. 199. – L'esigenza del sistema logico alla base dell'entusiasmo degli empiristi per i fatti, p. 200. – Empirismo filosofico e filosofia positiva, p. 201. – L'esperienza del soprasensibile, p. 202.

SETTIMA LEZIONE: L'EMPIRISMO FILOSOFICO E I SUOI GRADI . . . . . » 205
I gradi dell'empirismo filosofico: l'empirismo mistico, p. 205. – Critica della posizione di Jacobi, p. 206. – Un ulteriore grado dell'empirismo filosofico: il misticismo speculativo della teosofia, p. 209. – Differenza della filosofia positiva dalla teosofia: per la prima Dio non è il risultato *reale* di un processo; per la seconda, sí, p. 210. – Concordanza sostanziale, viceversa, su questo punto, tra Böhme e Hegel, p. 211. – Legami della teosofia con il razionalismo, p. 213. – La filosofia positiva parte dall'essere, ma non dall'essere empirico, né dall'essere nel puro pensiero; essa parte dall'essere assolutamente trascendente, p. 215. – Tale Essere, come assoluto *Prius*, non deve essere provato; ciò che si prova è la Divinità di tale *Prius*, p. 217. – La filosofia positiva non è mai pienamente conchiusa, p. 220. – Essa non è filosofia religiosa; è attraverso di essa che viene trovato il concetto di religione, p. 222. – Filosofia positiva e Cristianesimo, p. 223. – La filosofia positiva non è filosofia *rivelata*, p. 227. – Distinzione dell'autentico concetto di rivelazione da quello, semplicemente storico, di un atto produttivo, da parte di Dio, di alcune rappresentazioni nella mente di alcuni uomini, p. 229.

OTTAVA LEZIONE: L'ENTE VERO . . . . . » 235
La filosofia dà a se stessa il proprio oggetto, p. 235. – Tale oggetto è l'ente vero, tutto atto, p. 236. – La filosofia negativa, come scienza del *primum cogitabile*, è la *prima* scienza; la filosofia positiva, come scienza di ciò che è sopra l'essere, è la scienza piú alta. In mezzo stanno le altre scienze, p. 238. – La filosofia fa precedere a sé quella negativa solo se lo vuole: quest'ultima, se vuol essere *filosofia*, deve cercare la filosofia positiva, p. 241. – L'ultimo concetto della filosofia negativa: la potenza esistente, p. 242. – L'argomento ontologico; discussione di esso. Il necessariamente esistente risulta esistente senza bisogno di prova, p. 243. – Partendo dall'indubitabilmente esistente, si prova la divinità di esso, p. 245. – Dio è *a priori* atto, e solo subordinatamente potenza; in lui la potenza non precede l'atto, p. 246. – Il necessariamente esistente è l'idea rovesciata, in cui la ragione è posta fuori di sé, p. 248. – Discussione della prova cosmologica dell'esistenza di Dio, nella versione kantiana, p. 251. – Al necessariamente esistente in quanto tale non appartiene un'essenza, p. 253. – Il trapasso dal necessariamente esistente a Dio (l'essenza necessariamente esistente), p. 255. – Il concetto di trascendenza, p. 256. – *Che* le cose esistano la ragione non lo può sapere; essa deve sottomettersi all'autorità del senso, p. 258.

LIBRO SECONDO

PRIMA PARTE DELLA FILOSOFIA DELLA RIVELAZIONE

NONA LEZIONE: RELIGIONE E FILOSOFIA . . . . . pag. 265

La filosofia si impegna con i piú profondi problemi della vita, p. 265. – Stato, religione (Cristianesimo, in particolare) e filosofia, p. 267. – Vera e falsa religione; il politeismo è condizione del monoteismo, la falsa religione di quella vera, la mitologia della rivelazione, p. 269. – Il rapporto dell'uomo con la rivelazione non è necessario né permanente; esso presuppone la mitologia, p. 271. – Soprannaturale, religione naturale, mitologia, p. 273. – La coscienza dell'uomo originario è fusa con l'essere stesso divino; la scissione avviene nella mitologia, p. 275. – Soprannaturale e non-naturale, p. 276. – Confusione da evitare intorno al rapporto tra religione naturale e religione rivelata, p. 277. – Il principio specifico della religione deve essere indipendente dalla ragione, p. 277. – La religione della libera conoscenza filosofica, p. 278. – Il concetto di religione rivelata, p. 279. – L'autentico contenuto storico del cristianesimo, p. 281.

DECIMA LEZIONE: LA POTENZA DI ESSERE . . . . . » 285

Morale e filosofia, p. 285. – La filosofia è essenzialmente un volere, sforzo verso la saggezza, p. 288. – L'oggetto della filosofia è l'assolutamente futuro, p. 290. – La potenza di essere — ciò che sarà — è volere; rapporto tra volontà e potenza di essere, p. 291. – Per la potenza di essere è naturale attuarsi, p. 293. – La potenza di essere può venire trattenuta al di qua di tale naturale attuarsi, dal puro esistente che essa stessa è (la potenza di essere è anche il suo opposto), p. 295. – In che senso si può predicare della pura potenza di essere il suo opposto, p. 297. – Il *modo* della identità tra la potenza di essere e il puramente esistente, p. 302. – L'identità è riconoscibile in quanto la potenza di essere è la volontà non volente, e il puramente esistente è un infinitamente volente che però non passa *a potentia ad actum*, p. 304.

UNDICESIMA LEZIONE: L'UNO . . . . . » 309

L'essere eleatico e la potenza di essere, p. 309. – La potenza di essere come non ente, p. 310. – L'Uno, p. 311. – L'Uno padroneggia sé stesso in quanto è insieme, nella sua unità, doppio, p. 312. – La potenza di essere intransitiva permanente in se stessa, p. 315. – Nell'essere originario né la potenza d'essere né il puramente esistente sono il vero fine, ciò che *deve* essere, p. 318. – Ciò che *deve* essere è l'Uno che presuppone la potenza e l'esistente, ma è libero da entrambi, p. 319. – Esso è la potenza di essere posta come tale, p. 320.

DODICESIMA LEZIONE: PRINCIPI DELL'ESSERE E SPIRITO PERFETTO . . . » 325

Lo Spirito perfetto, p. 325. – Lo Spirito perfetto è l'attualità che ha le possibilità — le potenze di un essere futuro — dopo di sé, p. 327. – I principi immediati dell'essere, p. 328. – Essi non sono categorie, p. 329. – Determinazione di tali principi, p. 330. – La dimostrazione dello Spirito perfetto, p. 333. – Lo Spirito esistente in sé e lo Spirito esistente per sé, p. 335. – Lo Spirito perfetto giunge al suo compimento nello Spirito esistente presso di sé, p. 337. – I momenti del movimento dello Spirito, p. 340. – Dilucidazioni sulla natura dello Spirito perfetto, p. 341.

TREDICESIMA LEZIONE: DIO E LA TENSIONE EXTRADIVINA . . . . . pag. 346

Concetto di originario come di ciò in cui la realtà attuale viene prima della realtà potenziale, p. 346. – L'apparire all'Originario, che è lo Spirito perfetto, della possibilità di un altro essere, p. 347. – La potenzializzazione del puro esistente, p. 348. – Allo Spirito perfetto si presentano, come potenze di un essere futuro, il non esistente, il puro esistente e l'esistente nel non essere, p. 349. – La libertà dello Spirito perfetto come libertà di uscire da se stesso, p. 351. – Si perviene cosí a Dio, p. 352. – Il fondamento della tensione extradivina è l'in sé uscito dal suo in sé, p. 353. – Lo scopo della posizione da parte di Dio della tensione, p. 355. – Il mondo, prodotto delle potenze divine, non è sostanza, ma apparenza posta da Dio, p. 361. – Il monoteismo nel concetto e l'effettivo monoteismo, p. 362. – Il processo della creazione, p. 363. – Volontà e non volontà in Dio, p. 366. – Le potenze come cause cosmiche, p. 369.

QUATTORDICESIMA LEZIONE: DIO E LA CREAZIONE . . . . . » 371

Il rapporto tra Dio e il mondo: l'*idea* di Dio ha come presupposto il mondo della natura e dello spirito; il Dio reale non ha tale presupposto, p. 371. – Il termine intermedio tra l'essere di Dio, eterno per sua natura, e l'azione che pone la tensione delle potenze e il mondo: la possibilità come prima potenza contemplata da Dio, p. 372. – Le Idee in Dio, p. 373. – La Sapienza dell'Antico Testamento è tale potenza (o possibilità) contemplata da Dio, p. 374. – La Sapienza rimane nell'uomo, dopo la caduta, come potenza formale delle cose, e cioè come intelletto, p. 377. – La Sapienza non è Jehovah, non è il Signore, ma lo presuppone; la Sapienza non è neppure creatura, p. 380. – Tempo e creazione, p. 384.

QUINDICESIMA LEZIONE: COMPRENSIONE SPECULATIVA DELLA TRINITÀ . » 387

La libertà di Dio ha il suo fondamento nella sua tutt'unità spirituale, p. 387. – Questa tutt'unità spirituale è assoluta personalità, e in quanto tale è il Padre, p. 388. – Il Figlio. La dottrina della Trinità non è dottrina solo cristiana, p. 389. – L'idea della Trinità è la premessa della filosofia della rivelazione, p. 392. – Senso in cui il Figlio è eterno, p. 394. – La generazione divina, p. 396. – Rapporto tra la volontà del Padre e la volontà del Figlio, p. 399. – La dottrina schellinghiana del Figlio fornisce la comprensione speculativa della dottrina del Figlio contenuta nel Nuovo Testamento, p. 402. – L'inizio della creazione è anche il momento della generazione (come estrinsecazione da sé) del Figlio da parte del Padre, p. 404. – Il Figlio come seconda potenza esternata come tale non è Dio, p. 406. – La terza potenza (lo Spirito), p. 407.

SEDICESIMA LEZIONE: LA TRINITÀ E LA CREAZIONE. L'URMENSCH . . » 412

Applicazione dell'idea di Trinità alla creazione: le forme divine rivolte all'esterno diventano forme cosmiche che solo alla fine della creazione diventano persone divine, p. 412. – Diversa funzione delle tre potenze divine nella creazione, p. 414. – L'uomo e la sua libertà in rapporto al Creatore, p. 417. – *L'Urmensch* inteso come Dio divenuto, p. 419. – Distinzione, nell'*Urmensch*, dell'esser Dio (nella semplicità del suo essere) e del voler essere *come* Dio (con sentimento dell'esser Dio), p. 421. – La caduta come tentativo dell'uomo di essere ciò che non gli è dato di essere, e cioè di essere *come* Dio; sue conseguenze, p. 422. – La potenza di essere posta fuori di sé (come atto, e non come potenza) dall'uomo è il principio del male, p. 423.

DICIASSETTESIMA LEZIONE: LA CADUTA DELL'URMENSCH . . . . . pag. 427

I mutamenti determinati dal peccato nel rapporto delle tre potenze tra di loro e con Dio, p. 427. – La legge per l'uomo originario: non mettere in tensione le potenze, p. 429. – La caduta è un dato di fatto, il primo dato di fatto della storia, non deducibile *a priori*, p. 431. – Il rapporto originario dell'uomo con la natura è magico, p. 433. – Il secondo momento di tale rapporto è l'alchimia, p. 434. – Con la tensione posta dall'uomo sorge un processo teogonico extradivino, solo naturale, e nascono il politeismo e la mitologia, p. 437. – Il processo mitologico si svolge nella coscienza; caratteri di tale processo, p. 438. – Ragione per la quale il mondo, pur posto fuori di Dio dal peccato, persiste, p. 441. – Il tempo del Padre, in cui il Figlio non è posto ancora come personalità autonoma, ed il tempo del Figlio (quello a partire dalla creazione), p. 444. – I due tempi all'interno del Figlio, p. 445. – Le rappresentazioni mitologiche sono prodotti necessari della coscienza caduta in potere delle potenze in tensione, p. 447.

DICIOTTESIMA LEZIONE: LE TAPPE DEL PROCESSO MITOLOGICO . . . . » 451

Le tappe fondamentali del processo mitologico, p. 451. – Lo sviamento dell'uomo che apre il processo mitologico e il racconto del *Genesi* sul peccato originale; Persefone e la donna che seduce Adamo, p. 452. – La prima epoca del processo mitologico: dominio esclusivo del cieco principio della natura; la religione astrale o Zabismo, p. 454. – La vita corrispondente a tale situazione della coscienza, p. 456. – Seconda epoca del processo mitologico: subordinazione del cieco principio della natura alla potenza immediatamente piú alta; culto di Urania, p. 457. – Dioniso, p. 458. – Terza epoca del processo mitologico, come epoca della lotta tra il cieco principio divenuto soggiogabile e la potenza che lo riporta nel suo in sé, p. 460. – Le tre mitologie: egiziana, indiana, greca, p. 462. – Senso esoterico della mitologia, p. 466. – Esame in particolare della mitologia egiziana, p. 467. – La mitologia indiana, p. 469. – La mitologia greca, p. 471.