

Contributi/5

«*La libertà è un concetto?*»

Intorno a una traccia kantiana nella filosofia positiva di Schelling

Alberto Destasio

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 20/01/2020. Accettato il 25/06/2020.

"IS FREEDOM A CONCEPT?". ON A KANTIAN TRACE IN SCHELLING'S POSITIVE PHILOSOPHY

This article moves from the following lines of Martin Heidegger: «but however far Schelling travels on a new path into the essence of human freedom, Kant's basic position in the question of freedom is not undermined, but only confirmed. Kant says that the fact of freedom is incomprehensible. The only thing that we comprehend is its incomprehensibility. And freedom's incomprehensibility consists in the fact that it resists com-prehension since it is because freedom transposes us into the actuation of Being, not in the mere representation of it». Our research means to prove the validity of this opinion in the last philosophy of Schelling. The main hypothesis is that the distinction between positive and negative philosophy is the final Schellingian attempt to thematize the exteriority of freedom (*res facti*) from the conceptual thought. The demonstration of this point will allow us to show the actuality of Schellingian positive philosophy and its capability to dialogue with the today's philosophies of event.

«Certo si dicevano che l'avevano scappata bella a non essere stati dei galantuomini di quel paesetto lassù, quando avevano *fatto* la libertà». (Giovanni Verga)

Introduzione

Nelle pagine finali del corso universitario del 1936 consacrato alle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Martin Heidegger scrive che:

Per quanto Schelling possa penetrare, sulla nuova via, nell'essenza della libertà umana, la posizione fondamentale di Kant sulla questione della libertà non viene scossa, bensì soltanto confermata. Kant dice: il fatto della libertà è incomprendibile; l'unica cosa che comprendiamo è la sua incomprendibilità. E l'incomprendibilità della

libertà consiste nel fatto che essa, nella misura in cui è, resiste alla com-prensione, in quanto l'esser-libero ci impegna nell'attuazione [*Vollzug*] dell'Essere, non nella mera rap-presentazione di esso¹.

Trattasi di un giudizio esegetico di notevole importanza che Heidegger non svilupperà in tutte le sue conseguenze speculative. Il compito del presente studio è quello di prendere le mosse da questa suggestione per verificarne la validità a proposito della filosofia positiva di Schelling, la quale non è mai stata oggetto di un'attenzione particolare da parte del filosofo di Messkirch². La nostra ipotesi principale è che la distinzione tra filosofia positiva e negativa esposta nella *Filosofia della Rivelazione* (e in altri testi più o meno coevi), rappresenti l'ultimo tentativo schellinghiano di tematizzare la posizione *ectopica* del *factum* della libertà rispetto al pensiero concettuale³. In questa sede non si potranno trattare le numerose questioni interpretative ancora aperte della *Spätphilosophie*

¹ HGA, XLII, p. 281. Tranne in alcuni casi che verranno specificati, tutte le citazioni dei testi di Schelling, Kant e Heidegger presenti in questo studio saranno tolte dai *Schellings Sämmtliche Werke* (edizione in quattordici volumi curata dal figlio del filosofo), dalle *Kants Gesammelte Schriften (Akademie Ausgabe)* e dalla *Heidegger Gesamtausgabe*. Per riferirci a queste opere utilizzeremo le sigle SSW, KGS e HGA, seguite dal numero del volume in numeri romani e il numero di pagina in numeri arabi.

² «Alla rimeditazione profonda delle *Ricerche filosofiche*» da parte di Heidegger, «non era seguito un analogo incontro con il pensiero positivo della *Filosofia della rivelazione*» (M. Cacciari, *Dell'inizio*, Milano 1990, p. 584). I riferimenti heideggeriani alla filosofia positiva sono in effetti rapidi e privi di quell'acribia ermeneutica che si riscontra nell'interpretazione delle *Ricerche*. Essi si trovano in particolare nei volumi 42, 49, 86 e 88 della *Gesamtausgabe* e sono caratterizzati da una sostanziale uniformità critica. Tali considerazioni sulla filosofia positiva muovono tutte dalla seguente idea: la distinzione tra filosofia negativa e filosofia positiva è l'estremo «riflesso dell'essenza ontoteologica della metafisica» (HGA, LXXXVIII, p. 520), giacché la filosofia positiva coincide col momento in cui la ragione, dopo il soggettivismo assoluto di Hegel, ricerca invano il proprio fondamento, la propria possibilità. Heidegger, pertanto, riprende dichiaratamente la tesi di Walter Schulz e ne condivide l'impianto generale. Tuttavia, già nel seminario del 1927/1928 su Schelling, Heidegger aveva affermato che, col pensiero di Schelling, la metafisica occidentale raggiunge «la sua configurazione storica» (ivi, p. 540), perché in essa avviene un'apertura della ragione verso la fatticità e la singolarità storica, vale a dire ciò che la ragione non può dedurre. La filosofia positiva, sostiene infatti Heidegger, è una «interpretazione dell'essente stesso nella sua unicità (*Einmaligkeit*)» (*ibid.*). Così, nonostante la superficialità di questi rimandi alla filosofia positiva, Heidegger coglie in ogni caso il punto essenziale che pone in rilievo la *Spätphilosophie* schellinghiana rispetto agli altri momenti della storia della metafisica. Per un'analisi 'sintomale' del silenzio heideggeriano sulla filosofia positiva, cfr. il bel saggio di E. C. Corriero, *The necessity of contingency in the late philosophies of Schelling and Heidegger*, in *Nature and realism in Schelling's philosophy*, a cura di E. C. Corriero e A. Dezi, Torino 2013, pp. 55-86. Sul primo seminario heideggeriano su Schelling: cfr. M. Heidegger, *Heideggers Schelling-Seminar (1927-1928). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings «Freiheitschrift» (1927/28) und die Akten des Internationalen Schellings-Tags 2007*, a cura di L. Hühn e J. Jantzen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010; J. François, *Le séminaire comme laboratoire. L'expérience de la lecture heideggerienne de Schelling en 1927-1928*, in *Qu'appelle-t-on un séminaire? La pédagogie heideggerienne*, a cura di C. Perrin, Bucarest 2013, pp. 137-64.

³ Sulla libertà in quanto *Faktum*, Heidegger si soffermerà all'interno del corso sull' *Essenza della libertà umana* (HGA, XXXI; trad. it. di M. Pietropaoli, *Dell'essenza della libertà umana*, Milano 2016), in particolare alle pp. 265-273, trad. it., pp. 549-565.

schellinghiana⁴, quali ad esempio il problema del passaggio dalla filosofia negativa alla positiva⁵, il significato dell'estasi della ragione provocato da questa transizione, il rapporto tra filosofia positiva e pensiero religioso, o la così detta *Wirkungsgeschichte* relativa all'ultima fase dello schellinghismo. Un rapido accenno a tali questioni così decisive sarà praticamente inevitabile, ma per un approfondimento delle stesse rimanderemo volta per volta agli studi più rilevanti ed esaustivi sulla filosofia positiva. Inoltre, non potremo svolgere un confronto concettuale tra il testo della *Offenbarung* presente nei *Sämmtliche Werke* e le numerose *Nachschriften* sul medesimo argomento⁶, né potremo fornire un apporto inedito alle intricate e convulse questioni filologiche che caratterizzano l'ultima fase del pensiero schellinghiano⁷. Qui ci limiteremo a svolgere la linea interpretativa summenzionata, curandoci di ancorare le nostre ipotesi ad alcuni scorci testuali, i quali saranno tratti dal testo della *Philosophie der Offenbarung* presente nei voll. XIII e XIV dei *Sämmtliche Werke*, dalla *Nachschrift* di Paulus di uno dei corsi berlinesi sulla *Offenbarung* (1841/1842), dal corso monachese *Sui Principi Sommi* (1839)⁸ e, specie nel secondo paragrafo, dal corso sull'*Esposizione del processo della natura* (1843-1844)⁹.

⁴ «L'ultima filosofia di Schelling è un palinsesto, una sedimentazione, e bisogna leggerla come tale, studiando i raccordi, le sostituzioni, i pezzi di ricambio [...] La si può ricostruire solo per congetture». (X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Torino 1974, p. 59).

⁵ Anche per noi la questione del *passaggio* tra la filosofia negativa e positiva è da preferire alla *querelle* sul primato effettivo di una delle due filosofie, discussa ad esempio da Horst Fuhrmans e Walter Schulz. Qui, pertanto, seguiamo il parere di Tomatis secondo cui «entrambi gli interpreti eludono il vero e importante problema schellinghiano: portare a conoscenza il positivo che è altro dalla ragione» (F. Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994, p. 49), specie perché non possiamo riprendere e discutere le ardue argomentazioni che Fuhrmans e Schulz propongono a favore delle loro tesi (espresse, in particolare, in due testi essenziali della *Forschung* schellinghiana: H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie in Einsatz des Spätidealismus*, Berlin 1940; W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955). Per un riassunto delle posizioni dei due interpreti cfr. X. Tilliette, *L'attualità di Schelling*, cit., pp. 59-62 e F. Tomatis, *Kenosis del logos*, cit., pp. 45-50.

⁶ Per un riassunto dettagliatissimo dei testi e delle tappe concettuali della filosofia positiva, cfr. F. Tomatis, *Kenosis del logos*, cit., pp. 198-206.

⁷ Per una periodizzazione della febbrile elaborazione della filosofia positiva e per la ricostruzione storico-genetica dei suoi concetti fondamentali cfr. X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., pp. 62-67 e X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris 1970, pp. 27-66, pp. 615-638. Alla classica tripartizione di Tilliette, Tomatis preferisce distinguere tra i primi anni di Monaco (1827-1836) e l'ultima elaborazione tardomonachese e berlinese delle due filosofie (1837-1854), giacché è in questo torno d'anni che il problema del rapporto tra la scienza negativa e positiva viene approfondito e sistematizzato (cfr. F. W. J. Schelling, *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione 1841/1842*, trad. it. di F. Tomatis, pref. di X. Tilliette, Milano 2016, p. 73). Infatti, al chiarimento progressivo dei principi della filosofia positiva, Schelling fa seguire una ridefinizione della filosofia razionale (si pensi alla *Darstellung der reinrationalen Philosophie*).

⁸ La *Nachschrift* di Paulus e la trascrizione di G. M. Mittermair del corso *Über die Höchsten Principien* sono state entrambe pubblicate e tradotte da F. Tomatis in F. W. J. Schelling, *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione 1841/1842*, cit. Per la citazione di queste due opere utilizzeremo, rispettivamente, le sigle *PdO* e *UHP*, seguite dai numeri di pagine del testo tedesco e italiano secondo l'edizione curata da Tomatis.

⁹ SSW, X, pp. 303-390; *Esposizione del processo della natura*, a cura di V. Limone, Milano-Udine 2012.

Attraverso l'individuazione e il commento di queste tracce kantiane riguardanti la natura necessariamente *incomprensibile* dell'idea di libertà, si tenterà di mostrare sia la valenza attuale della filosofia positiva schellinghiana, sia la sua possibile relazione con alcune delle correnti più significative del pensiero contemporaneo. A nostro avviso, infatti, se la filosofia positiva viene liberata dalle sue risonanze più marcatamente e spontaneamente religiose¹⁰, ma soprattutto dalle accuse di misticismo e irrazionalismo cui è andata incontro (derivanti in ispecie dall'interpretazione lukàcsiana), essa può entrare in dialogo con quelle recenti esperienze del pensiero che, attraverso una riconsiderazione della grande tradizione metafisica occidentale, hanno continuato a interrogarsi sul significato generale dell'agire umano. E qui pensiamo anzitutto alla filosofia dell'evento di Alain Badiou.

1. Il compito della scienza positiva

1. Prima di inoltrarci nella trattazione del rapporto Schelling-Kant a proposito del concetto di libertà, occorre leggere i passi della *Offenbarung* in cui Schelling presenta a chiare lettere la distinzione tra la filosofia negativa e la filosofia positiva. Di seguito ne proponiamo tre:

La ragione, in quanto dirige sé stessa verso 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, però, ci si chiede 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 va infatti notato 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, cioè fa sì che io comprende la cosa, che abbia un'intelligenza o un concetto di essa, oppure essa stessa in concetto. L'altro punto invece – il sapere che essa è – non me lo fornisce il semplice concetto, ma qualcosa che va oltre il semplice concetto, che è l'esistenza¹¹.

La ragione, infatti – e questo è della più alta importanza e il nostro primo risultato – ha soltanto un concetto negativo di ciò che è l'ente stesso. 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 ciò è dato dunque anche il concetto di una scienza negativa, alla quale spetta appunto 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'ente¹².

¹⁰ È stato Massimo Cacciari a parlare di una «fondazione irreligiosa della filosofia positiva» (M. Cacciari, *Dell'inizio*, cit., p. 133).

¹¹ *SSW*, XIII, pp. 57-58; *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano 1997, p. 95.

¹² *Ivi*, p. 70; trad. it., p. 117.

La scienza che compie questa eliminazione dell'accidentale nel primo concetto dell'ente, e con ciò questa separazione dell'ente stesso, è scienza critica, è di specie negativa, e ha solo nel pensiero, nel suo risultato, ciò che noi abbiamo chiamato l'ente stesso. Riconoscere però che quest'ultimo esista anche nella sua purezza con esclusione dell'essere meramente accidentale, al di là di quest'essere, non può più 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 più alto¹³.

La filosofia o scienza negativa procede all'eliminazione della serie di determinazioni accidentali di un ente per giungere al suo concetto *a priori*. Per la filosofia negativa, un ente che ci sta davanti non è un mero oggetto ignoto o casuale, bensì è un elemento che viene compreso sulla base delle possibilità concettuali fornite dalla ragione, le quali vanno a formare l'essenza puramente conoscibile della *res* in questione. Trattasi del noto schema trascendentale kantiano che qui non ci interessa discutere e del quale Schelling non intende minimamente contestare l'importanza. Egli dice infatti: «un concetto senza una conoscenza reale è possibile, ma non è possibile una conoscenza reale senza un concetto». La filosofia negativa non si cura dell'esistenza fattuale di un ente, giacché per essa non è necessario (cioè è accidentale) che un ente concettualizzato esista o meno davanti a noi. Quest'ultimo è un problema di un'altra scienza, di un'altra filosofia, e in particolare di quella filosofia che ha il compito di individuare la causa, o per meglio dire, la *forza* che consente a un ente di apparire e di addivenire comprensibile per un atto concettuale. Sotto questo rispetto, la filosofia positiva deve rivolgersi a una *positività* che sia necessariamente più originaria di un'infinita potenza del pensiero al cospetto di un'infinita potenza dell'essere. Tale positività è il fondamento, o come dice Schelling, «la fonte» di tutto il pensabile e di tutto l'essere possibile, del «reale costituirsi delle cose» (e anche di quella cosa che è il pensiero)¹⁴, poiché solo grazie a una co-appartenenza originaria tra ideale e reale è possibile una compenetrazione tra queste due sfere e nell'ottica della mera conoscenza del mondo, e nell'ottica dell'agire.

Il pensiero è certamente il fondamento ultimo della realtà, ma qual è il sapere che attesta la validità di questo fondamento? Qual è la forza che consente al pensiero e alla realtà di rivelarsi vicendevolmente l'uno nell'altra?

Vediamo come Schelling deduce non solo questa positività esistente al di là della potenza d'essere, ma anche il tipo di coglimento (filosofia positiva) adeguato a una forza che è posta financo al di là della concettualizzazione.

Se la filosofia parte da ciò che è fuori di ogni pensiero, essa non può partire da un essere trovabile solo relativamente fuori del pensiero, ma da uno assolutamente fuori del pensiero. Ora, questo essere fuori di ogni pensiero è sopra ogni esperienza, così 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

¹³ Ivi, p. 80; trad. it., p. 131.

¹⁴ Ivi, p. 205; trad. it., p. 339.

come potenza – dunque come non ente –, la necessità di trapassare nell'essere, e di conseguenza io lo 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 a 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 [*freien That*], di un'azione che può poi essere conoscibile ulteriormente soltanto come qualcosa di puramente empirico, dunque solo a posteriori; ogni azione infatti non è affatto qualcosa di indagabile a priori, essa è conoscibile soltanto a posteriori¹⁵.

La filosofia negativa, stabilendo la possibilità concettuale della realtà, abbisogna necessariamente di un passaggio all'essere a titolo di conferma della conoscenza *reale* che intende predisporre. Il *prius* rappresentato da tale scienza negativa è infatti un *prius* relativo, poiché per inverarsi, ossia per confermarsi come il principio della conoscibilità del reale, deve implicare per necessità logica una realtà esterna. La filosofia negativa ragiona con non-enti perché il suo oggetto è l'infinita potenza del pensiero, una potenza che non è – in quanto tale – la realtà esistente, bensì la sua ragione sufficiente. Come vedremo a breve, però, la motivazione effettiva per cui Schelling parla di non-enti dipende dal *tipo* di possibilità vigente entro la filosofia negativa, vale a dire una possibilità che attende un passaggio all'atto che potrebbe non giungere mai.

Qual è dunque il *prius* assoluto che la filosofia positiva indaga come il fondamento inconcusso della infinita potenza dell'essere e del pensiero? Diciamo subito che, trattandosi per l'appunto di un *prius* assoluto, esso dovrà figurare come un inizio che non è necessitato a trapassare all'essere. Ciò implica che tale *prius* non è una potenza che attende una propria realizzazione, bensì è un qualcosa che esiste e che è *atto* prima ancora di essere una potenza. Ma come può appellarsi quella realtà al di qua del pensiero e dell'essere che sceglie liberamente di esistere, giacché *può anche* permanere nel niente? Schelling lo dice a chiare lettere: un'azione libera, un atto libero, o – come vedremo a breve – la volontà.

La volontà, infatti, non è sempre volontà di far passare all'esistenza una possibilità definita. Come sappiamo sin dalle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schelling non ha difficoltà a postulare una volontà sciolta dal suo correlato oggettuale, dalla sua possibilità pre-attuale¹⁶. Del resto, prima di un'appetizione particolare v'è sempre in effetti un puro atto volitivo, una 'battuta vuota' della volontà con cui si comincia liberamente (incondizionatamente) a volere. Al tempo stesso, però, occorre notare che Schelling non vuole asserire con ciò che la ragione è condizionata da un'istanza più alta. Potrebbe esserlo solo se

¹⁵ Ivi, p. 127; trad. it., p. 209.

¹⁶ Come nota von Hartmann, «il vuoto volere, che non vuole nulla se non il volere [...] è un mero affaticarsi e lottare per l'essere [...] è solo un divenir-attivo, un infiammarsi della volontà in sé stessa. Questo «volere nel quale non c'è alcun intelletto» è «il desiderio, che prova l'eterno Uno, di generare sé stesso [SW, I/7, 359; trad. it., p. 97]» (E. von Hartmann, *La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schelling*, trad. it. di A. Medri, Torino 2012, p. 75).

questa positività, quest'attualità pura prima di ogni potenza, fosse un vincolo, vale a dire qualcosa di condizionante. Ma – com'è noto – la libera volontà è l'incondizionato e lo svincolato in quanto tale, dunque asserire che la ragione è fondata sull'incondizionato equivale ad affermare che la ragione è *assolutamente* libera.

Tuttavia, nonostante quest'ultima precisazione, il passaggio dalla filosofia positiva alla negativa resta problematico. La filosofia negativa riesce a pervenire a un ultimo oggetto incondizionato, ma, data l'indeducibilità di quest'oggetto, tale filosofia non può svolgerlo mediante il metodo dell'*a priori*. Per indagare l'incondizionato, la filosofia necessita di un percorso del pensiero in cui il *prius* non sia più il concetto (giacché l'incondizionato non ha una possibilità che lo procede), ma l'immediata esistenza di tale oggetto. Quest'ultimo, però, ossia il «sovraessente», «non è ancor detto che esista, perché se si potesse provare questo nella filosofia negativa, non ci sarebbe bisogno di nessuna nuova scienza»¹⁷. La filosofia negativa, infatti, non essendo la scienza adatta a provare la realtà dei suoi oggetti, necessita di un'altra filosofia, la filosofia positiva, la quale prende immediatamente a tema l'esistenza dell'incondizionato. La filosofia positiva è la scienza in grado di comprendere un oggetto il cui concetto è un *posterius* rispetto all'esistenza. «Nella filosofia negativa ho pensato preventivamente la potenza, e da questa son giunto all'essere a essa corrispondente; ora devo necessariamente giungere alla potenza a partire dall'essere precedente ogni pensiero. [...] L'inizio della filosofia positiva è l'esistente preventivamente a ogni concetto»¹⁸.

Il punto di partenza della filosofia positiva, pertanto, è il necessariamente esistente, non secondo il concetto, ma secondo la sua pura esistenza.

Ma si potrà domandare: questa exteriorità del *necessario existens* rispetto alla filosofia negativa comporta uno scacco della ragione logica? Schelling non sembra propendere per questa ipotesi. La ragione pone il necessariamente esistente fuori di sé poiché quest'ultimo è un'immediata esistenza e non un concetto, ma ciò non significa che la ragion *qua talis* sia destinata a naufragare. Come leggiamo nel §34 del corso *Sui Principi Sommi*, è la ragione stessa che «pone l'essere fuori di sé affinché lo riconquisti (*wiedergewinnt*) a *posteriori* a suo contenuto»¹⁹. Laddove infatti la filosofia negativa perviene a un oggetto non più concettualizzabile, cioè trascendente i suoi contenuti, la filosofia positiva muove da questo trascendente stesso per affermarne la realtà attraverso i suoi effetti.

La filosofia positiva, insomma, non rappresenta uno scacco del pensiero. Il pensiero ha dimostrato a sé stesso di poter sviluppare il *necessario existens* in un'altra guisa rispetto alla ragione teoretica: la filosofia negativa «s'è dimostrata come quella che pone la filosofia positiva»²⁰. La scienza negativa, consegnando il suo oggetto alla filosofia positiva come compito, si è rivelata «coappartenente

¹⁷ *UHP*, p. 117; trad. it., p. 659.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ivi*, p. 119; trad. it., p. 663.

²⁰ *Ivi*, p. 121; trad. it., p. 665.

al positivo»²¹. Il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva ha comportato un «trionfo» della ragione²², giacché il pensiero è riuscito a liberarsi dell'accidentale e a pervenire al «contenuto necessario». Un contenuto, però, che non può più essere mostrato mediante la regola dell'*a priori*.

L'essere precedente ogni pensiero – conclude Schelling – è qualcosa di fuori e prima della ragione. Ma è ancora sempre la ragione che pone fuori di sé questo essere, antepoendo nella prima (filosofia negativa) sé all'essere, nella seconda (filosofia positiva) l'essere a sé stessa²³.

2. Passando ora alla discussione del passaggio tra filosofia negativa e filosofia positiva presente nella *Nachschrift* di Paulus, è necessario mettere in luce alcune differenze rispetto al testo della *Offenbarung*. Qui Schelling sostiene che il raggiungimento da parte della filosofia negativa del concetto del necessariamente esistente provoca una «paralisi» di tale scienza e, *al contempo*, il suo compimento²⁴. Se da una parte la filosofia negativa deduce il concetto del necessariamente esistente, dall'altra essa non può provare l'esistenza necessaria di tale oggetto. La paralisi della filosofia negativa è così un limite nella misura in cui essa, raggiungendo tale limite, si completa, si perfeziona. Il limite della filosofia negativa è il *suo* limite, ed è in presenza di questo limite che il pensiero supera lo iato tra filosofia negativa e filosofia positiva. Qualora infatti la filosofia negativa riuscisse a dimostrare l'esistenza del suo oggetto, non solo pervertirebbe la sua essenza (l'essere scienza del possibile), ma vanificherebbe inoltre il compito della scienza positiva. La filosofia negativa, cioè, è costretta a consegnare alla positiva il concetto del *necessario existens* non come oggetto, ma come compito, giacché «il mezzo per soddisfare il compito deve necessariamente procurarlo a sé stessa la positiva»²⁵.

La filosofia positiva, pertanto, inizia *liberamente*. Essa è *adeguata* al suo oggetto, in quanto tale oggetto passa liberamente all'esistenza solo mediante la necessità della propria natura.

Nella misura in cui la filosofia positiva rende conoscibile ciò ch'è rimasto in piedi nella negativa – scrive di fatti Schelling – raddrizza [*aufrichtet*] di nuovo la ragione piegata nella negativa. [...] Nella filosofia positiva trionfa la negativa; perché è la scienza in cui il pensiero si pone in libertà da ogni contenuto necessario; nella sua verità è pertanto essa stessa positiva, ponendo la positiva fuori di sé e tendendo a essa²⁶.

Il fatto che la ragione si completi nella filosofia positiva non è un fallimento del pensiero. Quest'ultimo deve avere il coraggio di comprendere la limitatezza della ragion teoretica, al fine di raggiungere la sua piena libertà

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ Ivi, p. 122; trad. it., pp. 665-667.

²⁴ *PdO*, p. 762; trad. it., p. 763.

²⁵ Ivi, p. 837; trad. it., p. 837.

²⁶ Ivi, p. 872; trad. it., p. 873.

rispetto ai contenuti necessari. La ragione, attraverso la filosofia positiva, deve essere capace di mostrare l'esistenza di quella forza in grado di porre ogni cosa liberamente. Se la filosofia negativa è il concetto della ragione dispersa nel puro pensiero, nella filosofia positiva si ha il concetto della ragione liberata, o come dice Schelling, «*gelassene*», svincolata dal compito della concettualizzazione e pronta a concedersi al «libero pensiero», il quale è il pensiero della libertà, del necessariamente-esistente come «concetto razionale incondizionato»²⁷. Il necessariamente-esistente, infatti, non è un ente che ha la possibilità della libertà, ma la libertà stessa, ciò che esiste solo in grazia della sua propria natura. Non è il concetto dell'esistenza, ma l'esistenza stessa come ciò che non è ulteriormente derivabile da alcun concetto: il *positivum*.

Tale *positivum*, però, è destinato comunque a divenire il contenuto di una ragione positiva e non solamente negativa. «La ragione, dice Schelling, pone il ciecamente-essente assolutamente fuori di sé, ma solo per fare ciò ch'è fuori e oltre la ragione di nuovo contenuto della ragione [...] La filosofia negativa ha per contenuto l'essere comprensibile a priori, la positiva l'essere incomprensibile affinché esso divenga comprensibile *a posteriori*»²⁸. L'essere della filosofia positiva non ha alle spalle un *a priori* perché non è un concetto, ma un che di esistente, una forza, un atto puro capace (*potens*) di attuarsi. Ciò che dell'atto può essere conosciuto, infatti, sono solo i suoi effetti; o per meglio dire, gli effetti di un atto sono comprensibili solo a partire dall'incomprensibilità dell'atto in questione, giacché un libero atto sfugge per definizione alla ragion teoretica. Pertanto, «la filosofia positiva può essere denominata scienza razionale»²⁹, poiché la ragione ne può comunque conoscere *a posteriori* le conseguenze. La filosofia negativa, invece, può conoscere solo ciò che proviene da sé stessa, non ciò che è puramente e liberamente esistente secondo la propria necessità.

Tuttavia, quando Schelling dice che la ragione è «castigata (*gezüchtige*)» dalla filosofia positiva, non bisogna intendere che il fine della filosofia positiva sia l'umiliazione della ragione³⁰. Nell'aggettivo *gezüchtige* risuona il senso dello

²⁷ Ivi, p. 886; trad. it., p. 887.

²⁸ Ivi, p. 890; trad. it., p. 891.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Luigi Pareyson, pur ammettendo che il passaggio dalla filosofia negativa alla positiva non «comporta un'abdicazione della ragione, ma la sua massima affermazione possibile», ci sembra non tener dietro alla radicalità della sua congettura quando intende tale ascesa della ragione come un'«ansia da redenzione» e le oppone uno «sguardo sconsolato» sulla «gratuità del reale e il dolore dell'esistenza» – seguendo così una linea interpretativa prossima all'esistenzialismo cristiano (L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino 1995, pp. 396-421). Inoltre, non è chiara la ragione per cui Pareyson affermi prima che «la sottomissione della ragione diventa strumento di conquista e via al possesso, giacché è per suo mezzo che la ragione attinge il suo vero ed eterno contenuto come realmente conosciuto ed eternamente posseduto», e in seguito che «impotenza, mutismo e sottomissione della ragione» sono «tre aspetti dell'estasi intesa come l'unico atteggiamento che la ragione può assumere rispetto all'esistente» (ivi, p. 398). L'estasi, infatti, come lo stesso Pareyson chiarisce, non è caratterizzata dalla *sola* incapacità della ragione, bensì essa è una dialettica sempre viva tra punizione e innalzamento, svilimento e affermazione.

Züchten, che vale per 'far crescere', 'produrre', 'allevare'³¹. La filosofia positiva, cioè, conferisce alla ragione la sua disciplina, affinché essa possa essere «*aufgerichtet*», rialzata (o se si enfatizza il senso del *Richten*, indirizzata, raddrizzata), «alla conoscenza che ha sempre ricercato»³². La sua severità, insomma, va tutta a favore del progredimento e della liberazione della ragione dai suoi limiti³³.

Ciò che ora occorre fare, dunque, è rendere riconoscibile tale forza summenzionata. Tentare di nominarla. Ma questo sarà il compito del prossimo paragrafo.

2. Libertà originaria

1. Una volta aver individuato il contenuto della filosofia positiva, vale a dire il *necessario existens*, proviamo ora a illuminarne la natura. Si tratta di capire se il necessariamente esistente sia immediatamente identificabile con Dio, o se «piuttosto dobbiamo necessariamente partire da un arciesere di Dio che preceda lui stesso»³⁴. L'esistenza di quest'arciesere, in tal caso, dovrà fondare e l'indeducibilità di Dio, cioè la sua libertà, e la sua esistenza necessaria.

Muoviamo anzitutto dal seguente brano della *Nachschrift* di Paulus:

La natura del necessariamente esistente (il concetto da cui partiamo) porta con sé che esso esista *actu*, prima che conosca sé stesso. Persino l'*actus* dell'esistere lo precede; è essente prima che pensi sé, è dunque essente in maniera memorabile, imprevedibile, e purché l'essere gli sia tuttavia un necessario, per cui o prima di cui non può nulla. Nessun *posse* può precedere questo essere, ma se prima di questo essere non può, non consegue che non sia capace di qualcosa dopo l'essere e al di sopra dello stesso. Esso si trova in quel cieco essere, prima che pensi e sappia sé stesso, e nella misura in cui è a esso un accidentale³⁵.

In queste linee, a nostro avviso, ritorna (benché in guisa trasfigurata) la coppia concettuale già sviluppata da Schelling nelle *Ricerche filosofiche sulla libertà umana*. Parliamo dei concetti di *Grund* ed *Existenz*. Qui, infatti,

³¹ Se si controlla la valenza del verbo *Züchten* nel tedesco ottocentesco, il *Deutsches Wörterbuch* dei fratelli Grimm, oltre a fornire il significato principale del verbo in questione ('allevare'), rimanda al verbo *Erziehen*, che vuol dire per l'appunto 'crescere' ed 'educare'.

³² Ivi, p. 890; trad. it., p. 891.

³³ Qui concordiamo col commento di Pareyson secondo cui «il puro esistente, mentre per un verso umilia e fa uscire la ragione da sé, per l'altro verso la riconduce alla sua vera natura e le si affida», sicché «l'avvilimento della ragione diventa un'intensificazione della sua capacità, che ne trasforma il fallimento in successo, la sconfitta in vittoria, lo scacco in trionfo» (L. Pareyson, *Lo stupore della ragione*, in *Ontologia della libertà*, cit., p. 396). È importante però, pena il rischio di scadere in un facile irrazionalismo, non esasperare il momento dell'umiliazione e dell'avvilimento a discapito di quello dell'innalzamento della ragione. A nostro avviso, il rapporto tra queste due esperienze *della* ragione stessa deve essere inteso, come nota Cacciari, in senso dialettico, dimodoché la seconda esperienza tolga e superi il significato della prima. Per questa ragione optiamo, nel caso della traduzione dell'aggettivo *gezüchtige*, per una serie di valenze più vicine all'area semantica dell'educazione e della severa disciplina, tosto che a quella della mera mortificazione.

³⁴ Ivi, p. 908; trad. it., p. 909.

³⁵ Ivi, p. 908; trad. it., p. 906.

Schelling pare affermare che l'essenza necessaria di Dio preceda la sua esistenza autoconsapevole, come se in Dio vi fossero gli attributi del necessariamente esistente ancor prima che esso pervenga alla sua esistenza luminosa e consapevole attraverso la creazione. La natura necessariamente essente, cioè, sembra essere – come si legge nelle *Ricerche* – quel qualcosa che è «in Dio» senza essere «ancora Dio»; il cieco essere in cui Dio si trova «prima che pensi e sappia sé stesso»³⁶.

Ma questo cieco essere è a nostro avviso il libero volere di Dio: il suo fondamento³⁷. La *potentia potentiae* di chi «può volere e incominciare qualcosa a motivo che ha il suo essere indipendentemente da sé»³⁸, cioè – in questo caso – prima dell'instaurazione del sé divino. *Mediante* questa febbre del volere, infatti, Dio perviene autonomamente (liberamente) alla creazione del mondo in tutti i suoi aspetti, i quali coincidono con gli infiniti gradi, sempre più liberi e consapevoli, della libertà divina. «La volontà» – scrive Schelling –, «che è la vera e propria energia dell'essere accidentale contrapposto, è una volontà propria, autonoma; verrà superata a gradi dall'*actus purus* ristabilentesi (*sich herstellenden*)»³⁹.

Tuttavia, affinché ciò accada, Dio deve a sua volta staccarsi liberamente da questa cieca essenza che esso ha al suo interno (*implicite*). Egli deve divenire sicuro di sé (*sichen*), giacché solo «con ciò inizia la sua deità»⁴⁰. Il vero Dio, infatti, è quello vivente, colui che «esce fuori da sé per propria forza, diventa un altro da sé nel suo essere immemorabile, diverso dall'essere in cui egli è *a se*». Parimenti, però, occorre notare che tale cieca arciescenza (*Urseyn*) da cui Dio si libera per affermare la sua deità, deve essere a sua volta un fondamento reale, poiché in caso contrario l'*alter* da cui Dio si separa sarebbe un puro fantasma e,

³⁶ SSW, VII, p. 359; F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, a cura di G. Strummiello, Milano 1996, p. 119. «L'assolutamente esistente non è Dio, ma l'eterno presupposto di Dio» (M. Cacciari, *Dell'inizio*, cit., p. 136). Su questo punto condividiamo *in toto* il seguente parere di Corriero: «the *purely contingent* nature of what exists is preserved, in fact it is taken up as an inevitable presupposition that is never described as *necessary nature* (this is – as Schelling emphasises – the error that Spinoza continues to make with regard to his Substance), although like the *purely contingent*, which as such finally guarantees the absolute freedom of the dynamics that develops: a truly original freedom that still precedes the divine freedom and which coincides with the pure and original freedom described by Schelling in the *Ungrund* of the *Philosophical Inquires*» (E. C. Corriero, *The necessity of contingency*, cit., p. 80).

³⁷ Questo *prius*, come nota Tomatis, «non può avere possibilità che lo proceda, ma nemmeno può essere assolutamente esclusivo, perché dovrebbe nuovamente presupporre una possibilità esclusa la quale sarebbe esclusivo. Non resta forse allora che ipotizzare un assoluto *prius* non esclusivo di una possibilità che anziché precederlo lo segua, che sorga dopo di esso come un essere futuro» (F. Tomatis, *Kenosis del logos*, cit., p. 225). Il *prius* è pertanto l'*Ungrund* che non afferma né esclude nulla; la pura libertà indefinita di pervenire e non pervenire alla propria potenzialità. L'im-possibilità iniziale dalla quale sorge ogni possibilità, ogni forma mondana. La pura contingenza imprevedibile a partire dalla quale (e non prima) la ragione può dispiegare il suo ordine e le sue determinazioni. Su questo punto cfr. anche L. Lotito, *Possibilità e libertà nell'ultimo Schelling*, «Annuario Filosofico», XVIII, 2002, pp. 195-219 e Id., *Meontologia del possibile*, «Annuario Filosofico», XVIII, 2005, pp. 303-312.

³⁸ *PdO*, p. 904; trad. it., p. 905.

³⁹ Ivi, p. 944; trad. it., p. 945.

⁴⁰ Ivi, p. 916; trad. it., p. 917.

di conseguenza, la libertà e l'onnipotenza di Dio sarebbero irreali. «Senza il cieco essere precedente, Dio non potrebbe essere per niente Dio, non il sovraessente»⁴¹.

In altre parole, Dio deve togliere e superare l'arciessenza come un che di accidentale per possederla come un suo attributo necessario. Essa deve divenire, «per mezzo di un processo necessario» (in quanto voluto dalla *natura sua* di Dio), «ciò che è voluto liberamente e così soltanto l'essere divino». Infatti, dal momento che l'esser cieco è «*nicht-selbst-gesetzes*», non auto-posto, Dio deve riconoscerlo e assumerlo come «*ein gewolltes Seyn*», un essere voluto⁴².

Nella VII lezione della *Offenbarung*, a proposito della prova dell'esistenza di Dio, leggiamo infatti quanto segue:

Non dire, dunque: il *Prius*, il cui concetto è questo e quest'altro, potrà produrre una tale successione (non diremo: si avrà necessariamente una tale successione, poiché allora 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 volere⁴³).

Dato che gli effetti della creazione sono «un dato dell'esperienza» (poiché ne proviamo l'esistenza costantemente), allora è necessario che un *prius* necessariamente esistente esista realmente e che abbia creato, con gradi di coscienza infinitamente diversi, l'intera successione (*Folge*) del mondo⁴⁴. La filosofia positiva, infatti, non si conclude mai perché tale successione degli effetti del necessariamente esistente non ha mai fine. «La filosofia – scrive Schelling a tal proposito – non è altro che la prova progressiva, sempre crescente, rafforzantesi a ogni passo, di Dio realmente esistente, e, poiché il regno dell'esistenza in cui essa si muova non è nulla di compiuto e di definitivo – infatti, anche se la natura per adesso è alla fine e sta in quiete, nella storia c'è ancora movimento e progresso incessante, [...] allora anche la prova non è mai terminata»⁴⁵.

Tuttavia, l'aspetto più rilevante della questione non è tanto, secondo il nostro intendimento, la libera creazione del mondo da parte di Dio. La filosofia positiva non è (solo) la scienza filosofica della volontà divina. Prima del momento consapevole dell'esistenza divina, vi è quell'essenza necessaria identificabile con la volontà cieca delle *Ricerche*, sicché sarebbe più corretto dire che la filosofia positiva è la scienza della libertà, di ciò che risulta dalla libertà. Essa può avere l'esistenza divina come oggetto *eminentior* solo se essa ha già tematizzato il fatto

⁴¹ Ivi, p. 932; trad. it., p. 933.

⁴² *Ibid.* «Ciò che nell'essere è potenza e non cessa di essere potenza, e viceversa, ciò che è potenza che può trapassare nell'essere senza perdere del suo potere (sull'essere), ciò che quindi può essere e non essere, questo è il perfetto libero [*vollkommen Freie*], che può con il suo potere fare ciò che vuole, poiché nel suo essere non cessa d'esser potenza, e per esser questa non cessa di agire. Esso è lo spirito, il quale nell'essere non corre pericolo, e anche senza agire non cessa d'esser potenza» (*PdO*, p. 752; trad. it., p. 753).

⁴³ *SSW*, XIII, p. 129; trad. it., pp. 213-215.

⁴⁴ Su questo punto cfr. M. Mangiagalli, *Concezione creazionista e incarnazione di Dio nel pensiero di F. W. J. Schelling*, Roma 2013.

⁴⁵ *SSW*, XIII, p. 130; trad. it., p. 217.

indeducibile, incomprensibile (secondo i parametri della ragion teoretica) della libertà.

A conferma di questa nostra ipotesi, vi è il seguente brano della *Offenbarung*:

La filosofia positiva è la filosofia veramente libera; chi non la vuole, può lasciarla. Io la propongo a ciascuno liberamente; dico solo che, se uno per esempio vuole un procedere reale, se vuole una libera creazione del mondo ecc., può avere tutto questo solo sulla strada di una tale filosofia⁴⁶.

Il procedere reale riguarda tutto ciò che è effetto del libero agire. La filosofia positiva può e deve riguardare così anche ciò che consegue dall'agire umano in tutto i suoi aspetti. Come scrive Semerari, infatti, la filosofia positiva si occupa delle «fonti della vita spirituale e della libertà umana, ciò per cui l'uomo diventa un soggetto creatore che sul meccanicismo della natura può impiantare un processo di libera creazione»⁴⁷. Ecco perché crediamo in un (re)-impiego extra-religioso o, per meglio dire, extra-divino della filosofia positiva⁴⁸. Essa consente di cogliere ciò che non è direttamente deducibile dal concetto, cioè da un ordine di possibilità prestabilite, giacché l'oggetto della filosofia positiva è piuttosto quel potere che dà vita autonomamente alle proprie possibilità. La filosofia positiva, sostiene infatti Schelling, è quella scienza che afferma la «libertà e l'azione» senza ridurle a nulla⁴⁹; la scienza che *non* dice: «tutto nel mondo si lega *solo* logicamente». Pertanto, non bisogna restringere la filosofia positiva alla filosofia della rivelazione: essa, ancor prima di tematizzare il divenire *vitale* di Dio, necessita di formulare una concezione della libertà che solo in un momento *successivo* si ipostatizza in un oggetto particolare (Dio o l'uomo).

La Rivelazione – scrive a tal proposito Schelling – è intesa nella filosofia positiva come oggetto, non come fonte o come autorità⁵⁰.

E qualche pagina più avanti:

Se noi chiamiamo la filosofia che comprende il Dio reale – e con ciò in generale [*überhaupt*] 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* [*Theil*] di quella, essa però, non sarà la filosofia positiva stessa⁵¹.

⁴⁶ Ivi, p. 132; trad. it., p. 219.

⁴⁷ G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Bari 1971, p. 198.

⁴⁸ Non è un caso che Schelling, quando parla del libero agire divino, si riferisca numerose volte *per analogiam* all'agire umano. Si veda per es. il brano seguente: «Il *principium divinitatis* è il poter-essere. [...] L'uomo stesso deve necessariamente strapparsi dal suo essere, per iniziare un essere libero. Quanto più alta la forza di questa autorinuncia e alienazione, tanto più produttivo, indipendente, divino appare l'uomo. Liberarsi da sé stessi è il compito di ogni formazione degli uomini» (*PdO*, p. 916; trad. it., p. 917).

⁴⁹ *SSW*, XIII, p. 94; trad. it., p. 157.

⁵⁰ Ivi, p. 139 trad. it., p. 231.

⁵¹ Ivi, p. 141; trad. it., p. 233.

Ma se la filosofia positiva ha il compito di cogliere la *Wirklichkeit der Dinge*, ossia non solo l'essenza ma anche la realtà della libertà, ciò significa che il tema verso cui si rivolge questa filosofia è anzitutto la libertà intesa *überhaupt*, in generale⁵².

2. A questo punto, non ci resta che mostrare attraverso i testi schellinghiani in che senso il libero volere sia il fondamento dell'intero processo del mondo.

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 affatto condizionata, essa è l'incondizionata *potentia existendi*, essa è ciò che incondizionatamente e senza ulteriore mediazione può passare *a potentia ad actum*⁵³.

Schelling non si accontenta del concetto di potenza come stato ontologico ancora *privo* dell'atto (nel senso aristotelico della *στέρησις*). Quando Schelling parla dello *statu potentiae* della pianta come una posizione di 'mera possibilità' non sta dicendo infatti che il seme è un nulla, poiché il seme è una volontà che appetisce a diventare 'pianta in *actu*', cioè qualcosa di condizionato, di limitato. Oltre questo processo del passaggio «*a potentia ad actum*», però, occorre considerare una *fase* del possibile più originaria e incondizionata rappresentata dalla *potentia existendi*. Trattasi di una forza che ha da intendersi come una pura attualità priva di un precedente stato potenziale, nella misura in cui essa può passare *incondizionatamente* alla fase summenzionata della «*a potentia ad actum*» (a differenza del seme che non può decidere liberamente di non-divenire pianta, di non-attualizzarsi)⁵⁴.

Ora, noi non conosciamo nessun altro passaggio *a potentia ad actum* che nel volere. La volontà in sé è la potenza *κατ'εξοχήν*, il volere è l'atto *κατ'εξοχήν*. Il passaggio *a potentia ad actum* è in generale soltanto passaggio dal non-volere al volere. L'immediata potenza di essere è dunque ciò che per essere non abbisogna di null'altro

⁵² Per questo siamo convinti che la distinzione tra filosofia negativa e positiva non può essere interpretata solamente come «un riconoscimento dell'incapacità teologica della filosofia negativa» (M. Sgobba, *Libertà e impotenza della ragione in Schelling*, «Paradigmi», V, 1987, 15, p. 528). Nella filosofia positiva, infatti, ne va anche del libero agire umano.

⁵³ SSW, XIII, p. 205; trad. it., p. 341.

⁵⁴ Questo è un punto che Schelling aveva già sviluppato a Erlangen: «Il soggetto è sì infatti l'eterna libertà, ma non la è in modo da non poter anche non esserla, e ciò proprio mediante il passaggio a un'altra forma; e qui appunto vediamo donde viene propriamente al soggetto quella sua duplicità dell'essere e del non essere, quella sua *natura anceps*: dal fatto, appunto, ch'esso è la pura ed assoluta libertà stessa. Infatti, se esso fosse la libertà soltanto in modo da non poter diventare anche non-libertà, in modo da essere costretto a restare libertà, allora la libertà stessa sarebbe diventata per lui un limite, una necessità, ed esso non sarebbe libertà realmente assoluta» (SSW, IX, p. 220; *Conferenze di Erlangen*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano 1974, p. 205). Il riferimento a un passo delle *Conferenze di Erlangen* non risulta fuori contesto giacché, come precisa Tilliette, «l'idée de philosophie positive et historique a percé déjà dans les *Weltalter*, comme du reste dans l'écrit sur la liberté» (X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, cit., p. 634).

che appunto di passare dal non-volere al volere. L'essere si costituisce per essa appunto nel volere; essa è nel suo essere null'altro che volere⁵⁵.

Da queste linee si potrebbe evincere che la *potentia existendi* (la volontà) si esaurisce nel momento in cui passa a *potentia ad actum*, cioè dal volere al non volere, come se essa fosse costretta ad attuarsi in un volere particolare e dunque ad apparire (pervenire all'essere). In realtà, però, le cose non stanno così. La *potentia existendi* che sta alle spalle di ogni possibile passaggio a *potentia ad actum* è libera volontà in quanto è libera di rimanere nel volere in quiete, nel non-volere, nel non-manifestarsi:

Ma l'autentica libertà – chiarisce Schelling alcuni capoversi appresso – non consiste nel poter essere, nel poter manifestarsi in sé, ma nel poter non essere, nel poter in sé non manifestarsi, così come è facile riconoscere l'uomo prudente da ciò che egli non fa, più che da ciò che egli fa⁵⁶.

Schelling pone così una tesi perfettamente in linea con la modernità filosofica, la quale, da Kant in poi, si contraddistingue per il rifiuto della realtà intesa come sussistenza inamovibile, come un dogma. Se infatti si sostiene che la fonte dell'essere (*Quelle des Seyns*) è una pura esistenza che pone liberamente ogni possibilità, si ammette parimenti che l'essenza della realtà non sta nell'apparire dei sussistenti secondo una linea fenomenica necessaria, o per meglio dire, essenzialista (come nell'esempio del seme che diventa necessariamente pianta), bensì in una forza essenzialmente creativa e tendente alla singolarizzazione: «L'irrazionale e il casuale che appare connesso col necessario nella formazione degli esseri» – precisa a tal proposito Schelling nel testo del 1809 sulla libertà –, «dimostra che qui non ha operato semplicemente una necessità geometrica, ma che entrano nell'azione anche la libertà, lo spirito e il volere individuale. [...] In natura, infatti, ci sono delle determinazioni accidentali che si possono chiarire soltanto [...] con un'individualità attiva»⁵⁷.

Tuttavia si potrà domandare: in che senso la volontà è la potenza esistente al di sopra dell'infinita potenza di essere e del pensiero? Come possiamo rappresentarci la presenza della volontà e della libertà anche in quei momenti della natura in cui non si dà propriamente una coscienza? Per tentare di rispondere a queste domande, si potrebbe leggere un altro brano tratto dalla *Filosofia della Rivelazione*. In esso Schelling tenta di coniugare i principi della filosofia della natura con i dettami della filosofia positiva:

⁵⁵ *SSW*, XIII, p. 205; trad. it., p. 341.

⁵⁶ *Ivi*, p. 209; trad. it., p. 347.

⁵⁷ *SSW*, VII, pp. 376-377; trad. it., p. 151. «La libertà della natura si mostra nel fatto che essa non è affatto necessitata a produrre tutti i possibili anelli di congiunzione con sé stessa, e che la natura produce delle creazioni come se lo facesse per piacere o per capriccio, delle quali creazioni è dubbio se esse siano necessariamente proiettate ad uno sviluppo [...] Dunque, all'interno di questa struttura, la natura è cosciente di sé stessa come se si trattasse di una certa inafferrabile libertà» (*SSW*, X, p. 378; trad. it., p. 175).

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. La differenza sta solo nella specie del volere. [...] 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 più 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 in entrambe, solo che nell'opposizione meramente naturale c'è volontà cieca, nell'opposizione morale volontà libera, riflessiva, la quale, anzi, là dove vi si aggiunge la forza di un robusto e aperto carattere, acquista per così 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 più basso al più alto. Volere è il fondamento di tutta la natura⁵⁸.

Se la filosofia positiva tematizza quel fondamento da cui deriva liberamente il processo reale del mondo, allora essa non può non essere, come sostiene Semerari, «un approfondimento estremo di alcuni temi della filosofia della natura»⁵⁹. Poiché la filosofia positiva, individuando quella forza che presiede al divenire del mondo e di Dio nel mondo, rende le potenze della motilità naturale, cioè i principi della filosofia della natura, una serie di gradi della volontà «sempre più potenti»⁶⁰. La filosofia della natura, infatti, non «ha a che fare con categorie

⁵⁸ SSW, XIII, pp. 206-207; trad. it., p. 343. A partire da un brano del genere, si può comprendere quanto sia infondato il parere di Lukács secondo cui, nell'ultimo Schelling, la «trattazione dei problemi della filosofia della natura del periodo jenense e prejenense» passerebbe «in secondo piano» a favore di una «visione del mondo irrazionalistica e misticheggiante» (G. Lukács, *Distruzione della ragione*, a cura di E. Matassi, Milano-Udine 2011, vol. I, p. 160). Eppure, Lukács, per svolgere le sue argomentazioni all'interno della *Distruzione della ragione*, si serviva dei *Sämtliche Werke* editi dal figlio di Schelling, nei quali sono inclusi sia i due volumi della *Offenbarung*, sia il testo del corso sull'*Esposizione del processo naturale*, un corso in cui Schelling riprende manifestamente le tematiche della filosofia della natura e le reinterpreta attraverso i principi sommi della filosofia positiva. Ad ogni modo, per una corretta valutazione del giudizio lukácsiano su Schelling, occorre ricordare che il compito della *Distruzione della Ragione* non è l'interpretazione *neutrale* di una serie di autori definiti irrazionalisti, bensì la ricostruzione della genealogia filosofica che ha portato all'instaurazione dei fascismi europei – ossia, dal punto di vista del comunista Lukács, del nemico. L'individuazione di una qualche *verità* del testo schellinghiano, cioè, è volontariamente ed espressamente subordinata a una ragione ideologica.

⁵⁹ G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, cit., p. 198: «Come ho mostrato in più luoghi, se «correttamente intesa» e dunque al di là delle distinzioni metodologiche dei primi anni, la *Naturphilosophie* è sin da subito una filosofia positiva e costituisce l'asse portante dell'intera filosofia di Schelling, non ovviamente in quanto 'filosofia seconda' applicata alle scienze naturali, bensì come l'autentica 'filosofia prima', che considera l'essere stesso [...] all'interno di una concezione identitaria di natura e spirito la cui essenza è descritta come assoluta libertà» (E. C. Corriero, *Libertas sive Natura. Etica come ontologia in Schelling*, in *Libertà e Natura. Prospettive schellinghiane*, a cura di E. C. Corriero, Torino 2017, p. 66). Dello stesso autore si veda anche *Pensare la Natura. La Naturphilosophie di Schelling alla luce della sua filosofia positiva*, «Annuario Filosofico», XXX, 2014, pp. 171-193. Sul medesimo punto cfr. anche W. Schmied-Kowarzik, *Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie*, «Wiener Jahrbuch für Philosophie», XXX, 1998, pp. 171-186.

⁶⁰ Va da sé che non bisogna confondere la volontà cieca del mondo inorganico con la libertà che un ente possiede consapevolmente e mediante la quale si autodetermina. Quando si parla del sistema della natura schellinghiano, è necessario tener presente non solo la sua sostanziale

astratte, bensì con principi reali, essenze vere»⁶¹; dunque i principi reali della filosofia positiva sono tali in quanto momenti di una forza creativa che pone effettivamente la realtà tutta⁶².

Infine, come ultima conferma della coerenza di fondo dell'esperienza filosofica di Schelling, basterebbe citare il problema del dogmatismo⁶³. Nella XV lezione della *Offenbarung* secondo la *Paulus-Nachschrift* leggiamo quanto segue:

Già nelle *Lettere sul dogmatismo e criticismo* asserii che contro il criticismo s'innalza anche un dogmatismo più potente, più splendido; e ciò non era altro che la filosofia positiva. Da così tanto tempo mi si può ascrivere il presagio d'una filosofia positiva⁶⁴.

Lo stesso concetto è rinvenibile inoltre nella V lezione del testo della *Offenbarung* vergato da Schelling:

Per quanto mi riguarda, mi permetto di notare che, subito dopo aver compiuto lo studio della filosofia kantiana, mi divenne chiara l'impossibilità 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, che a questo criticismo si sarebbe un giorno ancora affiancato un altro dogmatismo, molto più coraggioso di quello falso e parziale della antica metafisica⁶⁵.

dinamicità, ma soprattutto il fatto che «c'è un momento in cui l'arciessenza [la volontà cieca], come per mezzo di un'improvvisa coscienza, rinuncia alla resistenza e per così dire si decide al libero produrre e creare. Questo momento è il passaggio della natura inorganica all'organica» (*UHP*, 588; trad. it., p. 589). Infatti, «non si dà alcun passaggio graduale dall'inorganico all'organico [...] Si può considerare la natura inorganica come la sfera in cui il principio cieco viene ricondotto gradualmente in sé, ma il passaggio all'organico è un passaggio assoluto. L'inizio della natura organica è là dove ciò ch'è cieco si vede posto in libertà. Nel sorgere della natura organica è già prevedibile anche la fine della stessa. Questa fine, questo scopo non è altro che l'uomo» (ivi, p. 594; trad. it., p. 595).

⁶¹ *UHP*, p. 520; trad. it., p. 521.

⁶² «Il fondamento sulla base del quale noi possiamo considerare allo stesso modo la necessità dell'esistenza degli esseri organici [...] sta nel fatto che questi esseri sono effettivamente necessari non secondo quel significato per il quale essi sono altrimenti, ossia sono sempre e solamente prodotti della natura, ma piuttosto devono necessariamente essere considerati come liberamente ed arbitrariamente produttori» (*SSW*, X, pp. 380-381; trad. it., p. 177).

⁶³ La presenza delle medesime questioni lungo tutte le fasi del pensiero schellinghiano è un fatto innegabile. La filosofia di Schelling è una *philosophie en devenir* perché il suo autore ha preferito interrogare costantemente i medesimi nuclei concettuali (già di per sé inesauribili), in luogo di proporre una soluzione definitiva e per ciò stesso improficua. Egli ha subordinato la ricerca di risposte univoche alla riproposizione estenuante delle questioni abissali del pensiero umano. Come sostiene magnificamente Heidegger nelle pagine iniziali del corso del 1936, «a proposito di Schelling, si usa volentieri accennare al fatto che questo pensatore ha mutato continuamente il suo punto di vista, considerando ciò a volte persino come un difetto legato al carattere. La verità è che raramente un pensatore ha combattuto fin dal suo esordio in maniera così appassionata come Schelling per la sua sola ed unica posizione. [...] Schelling invece doveva sempre di nuovo abbandonare tutto, per tornare sempre di nuovo a fondare lo stesso» (*HGA*, XLII, pp. 10-11).

⁶⁴ *PdO*, p. 832; trad. it., p. 833.

⁶⁵ *SSW*, XIII, p. 82; trad. it., p. 135.

La filosofia kantiana è riuscita a demolire la vecchia «filosofia dogmatizzante» contrapponendole una scienza dell'*a priori*, vale a dire una filosofia che si limita al concetto della realtà, al suo 'che cosa'. Ma il problema di tale impresa kantiana è, secondo Schelling, l'aver identificato la scienza dei concetti (la filosofia negativa) con la filosofia tutta. Essa, cioè, non si è posta il problema della ricostituzione dell'elemento positivo mediante una scienza «libera e indipendente» dalla scienza razionale⁶⁶. Il compito che Schelling si è prefissato di svolgere sin dal suo scritto giovanile, al contrario, è stata l'elaborazione di una «libera scienza formatrice l'elemento positivo»⁶⁷ che potesse «coesistere» col criticismo⁶⁸. Tale scienza positiva, occupandosi del fondamento reale dell'esistenza della realtà, doveva affiancare la scienza negativa delle pure possibilità concettuali, al fine di confermare che «criticismo e dommatismo non sono altro che idealismo e realismo pensati nel sistema»⁶⁹. E questo perché l'elemento dogmatico-positivo, invero, non era stato escluso neanche da Kant. «Perfino Kant» – scrive a tal proposito Schelling – «aveva reintrodotta il positivo per la porta di servizio della filosofia pratica dopo averlo eliminato completamente da quella teoretica»⁷⁰; giacché l'oggetto della filosofia pratica kantiana era per l'appunto la libertà come *factum* reale della ragione, come *ratio essendi* della legge morale⁷¹. Un oggetto che, come abbiamo mostrato e come mostreremo nel paragrafo successivo, Schelling non poteva non assumere e sviluppare nella filosofia positiva come suo tema fondamentale. Il punto *fermo* e reale (il dogma) da cui secondo Schelling si doveva ripartire non era più la realtà sussistente, bensì la libera volontà che presiede al divenire naturale e storico del mondo.

In questo oggetto della filosofia positiva, pertanto, si riunivano a ben vedere la maggior parte dei problemi filosofici affrontati da Schelling lungo il suo percorso speculativo, su tutti il rapporto tra l'essenza dell'uomo e il divenire naturale, e la relazione tra la libertà dell'uomo e l'esistenza necessaria di un Dio che crea liberamente il mondo.

⁶⁶ *PdO*, p. 834; trad. it., p. 835.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *SSW*, I, p. 308; *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Roma-Bari 1995, p. 37.

⁶⁹ *Ivi*, p. 303; trad. it., p. 31.

⁷⁰ *SSW*, XIII, p. 84; trad. it., p. 139. Traduzione leggermente modificata. La versione originaria di Bausola è la seguente: «Perfino Kant aveva reintrodotta per la porta di servizio della filosofia pratica ciò che aveva eliminato completamente da quella teoretica». Ma quel generico 'ciò che' corrisponde al sostantivo '*das Positive*' del testo schellinghiano. Ignorarne la presenza significa alterare profondamente il senso di un passo a nostro avviso decisivo. In esso, infatti, Schelling sta riconoscendo la coincidenza dell'oggetto della filosofia pratica kantiana, ossia la libertà, con l'elemento positivo.

⁷¹ «La libertà è senza dubbio la *ratio essendi* della legge morale [...] Se non vi fosse la libertà, la legge morale non si potrebbe assolutamente trovare in noi» (*KGS*, V, p. 6; *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Roma-Bari 1997, p. 5).

3. La filosofia positiva e la *res facti* della libertà

Dopo aver individuato la determinazione fondamentale dell'oggetto della filosofia positiva, è necessario ora illustrare la traccia kantiana che, indirettamente, sembra influenzare la formazione del concetto schellinghiano di *positivum*⁷².

Com'è noto, Schelling ha in più occasioni affermato che la distinzione tra filosofia positiva e filosofia negativa prende le mosse dalla dialettica trascendentale, vale a dire da quel luogo della teoresi kantiana in cui la ragione tenta di cogliere gli oggetti «puramente trascendentali» posti oltre i suoi limiti, ma prodotti «necessariamente» dalle sue stesse leggi originarie⁷³. Infatti, è nell'antitetica della ragion pura, e nelle pagine sull'*Ideale della ragion pura* (ove Kant discute la prova ontologia), che la ragione raggiunge quel «baratro» che, come scrive Pareyson, «può essere oltrepassato mediante l'estasi, mediante quell'atto straordinario, il quale, pur conservando la divisione, getta un ponte fra le rive opposte e sorvola la barriera»⁷⁴. Anche per Pareyson, pertanto, è necessario imbastire un confronto tra la filosofia positiva e quei testi kantiani in cui la fallibilità del pensiero puramente concettuale avanza l'esigenza, non perseguita da Kant, di un pensiero che abbia a oggetto il *positivum*⁷⁵.

Per quanto concerne la nostra interpretazione della presenza kantiana nell'ultimo Schelling, dobbiamo precisare che non intendiamo aggiungere altre considerazioni sul tema dell'abisso della ragione, già analizzato in tutti i suoi punti nevralgici da Pareyson e da altri esimi studiosi⁷⁶. Noi preferiamo concentrarci su un'altra traccia teoretica kantiana non perfettamente individuabile nel dettato di Schelling, ma presente, a nostro avviso, nelle retrovie concettuali della sua *Spätphilosophie*. Come dicevamo nell'introduzione alla presente ricerca, la nostra ipotesi è che la filosofia positiva, avendo come esigenza la tematizzazione «della volontà e dell'impulso pratico»⁷⁷, coincide con una ripresa e uno sviluppo dell'idea kantiana secondo cui la libertà è un *factum* incomprendibile della ragione. Una

⁷² Sull'influenza generale di Kant nell'ultimo Schelling, cfr. M. Frank, *Esistenza, identità e giudizio. Il ritorno dell'ultimo Schelling a Kant*, trad. it. di L. Lotito, «Annuario Filosofico», XXII, 2006, pp. 293-352.

⁷³ KGS, III, p. 261; *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, Torino 2013, p. 330. I più importanti riferimenti schellinghiani a queste pagine della prima critica kantiana si trovano in SSW, XIII, p. 145; trad. it., p. 241, e in *PdO*, p. 862; trad. it., p. 863.

⁷⁴ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 388.

⁷⁵ L'altro testo da considerare in tal senso è *Das Ende aller Dingen* (1794). Per un'interpretazione del rapporto Schelling-Kant a proposito dei limiti della ragione cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 388-391 e pp. 414-418; F. Tomatis, *Kenosis del logos*, cit., pp. 144-154.

⁷⁶ Sui temi dell'abisso e dello stupore della ragione cfr., oltre le fondamentali analisi pareysoniane, C. Ciancio, *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, «Annuario Filosofico», II, 1986, pp. 97-117; F. Tomatis, *Kenosis del logos*, cit., pp. 144-193; Id., *Schelling e il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva*, «Il Pensiero», II, 1997, pp. 55-63; J.-F. Courtine, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, trad. it. di G. Strummiello, Milano 1998; G. Cusinato, *Oltre l'intuizione intellettuale. Estasi e critica della ragion pura in Schelling*, «Filosofia e teologia», XIV, 2000, 3, pp. 555-570.

⁷⁷ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 387.

suggerimento, questa, già proposta da Heidegger all'interno del suo corso sulle *Ricerche* (1936), ma non applicata alla totalità del pensiero schellingiano.

L'idea in questione è affrontata da Kant in particolare nel § 91 della *Critica del Giudizio*, al quale dobbiamo rimandare al fine di svolgerne una esegesi complessiva.

Gli oggetti per dei concetti la cui realtà oggettiva può essere provata (sia mediante la pura ragione, sia mediante l'esperienza, e nel primo caso a partire da dati teorici o pratici della ragione, ma in ogni caso per mezzo d'una intuizione loro corrispondente), sono dati di fatto (*res facti*). Tali sono le proprietà matematiche delle grandezze (nella geometria), perché suscettibili d'una esibizione a priori per l'uso teoretico della ragione; inoltre, le cose, o le proprietà delle cose, che possono essere dimostrate mediante l'esperienza (la nostra o quella altrui mediante le testimonianze) sono ugualmente dati di fatto. – Ma ciò ch'è assai degno di nota, è che tra i dati di fatto si trova persino un'idea della ragione (che non è in sé suscettibile di alcuna presentazione nell'intuizione, e quindi di alcuna prova teorica della sua possibilità); si tratta dell'idea di libertà, la realtà della quale, in quanto specie particolare di causalità (il cui concetto sarebbe trascendente da un punto di vista teorico) può essere dimostrata mediante le leggi pratiche della ragione pura, e, conformemente a queste, nelle azioni reali, e quindi nella esperienza⁷⁸.

Il fulcro speculativo del brano, attraverso il quale è possibile riagganciarsi alla questione del passaggio tra la filosofia negativa e la filosofia positiva, è l'aggettivo '*merkwürdig*'. Dal traduttore Gargiulo e dal revisore Verra esso è versato con 'molto notevole'; Bosi e Marassi, invece, optano per la locuzione 'assai degno di nota'. Entrambe le soluzioni, però, specie se si considera ciò che Kant sostiene negli enunciati successivi, non colgono a nostro avviso la forza espressiva e di quell'aggettivo. Infatti, dal momento che Kant intende introdurre un elemento concettuale che *eccede* il perimetro speculativo della prima parte del brano (le *res facti*), sarebbe più opportuno ricorrere a uno dei tanti significati collaterali di *merkwürdig* – ad esempio 'strano', 'insolito', 'curioso'. È la novità esposta nella seconda parte del brano a giustificare questa scelta traduttiva. In essa troviamo un dato bizzarro, o se si volessero radicalizzare i termini della questione, un vero e proprio prodigio che non può che causare uno *stupore* da parte della ragione. Kant sostiene infatti che all'interno della ragione pura vi è un'idea che, pur non avendo la capacità di riferirsi a un'esperienza possibile, è tuttavia una *res facti*. Essa è una cosa di fatto che non può essere conosciuta dalla ragion teoretica, giacché quest'ultima, per operare, necessita sempre dell'esperienza e del dato intuitivo. Ebbene, quest'idea della ragione che è *anche* una cosa di fatto è la *libertà*⁷⁹, la quale, in quanto *res facti* coincidente con un'idea, deve possedere una realtà deducibile mediante una «specie diversa di causalità»: la causalità per libertà. Quest'ultima concerne la capacità di dar inizio

⁷⁸ KGS, V, p. 468; *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, con introduzione di P. D'Angelo, Roma-Bari 2008, p. 625.

⁷⁹ Un'altra importante occorrenza di questa definizione della libertà si trova in KGS, V, p. 56; trad. it., p. 67.

autonomamente a una serie di fenomeni attraverso la sola determinazione di un «movente» intelligibile e incondizionato (cioè esterno al condizionamento della causalità naturale). «Qui [nel mondo intelligibile dell'agire]» – scrive Kant nella *Ragion Pratica* – «non si tratta della conoscenza della natura degli oggetti che possono essere dati alla ragion in qualche altro modo, ma di una conoscenza che può diventare il fondamento dell'esistenza degli oggetti stessi»⁸⁰. Attraverso la causalità per libertà, noi possiamo *darci* liberamente i nostri stessi oggetti senza attingere ai dati dell'intuizione, poiché nel mondo pratico l'esperienza non ha lo stesso ruolo analitico che aveva nella ragion teoretica. L'idea della libertà, infatti, è una conoscenza di tipo «sintetico a priori»: essa deve *produrre* l'esperienza della libertà. E ciò significa che la libertà, prima ancora di essere compresa, deve essere agita in modo positivo; o per meglio dire, essa può essere compresa solo mediante la *realtà* immediata del nostro agire. Così, la comprensione di tale idea coincide con la sua «attuazione» – col momento in cui l'uomo interviene liberamente nel mondo esterno.

Ne deriva che la filosofia positiva si occupa degli effetti derivanti dal prodigio della libertà, la quale spinge la ragione fuori di sé e la proietta nella realtà mai compiuta della prassi. Essa è l'unica forma del pensiero capace di sondare ciò che risulta dalla *materialità* dell'idea della libertà: l'azione creatrice di un Dio, così come la serie di atti con cui l'uomo plasma i mondi a cui esso appartiene, ad esempio il mondo sociale attraverso le rivoluzioni.

La filosofia positiva è la scienza in grado di trattare la realtà del contingente e dell'*evento* «senza ridurli a nulla»⁸¹, senza ignorare la *forza* effettuale e trasformativa dell'operare umano. Una forza che eccede la mera conoscibilità di un mondo inamovibile.

Il mondo, scrive infatti Schelling,

⁸⁰ KGS, V, pp. 80-81; trad. it., p. 101. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant aveva affermato che «la libertà pratica non è un concetto dell'esperienza» (KGS, IV, p. 455; *Fondamento della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Milano 2009, p. 843). Tuttavia, Heidegger, nel corso *sull'Essenza della libertà umana*, preciserà che questa proposizione non contraddice il §91 della *Critica del giudizio* attualmente vagliato, giacché «se la libertà non è [...] una cosa naturale semplicemente presente [...] e tuttavia ancora un *fatto*, allora questo vuol dire che la realtà della libertà, deve essere rappresenta, può essere esposta intuitivamente in un altro modo e non attraverso l'esperienza delle cose naturali. [...] La fattualità che corrisponde alla realtà della libertà è infatti quella della prassi. [...] La realtà dell'idea della libertà, ciò che è rappresentato nel concetto essenziale di libertà, si può dimostrare come effettivo mediante le leggi pratiche della ragion pura» (HGA, XXXI, pp. 271-271; trad. it., pp. 561-563).

⁸¹ Sulla relazione tra evento e contingenza nell'ultimo Schelling e nell'interpretazione heideggeriana delle *Ricerche*, Corriero afferma che «the critical comparison of Schelling and Nietzsche, proposed by Heidegger in the *Vorlesung* of 1936, leads in the direction of a concept of absolute (ontological) Freedom, as the original foundation of Being and the entity and that in this sense Being seen as *Ereignis* prepares, on the one hand, to resume the indissoluble (coessential) bond with time and, on the other, to avoid a conception that sees Being still and only beginning with that which is present, rooted in the interpretation of the *pure will* that Heidegger reads, both in Schelling and in Nietzsche, in connection with the *Ursein* (primordial Being)» (E. C. Corriero, *The necessity of contingency*, cit., p. 63).

appare tutt'altro che un'opera della pura ragione. In esso c'è molto che non pare possa essere in alcun modo mera conseguenza 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 razionale⁸².

Ci sarebbe da chiedersi se una filosofia dell'evento come quella di Alain Badiou, la quale tratta l'evento politico come un'eccezione irriducibile alla legalità vigente in un dato stato dell'essere, non sia da considerarsi una delle odierne forme, potentemente mutate, di filosofia positiva⁸³. Al modo che la filosofia positiva non è comprensibile mediante il linguaggio della filosofia negativa, l'evento badiouiano, cioè ogni *creazione* umana, non può essere dedotto dalla struttura *normale* del sapere che esso scardina.

Ma questo confronto, in realtà, sarebbe il compito di un'altra ricerca, la quale confermerebbe in ogni caso la fecondità e la valenza *attuale*, spesso obliata, della scienza positiva schellinghiana.

Alberto Destasio
Università degli Studi di Catania
✉ alberto.destasio@outlook.com

⁸² *SSW*, XIII, p. 201; trad. it., p. 333.

⁸³ La complessa dottrina badiouiana dell'evento si trova in A. Badiou, *L'essere e l'evento*, trad. it. di G. Scibilia, Genova 1995, in particolare alle pp. 205-266.