

Tornare alla Natura per riscoprire il valore dell'umano? Note sulla filosofia della natura di Schelling.

Francesco Porchia

A return to Nature to rediscover the value of the human? Notes on Schelling's philosophy of nature.

The philosophy of nature in Schelling has often been understood as a mere interlude in his thought. More recent studies have re-evaluated the theme of nature by understanding how it is extended throughout Schelling's philosophy. Reintroducing the theme of nature in Schelling means confronting the question of the foundation and the relationship between the infinite and existence. The question that emerges then is: what is the role of the human in nature?

Keywords: Schelling, Nature, God, Human Being, Life-Death.

1. Introduzione. Note sul ruolo della Natura nel pensiero di Schelling.

Interrogarsi sul tema della natura in Schelling risulta effettivamente essere molto complesso. Proprio all'interno della questione relativa al tema della Natura, indagata da un punto di vista filosofico, è sempre utile rinnovare il confronto con l'originale interpretazione di Schelling in merito, nonostante questa presenti sempre più nuove sfide non solo dal punto di vista teoretico, ma anche da quello filologico e interpretativo. L'evoluzione del pensiero schellinghiano ha consegnato infatti, nel corso del suo sviluppo, la parvenza di un pensare frammentario, privo di una sistematicità definitiva e di una conclusione unitaria. Non è forse del tutto sbagliato comprendere la filosofia di Schelling alla luce di una mancanza di sistematicità definitiva: certamente molte sono le questioni che non hanno ricevuto una sistemazione ultima da parte del filosofo di Leonberg, eppure errata ormai si è rivelata essere, nella critica contemporanea, quella interpretazione che pretendeva di spezzettare la produzione filosofica schellinghiana in differenti e imprecise "fasi" che, slegate l'una dall'altra, avrebbero costituito un pensare

contraddistinto da innumerevoli salti e contraddizioni, tanto che sembrava che proprio quella critica che Schelling aveva mosso a Reinhold, di essere «una canna mossa dal vento», fosse quasi ritornata a tormentare la fortuna dell'opera del filosofo tedesco. All'interno di questa interpretazione la filosofia della natura avrebbe occupato una fase ben specifica (e neanche così secondaria) della produzione schellinghiana: il momento in cui il filosofo tedesco avrebbe trovato una propria autonomia dalla filosofia fichtiana, tanto che il tramonto di questa fase, e l'introduzione della successiva filosofia dell'identità, avrebbe proprio provocato la rottura dell'amicizia tra Schelling e Fichte, proprio a partire dal tema della natura¹. In verità, non solo sarebbe corretto affermare come Schelling abbia continuato a sviluppare il suo pensiero in merito alla natura², portando, come si vedrà in questo studio, il frutto di questo sviluppo sino alla sua ultima produzione³,

¹ Per la ricostruzione di questa rottura non si può che rimandare al lavoro fondamentale che in Italia si è concretizzato con la pubblicazione del volume: J.G. Fichte-F.W.J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli 1986. Sarebbe interessante poter dedicare maggiore attenzione proprio sul tema della rottura dell'amicizia tra Fichte e Schelling a partire dalla filosofia della natura. Per ragioni di spazio e di complessità l'autore di questo contributo non può avanzare pretese di completezza o tentativi di risoluzione di una questione che è ancora oggetto di dibattito nella critica contemporanea. Ci si limiterà a sottolineare pertanto, quando necessario alcuni aspetti che rievocano la questione.

² Si pensi ad esempio, tra le altre opere a noi oggi pervenute, al sistema di Würzburg del 1804, il cui solo titolo sottolinea l'importanza attribuita alla natura, la cui trattazione occupa buona parte dell'opera. Per l'opera schellinghiana citata: F.W.J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, a cura della Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976-; sezione II (Nachlass), vol. 7; trad. it. a cura di A. Dezi, *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, Mimesis, Milano-Udine 2003. Per le successive citazioni dell'edizione storico critica si farà utilizzo della sigla "AA" seguita dal numero della sezione e del volume. Per le opere di Schelling che non sono state ancora pubblicate per l'edizione storico critica, si rimanda alla canonica edizione delle *Opere complete*: F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, 14 volumi (II sez.), a cura di K.F.A. Schelling, J.G. Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861 (il volume sarà citato come "SW" seguito dal solo numero del volume senza indicare quello relativo alla sezione).

³ Si pensi in merito la tarda opera datata 1844, in cui il tentativo di ripensare la natura in accordo con la filosofia positiva risponde forse all'esigenza, mai esaurita dal filosofo in vita, di trovare una nuova chiarificazione in merito al rapporto tra filosofia negativa e positiva. Per l'opera cui si è fatto riferimento in nota: SW X, pp. 303-390; trad. it. a cura di V. Limone, *Esposizione del processo della natura*, Mimesis, Milano-Udine 2012. Sulla necessità di non ridurre la filosofia dell'identità a mero momento del pensiero di Schelling, dunque per un ripensamento del rapporto tra filosofia negativa e positiva in riferimento alla *Esposizione* del 1844: cfr., C. Danz, *The "Absolute Idea" in the Presentation of the Process of Nature. Some Observation Concerning the Historical Development of Schelling's Negative Philosophy during His Early Berlin Years*, in H. Tegmeyer e D.V. Auweele (a cura di), *Freedom and Creation in Schelling*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2022, pp. 179-205.

ma sarebbe parimenti doveroso soffermarsi sulla genesi dei precedenti sviluppi della tematica in Schelling, uno sviluppo che precede persino la consueta “fase fichtiana” e che pertanto pone effettivamente nuove interessanti interpretazioni sulle origini stesse del filosofare schellinghiano, al di là delle interpretazioni che volevano ridurre questo inizio ad una mera imitazione del pensiero di Fichte⁴. Dunque l’interpretazione che voleva vedere una variegata composizione di fasi del pensiero schellinghiano non solo depauperava l’autentica carica speculativa che dischiude questa filosofia, ma tradisce ad un tempo l’impegno di una vita che il filosofo tedesco ha dedicato alla ricerca di quella medesima Verità, seppur per mezzo di vie traverse⁵. Come non pensare in merito alle parole della *Lezione 9 della Filosofia della rivelazione*, produzione che appartiene al “tardo” Schelling, in cui afferma:

«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

⁴ L’opera che certamente interessa questo interesse di Schelling per la natura è il commentario che aveva scritto, ma non pubblicato sul *Timeo* e sul *Filebo* di Platone, in relazione con le problematiche e gli sviluppi ereditati dalla filosofia kantiana (AA II,2; trad. it. a cura di L. Follesa, *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Mimesis, Milano-Udine 2022). Lo studio di questo testo pone certamente nuovi elementi all’interno di quel dibattito in cui si era indecisi in merito alla dipendenza di Schelling dal pensiero di Fichte, così come sulla natura della ricezione e della dipendenza verso la filosofia kantiana. In merito a quest’ultima questione: cfr., G. Di Tommaso, *La via di Schelling al “Sistema dell’idealismo trascendentale”*, ESI, Napoli 1995, pp. 13-14, nota 6. Per la questione relativa all’autonomia degli inizi del pensare schellinghiano scrive G. Di Tommaso: «La critica demolitrice di Enesidemo-Schulze e gli sforzi contrapposti di Reinhold [...] avevano richiamato l’attenzione di Schelling orientato, da parte sua, a sostenere una concezione della filosofia nel senso inteso da Reinhold, ma costretto a riconoscere l’inadeguatezza della soluzione da lui proposta» così le opere di Fichte e quella di Maimon «confermano a Schelling la giustezza della via che autonomamente aveva già scelto di seguire e per la quale si sente ormai definitivamente avviato», in *ivi*, p. 12. In modo ancora più deciso M. Frank vuole sottolineare l’indipendenza della genesi della filosofia schellinghiana da Fichte, in particolare per quanto riguarda la *Formschrift*, che sarebbe stato ispirato maggiormente dal dibattito tra K.L. Reinhold e I.C. Diez (cfr. M. Frank, *Natura e spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, a cura di E.C. Corriero, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, pp. 43-71. Al di là della questione dell’originalità degli inizi schellinghiani, innegabile è l’apporto e il giovamento che egli ha tratto dal confronto con la filosofia fichtiana. Forse effettivamente queste considerazioni portano nuova attualità alle parole di X. Tilliette, secondo cui: «Schelling debuttante immagina, in buona fede, di essere un interprete autentico di Fichte [...]. Fichte, dal canto suo, prende in buona parte, cioè tira dalla sua parte gli scritti giovanili di Schelling, persuaso com’è di aver a che fare con una di quelle “giovani teste”, di quelle “teste ardenti”, non corrotte da pregiudizi, da cui si aspetta il successo della sua filosofia. Schelling pensa di aver capito Fichte, Fichte pensa che Schelling l’ha compreso», in X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, trad. it. N. De Sanctis, Mursia Editore, Milano 1974, p. 26.

⁵ In tal senso sarebbe possibile interpretare la citata differenza tra filosofia negativa e positiva.

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 più 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 della realtà, e infine di volatilizzarsi in fumo vuoto»⁶.

Al di là di uno Schelling, inteso come «Proteo dell'idealismo»⁷, ciò che occorre fare è rintracciare un filo rosso, un comune elemento che costantemente è riemerge all'interno del pensiero del filosofo tedesco: questo elemento è stato rintracciato nella libertà⁸. Sarebbe dunque opportuno interrogarsi sul rapporto che la natura intrattiene con la libertà e la più recente *Schelling-renaissance* ha proprio posto il problema relativo a questo rapporto, rievocando e reinterpretando quel tema della natura ora non più relegato alla sola "fase" giovanile che precede la filosofia dell'identità⁹. In merito alla necessità di rileggere la natura in relazione all'intero sviluppo della filosofia schellinghiana scrive I.H. Grant:

⁶ SW XIII, p. 177; trad. it., A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, p. 293. In merito si veda anche la lezione di apertura del primo corso sulla Filosofia della rivelazione, tenuto a Monaco nel 1831-1832: cfr., F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 vol., a cura di W.E. Ehrhardt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 3.

⁷ W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, a cura di H. Heimsoeth, C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957 (J.C.B. Mohr, Freiburg 1892), p. 530; trad. it., E. Zaniboni, *Storia della filosofia*, vol. I-II, Remo Sandron Editore, Milano-Palermo-Napoli 1910, vol. II, p. 343.

⁸ Sul tema della libertà, come inizio e fine della filosofia: cfr. AA I,2, p. 101; trad. it. A. Moscati, *Dell'io come principio della filosofia*, Cronopio, Napoli 1991, p. 51. La questione verrà successivamente ripresa, come nella lettera inviata a Hegel del 4 febbraio 1975: cfr., F.W.J. Schelling, *Briefe und dokumente*, 3 vol., a cura di H. Fuhrmans, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1962-1975, vol II, p. 65; trad. it. a cura di P. Manganaro, G.W.F. Hegel, *Epistolario I. 1785-1808*, Guida Editore, Napoli 1983, p. 115. Così come in AA I,9, p. 67; trad. it. G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bompiani, Milano 2017, p. 121. In merito al motivo unitario della filosofia di Schelling a partire dalla libertà: W.E. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, in *Atti del convegno internazionale di studio. Il concetto di natura. Schelling e la "Critica del giudizio"*, Urbino, Università, ottobre 1975, "Studi Urbinati", LI, 1977, pp. 111-122; In merito agli sviluppi dell'ultima filosofia di Schelling sulla base della libertà si rimanda alle parole di Jacobs: «La schellinghiana filosofia della rivelazione si trova al termine di una lunga vita filosofica. A questo punto, l'affermazione del giovane Schelling, risalente al 1795, è stata sviluppata in tutta la sua estensione: "L'inizio e la fine di ogni filosofia è la libertà"», in W.G. Jacobs, *Schelling Lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, p. 146; trad. it. C. Tatasciore, *Leggere Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2008, p. 145.

⁹ Questa rinascita ha avuto la propria origine nel mondo anglofono, e si indica in particolare l'opera: I.H. Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum, London-New York 2006. In Italia, gli sviluppi di tale interesse per la natura sono stati approfonditi in particolare dal lavoro di E.C. Corriero, con la traduzione della citata opera di Grant (I.H. Grant, *Filosofie della natura dopo*

«Eppure, se accogliamo la testimonianza dello stesso Schelling, non possiamo accettare di ridurre la sua *Naturphilosophie* a quei libri, a quei saggi e a quegli interventi maturati in quella particolare fase del suo pensiero. Per comprendere la *Naturphilosophie* occorre perciò considerare le varie articolazioni della natura, il suo concetto e il posto occupato da essa nell'intera filosofia di Schelling, per tutta la sua carriera»¹⁰.

Indagare la natura diviene allora l'opportunità di rileggere gli esiti stessi dell'ultima produzione di Schelling, così come permette di apportare ulteriori considerazioni in merito al tema dell'unitarietà del pensiero del filosofo di Leonberg. Dopo aver esposto tali premesse sul contesto e sulla rilevanza che il tema della natura assume nell'intera produzione del filosofo tedesco è bene interrogarsi effettivamente su cosa sia natura. Una questione che porta dischiude inevitabilmente la domanda metafisica per eccellenza, in merito all'indagine sul fondamento e sul senso che assume il rapporto tra il finito e l'infinito: un'indagine che richiama necessariamente la posizione ed il ruolo dell'umano all'interno di questo rapporto.

2. *Sugli inizi schellinghiani: l'indeterminato e le potenze.*

Si è detto come lo studio che Schelling ha condotto delle opere di Platone fosse unitariamente legato alla necessità di affrontare le problematiche lasciate irrisolte dalla filosofia kantiana: la necessità di risolvere il rapporto tra ideale e reale alla luce di un unico fondamento del reale, un incondizionato. Come afferma lo stesso Schelling in apertura della sua giovanile opera del 1794:

«l'autore ha sentito agitarsi di nuovo, dentro di sé, quei pensieri che aveva già rimuginato per qualche tempo, e cui dà ora esposizione nella presente memoria. Ad

Schelling, trad. it. E.C. Corriero, con una postfazione di M. Ferraris, Rosenberg & Sellier, Torino 2017); si segnala poi in particolare il volume curato da Corriero: E.C. Corriero (a cura di), *Libertà e Natura. Prospettive schellinghiane*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017. In merito alla necessità di ripensare il tema della natura a partire dall'unitarietà data dalla libertà scrive Corriero: «Non v'è dubbio che sia il tema della libertà a costituire l'asse portante del percorso schellinghiano, ma l'approccio filosofico che per Schelling può afferrarlo e dispiegarlo, per l'appunto filosoficamente, in tutta la sua complessità è quello offerto dalla sua *Naturphilosophie*, ovvero da una "filosofia della natura" in cui a prevalere sia il significato "soggettivo" del genitivo», in E.C. Corriero, Introduzione. *Cosa è natura?*, p. 12, in *ivi*, pp. 11-18.

¹⁰ I.H. Grant, *L'ipotesi della logica della natura nella Naturphilosophie di Schelling*, trad. it. E.C. Corriero, p. 22, in *ivi*, pp. 21-45.

avviarlo a essi era stato già lo studio della *Critica della Ragion Pura*; fin da quando lo aveva iniziato, il punto più oscuro e difficile gli era sembrato il tentativo di dare la fondazione razionale di una forma valida per ogni filosofia»¹¹.

Questa necessità di ricercare un unico principio della filosofia a partire dal pensiero kantiano risponde agli studi che Schelling stava conducendo nello *Stift* di Tubinga, una ricerca volta verso la sfida di ricercare un principio incondizionato che, pensato come unione di ideale e reale, mantenesse il suo stato di incondizionatezza, al di là di una mera oggettivazione o di una riduzione a termine soggettivo del rapporto soggetto-oggetto¹². Questo tema era stato introdotto nel commentario che Schelling aveva scritto nel 1794 sul *Timeo* e sul *Filebo* di Platone, in correlazione con la filosofia kantiana. Ciò che emerge in particolare è la problematica, che diverrà fondamentale per la filosofia positiva, in merito ai limiti della ragione:

«Il concetto di esistenza applicato all'idea di Dio è un abisso per la ragione umana – che o si affida al più errante entusiasmo oppure non supera di un passo i limiti dell'idea. Poiché nell'istante in cui essa vuole ampliare l'idea (per aggiungervi qualcosa di più di una determinazione logica), la restringe necessariamente, poiché per il concetto di esistenza non ha alcuna forma se non quella che si mantiene entro i limiti della natura, e quindi è infinitamente troppo piccola per quel concetto sovrasensibile»¹³.

Oltre al tema dell'abisso della ragione, anticipazione alle riflessioni sull'abbandono che verranno compiutamente presentate nelle *Conferenze di*

¹¹ AA I,1, p. 265; trad. it. L.V. Distasio, *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 5. Sulla "scissione" tra filosofia teoretica e pratica in assenza di un unico principio scrive nel successivo testo del 1795: «Analogamente, le molte contraddizioni apparenti degli scritti kantiani [...] si possono superare solo per mezzo di principi superiori che l'autore della *Critica della ragion pura* si limita dappertutto a presupporre soltanto. [...] resterebbe tuttavia che la filosofia teoretica e quella pratica non solo legate da nessun principio comune. La filosofia pratica e quella teoretica non sembrano costituire, in Kant, un solo e medesimo edificio secondario, esposto inoltre ad attacchi continui provenienti dall'edificio principale», in AA I,2, pp. 72-73; trad. it. *Dell'Io*, cit., p. 17.

¹² Così si legge nel secondo paragrafo del testo schellinghiano del 1795: «Proprio perché il soggetto è pensabile solo in relazione a un oggetto e l'oggetto solo in relazione ad un soggetto, nessuno dei due potrà contenere l'incondizionato: entrambi sono, infatti, condizionati reciprocamente, entrambi sono posti come uguali», in AA I,2, pp. 88; trad. it., *Dell'Io*, cit., p. 36.

¹³ AA II,5, p. 168; trad. it., *Sullo spirito della filosofia platonica*, cit., p. 129. In merito al citato passo kantiano della *Critica della ragion pura* si veda: B 641; A 613.

*Erlangen*¹⁴, ciò che più sarà sviluppato in relazione con la filosofia della natura, e col relativo tema delle potenze, è il rapporto tra limite e illimitato¹⁵. Quell'incondizionato, ricercato da Schelling come fondamento reale della filosofia, viene pensato in relazione a quell'illimitato a quella «*forma materiale originaria*»¹⁶ che solo nell'unità, come condizione di possibilità della ponibilità, può essere inteso quale fondamento incondizionato. Sull'importanza del tema platonico per gli sviluppi della *Naturphilosophie* scrive G. Boffi:

«Infatti, in quella filosofia della natura echeggiava ancora una memoria della lettura di Platone – in proposito anzitutto *Timeo* e *Filebo* – svolta assiduamente da Schelling negli anni immediatamente successivi al 1790. [...] Appunto: l'interpretazione dell'illimitato-indeterminato (*apeiron*) come “materia originaria” suscettibile di ricevere ogni forma richiama senz'altro l'amorfismo inerente il divenire della realtà naturale “sospesa” tra la forma e l'informe, affermato nella successiva visione della *Naturphilosophie*»¹⁷.

Così il motivo che porta in modo più evidente allo sviluppo di una filosofia della natura risulta essere già presente nelle prime riflessioni filosofiche di Schelling. Introdurre una filosofia della natura, segna il problema relativo alla necessità di dover fare i conti che c'è un mondo, c'è una natura in cui vi è l'uomo, e bisogna così

¹⁴ Cfr., AA II,10, p. 619; trad. it., L. Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, p. 203, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, pp. 195-226.

¹⁵ «A me sembra chiaro che da una sede degli Dei un qualche Prometeo ha gettato agli uomini un dono divino, insieme con un fuoco abbagliante. [...] che la realtà che diciamo esistere sempre, essendo costituite da uno e da molti, hanno in sé connaturato limite e illimitato», in Platone, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2018 [2000], p. 59. Una questione che però, sottolinea Grant, non apre al dualismo dei «due mondi», in cui effettivamente ci sia una separazione tra un mondo altro, metafisicamente inteso, e quello fisico, erroneamente concepito come “concreto”. Il reale non sussiste in questa scissione. L'intento di Schelling di interpretare Platone al di là del dualismo costituisce ciò che lo conduce verso il pensiero dell'identità: «Non comprendere la fisica di Platone e la filosofia della natura che su di essa si basa costituisce una lacuna nella comprensione della metafisica fondata sulla tesi dei “due mondi” che, a partire da Nietzsche, è stata intesa come derivante dal platonismo. Ma l'idea della centralità della *phýsis* rispetto alla metafisica dimostrata nel *Timeo*, e spostata da Schelling nella sua filosofia della natura, dimostra che la tesi dei “due mondi” non deriva certo da Platone. [...] È per queste ragioni che la filosofia della natura di Schelling comincia con uno studio della fisica del “mondo unico” del *Timeo* di Platone, condotta dal primo sullo sfondo dei problemi della filosofia critica di Kant», in I.H. Grant, *Filosofie della natura dopo Schelling*, cit., p. 48.

¹⁶ AA I,2, p. 146; trad. it., *Dell'Io*, p. 101.

¹⁷ G. Boffi, *La natura, il tempo, la morte dell'uomo. Necessità dell'antropologia: Schelling (1809-1821)*, pp. 301-302, in *Dalla materia alla coscienza. Studi in onore di Giuseppe Semerari*, a cura di C. Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 272-308.

comprendere cosa sia questa natura¹⁸. Al di là di una mera riduzione meccanica del mondo, la ricerca di un fine, la teleologia strappa la natura ad una mera determinazione calcolabile, ad una fisicità meccanica che ridurrebbe la natura a condizione morta, priva di dinamicità¹⁹. Tale distinzione tra inorganico e organico, e la dinamicità della natura, svela l'aporia tra la morte e la vita, la scissione incolmata tra ideale e reale suscitata dal singolo determinato per sé, preso al di fuori di questa dinamicità in una dimensione di mero meccanicismo²⁰. Scrive Schelling in merito alla vita:

«Non solo siamo disposti ad ammettere, ma *afferriamo* noi stessi che la *formazione di materia animale* si può spiegare solo in base ad analogie chimiche; tuttavia vediamo che questa formazione, là dove avviene, *presuppone* già sempre *la vita stessa*. Come potete, dunque, fingere di spiegare la *vita stessa* con il vostro apparato di termini chimici (infatti non è niente di più)?»²¹.

Ecco dunque che c'è qualcosa di ulteriore che caratterizza la natura, che costituisce quel dinamismo dalla natura inorganica a quella organica. Questo elemento indeterminabile meccanicamente è la vita, intesa come compresenza di quel Medesimo fondamento indeterminato nella natura. Questa domanda è posta proprio dalla coscienza, l'umano rappresenta, lo si vedrà successivamente, il punto di congiunzione di questa scissione tra reale e ideale²².

¹⁸ Si rimanda alle parole di Schelling: «Come sia possibile un mondo fuori di noi, come sia possibile una natura e con essa un'esperienza, sono domande che dobbiamo alla Filosofia: o meglio con queste domande è nata la Filosofia», in AA I,5, p. 70; trad. it., *Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, p. 2, in F.W.J. Schelling, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, La nuova Italia, Firenze 1967, pp. 1-47.

¹⁹ Scrive in merito Schelling: «Infatti, lo dico sin dall'inizio, una quiete *assoluta* nel mondo è un'*assurdità*: ogni quiete nel mondo è solo apparente, cioè in verità solo un *meno*, ma in nessun caso un'assenza totale di movimento», in AA I,6, p. 79; trad. it., C. Tatasciore, *Sull'anima del mondo. Un'ipotesi della fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 63. Sul concetto di natura viva in Schelling, come riflessione posta al di là del dualismo cartesiano: cfr., G. Semerari, *La Filosofia della Natura nel pensiero schellinghiano*, pp. 30-32, in «Archivio di Filosofia», 1 (1976), pp. 21-46.

²⁰ In merito scrive S. Achella: «Proprio questa aporia spinge Schelling a riportare la soggettività (intesa anche in termini di libertà) nella vita, nella natura. [...] Schelling ha cioè il problema, propriamente filosofico, di tenere insieme il piano della libertà con quello della regolarità e della legalità. [...] L'impulso non è una spinta meccanica, morta, ma un processo vitale, *agenziale*. Esiste cioè già nella natura una causalità a-meccanica che non riguarda solo l'agire morale ma anche quello naturale», in S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2019, p. 144.

²¹ AA I,6, p. 189; trad. it., *Sull'anima del mondo*, cit., p. 165.

²² Si vedrà in particolare con la tripartizione dell'anima data da Schelling.

A partire dal 1800 e, in particolare, dal 1801 diverrà maggiormente evidente come filosofia trascendentale e filosofia della natura costituiscano due espressioni del medesimo fondamento²³. Ideale e reale costituiscono due determinazioni del Medesimo, due strade differenti per arrivare alla medesima meta. Il punto di congiunzione resta pertanto l'uomo, il punto in cui la natura si riconosce come spirito. La natura, l'oggetto, il reale, apparirebbe priva di soggettività, in opposizione all'ideale, eppure è l'uomo il punto in cui essa diviene cosciente di sé come spirito, il momento in cui la natura si eleva all'identità del fondamento:

«Il fine supremo, divenire completamente oggetto a se stessa, la natura lo raggiunge unicamente con l'ultima e suprema riflessione, quale non può essere altro che l'uomo o, più in generale, ciò che chiamiamo ragione, attraverso cui la natura ritorna per la prima volta completamente in se stessa, manifestandosi originariamente identica a ciò che in noi è riconosciuto come intelligente e cosciente»²⁴.

Stabilito che vi è un unico fondamento per la filosofia trascendentale e la filosofia della natura, una unitarietà del fondamento che porta Schelling a sviluppare una filosofia dell'identità, e segnalato il ruolo dell'uomo come punto di congiunzione tra reale e ideale, come massimo punto della filosofia della natura, il presente saggio porrà ora il problema relativo al bisogno di soffermarsi ulteriormente sulla natura, nel significato del suo esser finito. Qual è il senso di questa finitezza di cui l'essere umano costituisce il punto limite ma da cui esso stesso si ritrova ad esser limitato?

3. La relazione del finito col fondamento. La Natura in Dio.

Già nel 1802, col dialogo *Bruno* Schelling introduce, seppur in modo ancora non totalmente sviluppato, una maggiore attenzione verso il rapporto tra finito e infinito per mezzo del tema della caduta. Alla luce dell'identità assoluta, del fondamento inteso come assoluta indifferenza, come intendere il rapporto tra finito e infinito? Cosa soprattutto è possibile ricercare come causa di questa differenza determinata di ciò che nel fondamento è inteso come unità? La

²³ Si fa riferimento, per l'opera del 1800 al citato *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Per quanto riguarda l'opera del 1801 a cui ci si riferisce: AA I,10, pp. 107-211; trad. it. a cura di E. de Ferri (rivista da G. Semerari), F.W.J. Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico*, Laterza, Roma-Bari 1969.

²⁴ AA I,9, p. 31; trad. it., *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., pp. 55-57.

condizione del finito, del singolo vivente, è intesa da Schelling secondo un netto distacco rispetto all'infinito, in quanto nel singolo è manifesta la contraddizione, l'opposizione tra ideale e reale:

«La cosa meramente corporea è dunque, come sappiamo necessariamente e all'infinito singola. [...] Solo gli esseri organici, pur avendo in se stessi il concetto infinito di vita, dovevano tuttavia prendere dall'esterno la differenza, che fosse sempre adeguata a quello, e la condizione della vita, e ciò li ha resi prima di tutto dipendenti e bisognosi, e poi anche soggetti alla malattia, alla vecchiaia e alla morte, sicché in nessun modo possono giungere ad eguagliare la perfezione delle cose celesti»²⁵.

Questa condizione di malattia, sofferenza e morte, è proprio ciò che verrà tematizzato in modo sempre più consapevole da Schelling, alla ricerca di un modo differente, nella filosofia positiva, di considerare il fondamento, al di là della mera contemplazione che per nulla redime il finito da tale condizione. Eppure la natura, nel *Bruno*, non è intesa secondo una separatezza, la natura è in Dio: viene riproposto quel dinamismo con cui Schelling intende la natura, in modo che ciò che la caratterizza è la vita, e non il vuoto meccanicismo. Ma questa vita è data dal dinamismo inteso come partecipazione della natura al Fondamento. Questa è la presenza del legame che la natura intrattiene col fondamento. Affermare che la natura è in Dio, e non banalmente che Dio e natura siano la stessa cosa, comporta il fatto che si riconosce quell'unico fondamento in tutte le cose, ma anche che tutte le cose acquistano realtà proprio in virtù del legame che intrattengono con il fondamento. Scrive in merito Schelling:

«Attraverso questa contrapposizione, gli uomini hanno imparato a vedere la natura fuori di Dio e Dio fuori della natura, e nel sottrarre questa alla sacra necessità, l'hanno sottomessa a quella profana, che essi chiamano meccanica, ma proprio con ciò hanno fatto del mondo ideale il teatro di una libertà senza legge. [...] La più alta potenza o il vero Dio è dunque quello che non ha la natura fuori di sé, così come la vera natura è quella che non ha Dio fuori di sé»²⁶.

²⁵ AA I,11, p. 400; trad. it. C. Tatasciore, *Bruno ovvero sul principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2000, p. 59.

²⁶ AA I,11, p. 426; trad. it., *Bruno*, cit., p. 82. Il tema della natura in Dio è stato a lungo tempo inteso come la "prova" che Schelling fosse panteista. Forse più che panteismo si dovrebbe qui utilizzare il termine panenteismo, in cui si restituisce quel senso di partecipazione del mondo al fondamento, un fondamento sì immanente ma che non si identifica col mondo. L'accusa di panteismo, che col tempo è stata sempre più avvalorata da quelle interpretazioni che volevano accostare sotto questo motivo Bruno, Spinoza e Schelling (sulla validità di tale interpretazione non ci si sofferma qui per ulteriori motivi di spazio), trova già in Schelling una puntuale confutazione già chiaramente esposta

La natura trova la propria vita da questa sua partecipazione. L'opposizione stessa tra ideale e reale è retta dalla compartecipazione del medesimo. Eppure resta ancora irrisolta la questione relativa alla motivazione per cui esiste una natura, e perché questa natura sia in uno stato di apparente separazione rispetto al fondamento. Questa problematica introduce la necessità di riscoprire il ruolo dell'essere umano come mediatore tra natura e spirito, tra reale e ideale, una questione che diverrà poi fondamentale alla luce del tema della creazione nella filosofia positiva, e che qui è anticipata. È appunto qui che si lega il tema della caduta. Se con la teoria delle potenze Schelling pone effettivamente il tema della creazione, attraverso la copula e la mediazione tra la pura possibilità dell'essere e il puramente esistente, l'attenzione, che porterà all'esigenza della filosofia positiva, è volta proprio a interrogare il perché di questo distacco dalla natura. Perché la malattia e la morte? Perché il finito? Già nel *Bruno*, come si era specificato, è introdotto il tema della caduta, che diverrà più evidente in *Filosofia e religione* del 1804, opera che costituisce proprio una prosecuzione del *Bruno*²⁷. La giustificazione dell'esistenza è data così da un distacco, da una caduta, che sembra segnalare sin dal testo del 1804 una condizione di colpa del finito, sopraggiunta proprio a causa della propria finitezza: «L'assoluto è l'unico essere reale, mentre le cose finite non sono reali; il loro fondamento non può trovarsi dunque in una *partecipazione* di realtà e ad esse o al loro sostrato, una partecipazione che deriverebbe dall'Assoluto ma, al contrario, soltanto in un *allontanamento*, in una

nello scritto sulla libertà, dove Schelling trova assurda l'identificazione tra Dio e le cose (cfr., AA I,17, pp. 113;114; trad. it. S. Draco Del Boca, F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, pp. 82;83, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., pp. 77-140). Le *Lezioni di Stoccarda* tornano nuovamente sulla questione quando, in apertura, si distingue l'identità dalla medesimezza, per sottolineare come l'identità appunto presupponga proprio la compartecipazione del medesimo fondamento, una questione che non abbatte le differenze (cfr., AA II,8, pp. 68-72; trad. it. C. Tatasciore, *Lezioni di Stoccarda*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 37-39). Un ultimo riferimento in questa sede è rivolto al concetto di monoteismo, individuato da Schelling come concetto che supera la possibilità stessa del panteismo, all'interno dell'argomentazione riguardo la teoria delle potenze (SW XII, p. 40; trad. it. L. Lotito, *Il monoteismo*, Mursia, Milano 2002, p. 47).

²⁷ Scrive Schelling nel *Bruno*: «Noi riconosceremo nell'essenza di quell'Uno, che non è né l'uno né l'altro di tutti gli opposti, il padre eterno e invisibile di tutte le cose, il quale, non uscendo mai dalla sua eternità, comprende infinito e finito in un solo e medesimo atto di conoscenza divina; e l'infinito è lo spirito, che è l'unità di tutte le cose, mentre il finito in sé uguale all'infinito è per suo proprio volere un dio sofferente e sottoposto alle condizioni di tempo», in AA I,11, pp. 374-375; trad. it., *Bruno*, cit., p. 35.

caduta dall'Assoluto»²⁸. Seppure il tema della caduta sia stato qui compiutamente introdotto, Schelling non si concentra ancora compiutamente sulle ragioni di questa caduta, forse ancora troppo facilmente bollata come conseguenza della “colpa” del finito di essersi staccato dal suo fondamento²⁹. Forse è la necessità di chiarificare la propria filosofia, a partire proprio dal significato, spesso troppo franteso, che l'identità assume, a portare Schelling verso una tematizzazione più attenta del ruolo della natura e del destino del finito in relazione alla domanda fondamentale: una strada che porta Schelling alla formulazione di una filosofia positiva che, in aggiunta alla filosofia logica razionale (la filosofia negativa, la filosofia dell'identità appunto), conduce verso un pensiero che non si arresta alla semplice dimostrazione, alla sola contemplazione di quello che rischia di esser ridotto a mero “oggetto” della dimostrazione³⁰. La tradizione è infatti solitamente concorde nel considerare *Filosofia e religione* come l'opera di esordio della filosofia positiva di Schelling, proprio per l'introduzione del tema della caduta, eppure, proprio per il fatto che il filosofo tedesco non abbia poi però pensato ad una redenzione del finito da questa condizione, è forse giusto soffermarsi su altre opere successive³¹: in queste, l'esigenza detta di dover chiarificare il senso dell'identità alla luce della salvaguardia dell'originaria differenza che la caratterizza (rispondendo così alla celebre critica di Hegel della *Prefazione alla Fenomenologia*), così come il susseguirsi di lutti che personalmente hanno colpito il filosofo (si ricordi in successione la perdita del fratello, del figliastro e la ancor più dolorosa perdita della prima moglie), hanno certamente condotto Schelling a

²⁸ AA I,14, p. 297; trad. it. V. Verra, *Filosofia e religione*, p. 53, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., pp. 33-76.

²⁹ Come non percepire qui il tema di Anassimandro e la necessità del finito di espiare con la morte la propria colpa di essersi distaccato dall'*apeiron*: «Anassimandro... principio... ha detto delle cose che sono l'indefinito... ed i fattori da cui è la nascita per le cose che sono, sono anche quelli in cui si risolve la loro estinzione, secondo il dovuto, perché pagano l'una all'altra, esse, giusta pena ed ammenda della loro ingiustizia secondo la disposizione del tempo», in *I presocratici*, a cura di A. Lami, Bur, Milano 2018 [1991], p. 139.

³⁰ Cosa che peraltro tradirebbe proprio l'originario intento di Schelling di ricercare un fondamento incondizionato al di là della elevazione dell'oggetto a mero dogmatismo, o all'indebita attribuzione del soggetto di una incondizionatezza che in realtà per definizione non potrebbe avere.

³¹ Così infatti afferma W. Kasper: «Non consideriamo di proposito lo scritto *Philosophie und Religion* (1804), che rappresenta una vera croce per gli interpreti. Sinteticamente, [...] questo scritto non segna la trasformazione verso la filosofia della libertà, come viene sempre sostenuto, ma appartiene chiaramente ancora al periodo della filosofia dell'identità» in W. Kasper, *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, trad. it. M. Marassi-A. Zoerle, Jaca Book, Milano 1986, p. 127, nota 86.

tematizzare meglio la questione. La domanda non riguarda più allora che cosa sono infinito e fondamento, ma perché c'è il finito? A tale domanda seguirà quella più celebre riguardante il fondamento e la più compiuta relazione tra fondamento e creazione che caratterizzerà in particolare la *Filosofia della rivelazione*³².

4. «Perché la notte?». La domanda sul senso dell'esistenza a partire dalla natura.

L'esigenza di sviluppare una riflessione in accordo con la necessità di rendere conto del significato del finito alla luce dell'identità trae certamente importanti conseguenze a partire dallo scritto sulla libertà del 1809, dove torna compiutamente il tema del male, retaggio di quegli studi che Schelling aveva condotto su Platone che si evolve nelle riflessioni sul male in Dio, nella libertà originaria della creazione e in quella scelta del bene che aveva posto la condizione di possibilità del male, poi divenuta effettiva nella creatura³³. Si è dunque già in questo modo introdotto il tema del male, in modo che la caduta sia stata ora associata alla libera scelta dell'uomo che ha risvegliato proprio quel principio. La morte è ciò che sopraggiunge come punizione a seguito della caduta. A partire da queste riflessioni, in seguito alla morte della prima moglie, Caroline, due sono i testi, pubblicati postumi, che decisamente affrontano la questione del rapporto tra natura e assoluto, insieme alla questione relativa alla morte: le *Lezioni di Stoccarda* e *Clara*³⁴. Così nelle *Lezioni di Stoccarda* il tema della caduta è preceduto da una maggiore attenzione posta sul tema della caduta, intesa ora come abbassarsi di Dio, che non segna una svalutazione del divino ma, al contrario una nobilitazione della natura, del finito:

³² Cfr., SW XIII, p. 7; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, p. 11.

³³ Il tema del male era stato già affrontato da Schelling nella *Magisterdissertation* del 1792, per cui si rimanda a: AA I,1, pp. 47-182; trad. it., A. Ardivino, *Saggio critico e filosofico di spiegazione del filosofema arcaico di Gn 3 sull'origine prima dei mali umani (1792)*, in «Quaderni del Centro di Alti Studi in Scienze Religiose di Piacenza», 2 (2003), a cura di G. Mongini, Brescia 2004., pp. 205-246. Per un approfondimento sul tema del male in Schelling si rimanda a: M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2021; F. Forlin, *Limite e fondamento. Il problema del male in Schelling (1801-1809)*, Guerini e Associati, Milano 2005.

³⁴ Sull'importanza delle schellinghiane *Lezioni di Stoccarda* e sul contesto in cui sono state sviluppate: cfr., V. Müller-Lüneschloß, *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F.W.J. Schellings «Stuttgarter Privatvorlesungen» (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012.

«Intanto l'inizio della creazione è certamente un *abbassarsi* di Dio: egli propriamente si abbassa nel reale, si contrae totalmente in esso. Ma in ciò non vi è nulla che sia indegno di Dio. Anche nel Cristianesimo quanto vi è di più grande è proprio l'abbassarsi di Dio. Un Dio innalzato a un'altezza metafisica non si adatta né alla nostra mente né al nostro cuore»³⁵.

Queste riflessioni scaturiscono dall'autolimitazione di Dio, dalla creazione intesa come atto di libertà, in cui la materia originaria, quella pura potenza di essere che costituiva l'infinità possibilità indeterminata, principio egoistico, trova la propria libera mediazione con il principio altruistico, il puramente essente. Il passaggio, la libera scelta di Dio per la creazione è data un atto di amore che prevale sull'egosimo, sulla volontà cieca che non vuole nulla. Si passa così dall'*apeiron*, dall'illimitato che sarebbe già totalità ancora indistinta, alla limitazione, alla libera scelta di creare. Afferma in merito Schelling:

«Il primo principio o la prima forza originaria è quella grazie alla quale egli è come un'essenza particolare, singola, individuale. Possiamo chiamare questa forza l'*ipseità*, l'egoismo in Dio. Se ci fosse solo questa forza, [...] non ci sarebbe alcuna creatura. [...] A questo principio, però, se ne oppone eternamente un altro: quest'altro principio è l'*amore*, grazie al quale Dio è propriamente l'essenza di tutte le essenze. Tuttavia il mero amore per se stesso non potrebbe *essere*, non potrebbe sussistere, poiché essendo per sua natura espansivo, infinitamente comunicativo, appunto perciò si dissolverebbe se in esso non ci fosse un'originaria forza contrattiva»³⁶.

Questa contrazione nell'espansione in cui avviene la creazione è dunque libero atto che nobilita la natura. Eppure, nella natura resta una traccia di quell'originario egoismo, la possibilità stessa del male³⁷. Il male diviene dunque possibile solo nella creatura e questo segna il principio della caduta: la colpa della finitezza deriva dalla

³⁵ AA II,8, p. 86; trad. it., *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 45.

³⁶ AA II,8, p. 106; trad. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 53.

³⁷ Sulla possibilità del male, originariamente vinta dal «Dio prima di Dio» scrive L. Pareyson: «Ed è nel Dio prima di Dio che risiedono il nulla e il male come possibilità superate e vinte, ormai remote anzi immemorabili, respinte indietro dalla stessa originazione di Dio, ma tali da costruire l'accompagnamento oscuro della vittoria sul nulla e della scelta del bene, il risvolto opaco della sua positività, l'aspetto inquietante della sua affermazione stabile e sicura: quasi un'ombra in Dio [...]. Il fatto che per esistere Dio abbia dovuto sconfiggere il nulla e sgominare il male, cioè mettere da parte il negativo, lascia in lui una traccia, sia pure inefficace e inoperante, di negatività, quasi che fosse rimasto qualcosa di non risolto e di ancora pendente», in L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000 [1995], pp. 178-179.

propria liberà scelta, dal peccato originale³⁸. Come affrontare dunque le problematiche della morte e della malattia, simbolo della scissione del finito? È nel dialogo *Clara* che Schelling si dedica con particolare alla questione. La domanda, che riecheggia per bocca di Clara, è in tal senso significativa: «“Non so” proseguì “ma il fulgore e lo splendore del giorno mi appaiono pur sempre come esteriori; è solo quando il giorno declina che sorge l’autentico interiore. Ma perché la notte?”»³⁹. Questa domanda sembra anticipare la più celebre «domanda della disperazione» che verrà introdotta compiutamente nella *Filosofia della rivelazione*, e in tutta la propria immediatezza protesta contro la condizione del finito, contro il destino di morte che si contrappone alla vita. Eppure, proprio su questa presunta contrapposizione bisogna soffermarsi ulteriormente. Si è già sottolineato in precedenza come il tema della vita fosse scaturito nella riflessione schellinghiana sulla natura. La natura viva è quella che è compresa all’interno del dinamismo che coinvolge la natura, mentre la natura morta è quella che, presa per sé, vuole sottrarsi a questa dinamicità. Ora si tratta però di rendere conto di un aspetto differente, seppur sviluppato in continuità con quelle riflessioni. La notte, l’oscuro presagio del destino dell’esistenza non segna una condizione di abbandono⁴⁰. Il finito, la natura, affronta la notte con la consapevolezza che vi è anche il giorno⁴¹:

«“Ciò che è più distante è anche ciò che si trova più vicino. Deserti, montagne, vasti paesi e mari possono separarci da un amico in questa vita, la lontananza dall’altra vita da questa non è però più grande della differenza tra notte e giorno e tra il giorno e la notte. Già un pensiero intimo, spogliato da tutto ciò che è esteriore, ci trasporta in quell’altro mondo che ci è forse tanto più nascosto quanto più vicino”»⁴².

³⁸ Scrive in merito Schelling: «Ma noi abbiamo dimostrato, una volta per sempre, che il male, come tale, può sorgere soltanto nella creatura, poiché soltanto in essa la luce e la tenebra, ossia i due principi, possono essere uniti in maniera separabile», in AA I,17, 144; trad. it., *Ricerche filosofiche*, cit., p. 107; cfr. anche: F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 61; SW XIII, 237; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 397.

³⁹ SW IX, p. 64; trad. it. a cura di M. Ophälders, *Clara ovvero Sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, Zandonai, Rovereto 2009, p. 69.

⁴⁰ Sulla presenza di un fondo oscuro, paragonato alla notte, da dover condurre alla luce, Schelling afferma nelle *Lezioni di Stoccarda*: «In noi ci sono due principi, uno inconscio, oscuro, e uno conscio. Il processo della nostra autoformazione [...] consiste sempre nell’elevare alla coscienza ciò che si trova in noi in modo incosciente, nell’elevare alla luce l’oscurità che è innata in noi, in una parola, nel pervenire alla chiarezza. Lo stesso accade in Dio. L’oscurità lo precede, la chiarezza prorompe solo dalla notte della sua essenza», in AA II,8, p. 96; trad. it., *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 48.

⁴¹ Per una interpretazione in merito al tema della notte nel *Clara*: cfr., G. Boffi, *La natura, il tempo, la morte dell’uomo*, cit., p. 80.

⁴² SW IX, p. 18; trad. it., *Clara*, cit., p. 17.

La notte non è separata dal giorno, notte e giorno sono legati tra loro. L'esistenza stessa non è abbandonata alla sua condizione di sofferenza, poiché l'amore di Dio per la creazione, per la natura, non si esaurisce alla sola creazione. Dopo la caduta esso stesso si fa carico di questa sofferenza, affronta il buio della notte, la morte. La condivisione dello «scandalo della sofferenza» è ciò che costituisce la rivelazione, la «divina follia» che costituisce l'atto più personale di Dio⁴³. Attraverso la rivelazione, nella prospettiva di Schelling, la natura è nuovamente redenta, sottratta alla scissione. Scrive il filosofo tedesco nelle *Lezioni di Stoccarda*:

«Questa frattura non può permanere perché pregiudicherebbe l'esistenza stessa di Dio. Ma da chi può essere tolta questa frattura? Non dall'uomo nel suo stato attuale. Quindi solo da Dio stesso – solo Dio può ristabilire il legame tra il mondo spirituale e quello naturale, e precisamente solo per mezzo di una seconda *rivelazione*, simile alla prima avvenuta nella creazione iniziale. [...] La rivelazione ha diversi gradi; il sommo è quello in cui il divino rende totalmente finito se stesso, in una parola quello in cui diventa esso stesso *uomo*, e solo in quanto è, per così dire, il secondo uomo e l'uomo divino, ridiventa mediatore tra Dio e l'uomo così come il primo uomo doveva esserlo tra Dio e la natura»⁴⁴.

L'uomo, in questo contesto, è allora ristabilito nella sua funzione originaria, di tenere insieme ideale e reale, di unificare natura e spirito. Tale unificazione è introdotta a partire dalla tripartizione dell'anima, in cui è possibile riscoprire la traccia del divino nell'uomo⁴⁵. Il ricercato collegamento tra natura e spirito è allora retto da una speranza che è costituita proprio dal fatto che l'uomo possa essere elevato dalla propria condizione di separatezza:

⁴³ Per la questione relativa allo scandalo della sofferenza si rimanda alle parole di Pareyson: «Se il peccato trascina nella sofferenza anche gli innocenti, allora il dolore trascina nella sofferenza anche la divinità. La sofferenza degli innocenti è segno che la creazione è così fallimentare che per porvi riparo è necessario anche il dolore di Dio. Lo scandalo della sofferenza degli innocenti diventa intollerabile solo sullo sfondo d'uno scandalo ben maggiore: l'estensione del dramma dell'uomo a Dio stesso, cioè la realtà di un Dio sofferente», in L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 196-197. In merito alla rivelazione come divina follia e come atto più personale di Dio cfr., F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., pp. 421-422; il passo è poi ripetuto in SW XIV, p. 26; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 919-921.

⁴⁴ AA II,8, p. 148; trad. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., pp. 76-77. Sulla necessità della rivelazione per ricucire lo squarcio tra natura e spirito: cfr., SW IX, p. 85; trad. it., *Clara*, cit., p. 92.

⁴⁵ Sulla tripartizione in animo, spirito e anima: cfr. AA. II,8, p. 154; trad. it., *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 79.

«Ma qualunque esso sia, un essere che può venire elevato da una notte così profonda a una luce così alta mi sembra giustificare le più grandi speranze. Vi sono metamorfosi di fronte alle quali anche i più grandi eventi della vita interiore ed esteriore dell'uomo perdono ogni importanza; e mi sembra che un essere vada incontro a tali metamorfosi quando appaia destinato a riunire in sé, come Dio, le più distanti estremità dell'esistenza...»⁴⁶.

5. Conclusioni: rileggere il tema della natura in Schelling.

Si è già sottolineato come la filosofia della natura si sia sviluppata nell'intera produzione filosofica di Schelling ed è appunto nella sua riflessione ultima che il tema della natura ritorna in maniera compiutamente esposta in diretto confronto con la sua filosofia positiva. *L'esposizione del processo della natura* si presenta quasi come una resa dei conti da parte di Schelling, il quale pone nuovamente il confronto tra filosofia negativa e positiva, un confronto che, come è noto, non ha mai trovato una sistemazione definitiva. Il testo ripercorre la teoria delle potenze che, sviluppatasi originariamente negli studi che Schelling aveva condotto di Platone in giovinezza, tale teoria era divenuta fondamentale, come si è avuto modo di sottolineare, per quanto riguarda il temi della creazione, del male, e della rivelazione⁴⁷. Il culmine del processo della natura resta però l'uomo, così che la riflessione sulla filosofia di Schelling resta, anche in questo caso, un indagare il fondamento che ha per scopo quello di comprendere la natura stessa della relazione che sussiste tra fondamento ed esistenza. L'attenzione che riguarda l'uomo si concretizza nella parte finale del citato testo schellinghiano in cui si afferma:

«[...] l'uomo non *ha* nessun fine, ma piuttosto l'uomo è lui stesso un fine [...]; l'uomo, dunque, non è nient'altro se non *coscienza* e non è assolutamente nient'altro oltre questo. Nel regno di ciò che diviene, l'uomo è ciò che era l'idea *originaria*; l'uomo è l'idea restaurata, ossia l'idea realizzata effettivamente; l'uomo è *un* essente, ma non come qualsiasi altra cosa, ma piuttosto è *l'essente*. [...] l'uomo è un prodotto della totalità del processo –, non la terra, ma la totalità del mondo è contenuta nell'uomo, e se l'uomo viene dalla terra, allora – per ritornare al punto che abbiamo sviluppato finora – l'uomo non è stato creato esclusivamente per la terra, ma è stato creato per le stelle, poiché è stato creato per la totalità del mondo come scopo finale della totalità del mondo stesso»⁴⁸.

⁴⁶ SW IX, p. 110; trad. it., *Clara*, cit., p. 119.

⁴⁷ Il testo si apre proprio con la questione relativa alle potenze: cfr., SW X, p. 303; trad. it., *Esposizione del processo della natura*, cit., p. 51.

⁴⁸ SW X, pp. 389-390; trad. it., *Esposizione del processo della natura*, cit., pp. 193-195.

Forse allora riproporre nuovamente la tematica della natura in Schelling, congiuntamente al tema della libertà, aiuta a comprendere non solo meglio le ragioni dell'unitarietà del suo pensiero ma anche alcune questioni fondamentali riguardanti il tema dell'umano. Una proposta che, nella nostra epoca contemporanea, risulterebbe fondamentale riproporre per riscoprire il senso stesso che la natura e l'essere umano assumono, un incalcolabile valore, quello della libertà, che è situato come traccia dell'infinito amore di Dio che perpetuamente è rinnovato nella creazione.