

FRANCESCO BENASSI

## IL SOGGETTO RIMOSSO. LE CRITICHE DI SCHELLING ALLA LOGICA E AL SISTEMA DI HEGEL NELLE LEZIONI MONACHESI

**Abstract.** The purpose of this article is to analytically discuss Schelling's criticisms of Hegel in the *Münchener Vorlesungen*. The text will analyze the aforementioned criticisms from Schelling's perspective, focusing on these key points: the choice of method, logic, the structure of his system, and the conception of God. The matter will be investigated constantly by considering Schelling's judgment of Hegel's role in the history of philosophy. The red thread running through our analysis will be Hegel's removal of the subject in the different levels of his theoretical approach.

**Keywords.** Subject, Schelling, Hegel, Criticism, Logic, System.

Nel tormentato percorso speculativo in cui consiste l'attività filosofica di Schelling risulta decisivo il rapporto (dapprima di collaborazione e poi conflittuale) con Hegel. Snodo fondamentale dello sviluppo del suo pensiero, la polemica con Hegel ne ha anche segnato l'assimilazione storica<sup>1</sup>; tanto che, almeno nella vulgata manualistica, l'immagine

<sup>1</sup> Cfr. A. BAUSOLA, *Friedrich W.J. Schelling*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 27; X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, Milano, Mursia, 1974, p. 163, p. 179 (in nota); G. SEMERARI, *La critica di Schelling a Hegel*, in *Incidenza di Hegel: studi raccolti in occasione del secondo centenario della morte del filosofo*, a c. di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1970 pp. 460-461.

della filosofia schellinghiana è rimasta quella stigmatizzata con tanta potenza metaforica (quanta, forse, ingenerosità)<sup>2</sup> a partire dalla celebre *Prefazione* alla *Fenomenologia dello Spirito*. Ma la polemica ha avuto seguito, e se Hegel ha delineato con impareggiabile efficacia i limiti della prima filosofia schellinghiana (lo stesso Schelling non è rimasto indifferente alle critiche), e dalla e mediante la critica ha tratto lo slancio per definire la propria posizione indipendente<sup>3</sup>, così per Schelling la polemica postuma con Hegel è tutt'uno con la ridefinizione della sua posizione filosofica, col passaggio all'ultima filosofia positiva<sup>4</sup>; e, d'altra parte, una sua considerazione attenta può essere uno strumento prezioso anche solo per affrontare lo studio della filosofia hegeliana nei suoi limiti intrinseci o, quantomeno, secondo nuove angolazioni prospettiche<sup>5</sup>. Rilievi critici nei confronti della filosofia hegeliana sono presenti, sparsi, in tutta la tarda produzione schellinghiana ma trovano la loro formulazione, forse più cogente e tematicamente più esaustiva, nella lezione monachese ad essa dedicata.

### *I. Le Lezioni monachesi e il ruolo del sistema hegeliano nella storia della filosofia moderna*

Nell'ottica di una ridefinizione del significato e del portato della filosofia moderna (propedeutica alla filosofia positiva), le *Lezioni monachesi* ripercorrono il cammino della filosofia da Cartesio ad Hegel e Jacobi, passando per il primo sistema dello stesso Schelling, per condurre a quello nuovo. In una sola mossa Schelling fornisce una rilettura unitaria della filosofia moderna, fa autocritica e apologia del suo primo sistema, attacca il sistema hegeliano inquadrando le critiche storicamente (almeno nella misura in cui i suoi limiti portano la traccia di una eredità storica), prepara l'accesso al suo nuovo sistema e rivendica il

<sup>2</sup> Cfr. ad es. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, cit., p. 167.

<sup>3</sup> SEMERARI, *La critica di Schelling a Hegel*, cit., p. 466.

<sup>4</sup> ID., *Introduzione a Schelling*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 183-184.

<sup>5</sup> Cfr. L. LOTITO, *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 2006. Per quanto riguarda l'influenza di Schelling nella critica degli hegeliani "riformisti", cfr. C. TUOZZOLO, *Schelling e il «cominciamento» hegeliano*, Napoli, La Città del Sole, 1995, pp. 21-58. Cfr. anche A. BAUSOLA, *La filosofia della Rivelazione al vertice speculativo del pensiero di Schelling*, in F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, a c. di A. Bausola, Milano, Rusconi, 1997, pp. V-XI.

suo ruolo storico. Importantissimo è il punto di partenza del corso, la lezione su Cartesio, in cui si sottolinea l'esiziale ruolo di un pensatore che ha dato una sorta di nuova giovinezza alla filosofia, ma, insieme, una nuova immaturità<sup>6</sup>. Dando inizio alla filosofia moderna, le avrebbe impresso durevolmente una direzione, e soprattutto una direzione nell'errore, rinchiudendola nella cerchia della rappresentazione soggettiva, da cui non si sarebbe più liberata. Altrettanto importante è il punto di arrivo delle lezioni, la lezione su Hegel, il quale porterebbe alle estreme conseguenze l'impostazione cartesiana: «[Hegel] impose appunto come prima esigenza alla filosofia di ritirarsi nel pensiero puro e di avere come unico oggetto immediato il concetto puro»<sup>7</sup>, creando, così, un sistema puramente razionale, incapace di conoscere *realmente*, di rapportarsi all'esistente, ma solo, in quanto pensiero di pensiero, ad una conoscenza possibile (Schelling si appella esplicitamente alla distinzione kantiana di pensare e conoscere). Insomma, nei termini del nuovo sistema: una filosofia puramente negativa. Ma Hegel, piuttosto che restringere consapevolmente il campo di indagine, nel tentativo di aprire il suo sistema oltre se stesso, chiedendogli più di quello che possa offrire, porta la logica nel cuore di ogni cosa, confondendo filosofia negativa e positiva<sup>8</sup>. Il suo sistema, dunque, non è nemmeno un buon esempio di filosofia puramente negativa, tanto che quello nuovo di Schelling si riallaccia direttamente alla vecchia filosofia della natura, ricomprendendola come corrispettivo negativo della nuova filosofia positiva<sup>9</sup>. A questo fraintendimento contribuisce anche l'errore nella scelta del metodo, che costituisce il cuore dell'altro grande *j'accuse* della requisitoria storica schellinghiana, l'accusa di plagio, che dà l'impronta all'intera polemica antihegeliana<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, trad. it. di G. Durante, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 7; cfr. Semerari, *Introduzione a Schelling*, cit., p. 180.

<sup>7</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 101.

<sup>8</sup> Cfr. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, cit., p. 166.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 164.

<sup>10</sup> Cfr. SEMERARI, *Introduzione a Schelling*, cit., p. 183.

II. *Scientia sive Natura. Il problema del metodo*

Al di là dei tratti caratteriali che, in relazione alla vicenda personale, hanno verosimilmente influito sulla formulazione dell'accusa<sup>11</sup>, così come sulla durezza del giudizio storico, vi sono dei moventi teorici che si ricollegano direttamente ai nuclei principali della critica e ne chiariscono il contesto di fondo. Sradicando il processo dal suo luogo naturale, infatti, Hegel introduce in una sfera puramente logica il metodo che era stato pensato per trattare la natura e, allo stesso tempo, abbandonando il fondamento dell'intuizione, ripiega sulla soggettività obliando la natura e trattando il pensiero stesso, nelle sue determinazioni concettuali, come natura. Per meglio comprendere questo punto può essere utile ripercorrere brevemente le tappe del percorso che ha portato Hegel a compiere la contestata operazione speculativa. Il compito fondamentale che Hegel si pone è quello di elevare la filosofia a scienza. A questo compito, problema fondamentale che si apre con la svolta trascendentale kantiana, avevano lavorato anche Fichte e Schelling con risultati a suo avviso insoddisfacenti. Hegel concede a Fichte il fatto di avere riconosciuto nell'Assoluto come unità soggetto-oggettiva il fondamento della scienza, ma prende le distanze dal formalismo fichtiano-kantiano che concepisce questa unità come qualcosa di estrinseco, e che la rimanda indefinitamente al dover essere, come un eterno imperativo insoddisfabile. Fichte ha impostato correttamente (a differenza di Kant) il problema di una scienza sistematica ma essa, non riconciliandosi mai definitivamente con il reale, è condannata a permanere in una dimensione inesorabilmente soggettiva, mentre la verità, in sé, ne rimane al di fuori. Per quanto riguarda Schelling, Hegel da una parte ne accoglie l'esigenza di un rinnovato e intrinseco rapporto della soggettività-scienza con la natura e l'oggettività, e gli riconosce il merito di aver operato nel senso di una piena convertibilità tra soggetto e oggetto, di averli messi finalmente in comunicazione. La filosofia schellinghiana, infatti, supera in parte il formalismo, trovando «una base materiale»<sup>12</sup> nell'assoluto come indifferenza del soggetto e dell'oggetto. Gli contesta però lo strumento con il quale egli sarebbe

<sup>11</sup> Ci mette in guardia Semerari: Schelling «ebbe sempre il sospetto di essere stato derubato di qualcosa da parte di coloro che, come il Fichte e lo Hegel, gli avevano dato l'impressione, per qualche tempo, di muoversi nella sua stessa direzione ideologica» (*Introduzione a Schelling*, cit., p. 183).

<sup>12</sup> *Ibidem*.

arrivato a coglierne l'unità, e la forma (immediata) in cui essa si presenta. Con l'intuizione intellettuale egli pone a fondamento del sapere un atto assolutamente soggettivo che inficia la scientificità del sistema e lo fa sprofondare, al contempo, in un obiettivismo dogmatico, ponendo l'unità di soggetto e oggetto al di fuori di ogni relazionalità. Dichiarando la necessità di cogliere questa unità intuitivamente Schelling presuppone ciò che invece si deve guadagnare, ciò che solo si può mostrare in se stesso attraverso lo sviluppo di un'esposizione inequivocabilmente scientifica. «Dell'Assoluto debesì dire che esso è essenzialmente risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità»<sup>13</sup>. Quello che Hegel contesta principalmente è il carattere privato e dunque ascientifico dell'intuizione intellettuale.

«Soltanto ciò che è perfettamente determinato è anche essoterico, da tutti concepibile e suscettibile di venire da tutti imparato [...]. La via della scienza è la sua forma intellegibile, via aperta a tutti e per tutti uguale»<sup>14</sup>. Solo il pensare concettuale può fare da ponte tra la coscienza pre-scientifica e la conoscenza scientifica, e quindi rendere quest'ultima universalmente accessibile. Ma «questo intuire [...] non è ancora niente di conosciuto». Dunque «bisogna averlo», è un possesso. E se è un possesso allora come lo si può avere si può anche non averlo; la scienza sarebbe fondata su un accidentale e l'accesso alla scienza dipenderebbe da una chiamata per privilegiati.

Essendo dunque presupposto immediato della filosofia, che gli individui abbiano la intuizione immediata di questa identità del soggettivo con l'oggettivo, ciò ha dato alla filosofia di Schelling l'apparenza, che essa richieda negli individui come condizione uno speciale talento artistico, un genio speciale, un particolare stato d'animo, in sostanza alcunché di accidentale, che posseggano soltanto i figli della gallina bianca<sup>15</sup>.

Hegel, dunque, avanzando la sua proposta originale, vorrebbe mantenere l'esigenza di obiettivismo "materiale" di Schelling (volto a

<sup>13</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a c. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1960, vol. 1, p. 15. Rispetto alla critica hegeliana alla filosofia della natura Schelling comunque abbozza una difesa nella lezione dedicata al suo vecchio sistema e in quella dedicata ad Hegel.

<sup>14</sup> Ivi, p. 10.

<sup>15</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1944, vol. 3/II, pp. 383-384.

istaurare un rapporto di piena convertibilità tra verità e sapere) riportando, però, il *focus* del discorso filosofico sulla scienza in quanto tale e sullo svolgersi necessario della sua esposizione, emancipandola dunque dal formalismo di ogni genere ed epurandola dall'elemento ascientifico dell'intuizione. Questo lo porta a ritornare su un'impostazione simile a quella della fichtiana *Dottrina della Scienza*, nella direzione di un sapere del sapere<sup>16</sup>. «Il contenuto della scienza pura è appunto questo pensare oggettivo»<sup>17</sup>. Senonché, facendo di questo sapere-saputo un che di assolutamente oggettivo e negando che possa persistere al suo compimento (già il fatto che esista un compimento potrebbe parlare da sé)<sup>18</sup> qualcosa di esteriore, fosse anche solo nella forma di un dover essere, trasforma il sapere stesso in natura. Con la pretesa «sin dalle prime pagine della logica» che «il concetto è tutto e non lascia nulla fuori di sé»<sup>19</sup>.

La scienza pura presuppone [...] la liberazione dall'opposizione della coscienza. Essa contiene il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in sé stessa, oppur la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero. Come scienza, la verità è la pura autocoscienza che si sviluppa, ed ha la forma del Sé, che quello che è in sé è concetto saputo, e che il concetto come tale è quello che è in sé e per sé<sup>20</sup>.

Nulla è irriducibile alla fatica dello Spirito. Il sistema della Scienza diventa così il dispiegarsi della verità stessa, il divenir vero del vero, e ha il suo fondamento in se stessa. In questa prospettiva il metodo assume il senso di un movimento oggettivo universale, e dunque la dialettica (che Schelling considerava una propedeutica alla filosofia e non la filosofia stessa) diventa il movimento stesso della scienza e quindi del reale. Insomma, Hegel è ritornato al progetto di una scienza della scienza, ma attraverso il metodo pensato per la filosofia della natura,

<sup>16</sup> SEMERARI, *La critica di Schelling a Hegel*, cit., p. 468.

<sup>17</sup> G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, rev. di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza 1968, p.31.

<sup>18</sup> «Schelling nega al pensiero questo potere di auto-compimento, egli lo costringe ad uscire da sé, al contatto 'vertiginoso' con la propria trascendenza» (TILLETTE, *Attualità di Schelling*, cit., p. 174).

<sup>19</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 101. Certo Schelling, come del resto la maggior parte dei suoi contemporanei, sottovaluta grandemente il ruolo della *Fenomenologia* che potrebbe rimettere in gioco la legittimità di questa pretesa.

<sup>20</sup> HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 31.

«che aveva assolutamente la natura come oggetto e l'intuizione per compagna»<sup>21</sup>, e trattando come oggettivo l'elemento che era soggettivo in Fichte. Il risultato (visto con gli occhi di Schelling) appare come una sorta di dottrina della scienza naturalizzata con la scienza che, oltre a mantenere il ruolo suo proprio, ha preso anche il posto della natura. Da questo punto di vista si potrebbe ribaltare il paradigma storico hegeliano per cui il suo sistema sarebbe una sintesi, il compimento delle filosofie precedenti di Fichte e di Schelling<sup>22</sup>, interpretando invece quest'ultimo come una cattiva sintesi tra il coscienzialismo fichtiano e il naturalismo del primo Schelling. Hegel, infatti, semplicemente scambia ciò che dovrebbe essere soggettivo con ciò che si presume oggettivo (la vecchia filosofia della natura), combinando il soggettivismo fichtiano e l'inconsapevolezza di essere una filosofia solamente negativa del primo sistema di Schelling. Semerari su questo punto è illuminante:

la sola differenza rispetto alla primitiva filosofia della *Dottrina della scienza* è la sostituzione del soggettivismo con un atteggiamento oggettivistico, [in sostanza eludendo il problema di un rapporto reale all'esistenza]<sup>23</sup> onde i contenuti e i prodotti della coscienza sono dotati di un potere di automovimento che Fichte, invece, non ha mai riconosciuto alla oggettività come tale. In breve, la operazione compiuta da Hegel è la restaurazione, attraverso le suggestioni oggettivistico-realistiche della filosofia schellinghiana, del coscienzialismo e concettualismo fichtiano<sup>24</sup>.

Se Fichte (secondo Hegel) «ha trasformato il dogmatismo dell'essere in metafisica del pensiero»<sup>25</sup>, Hegel ontologizza il discorso sulla scienza riportando la filosofia nel dogmatismo, in una sorta di dottrina della scienza naturalizzata. Così facendo risponde al problema di un rapporto reale tra scienza e natura naturalizzando la scienza e al problema dell'unità della scienza semplicemente eliminando il problema

<sup>21</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 163.

<sup>22</sup> Cfr. SEMERARI, *La critica di Schelling a Hegel*, cit., pp. 459-460.

<sup>23</sup> «La scienza della ragione è idealismo assoluto, in quanto non tratta affatto la questione dell'esistenza» (SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 118). Cfr. M. CACCIARI, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, «Aut-Aut» CCXI-CCXII, 1986, pp. 43-65.

<sup>24</sup> SEMERARI, *La critica di Schelling a Hegel*, cit., p. 468.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, p. 471.

della natura<sup>26</sup>. Di questa interpretazione di carattere storiografico e metodologico della filosofia di Hegel, che l'accusa schellinghiana di plagio sembra suggerire, forse si renderà maggiormente ragione entrando nel merito delle critiche vere e proprie al suo sistema. Al contempo riteniamo che essa aiuti a chiarire ulteriormente il punto di vista dal quale sono mosse.

### III. *La caratterizzazione generale del Concetto hegeliano e l'impossibilità dell'automovimento.*

La prima mossa che Schelling compie nell'addentrarsi nell'analisi dell'inizio del sistema hegeliano è quella di reimpostare la questione ricalibrandola secondo la sua prospettiva teoretica. Rileggere la lettera hegeliana nei propri termini filosofici, smascherandone le intenzioni di fondo, è il primo passo del suo approccio polemico. Infatti, Hegel, dal momento che «nell'insieme dei punti essenziali voleva mettere in piedi il medesimo sistema»<sup>27</sup>, avrebbe copiato reinterprelandolo alla sua maniera<sup>28</sup> anche il suo modo di iniziare. Egli, che si era, come abbiamo visto, di nuovo rinchiuso nei limiti della coscienza, doveva cercare, ad ogni modo, il punto di partenza più oggettivo possibile; e, dal momento che nella cerchia dei concetti logici (o negativi) in cui si sarebbe ritirato per cercare l'inizio della scienza<sup>29</sup>, si trovano concetti che sono negativi in maggiore o minore grado, in base al loro contenuto e al loro grado di determinazione, la scelta di Hegel ricade sul maggiormente astratto e indeterminato: l'essere puro. «Hegel risale dunque all'elemento più negativo che si possa pensare fra tutti, al concetto nel quale c'è meno da *conoscere*, il quale quindi, così egli dice, è libero il più possibile da ogni determinazione soggettiva<sup>30</sup> e in questo

<sup>26</sup> Ivi, p. 468.

<sup>27</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 104.

<sup>28</sup> Cfr. ivi, p. 103.

<sup>29</sup> «Il cominciamento è logico, in quanto dev'esser fatto nell'elemento del pensiero che è liberamente per sé, cioè nel sapere puro» (HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. 1, p. 53).

<sup>30</sup> L'importanza di tener presente l'impostazione schellinghiana del problema qui è evidente. Per Hegel, a rigore, il sistema che si sviluppa dal cominciamento (e lo ricomprende) è tanto oggettivo quanto il cominciamento stesso; nell'ottica Schellinghiana questo è impensabile.

senso è il più oggettivo»<sup>31</sup>. Nei termini di Hegel: «il cominciamento deve essere un cominciamento assoluto o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. Non può così presupporre nulla, né avere alcuna ragion d'essere»<sup>32</sup>. Il trattamento forzato del massimamente astratto come immediatamente oggettivo costringe Hegel a formulare l'assurda tesi dell'automovimento dei concetti. Infatti, se da un puro concetto, considerato in sé, si deve ottenere l'intero sviluppo della scienza, la necessità di questo sviluppo dovrà essere una sua caratterizzazione intrinseca. Ma non c'è nulla in questa pura astrazione in quanto tale che la spinga a progredire oltre sé, se non che essa è accompagnata dal sentore di una mancanza. Il pensiero è infatti abituato ad un contenuto più ricco e concreto. Insomma, non nel vuoto concetto dell'essere puro, ma nel filosofo stesso, che ha di fronte la realtà e il compito di spiegarla, sta la necessità che quel concetto vuoto si arricchisca via via di determinazioni<sup>33</sup>. Ciò a dire che se si tenta di mostrare la necessità intrinseca di un concetto indeterminato di progredire oltre se stesso, tutto ciò che si riesce a mostrare è l'insufficienza del concetto stesso, di per sé. Esso, infatti, costitutivamente tende a uno scopo (il pensiero è sempre ben individuato in un soggetto vivente)<sup>34</sup>, ma, abbandonato lo scopo, si perde anche la sua tensione oltre sé. Riassumendo, l'idea che i concetti sarebbero dotati di un automovimento, deriva dunque da una «doppia illusione»:

- che il concetto si possa muovere di per sé, senza un atto di pensiero alla base;
- che il concetto abbia una necessità intrinseca di progredire, immanente in lui e non dipendente da uno scopo esterno (il *terminus ad*

<sup>31</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 103.

<sup>32</sup> HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. 1, p. 55.

<sup>33</sup> Cfr. SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 105; ivi, p. 110: «un concetto vuoto, com'è l'essere per Hegel stesso, non ha, appunto perché vuoto, alcuna necessità di riempirsi. Non il concetto si riempie; ma il pensiero, cioè io, il filosofo, posso sentire il bisogno di passare dal vuoto al pieno». Cfr. TUOZZOLO, *Schelling e il «cominciamento» hegeliano*, cit., pp. 26-27.

<sup>34</sup> Cfr. SEMERARI, *Introduzione a Schelling*, cit., p. 186.

quem della realtà)<sup>35</sup>; scopo che, tanto meno è tenuto presente da Hegel, «tanto più decisamente influisce in modo incosciente sul processo del filosofare»<sup>36</sup>.

Hegel ha così eliminato, nei suoi due aspetti fondamentali, *il movente* del processo conoscitivo. Ci troviamo di fronte a una vera e propria rimozione del soggetto pensante. La filosofia hegeliana mantiene il concetto e occulta il complesso sistema di operazioni che l'ha prodotto, questo è il punto su cui insiste Schelling. Di qui l'andamento che Semerari definisce 'psicanalitico' della sua critica<sup>37</sup>, nel senso che essa è volta a smascherare le operazioni intellettuali del filosofo Hegel da lui celate e rese inconscie, almeno per il pubblico, ma che sono alla base della creazione del sistema. In definitiva egli riduce il soggetto completamente ad oggetto (nell'oggetto di se stesso), mentre per Schelling questo non può mai, in senso proprio, accadere (sarebbe semplicemente *impensabile!*); Hegel sposta il rapporto frontale tra il soggetto e l'oggetto in uno circolare del concetto con se stesso, in cui vi è uno sviluppo intrinseco dall'indeterminatezza ad una determinatezza al massimo grado, entrambe adiacenti sullo stesso piano dell'oggettività. Schelling cerca di ripristinare il rapporto originario, cercando di garantire un'irriducibilità del soggettivo all'oggettivo all'interno del processo conoscitivo.

Esso non è vero oggetto del pensiero, ma piuttosto, durante tutto lo svolgimento della scienza è la semplice *materia* del pensiero; giacché il pensiero reale si manifesta appunto soltanto nella progressiva elaborazione e determinazione di questo qualcosa in sé indeterminato, che non è mai uguale a se stesso e si trasforma in altro<sup>38</sup>.

È assoluta potenza, impossibilità di essere ricompreso definitivamente nella determinazione concettuale: questo il tentativo deciso di Schelling di mantenere un piano d'assoluta trascendenza e ulteriorità rispetto alle forme logiche del concetto.

<sup>35</sup> Cfr. SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 105.

<sup>36</sup> Ivi, p. 105.

<sup>37</sup> Cfr. SEMERARI, *Le critiche di Schelling ad Hegel*, cit., pp. 472-473, 476-477.

<sup>38</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 120.

IV. *L'essere puro. L'analisi del cominciamento e la prima triade della Logica.*

Hegel presenta in due modi il suo cominciamento: in quanto essere puro e mediante un'analisi del concetto stesso di cominciamento. Dopodiché, all'inizio della logica vera e propria mostra come svolge il suo ruolo all'interno della prima triade logica, dando inizio all'intero sistema scientifico. Schelling si ferma innanzitutto ad analizzare questo cominciamento in quanto essere puro, «la certezza pura stessa»<sup>39</sup>. Il fatto che proprio l'essere puro debba essere preso come primo sembra confermato dal fatto che da questo concetto, nel suo altissimo grado di astrazione, non si possa escludere nulla, dal momento che ogni concetto successivo sarà posto in relazione con questo essere; «non è per un atto arbitrario, ma per la più perfetta necessità che prima sia posto l'essere e poi nell'essere pensato ogni essere»<sup>40</sup>. Senonché queste osservazioni che Hegel chiama triviali nel senso di semplici, elementari, di per sé evidenti (come i primi principi della matematica) sono per Schelling, in realtà, triviali solo in quanto rozze e confuse<sup>41</sup>. È infatti impossibile incominciare dall'essere puro, per il semplice fatto che questa espressione non significa nulla. L'essere infatti è o l'essere oggettivo oppure l'essere identico con l'essenza, la pura essenzialità. Ma Hegel trovando sia l'oggettivo che il soggettivo uniti in quella certezza iniziale (nella quale «è completamente risolta la separazione dell'oggetto dalla certezza di sé»<sup>42</sup>) ignora questa distinzione. E, dal momento che è stato escluso in via preliminare un rapporto con l'essere oggettivo, l'essere al di là dell'azione limitante del pensiero, essendosi Hegel ritirato nel puro pensiero, può trovarsi davanti solo «l'essere semplicemente essenziale». Ma questo è l'essere colto nel suo carattere soggettivo, dunque niente affatto indeterminato. Del resto, anche l'essere oggettivo, in quanto tale, sarebbe determinato<sup>43</sup>. La direzione in cui sembra andare la formula hegeliana è quella di porsi oltre l'alternativa, per cui l'essere puro non sarebbe né

<sup>39</sup> Ivi, p. 106; cfr. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. 1, p. 31.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Cfr. SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 106.

<sup>42</sup> HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. 1, p. 31.

<sup>43</sup> Si veda come in Schelling non si possa dare un principio a prescindere dall'altro, per cui anche nel massimo grado di oggettività sia presente un principio di soggettività e viceversa.

l'essere essenziale, né l'essere oggettivo<sup>44</sup>. Ma, allora, in questo concetto non sarebbe pensato assolutamente nulla. Ed è inutile l'obiezione per cui Hegel stesso ammetterebbe l'identità di essere e nulla perché mai ammetterebbe l'essere puro nel senso precedentemente definito, cioè come al di fuori di ogni alternativa concepibile, il che vorrebbe dire squalificarlo come concetto (proprio l'essere puro che dovrebbe essere il concetto assolutamente primo!). Ma, di fatto, dal punto di vista di Schelling, «in esso non è veramente *pensato* nulla»<sup>45</sup>. Io mi sono infatti vietato, in via preliminare, di porre in esso alcuna determinazione; «dopo che io ho posto l'essere puro, io cerco qualcosa in lui e non vi trovo nulla perché io ho proibito a me stesso di trovare in lui qualcosa, appunto perché l'ho posto come essere puro, come il semplice essere in generale»<sup>46</sup>. Ecco perché «L'essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è nulla, né più né meno che nulla»<sup>47</sup>. Il fatto che l'essere sia «nulla» (l'obiezione di Schelling verte sull'ambiguità di questo nulla) è frutto della mia astrazione. Infatti, questo passaggio dall'essere al nulla ha una funzione prettamente strumentale. Hegel lo usa per arrivare al divenire. Si passa poi all'analisi della proposizione: in quanto tale *il puro essere è il nulla*. La frase può essere intesa in due modi. O si intende in senso tautologico che essere e nulla siano lo stesso, che siano immediatamente la stessa cosa, allora la proposizione non dice nulla, contiene solo «un collegamento di parole»; oppure si intende come un giudizio, che pone in unità i due distinti. In questo secondo caso uno è soggetto, sostegno dell'altro che ne è il predicato e si dovrebbe ammettere che «almeno *potentia*» possono sussistere come elementi indipendenti. È vero che Hegel ci mette in guardia sull'insufficienza del procedere intellettuale, attraverso giudizi, nel rendere conto del pensare speculativo. Ma i suoi avvertimenti non riescono a fugare del tutto in Schelling il dubbio che la vera funzione di questa affermazione sia arrivare, in un modo o nell'altro, a porre come vero principio il divenire. Che sia un espediente per nascondere il fatto che esso è in realtà presupposto. Il divenire sorge infatti dal passare dell'uno nell'altro di essere e nulla, ma, una volta

<sup>44</sup> Cfr. SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 106.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 106-107. La parte introduttiva della dottrina dell'essere consisterebbe allora delle indicazioni di questo divieto (Cfr. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. 1, pp. 51-67).

<sup>47</sup> Ivi, p. 70.

emerso, li scalza in quanto principio (principii?)<sup>48</sup>, poiché è in esso che trovano la loro vera differenza e opposizione, e insieme la loro unità<sup>49</sup>. Essi diventano realmente essere e nulla in quanto tali, come opposti in relazione all'interno del divenire. Ma allora è davvero l'essere puro il vero cominciamento? O in realtà, nella formula dell'identità immediata, tra essere e nulla si nasconde già il divenire come un dato? Insomma, o essere e nulla sono immediatamente la stessa cosa, e allora l'asserto hegeliano è vuoto, assolutamente insignificante; o vi sono due distinti poli in relazione, ma allora il vero *prius* è il passaggio fra i due, il divenire, che non potrebbe essere il cominciamento perché non sarebbe affatto un indeterminato, rimandando a sua volta, necessariamente, quantomeno ai due distinti.

Per esprimere più chiaramente questo passaggio iniziale dal puro cominciamento al suo sviluppo, e l'identità di essere e nulla, Hegel prende in considerazione il concetto stesso di inizio. «La cosa nel suo cominciamento *non è ancora*, ma questo non è solo il *niente* della cosa: vi è già colà dentro il suo *essere*»<sup>50</sup>. L'inizio della cosa non è ancora la cosa stessa, ma rimanda ad essa come già presente in esso.

Nulla è ancora qualcosa deve divenire. Il cominciamento non è il puro nulla ma un nulla da cui deve uscire qualcosa. Dunque, anche nel cominciamento è già contenuto l'essere. Il cominciamento contiene dunque l'uno e l'altro, l'essere e il nulla; è l'unità dell'essere col nulla; – ossia è un essere, che è in pari tempo un non essere, e un essere, che è in pari tempo non essere<sup>51</sup>.

Il problema starebbe nell'inserimento di quella parola «ancora», di cui è difficile cogliere il senso preciso, e che è il fulcro per comprendere il carattere dinamico dell'unità di essere e nulla all'interno del cominciamento, senza il quale non inizierebbe assolutamente nulla. Per cui, secondo Schelling, l'unico modo per intendere quell' «ancora» è reinquadrarlo nella dicotomia di potenza e atto. Il cominciamento (in quanto riferentesi al suo sviluppo) sarebbe il concetto di potenza mascherato e quell'essere determinato che da esso deriva, il suo sviluppo

<sup>48</sup> Cfr. LOTITO, *Potenza e concetto*, cit., p. 127.

<sup>49</sup> Cfr. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. 1, p. 71.

<sup>50</sup> G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 1967.

<sup>51</sup> HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. 1, p. 58.

necessario, sarebbe invece il suo passaggio all'atto. Perciò «l'inizio è soltanto l'esser non ancora *reale* della cosa, non però il suo completo non-essere»<sup>52</sup>. È il suo essere potenziale, il suo non-essere relativo, nient'affatto il suo essere indeterminato. L'unico modo per comprendere infatti questo "non essere ancora" è determinarlo come potenza. «Per Schelling» – sottolinea Lotito – «Hegel avrebbe dovuto dunque esprimere quell'unità di essere e nulla piuttosto come *passaggio*, come passaggio dalla potenza all'atto, dall'essenza all'effettività»<sup>53</sup>. Hegel infatti è costretto, per cercare di ottenere il divenire da quella proposizione, a far riferimento, con quell'*ancora*, alla temporalità futura, perciò più correttamente si dovrebbe dire che il divenire è «passaggio dal nulla, dall'essere che ancora non è, all'essere reale, sicché, quindi nel divenire il nulla e l'essere non sono propriamente uniti, ma il nulla è piuttosto *abbandonato*»<sup>54</sup>.

#### V. L'utilizzo "surrettizio" dell'intuizione

Hegel, dunque, afferma di essersi liberato dell'assillo di trovare un cominciamento adeguato, vantandosi di aver creato un sistema privo di presupposti. Ma se dal cominciamento dovrà sorgere l'intero sviluppo (e questa consapevolezza è implicita nell'atto dell'assunzione dell'essere puro in quanto cominciamento), se esso contiene già il soggetto che ha se stesso come oggetto, l'unità di soggetto e oggetto ridotta alla certezza assoluta<sup>55</sup>, non presuppone questi già una catena di mediazioni di cui sappiamo essere il cominciamento? Di più: non è intuito con esso l'unità dell'intero sviluppo, esattamente come accadeva nella vecchia filosofia della natura?<sup>56</sup> Del resto, protesta Schelling,

proprio come Hegel dice che la vera prima definizione dell'Assoluto è:  
L'Assoluto è il puro essere, così io potevo dire: la vera prima definizione

<sup>52</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 107.

<sup>53</sup> LOTITO, *Potenza e concetto*, cit., p. 125.

<sup>54</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 108.

<sup>55</sup> Cfr. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. 1, p. 55.

<sup>56</sup> Cfr. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, cit., pp. 166-167.

dell'assoluto è di essere soggetto. [...] L'Assoluto quindi nel sistema precedente è un presupposto non diversamente e soltanto *come il puro essere* è un presupposto del sistema di Hegel<sup>57</sup>.

Schelling però su questo punto sembra ignorare i continui richiami di Hegel al ruolo preliminare della Fenomenologia, il cui svolgimento è il presupposto del cominciamento del sistema. «La logica ha quindi per presupposto la scienza dello spirito che appare, scienza che contiene e mostra tanto la necessità e con ciò la prova della verità di quella posizione ch'è il puro sapere, quanto in generale la sua mediazione»<sup>58</sup>. Essa si troverebbe nella particolare condizione di essere un «presupposto che consiste nella distruzione di ogni presupposto»<sup>59</sup>. Ma siamo proprio sicuri che possa trovare coerentemente posto nel pensiero hegeliano un inizio immediato, in generale, l'immediatezza? Se anche il cominciamento, infatti, è un immediato già da sempre mediato, e il movimento di mediazione è tale da impedire l'affrancarsi da esso di ogni immediatezza (che volesse porsi, nella sua astratta indipendenza, immediatamente come tale); se quindi l'immediatezza non può che risultare dalla mediazione, non ha forse tutti i torti Trendelenburg quando afferma che in Hegel non si potrebbe affatto parlare di immediato<sup>60</sup>, «poiché l'intera dialettica non è che una catena di mediazioni»<sup>61</sup>. Di conseguenza l'autentico significato di immediato può essere introdotto, ancora una volta, solo dall'intuizione<sup>62</sup>. Insomma, come osserva puntualmente Lotito, «Hegel esige un cominciamento privo di presupposti, senza però riuscire a svincolarlo dalla catena di mediazioni»<sup>63</sup>. Per Hegel, come abbiamo visto, il carattere concettuale mediato, estrinseco della scienza ne garantiva l'universalità, di contro al carattere privato dell'intuizione; ma paradossalmente senza l'intuizione si avrebbe un concetto senza l'accesso al concetto, fatto questo

<sup>57</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 116.

<sup>58</sup> HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. 1, p. 53.

<sup>59</sup> F. FISCHBACH, *Du commencement en Philosophie. Etude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999, p. 359.

<sup>60</sup> Può l'immediatezza che si fa dalla mediazione avere carattere immediato?

<sup>61</sup> F.A. TRENDELENBURG, *Il metodo dialettico*, tr. it. di M. Morselli, Bologna, Il mulino, 1990, p. 46.

<sup>62</sup> LOTITO, *Potenza e concetto*, cit., pp. 114-115.

<sup>63</sup> Ivi, p. 115.

inconcepibile. L'intuizione sarebbe dunque da lui presupposta surrettiziamente<sup>64</sup> (e surrettiziamente utilizzata).

VI. *Il Sistema e il problema del passaggio alla natura*

Per quanto conduca un'analisi il più possibile puntuale della logica hegeliana (relativamente allo spazio limitato che il contesto del corso concede), lo stesso Schelling ci mette in guardia che per quante osservazioni corrette – «credo perfino che si possa fare questa logica in dieci maniere diverse»<sup>65</sup> – si possano fare riguardo alla logica di Hegel, queste non saranno mai sufficienti a mettere da parte una volta per tutte il suo sistema. E il motivo è dovuto alla sua debolezza intrinseca, alle difficoltà riguardanti la stessa architettura del sistema. Esso, infatti, è collegato alla logica «in maniera assai lenta». Si è già accennato al fatto che la rimozione della soggettività non rimane priva di effetto, e che, proprio in quanto rimosse, le operazioni coscienziali influiscono negativamente sulla riuscita del sistema. Questo accade soprattutto (e non a caso) nei suoi passaggi di raccordo; e il più problematico di questi, secondo lo stesso Schelling, è il passaggio dall'Idea alla natura. L'idea alla fine della logica è il culmine di un processo assolutamente compiuto, si direbbe quindi perfettamente autosufficiente. Di contro la natura è caratterizzata come pura exteriorità. Essa è l'agonia nel concetto, la dispersione dei nessi logici nella pura accidentalità, l'impossibilità di porre determinazioni rigorose, il luogo in cui il concetto perde la sua sistematicità. In essa necessario e accidentale si trovano giustapposti e non vi è, a rigore, né libertà né necessità. Per quale motivo l'Idea allora dovrebbe spontaneamente provocare la propria caduta da sé stessa (giacché non può esserci una causa esterna che la spinge a farlo) e abbandonarsi a questa pura dissoluzione di sé che è il mondo naturale, rinunciando alla perfezione guadagnata? Essa su un piano puramente logico non può progredire oltre, per farlo dovrebbe andare oltre la logica stessa, in un ambito totalmente altro da quello in cui si è già realizzata. Qui si palesano i limiti di una filosofia pura-

<sup>64</sup> Cfr. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, cit., p. 168.

<sup>65</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 114.

mente negativa, qui si mostra il paradosso di voler raggiungere, tramite mezzi puramente logici, un ambito che va oltre ciò che è semplicemente logico.

*In quanto* è l'idea così realizzata, essa è già appunto al *limite* della sfera puramente logica; quindi, o essa non può più in generale andare oltre, o lo può soltanto al di fuori di tale limite, dimodoché deve del tutto abbandonare la posizione che come semplice risultato della scienza logica ha ancora in questa scienza, e deve trapassare nel mondo non logico, anzi nel mondo opposto al mondo logico<sup>66</sup>.

È qui che dovrebbe innestarsi un cambio di metodo, per poter uscire dalla gabbia logica e giungere realmente al positivo.<sup>67</sup> Senza questo cambio resta l'enigma di un'idea perfettamente realizzata ma necessitata a progredire ancora oltre, in un ambito a lei totalmente estraneo. Per spiegare questo fatto Hegel è costretto a ricorrere «alle più strane più equivocate, più timide espressioni, dietro le quali questa filosofia si ripara nei punti difficili»<sup>68</sup>, che Schelling ascrive senza dubbi a quell'abuso di linguaggio che interviene a mascherare i punti deboli della filosofia hegeliana; l'idea «esiste bensì alla fine della logica, ma essa non è ancora *convalidata*, deve uscire da sé per convalidarsi»<sup>69</sup>. Così si vorrebbe aggiungere dall'esterno la necessità di un ulteriore sviluppo (estrinseco) dell'idea, di per sé già compiuta. Ma questo, non sarebbe altro che un «acchiappare per gonzi», come lo definisce lo stesso Schelling, secondo il tono colorito della polemica. Infatti, *per chi* si dovrebbe convalidare l'idea essendo in se stessa già perfettamente determinata e interamente trasparente a se stessa? Essa «sa anticipatamente che non perirà nel suo alterarsi; per essa questa lotta sarebbe senza uno scopo»<sup>70</sup>. Quindi se non per se stessa, per uno spettatore? In fin dei conti essa si deve convalidare soltanto per il *filosofo*; il filosofo deve desiderare che l'idea si abbandoni a tale esteriorizzazione,

<sup>66</sup> Ivi, p. 120.

<sup>67</sup> Il ruolo che il tardo Schelling attribuisce alla riflessione sulla Mitologia e sulla Rivelazione. Cfr. CACCIARI, *Sul presupposto*, cit., p. 48.

<sup>68</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 122.

<sup>69</sup> Ivi, p. 121.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

affinché gli sia data occasione di spiegare la natura e il mondo spirituale, il mondo della storia<sup>71</sup>. È il fatto stesso della natura, che richiede una spiegazione e che costringe Hegel a far progredire l'idea oltre se stessa. La necessità di un ulteriore sviluppo è semplicemente data dalla circostanza che la natura esiste. Si può dire che lo stesso problema riscontrato a livello del cominciamento si ripresenta, macroscopicamente, nella struttura del sistema, minandone la costruzione dall'interno. E ancora: «L'Idea, dice Hegel [...], nella verità in cui si trova rispetto a se stessa, *si decide* di licenziarsi da sé come natura o nella forma dell'alterità»<sup>72</sup>. Cosa si deve intendere col termine «licenziare»? Vi è una personificazione dell'idea? è un'espressione metaforica? Non si nasconde, dietro di essa la necessità di coprire un ruolo che poteva assumere solo una soggettività? La soggettività rimossa rimane il cattivo demone del sistema hegeliano che si ripresenta, a tutti livelli, come sintomo della sua insufficienza costitutiva. Mentre il principio della filosofia di Schelling, infatti, era sin dall'inizio nella natura e spiegava il concetto stesso come un momento del processo interno ad essa (processo che era spiegato dall'interno), facendo partire lo sviluppo del sistema dalla logica Hegel si trova nell'imbarazzo di dover ricucire il legame previamente scisso tra Idea e natura, la prima già compiuta in se stessa, come Idea assoluta, la seconda esclusa dalla logica come mera esteriorità. «Nella logica non c'è nulla che si debba cambiare in mondo, Hegel è *costretto* a venire alla realtà»<sup>73</sup>. Egli, dunque, avendo già posto l'idea a fondamento del tutto, vuole ora riguardarla *anche* in senso reale.

### VII. *La libertà di Dio.*

Secondo la concezione hegeliana della filosofia, essa deve mostrare Dio in se stesso nel suo svolgersi.

L'intenzione principale della logica hegeliana, e ciò di cui essa principalmente si vanta, è che essa assume nel suo ultimo risultato il significato di teologia speculativa, cioè che essa è una vera costruzione dell'idea di Dio

<sup>71</sup> *Ibidem.*

<sup>72</sup> *Ibidem.* Espressione criptica, ambigua, di carattere più teosofico che filosofico, afferma Schelling.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 122.

e che, quindi, questa idea, o l'Assoluto, in essa non è un semplice presupposto, come nel sistema immediatamente precedente, ma è essenzialmente un risultato<sup>74</sup>.

Il risultato di questa costruzione concettuale dell'idea di Dio è di pervenire a Dio come risultato puramente logico, negativo, della ricerca, e dunque di averlo guadagnato su un piano puramente concettuale. E Dio, del resto, non è altro che questo giungere a se stesso, è la strada percorsa per arrivare a sé, la dinamica della sua stessa (auto)costruzione concettuale<sup>75</sup>. In questo senso è un risultato puramente razionale, perché viene riguadagnato sempre solo logicamente. Ogni sviluppo è un'esposizione scientifica, ma non ci si muove mai realmente di un passo verso l'esistenza. Lo sviluppo logico può tornare infatti su se stesso infinite volte, ma per pervenire all'esistenza reale è necessario un cambio di metodo. È un'altra strada che va percorsa<sup>76</sup>. «La proposizione: il movimento del concetto è l'attività universale assoluta, non lascia altro, anche per Dio stesso, se non che Dio sia il movimento del concetto, cioè che egli non sia altro che il concetto»<sup>77</sup>, ma in questo modo egli è solo il risultato, che giunge alla fine del processo. Esso è «il Dio che non ha futuro». L'Idea, il concetto, si exteriorizza nel mondo naturale e storico per ritornare a riguadagnarsi realmente, concretamente, «esso così si fa *Spirito assoluto*, il quale alla fine accoglie sotto di sé come suoi propri tutti i momenti del movimento ed è Dio»<sup>78</sup>. Ma egli è dunque veramente Dio solamente nel suo ricomprendere tutti i successivi momenti della sua realizzazione. E chi sarebbe disposto – Schelling si appella al senso comune, il metro, con cui confrontarsi per quanto riguarda l'idea di Dio (infatti è da esso che viene, per chiunque, originariamente ricavata) – ad ammettere che Dio non è Dio sin dall'inizio? A riconoscere Dio in uno sterile risultato, che non può dare origine a nulla? Che «solo alla fine è ciò che è in verità»? E che nel momento in cui è veramente sé stesso, tutto è già compiuto?

<sup>74</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 114.

<sup>75</sup> «Il metodo, in questo modo, non è forma esterna, ma è l'anima stessa del contenuto» (HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 215).

<sup>76</sup> Ovviamente si fa riferimento al ruolo di una filosofia positiva. Cfr. CACCIARI, *Sul presupposto*, cit., p. 47.

<sup>77</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 102.

<sup>78</sup> Ivi, p. 123.

Bisogna dire però che, dal punto di vista hegeliano, il cominciamento del processo presuppone già il suo compimento, in cui l'intero approfondirsi delle determinazioni e il cominciamento stesso trovano il loro reale fondamento. Lo spirito assoluto, una volta che noi arriviamo a scorgerne il compimento percorrendo i vari gradi della sua automanifestazione, si rivela come già da sempre compiuto, e si mostra come il vero fondamento, da cui il cominciamento era ottenuto solo come la massima astrazione<sup>79</sup>. Per cui l'Inizio, il vero Inizio, non è dunque il cominciamento, ma è il fondamento, lo Spirito Assoluto. Esso è solamente causa finale (e non anche causa efficiente), nel senso particolare che esso è, considerato *ex post*, il prodotto necessario del progressivo approfondimento del concetto in se stesso ed è anzi, in quanto risultato, quello stesso approfondimento; quindi, ogni momento acquista il suo vero significato in relazione ad esso, nella sua realizzazione effettiva. È il suo previo compimento, posto come assoluta certezza<sup>80</sup>, che può dare inizio al processo, come successivo svolgimento della certezza stessa (dell'immediato, che, come abbiamo visto, per Hegel, non può rimanere fermo in se stesso), nel suo *necessario* ritorno alla concretezza del pienamente mediato. Proprio per questo però rimane il fatto che esso rimane chiuso, una volta per sempre, nello svolgersi delle sue determinazioni, in questa circolarità, che per Hegel è il movimento della scienza stessa<sup>81</sup>. In questo continuo tornare a se stesso esso è prigioniero della propria essenza. Non può far altro, nel proprio eterno sviluppo, che ripercorrere sempre il sentiero già percorso. È chiaro come in questo eterno divenire se stesso non vi sia spazio per un reale accadimento.

Se si domandasse ad un seguace di questa filosofia se lo spirito assoluto si sia esteriorizzato in un determinato momento, egli dovrebbe rispondere così: Dio non si è *proiettato* nella natura, ma vi si proietta sempre

<sup>79</sup> Cfr. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 56: «Così a partire dalla immediatezza, colla quale incomincia, la coscienza vien ricondotta, per la sua via, al sapere assoluto come alla sua più intima verità. Quest'ultimo, il fondamento è poi allora anche quello da cui sorge il Primo, quel primo che dapprincipio si affacciava come immediato».

<sup>80</sup> Cfr. *ivi*, p. 31.

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, p. 57.

per riporsi pure sempre al di sopra di essa: tale avvenimento è un avvenimento eterno, cioè continuo, ma, appunto per ciò, non è un vero e proprio avvenimento, un avvenimento reale<sup>82</sup>.

Infatti, tanto il suo punto di partenza quanto il suo punto di arrivo si trovano sullo stesso piano, assolutamente astratto, al di fuori del tempo (ricavati l'uno per astrazione dallo sviluppo e l'altro per progressivo sviluppo del cominciamento). Pensato come il suo stesso compiersi, lo Spirito gira a vuoto in se stesso, nel suo eterno presente; «egli è il Dio che fa sempre soltanto ciò che ha sempre fatto, e che non può creare quindi nulla di nuovo. La sua vita è una ronda di figure, perché egli continuamente si esteriorizza per ritornare di nuovo a sé e sempre ritorna a sé soltanto per esteriorizzarsi di nuovo»<sup>83</sup>. Di fronte a questa angosciosa immagine, ci chiediamo: questo sviluppo è un processo reale? È mai realmente accaduto che iniziasse? Questo Dio è reale artefice per lo meno di se stesso? Egli è *costretto* a ritornare a se stesso, per questo non può esserci un reale inizio. Esso a rigore è non una vera causa, ma un principio, cioè una causa «che agisce soltanto per natura o soltanto per intima necessità»<sup>84</sup>. Per dare inizio realmente a qualcosa serve una causa reale e una vera causa deve essere necessariamente libera (ecco perché Hegel aveva avuto bisogno, ad esempio, nel passaggio dalla logica alla natura, di servirsi di quelle indebite personificazioni dell'Idea).

Un principio può esser detto certamente anche causa, esso è *per natura* [corsivo nostro] causa di qualcosa, per es., il principio limitante è causa del limite o di ciò che è limitato in tutte le cose. Ma la causa che è tale per eccellenza, la causa libera, [...] non può viceversa essere chiamata principio<sup>85</sup>.

Lo spirito assoluto di Hegel è «per natura» causa di se stesso, poiché questo suo perdersi per poi riguadagnarsi è precisamente ciò in cui consiste, esso è questo stesso divenir se stesso e nulla di più, e questo processo è lo svolgimento di se stesso. Dio rimane così chiuso nel dispiegamento della propria essenza, è semplicemente questo dispiegamento; ma allora si può dire di lui ciò che si era detto per il Dio

<sup>82</sup> SCHELLING, *Lezioni monachesi*, cit., p. 127.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

di Spinoza, cioè che esso è «l'essere esistente senza potenza, l'essere impotente nel senso che esso non ha in sé affatto il potere di un essere diverso da quello che ha»<sup>86</sup>. Si rimproverava «al sistema precedente» che l'assoluto fosse pensato come sostanza. Ma non basta certo affibbiare a questo sviluppo necessario il nome di spirito (direttamente derivato «dal Cristianesimo e dal catechismo»<sup>87</sup>) perché esso sia *realmente* Spirito. Infatti, nel precedente sistema schellinghiano esso era concepito come ciò che è sempre oggetto a se stesso (e che quindi non si riduce mai definitivamente ad oggetto, a determinazione immediatamente oggettiva<sup>88</sup>), e tanto bastava per sottrarlo a quell'esistenza cieca, che, in definitiva, è secondo l'analisi schellinghiana il connotato caratterizzante della sostanza in quanto tale (e che necessita di una *visione* alle sue spalle).

Per quanto riguarda la cosa stessa, io, frattanto, potevo ritenere sufficiente definire Dio come ciò che è a se stesso oggetto *permanente* [...] e, anche se non era *chiamato* spirito, tuttavia era spirito nella sua essenza, e in questo senso non era sostanza, se per sostanza si deve intendere ciò che esiste ciecamente<sup>89</sup>.

E ciò che è ciecamente è ciò che non è preceduto dalla propria possibilità.

Io agisco, per es., ciecamente se faccio qualcosa senza essermene prima rappresentata la possibilità. Se l'azione antecede frettolosamente il *concetto* dell'azione, essa è un'azione cieca; e parimenti l'essere che non è stato preceduto da alcuna possibilità, che non ha mai potuto *non* essere e quindi neanche ha mai propriamente potuto *essere*, che piuttosto precede la sua possibilità in quanto tale, un tale essere è l'essere cieco<sup>90</sup>.

Il Dio schellinghiano è il Dio la cui potenza eccede l'essere, il cui essere è preceduto dalla sua possibilità, e che dunque può essere (e quindi non essere) ciò che è. Questo permette dunque alla sostanza di andare oltre se stessa, di essere soggetto. Il problema è appunto che

<sup>86</sup> Ivi, p. 30.

<sup>87</sup> Ivi, p. 123.

<sup>88</sup> Cfr. ivi, p. 119.

<sup>89</sup> Ivi, p. 123.

<sup>90</sup> Ivi, pp. 18-19.

Hegel non mantiene un'ulteriorità di Dio stesso rispetto alla sua estrinsecazione, che possa garantirgli un dominio, o, quantomeno, un'indipendenza dalla sua essenza. Dio non è libero dal proprio essere. «Ma ciò che non ha alcuna libertà rispetto al proprio essere, non ha in generale nessuna libertà – è *assolutamente* non libero»<sup>91</sup>, ed Hegel non riesce a rendere veramente conto della libertà di Dio.

Giacché lo spirito assoluto stesso si esteriorizza nel mondo, egli stesso soffre della sua natura, egli stesso si implica in un processo dal quale non può più liberarsi, di fronte al quale non ha alcuna libertà, nel quale per dir così è impigliato irrimediabilmente. Dio non è libero dal mondo ma carico del suo peso<sup>92</sup>.

Nell'esternarsi nella natura sacrifica la sua libertà. L'interpretazione hegeliana della trinità ci restituisce un'immagine plastica del suo sistema ed essa, per come è presentata da Schelling, è emblematica di tutti i limiti che vengono da lui sottolineati.

Dio Padre, prima della creazione, è il puro concetto logico, che si svolge nelle categorie pure dell'*essere*. Ma questo Dio, poiché la sua essenza consiste in un processo necessario. Si *deve* [corsivo nostro] manifestare; questa manifestazione di sé è il mondo, ed il mondo è Dio figlio<sup>93</sup>.

Il mondo non è un reale accadimento in quanto è Dio stesso che si fa mondo, perdendo così la propria indipendenza, in un unico monismo panteista. Ma se non c'è libertà nemmeno per Dio, come si può sperare che ci sia libertà per l'uomo? Se nemmeno all'inizio del processo vi è un atto libero, come si può sperare che ci sia, in generale e in un qualche senso libertà? Questo è il senso ultimo della riflessione Schellinghiana, liberare Dio da una concezione essenzialista per poter aprire uno spazio per la possibilità oltre la necessità. Al di là del fatto che riesca coerentemente nel perseguire il suo intento<sup>94</sup>, sicuramente l'interesse che lo muove, il fine ultimo della sua ricerca, è il grande interrogativo sulla possibilità e il senso della libertà umana. Ricerca che, sotto l'urto dello scontro con Hegel, si ritrova ad avvicinarsi, nello

<sup>91</sup> Ivi, p. 20.

<sup>92</sup> Ivi, p. 127.

<sup>93</sup> Ivi, p. 102.

<sup>94</sup> Cfr. LOTITO, *Potenza e concetto*, cit., pp. 29-100.

spirito per lo meno (ma anche nei contenuti), alla precedente esperienza della riflessione kantiana e fichtiana, sentendosi incaricato (oltre che motivato probabilmente dal desiderio di rivalsa personale) del compito di salvare la filosofia dal rischio di un nuovo dogmatismo.

L'intento di Schelling è quello di mostrare la necessità di porre una libera decisione<sup>95</sup> (che caratterizza la causa reale) alla base di ogni sviluppo e come, con la risoluzione della potenza nell'atto, si sancisca l'impossibilità del divenire stesso di qualcosa, che non sia mero movimento concettuale ma sia legato ad un reale accadere. E se è difficile dire se le critiche possano considerarsi definitive, di sicuro possono contribuire a caratterizzare ulteriormente l'immagine del sistema hegeliano, mostrando con decisione cosa esso non è, cosa intende essere, e come avrebbe dovuto essere, secondo la visione schellinghiana, un sistema ad esso alternativo, che recuperi le esigenze da esso abbandonate (o che è incapace di soddisfare). E se solitamente la posizione di un pensatore si comprende a fondo e si definisce più chiaramente in base alle obiezioni che gli vengono mosse ed è al contempo nella presa di distanza polemica, che evidenzia i limiti di un certo sistema, che prende forma una nuova prospettiva filosofica (o se ne chiarisce una vecchia), appare evidente l'utilità di considerare queste critiche schellinghiane per la comprensione di entrambi questi due complessi pensatori, nell'intrecciarsi di una polemica forse mai definitivamente risolta.

© 2021 The Author. Open Access published under the terms of the [CC-BY-4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

<sup>95</sup> In questo, in perfetta assonanza con le critiche kierkegaardiane (cfr. B. MAJOLI, *La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XLVI, 3, 1954, pp. 232-263), la stessa esigenza può essere rinvenuta anche alla base della correzione del cominciamento della Logica.