

CLAUDIO CIANCIO

FILOSOFIA ED ESCATOLOGIA NEL PENSIERO DI SCHELLING

1. *L'escatologia nel primo Schelling*

È noto come una forte impronta escatologica impregni lo spirito e il pensiero dell'età romantica e dunque anche di Schelling. Basti pensare, per il suo carattere emblematico, al famoso frammento di Schlegel: «Il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di Dio è il punto elastico della cultura progressiva e l'inizio della storia moderna. Ciò che non ha alcuna relazione col regno di Dio è in essa soltanto una cosa secondaria»¹. È un sentire escatologico, che si declina in forme diverse, che sono sostanzialmente tre: l'idea di un progresso infinito della storia, l'idea della possibilità di un innalzamento del finito all'assoluto e l'idea di un compimento della storia come piena e armonica realizzazione delle possibilità dell'essere; quest'ultima forma viene a sua volta pensata ora come un ritorno all'origine ed ora invece come superiore ad essa. Le prime due forme sono il risultato di una secolarizzazione dell'escatologia cristiana e come tali diventano più facilmente elementi costitutivi e principi ispiratori del razionalismo moderno. In Schelling l'escatologia si presenta sia in quelle due forme sia anche nella sua forma cristiana e in questo secondo modo diventa non solo motivo ispiratore, ma anche tema esplicito della trattazione filosofica. Il risultato ultimo della filosofia di Schelling è, come cercherò di mostrare, una sintesi delle due modalità. Per queste ragioni possiamo dire che Schelling costituisce uno snodo centrale del problema del rapporto tra filosofia ed escatologia².

Nel giovane Schelling, come in molti contemporanei, lo spirito escatologico si esprime anzitutto nella possibilità di trascendere l'ordine della

1 F. Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Schöningh – Thomas, München – Paderborn – Wien 1967, vol. II, p. 201 (*Athenäum*, 222).

2 Sulla centralità dell'escatologia nel pensiero di Schelling ha insistito in particolare W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Grünewald, Mainz 1965.

finitezza elevandosi all'assoluto. Peraltro la dimensione storica dell'escatologia non è del tutto esclusa. È sintomatica la visione progressiva della storia contenuta nella dissertazione del 1792, *De prima malorum origine*, dove si osserva che, per quanto sia desiderabile tornare all'Eden, le immense fatiche della nostra vita ci devono portare a una condizione di felicità ancora più bella e più vera³.

Nel *Vom Ich* (1795) Schelling sostiene invece che «la più alta legge per l'essere finito è: *Sii assolutamente identico con te stesso*»⁴, realizzando così l'assoluto. Questa identità viene declinata in una forma che potremmo dire propriamente escatologica, in quanto è pensata in termini di salvezza: il risultato dell'elevazione all'assoluto, essendo concordanza dell'io con il non-io, produce infatti la beatitudine. Ma è un'escatologia che conserva tratti kantiano-fichtiani: se lo scopo ultimo dell'io finito, come anche del mondo, è il suo annullamento nell'assoluto, tuttavia «verso questo scopo ultimo si dà soltanto infinito avvicinamento – quindi infinita durata dell'io, immortalità»⁵.

La declinazione dell'escatologia nei termini moderni del progresso infinito caratterizza anche le *Lettere filosofiche* e giunge fino al *Sistema dell'idealismo trascendentale*. In realtà nelle *Lettere* (1795) il tema dominante sembra essere quello dell'origine più che quello della fine (del resto anche i primissimi scritti teologici toccavano prevalentemente quel tema). Il problema è quello della ricostituzione dell'originaria unità del finito con l'infinito, problema che riceve nella *Lettera VII* una soluzione radicale, che consiste cioè nel riconoscere che non si dà un finito separato dall'infinito: «La filosofia non può passare dall'infinito al finito, ma può inversamente passare dal finito all'infinito. Lo sforzo di non ammettere alcun passaggio dall'infinito diventa perciò, anche per l'umana conoscenza, l'anello di congiunzione che lega entrambi. Perché non vi sia alcun passaggio dall'infinito al finito, deve albergare nel finito la tendenza all'infinito, l'eterno sforzo di perdersi nell'infinito»⁶. Lo schema ontologico è dunque quello di un rapporto con l'infinito nella forma di un processo all'infinito. E nella *Let-*

3 Cfr. F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, vol. I/1, a cura di W.G. Jacobs, J. Jantzen e W. Schieche, Frommann – Holzboog, Stuttgart 1976, p. 93.

4 F.W.J. Schelling, *Vom Ich*, in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart – Augsburg 1856-1861 (in seguito SW, seguito dal numero del volume), vol. I, p. 199.

5 *Ibi*, p. 201.

6 F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, in SW I, pp. 314-315; tr. it. di G. Semerari, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Laterza, Bari 1995, p. 47.

tera IX Schelling sottolinea come l'idea del processo all'infinito caratterizzi il criticismo; se infatti si considerasse l'assoluto come realizzato o come realizzabile si cadrebbe nel dogmatismo. Ciò non basta tuttavia ad eliminare la problematicità di quell'uscita o di quell'allontanamento dall'infinito, che è la condizione stessa del processo infinito di ricongiungimento con esso. Nella *Lettera III* Schelling a proposito del contrasto fra dogmatismo e criticismo osserva che alla sua origine c'è «l'*uscita dall'Assoluto*; infatti nell'Assoluto noi saremmo unanimi, se non avessimo mai lasciato la sua sfera; se non fossimo mai da questa usciti, non avremmo alcun altro campo per il contrasto»⁷. Questo problema del distacco dall'assoluto, problema fondamentale per configurare anche l'escatologia, resta per ora sullo sfondo, ma non molti anni dopo Schelling dovrà affrontarlo.

Con il *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) si presenta una concezione della storia più complessa, meno schematica. Pensata come intreccio di necessità e libertà⁸, la storia non è infinito avvicinamento ma piuttosto progressiva rivelazione dell'assoluto, senza peraltro poterne diventare compiuta obiettivazione: «Dio non è mai, se essere è ciò che si rappresenta nel mondo obiettivo; se egli fosse, noi non saremmo; ma egli si rivela di continuo»⁹. L'assoluto come pura identità del conscio e dell'inconscio è «inaccessibile»; ma la storia ne è una rivelazione che tuttavia non è mai compiuta, se non nel momento finale¹⁰. Il processo storico viene scandito secondo il principio della successione triadica delle età del mondo. I periodi della storia sarebbero: quello in cui la potenza superiore appare come destino; quello in cui ciò che prima appariva come destino diventa legge naturale; e infine quello della più compiuta rivelazione di Dio, in cui ciò che appariva prima come destino e natura si rivela come provvidenza. «Quando comincerà questo periodo, noi non sappiamo dirlo. Ma se questo periodo sarà, allora sarà anche Dio»¹¹. La fine della storia è anche definita da Schelling come il regno della ragione, «l'età aurea del diritto, quando ogni arbitrio è scomparso dalla terra e l'uomo, per mezzo della libertà, sarà ritornato allo stesso punto, in cui l'aveva originariamente collocato la natura, e che egli perdette quando cominciò la storia»¹². Dove è interessante notare come l'*eschaton* sia pensato come un ritorno all'origine, anche se

7 *Ibi*, p. 294; tr. it. cit., p. 18.

8 Cfr. *System des transcendentalen Idealismus*, in SW III, pp. 588 e 590.

9 *Ibi*, p. 603; tr. it. di M. Losacco, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di M. Losacco, Laterza, Roma – Bari 1990, p. 274.

10 Cfr. *ibid.*, p. 603; tr. it. cit., pp. 274-6.

11 *Ibi*, vol. III, pp. 603-4.

12 *Ibi*, vol. III, p. 589; tr. it. cit., p. 261.

certamente, in quanto è mediato dalla libertà, non può più essere identico all'origine.

Nel periodo della filosofia dell'identità il modello escatologico che sembra prevalere è di nuovo quello dell'elevazione del finito all'assoluto, e la via privilegiata è quella filosofica; e tuttavia questo modello s'intreccia con la prospettiva storica, ancora nella forma della progressività infinita. Coesistono così due modelli di escatologia, la cui divergenza apparirà chiara solo nell'ultimo Schelling. Nel saggio *Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (1804), anche il cristianesimo è visto soltanto come «via verso il compimento»¹³, cioè verso l'elevazione dell'anima all'assoluto, perché in esso permane l'antitesi di Dio e mondo; mentre invece «nel compimento anch'esso [il cristianesimo] si supera [...]; allora il cielo sarà veramente di nuovo guadagnato e il vangelo assoluto annunciato»¹⁴. Adottando movenze platoniche Schelling vede nella filosofia la via della purificazione e della riconciliazione¹⁵. «Il vero trionfo e la liberazione finale dell'anima sta soltanto nell'idealismo assoluto»¹⁶, conclude Schelling. Come ha osservato Balthasar riferendosi in particolare alle lezioni di Würzburg (*Propädeutik e System der gesamten Philosophie*, ambedue del 1804), per Schelling l'eternità è interiorità piuttosto che futuro¹⁷. Così scrive nel *System*: «La sapienza degli antichi ci ha dato un segno importante collocando l'età dell'oro alle nostre spalle, come per indicare che non dobbiamo cercarlo attraverso un progredire e un agire esteriore infinito e senza posa, ma piuttosto attraverso un ritorno al punto da cui ciascuno è uscito e cioè all'intima identità con l'assoluto»¹⁸. In questa escatologia non solo la dimensione storica sembra del tutto accantonata, ma anche vi è una negazione escatologica dell'identità personale con una restrizione dell'immortalità all'idea dell'anima che è in Dio¹⁹. Va poi evidenziato, come ancora sottolinea von Balthasar, il suo carattere estetico. Scrive infatti Schelling, ancora nel *System*: «L'assoluta identità dell'infinito e del finito, intuita oggettivamente e in immagine è bellezza»²⁰.

13 F.W.J. Schelling, *Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, in *SW v*, p. 120.

14 *Ibidem*.

15 Cfr. *ibi*, p. 123.

16 *Ibi*, p. 124.

17 Cfr. H.U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, vol. 1, Pustet, Salzburg - Leipzig 1937, p. 232.

18 F.W.J. Schelling, *System der gesamten Philosophie*, in *SW vi*, pp. 563-564.

19 Cfr. T. Griffero, *Oetinger e Schelling*, Nike, Segrate 2000, p. 35.

20 F.W.J. Schelling, *System der gesamten Philosophie*, in *SW vi*, p. 574.

Quando, in questa fase del pensiero di Schelling, l'escatologia è pensata storicamente, allora prevale una concezione circolare della storia, secondo la quale, come si esprime il *Bruno* (1802), dalla suprema unità tutte le cose procedono e ad essa tutte ritornano²¹. Analogamente le *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) pensano a uno svolgimento per il quale all'origine del genere umano c'era compenetrazione di stato, scienze, religioni e arti, e così di nuovo sarà nel compimento ultimo²²; d'altra parte tuttavia la storia continua ad essere pensata come senza fine²³. E un'analoga oscillazione, come ha evidenziato Griffero, si ha riguardo all'immortalità personale²⁴.

Queste ambivalenze non sono risolte nemmeno da *Philosophie und Religion* (1804), lo scritto il cui carattere innovativo non può essere negato ma neanche sopravvalutato. In una prospettiva di sostanziale svalutazione della finitezza, la redenzione consiste nel liberarsi dalla particolarità, che è vista come conseguenza della caduta. La finitezza è punizione ed è destinata alla distruzione²⁵. La redenzione consiste platonicamente nel ricongiungersi all'idea, tesi questa ribadita più tardi da *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807), secondo il quale l'anima nell'uomo non è il principio dell'individualità, ma ciò attraverso cui egli si eleva al di sopra dell'egoità e attraverso cui diventa capace della conoscenza e dell'arte; essa non ha che fare con la materia, ma con lo spirito, con la vita delle cose²⁶. Una differenza importante tra questa prospettiva e quella del tardo Schelling è che qui il passaggio attraverso la morte non è necessario in vista della salvezza, mentre successivamente la morte sarà vista come quel momento che determina una trasformazione essenziale e decisiva in vista del ritorno all'unità con Dio²⁷. E tuttavia anche in *Philosophie und Religion* la dimensione storica non è, per Schelling, semplicemente irrilevante, perché la caduta può avere un senso positivo come mezzo per la compiuta rivelazione divina, che si dispiega nella storia²⁸.

21 Cfr. F.W.J. Schelling, *Bruno*, in *SW iv*, p. 258.

22 Cfr. F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in *SW v*, p. 287.

23 Cfr. *ibi*, p. 293.

24 Cfr. T. Griffero, *Oetinger e Schelling*, cit., pp. 35-36.

25 Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie und Religion*, in *SW vi*, pp. 61-62.

26 Cfr. F.W.J. Schelling, *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, in *SW vii*, p. 312.

27 Cfr. D. Sisto, *Lo specchio e il talismano*, Albo Versorio, Milano 2009, pp. 57-58.

28 Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie und Religion*, in *SW vi*, p. 63.

2. Escatologia della persona

Nello Schelling di mezzo l'escatologia diventa sempre di più un tema importante della sua filosofia, anzitutto lo diventa la questione del destino dell'uomo dopo la morte. Più che le *Ricerche filosofiche* sono a questo proposito rilevanti gli scritti immediatamente successivi alla morte di Carolina, e cioè *Clara* e le *Lezioni di Stoccarda* (del 1810, come probabilmente anche *Clara*).

In *Clara* la forza dell'istanza escatologica si manifesta anzitutto nella nettezza con cui la condizione del mondo viene considerata come risultato non solo di una caduta (come già in *Philosophie und Religion*), ma anche di una caduta che non sarebbe dovuta avvenire. La natura si sarebbe infatti dovuta elevare fino alla vita spirituale dell'uomo senza incontrare il male: «Allora, secondo la mia opinione, non ci sarebbe stata morte alcuna. Già qui l'uomo avrebbe vissuto contemporaneamente una vita spirituale e corporea; l'intera natura, in lui e con lui, si sarebbe elevata al cielo ovvero alla vita eterna che non perisce»²⁹. Il male consiste in un cammino regressivo della natura umana, che, invece di elevarsi, resta ferma al fondamento, cioè a quella che dovrebbe essere soltanto la condizione della sua attività. «Da dove deriva la malattia – scrive Schelling – se non da un'inerzia nello sviluppo, se non dal fatto che la forza singola rifiuta di procedere con il Tutto, di spegnersi nel Tutto, e al contrario vuole ostinatamente essere per sé?»³⁰. Originariamente vi era un universo compiuto ed è solo a causa della caduta che si è prodotta una separazione:

Se si ammette, come tante ragioni spingono a pensare, che soltanto attraverso una corruzione più tarda una parte dell'universo sia stata interamente separata dalla natura spirituale, allora è tanto più necessario ammettere che, per non lasciare interamente cadere questa parte utilizzandola anche come materia per fini più alti, un nuovo processo di separazione abbia opposto ciò che rimaneva vivente e spirituale a ciò che era appassito e morto, e che sia così iniziato un nuovo sviluppo, attraverso cui persino dall'elemento corrotto potessero nascere frutti celesti. È dunque perché, in una parte dell'universo, la potenza dell'esteriore è diventata più forte e ha respinto l'interiore, che l'altra parte si mantiene più libera, più pura e senza mescolanza: così si sono formati due mondi, mentre al principio la determinazione divina non ne aveva voluto

29 F.W.J. Schelling, [*Clara, oder*] *Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*, in *SW IX*, p. 32; tr. it. di M. Ophälders, *Clara*, a cura di M. Ophälders, Zandonai, Rovereto 2009, p. 34.

30 *Ibi*, p. 36; tr. it. cit., p. 39.

che uno solo, ed è per questo che ora, attraverso la morte, dobbiamo passare in quest'altro mondo più puro»³¹.

Non si tratta però soltanto di un'escatologia delle singole anime, anche se questa dimensione è in essa prevalente. Schelling pensa l'escatologia sempre anche in chiave cosmica. Poiché, infatti, mondo spirituale e mondo visibile si appartengono reciprocamente³², la creazione non troverà riposo finché non solo il più basso sia elevato al più alto, ma anche finché, viceversa, «ciò che vi è di più alto e spirituale sarà disceso in ciò che vi è di più corporeo»³³. L'escatologia di *Clara* ha poi anche una dimensione propriamente storica, perché la salvezza non richiede di uscire dal tempo per ricongiungersi con l'assoluto e non è nemmeno propriamente il momento finale di un processo necessario dell'assoluto stesso; al contrario il suo compiersi richiede un processo che trae origine da un evento, la caduta, di per sé non necessario.

La beatitudine escatologica coinciderà con il pieno dominio dell'anima, che è pensata come l'elemento intermedio fra corporeità e spiritualità, e questo dominio avrà luogo quando corpo e spirito diventeranno forme di una sola vita. Contro il dualismo moderno Schelling sostiene non solo che la corporeità non è un'imperfezione e che la vita dello spirito non ci è sufficiente, ma anche che vi è un'essenza spirituale della nostra corporeità³⁴ e una dimensione fisica dello spirito³⁵. Come sottolinea Sisto riferendosi ai *Weltalter*, corporeo e spirituale non sono due sostanze ma due diverse prospettive della stessa sostanza³⁶. A questo proposito proprio nei *Weltalter* Schelling lamenterà la mancanza nella filosofia del suo tempo di concetti mediani, mancanza a causa della quale ciò che non è spirituale nel senso più alto viene considerato come semplicemente corporeo (e allo stesso modo vengono contrapposte libertà e necessità, intelligenza e non intelligenza)³⁷. L'anima è dunque il principio unificante di corpo e spirito, per il quale non vi può essere corporeità senza spirito né viceversa. Nella vita terrena l'anima è corporea, prevale l'esteriorità, senza che peraltro sia assente la dimensione spirituale, e analogamente dopo la morte la dimensione corpo-

31 *Ibi*, p. 98; tr. it. cit., pp. 106-107.

32 Cfr. F.W.J. Schelling, *Clara*, in *SW IX*, p. 99.

33 *Ibi*, p. 107; tr. it. cit., p. 116.

34 Cfr. *ibi*, p. 69.

35 Cfr. *ibi*, p. 94.

36 Cfr. D. Sisto, *Lo specchio e il talismano*, cit., p. 90.

37 Cfr. F.W.J. Schelling, *Die Weltalter: Fragmente*, a cura di M. Schröter, München, Beck-Oldenbourg, 1946, p. 151.

rea non è eliminata ma diventa spirituale³⁸. L'elemento corporeo, un germe oscuro, è ciò che costituisce la dimensione di particolarità degli uomini, una particolarità che non verrà meno neanche quando le anime saranno assunte in Dio³⁹. Con la morte avviene «la liberazione della forma interiore della vita da quella esteriore che l'opprime»⁴⁰, ma la vita perfetta sarà quella in cui l'esteriore è compenetrato dall'interiore⁴¹. La morte non comporta una liberazione dell'anima dal corpo, ma piuttosto produce una trasformazione dell'uomo nel senso di una spiritualizzazione della vita⁴². La morte è cioè un processo di essentificazione, di *reductio ad essentiam*, una tesi che si avvale, come giustamente ha sottolineato Sisto, della distinzione fra i due termini che in tedesco designano il corpo, *Körper* e *Leib*⁴³. Più precisamente *Clara* distingue «un corpo più sottile, contenuto nel corpo più grezzo, che si separerebbe da questo dopo la morte»⁴⁴. La tesi della morte come *reductio ad essentiam* si rifà, come è noto, alla teoria di Oetinger. In *Clara*, in particolare, c'è un richiamo al fenomeno della solubilità negli acidi: «Non possono queste acque dissolventi [...] essere definite spiriti? E non si dovrebbe definire la loro facoltà di dissolvere i corpi più duri e più densi una reale dissoluzione del corporeo nello spirituale e, dunque, una morte?»⁴⁵. E troviamo poi la tesi secondo la quale le cose corporee contengono un impulso a spiritualizzarsi, come dimostrerebbe, ad esempio, il profumo dei fiori⁴⁶. Nelle *Lezioni di Stoccarda* troviamo il concetto oetingeriano di *Essentification*: «Il processo che ha luogo nella morte è simile a quello per cui nella natura si estrae da una pianta lo spirito della melissa. La morte perciò non è separazione, ma essentificazione dei principi»⁴⁷. Altri riferimenti importanti per spiegare la trasformazione prodotta dalla morte sono quelli dello stato di ipnosi⁴⁸, della chiaroveggenza⁴⁹, e anche l'istan-

38 Cfr. F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in *SW* x, pp. 51 ss.

39 Cfr. *ibi*, pp. 68 ss.

40 F.W.J. Schelling, *Clara*, in *SW* ix, p. 55; tr. it. cit., p. 60.

41 Cfr. *ibi*, pp. 58-59.

42 Cfr. T. Griffèro, *Oetinger e Schelling*, cit., p. 45.

43 Cfr. D. Sisto, *Lo specchio e il talismano*, cit., pp. 93-94.

44 F.W.J. Schelling, *Clara*, in *SW* ix, p. 54; tr. it. cit., p. 59.

45 *Ibi*, p. 56; tr. it. cit., p. 61.

46 *Ibidem*.

47 F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen (Version inédite)*, a cura di M. Vetò, Bottega d'Erasmus, Torino 1973, p. 196.

48 Cfr. F.W.J. Schelling, *Clara*, in *SW* ix, p. 66, tr. it. cit., p. 72.

49 Cfr. F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in *SW* vii, p. 477.

te del passaggio dalla veglia al sonno⁵⁰. La dottrina dell'essentificazione resterà una tesi acquisita nel successivo pensiero di Schelling: sarà infatti ripresa nella *Filosofia della rivelazione* con riferimenti agli esperimenti dell'olio di melissa e del vino⁵¹.

Le *Lezioni di Stoccarda* integrano, meglio di quanto non faccia *Clara*, escatologia personale ed escatologia universale. Anche qui troviamo la tesi secondo la quale la morte non comporta una separazione dalla vita fisica in generale, ma solo da questa vita fisica⁵². Dopo la morte l'uomo perviene al suo vero essere, a «ciò che già qui era *egli stesso*, mentre resta indietro solo ciò che non era *egli stesso*»⁵³. In lui non vi sono più divisioni: o è totalmente buono o è totalmente cattivo⁵⁴, una tesi questa che sarà ripresa quasi letteralmente nella *Filosofia della rivelazione*: «Nessun uomo appare nella sua vita totalmente come egli è. Dopo la morte egli è soltanto *sé stesso*. In questo sta l'aspetto consolante della morte per gli uni, spaventoso per gli altri»⁵⁵. Ma, già secondo le *Lezioni di Stoccarda*, questa separazione di buoni e cattivi è destinata ad essere superata: «Il peccato non è eterno e quindi neppure le sue conseguenze. Quest'ultimo periodo dell'ultimo periodo è quello della compiuta realizzazione di Dio, cioè del suo compiuto farsi uomo, quando l'infinito si è fatto completamente finito senza pregiudizio della sua infinità. Allora Dio è realmente tutto in tutto, e il panteismo è vero»⁵⁶.

Le tesi sull'escatologia personale elaborate in *Clara* e nelle *Lezioni di Stoccarda* saranno riprese dalla *Filosofia della rivelazione* con l'aggiunta di nuove argomentazioni. Ad esempio la tesi della sopravvivenza dell'uomo intero e non di una sola sua parte verrà giustificata dall'esigenza di garantire il perdurare dell'identità della coscienza⁵⁷. Così pure viene meglio sviluppata l'idea, già presente nelle *Lezioni di Stoccarda*⁵⁸, di una scan-

50 Cfr. Cfr. F.W.J. Schelling, *Clara*, in *SW* ix, p. 70.

51 Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *SW* xiv, p. 207.

52 Cfr. F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in *SW* vii, p. 475.

53 *Ibi*, vii, p. 475; tr. it. di L. Pareyson, *Lezioni di Stoccarda*, in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1990, p. 185.

54 Cfr. *ibi*, p. 477.

55 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *SW* xiv, p. 207; tr. it. di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna 1972, vol. II, p. 298.

56 F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in *SW* vii, p. 484; tr. it. cit., p. 192.

57 Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *SW* xiv, p. 206.

58 Cfr. F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in *SW* vii, p. 482.

sione in tre stadi della vita dell'uomo dopo il peccato⁵⁹. Il primo è quello della vita presente, una vita unilateralmente naturale, il secondo è quello della vita dopo la morte, che è una vita di immobilità, nella quale l'uomo è legato a se stesso, ed è una vita unilateralmente spirituale, e infine lo stadio della resurrezione, nella quale l'uomo recupera il libero movimento ed ha una vita spirituale-naturale nella quale il naturale è elevato allo spirituale. Nella condizione attuale l'uomo conduce certo anche una vita spirituale, che però è completamente dipendente da quella naturale, che è il contrario di quel che doveva essere: la vita spirituale dovrebbe essere quella manifesta, mentre la vita naturale dovrebbe essere latente. Ora le due potenze del naturale e dello spirituale sono diventate successive e non organicamente unite: perciò dopo la morte l'uomo vive in uno stato unilateralmente spirituale. È interessante come Schelling sottolinei che la morte non è un'obiezione contro l'immortalità ma una condizione necessaria: «l'uomo deve morire secondo la vita naturale» affinché si manifesti la sua vita spirituale⁶⁰. La differenza fra il secondo e il terzo stadio sta nel fatto che in quello la vita particolare viene negata, mentre in questo viene restaurata e unita all'universale⁶¹.

Ma per concludere l'analisi del tema escatologico nello Schelling del periodo intermedio va ancora detto che anche in esso, come nel periodo precedente, la dimensione storico-universale dell'escatologia non è assente, in particolare nelle *Lezioni di Stoccarda* e prima ancora nelle *Ricerche filosofiche*, ed anzi si avverte una maggiore importanza della storia rispetto alla natura⁶², ma d'altra parte resta l'impronta della precedente impostazione, se è vero, come sottolinea Griffero, che si tratta di un'escatologia che sembra non aggiungere nulla alla protologia nel senso che essa consiste nel ripristinare l'ordine divino facendo retrocedere il fondamento⁶³.

3. Tempo mondano e tempo eterno

Il tema dell'escatologia storica era in ogni caso incombente nel pensiero di Schelling di quegli anni e avrebbe trovato pieno sviluppo se il grande disegno dei *Weltalter* non si fosse arrestato al primo libro. La trama di que-

59 Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *SW* xiv, pp. 211 ss.

60 *Ibi*, p. 213; tr. it. cit., vol. II, p. 303.

61 Cfr. *ibi*, pp. 214-215.

62 È la tesi di X. Tilliette, *Vita di Schelling*, tr. it. e cura di M. Ravera, Bompiani, Milano 2012, p. 366-367.

63 Cfr. T. Griffero, *Oettinger e Schelling*, cit., p. 50.

sto disegno è riconoscibile negli scritti degli anni successivi, antecedenti la *Filosofia della rivelazione*, senza che peraltro riceva in essi un adeguato approfondimento. In particolare nella *Nachschrift Enderlein*⁶⁴, nella *Nachschrift Lasaulx*⁶⁵ e nella *Nachschrift Helmes* della *Grundlegung der positiven Philosophie* del 1832-33⁶⁶ troviamo l'idea dei tre eoni della storia, dei quali il primo e il terzo non sono propriamente tempi storici, ma invece sono il tempo premondano e quello postmondano.

L'altra idea importante che troviamo in questi scritti che avviano alla filosofia positiva (e che sarà da questa pienamente confermata) è che il tempo mondano, preso soltanto per sé, non è un vero tempo, perché non ha in sé né un passato né un futuro⁶⁷. Fra i *Weltalter* e la *Filosofia della rivelazione* interverrà poi, come ha opportunamente sottolineato Kasper⁶⁸, un mutamento importante nella concezione della temporalità, e cioè la temporalità mondana non sarà più preceduta semplicemente da un eterno passato, perché l'eternità stessa verrà temporalizzata. Più precisamente: in Dio vi è un'eternità assoluta che va distinta dall'eternità che precede il mondo e da quella che lo segue. La prima, quella assoluta, è definita come sovratemporale⁶⁹, le seconde sono invece semplicemente prima e dopo il tempo. L'eternità assoluta «non può mai diventare un elemento del tempo, perché non è toccata per nulla dal tempo, anzi non toccata dal tempo resta e persiste immobile attraverso il tempo stesso»⁷⁰. Ma Dio non è soltanto questa eternità, Dio è libertà, movimento e vita e proprio per questo anche temporalità. Si badi che questa articolazione di Dio non è conseguenza soltanto della creazione: se così fosse, quello che Dio è lo sarebbe soltanto in virtù della creazione. Schelling pensa piuttosto a un'articolazione originaria di Dio, secondo la quale a lui, inteso come puro eterno esistente, si presenta dall'eternità la possibilità della

64 Cfr. F.W.J. Schelling, *Initia philosophiae universae, Erlanger Vorlesungen WS 1820/21*, a cura di H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn 1969, pp. 170-173.

65 Cfr. F.W.J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827/28*, a cura di S. Peetz, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990, p. 210.

66 Cfr. F.W.J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie (Nachschrift J.G.C. Helmes)*, a cura di H. Fuhrmans, Bottega d'Erasmus, Torino 1972, p. 487.

67 Cfr. F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie (Nachschrift H. Beckers)*, a cura di W.E. Ehrhardt, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1989, p. 137 e Id., *Grundlegung der positiven Philosophie*, cit., pp. 89-91.

68 Cfr. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, cit., p. 261.

69 Cfr. Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *SW* xiv, p. 108; tr. it. cit., vol. II, p. 209.

70 Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *SW* xiii, p. 308; tr. it. cit., vol. I, p. 386.

creazione o la creazione come possibile (che in quanto pura possibilità è identificata con la figura biblica della Sapienza), una possibilità non semplicemente accessoria ma costitutiva dell'essenza divina. L'atto creativo presuppone dunque non solo l'eternità assoluta e pura, ma anche quell'altra eternità, «quell'eternità precedente al mondo la quale [...] contiene il mondo ancora soltanto come *avvenire* nella immaginazione o nell'intelletto divino»⁷¹. È questa seconda eternità ciò che consente di pensare la vita divina come sviluppo di figure diverse ed esercizio di libertà. L'idea di un'alterità intradivina originaria rivela qui la sua fecondità anche in ordine alla questione del tempo. Il tempo è possibile perché Dio non è soltanto pura unità e pura eternità, ma è invece costituito da una pura unità e una pura eternità che si relazionano alla totalità del possibile, cioè alla potenza del mondo. Quest'alterità intradivina consente di pensare una vera temporalità mondana, che cioè sia costituita da un vero passato, cioè da un tempo qualitativamente altro ma pure un tempo e non un'assoluta eternità, e allo stesso modo da un vero futuro, che anch'esso non s'identifica con la pura e assoluta eternità. Libertà divina, temporalità autentica ed escatologia in senso proprio (appunto come prospettiva di un autentico futuro) stanno dunque in uno strettissimo rapporto.

4. Escatologia storica

La tesi secondo la quale il tempo mondano è un tempo vuoto quando sia considerato per se stesso senza riferirsi a quei tempi qualitativamente diversi (il tempo protologico e quello escatologico), quando cioè non avendo né vero passato né vero futuro si riduce a una continua e vana ripetizione, questa tesi è nella *Filosofia della rivelazione* il presupposto della nuova interpretazione schellinghiana della temporalità, nella quale la dimensione escatologica, come quella protologica, è essenziale; ma essa è anche per Schelling il presupposto del senso stesso dell'impresa filosofica. L'uomo come vertice della natura ne costituisce lo scopo, ma egli stesso, in quella temporalità vacua e ripetitiva, appare senza scopo e trascina nell'insensatezza non solo la storia ma anche la natura. Ed è proprio la *vanitas vanitatum*, che sembra dominare la storia, ciò che fa sorgere la domanda metafisica fondamentale, la cui risposta sarà appunto, per Schelling, la *Filosofia della rivelazione*, che mostrerà come la storia non sia

71 *Ibidem*; cfr. anche F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *SW* xiv, p. 108.

priva di finalità e come tenda a un compimento. In questo modo abbiamo una stretta connessione fra l'escatologia come presupposto e come tema della filosofia. È infatti una filosofia che scaturisce dall'esigenza e dalla domanda escatologica e che trova nell'escatologia cristiana la chiave di soluzione del problema da cui essa prende l'avvio. Dunque una filosofia che si fa riflessione sull'escatologia in quanto ha essa stessa un'ispirazione e un fondamento escatologico: come dice Kasper, la filosofia in quanto tende alla totalità contiene una volontà di liberazione⁷².

Poiché sta in rapporto con la caduta, ed anzi nasce dall'esperienza stessa del mondo decaduto, l'escatologia schellinghiana non può evitare uno dei problemi che abbiamo indicato come cruciali per l'escatologia (o almeno per quell'escatologia che non voglia essere soltanto una teoria dello sviluppo progressivo della storia), il problema cioè se la condizione escatologica debba essere considerata superiore a quella protologica. Già si è visto come, mentre nel giovanissimo Schelling la condizione futura è pensata superiore a quella originaria, successivamente prevalga una concezione per la quale vi è identità fra inizio e fine, concezione che non scompare nel periodo della filosofia dell'identità, anche se, a partire da *Philosophie und Religion*, vengono costruiti i presupposti del suo abbandono. Nelle *Conferenze di Erlangen* è ormai chiara la superiorità del terzo cone, e ciò comporta, come risulterà chiaro dalla *Filosofia della rivelazione*, una considerazione della caduta come *felix culpa* e forse anche qualcosa di più. Kasper è molto netto nel sostenere che nella sua ultima filosofia Schelling non afferma più la necessità del male⁷³, e ha in gran parte ragione, e tuttavia resta come un'ombra di necessità, perché al fondo del suo sistema resta la convinzione che tutte le possibilità si devono realizzare.

A questo proposito e riguardo alla differenza tra protologia ed escatologia, la *Filosofia della rivelazione* osserva:

L'uomo nel Paradiso era incontestabilmente nella verità, però questa verità non era una verità guadagnata da sé, e, dunque, non era neppure una verità sottoposta a esame e *cimentata* nella prova. Per questo doveva [musste] venire la prova e l'uomo poteva [konnte]⁷⁴ ad essa soccombere, e cadere in questo modo fuori della verità, non per perderla per sempre, ma per riguadagnarla in modo stabile dopo aver percorso tutta la via dell'errore, come consolidata attraverso l'esperienza, e ora non più nuovamente perdibile. In questo modo l'errore è

72 Cfr. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, cit., p. 315.

73 Cfr. *ibi*, pp. 308-309.

74 Qui Bausola traduce «doveva» producendo un grave fraintendimento.

dunque di fatto presupposto della verità – non della verità in sé o dell'assoluta verità, ma di quella conosciuta in quanto tale, stabilita in quanto tale⁷⁵.

Il passo ha un mirabile equilibrio, in quanto assegna la necessità alla tentazione, ma la caduta è solo una possibilità (*konnte*). Resta che la caduta è di fatto il presupposto della verità conosciuta, della verità posta come tale, che rende la condizione escatologica superiore a quella protologica. E superiore non soltanto sotto il profilo della conoscenza, ma anche sotto il profilo ontologico, una superiorità che Schelling esprime dicendo che alla fine il Figlio ritornerà sì a quella subordinazione al Padre in cui era prima della caduta, ma gli si subordinerà come persona autonoma: allora infatti non ci saranno solo tre personalità ma tre persone⁷⁶.

Nella cristologia schellinghiana infatti la seconda persona, a causa del peccato dell'uomo, è divenuta autonoma⁷⁷, ma nell'incarnazione rinuncia, come scrive Paolo, alla sua forma divina, rinuncia cioè al divino che è posto fuori di Dio. Come forma divina autonoma il Figlio è il principio del paganesimo, che giunge al termine del suo sviluppo proprio perché il Figlio si priva di questa forma. Tuttavia con l'incarnazione Cristo non perde la sua extradivinità, ma solo rinuncia a porre come divina questa extradivinità, rinuncia cioè a volgere a proprio vantaggio quella forma divina. Perciò in Schelling l'incarnazione non consiste tanto in un legarsi di Dio all'uomo, quanto piuttosto nella rinuncia del Figlio alla forma divina extradivina, una rinuncia che peraltro fa apparire la sua vera divinità, divinità del Figlio che si sottomette al Padre⁷⁸. Cristo continua sì ad essere fuori di Dio, ma si conforma alla volontà di Dio⁷⁹. Quando poi il Figlio è glorificato, allora viene lo Spirito e inizia la religione dello Spirito e della libertà⁸⁰. Il tempo della fine sarà quello in cui il Figlio sarà soggetto al Padre e il Padre avrà sottomesso al Figlio quell'essere extradivino che egli gli aveva riconsegnato (e cioè la natura, che, estraniata da Dio, era caratterizzata da un generale egoismo, nel quale ogni cosa stava in se stessa lontana dal suo fine⁸¹; allora Dio sarà tutto in tutto⁸². Nel tempo attuale la signoria di Cristo è già posta, ma sarà manifestata nella sua universalità solo alla fine. Questo

75 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *SW XIII*, p. 183; tr. it. cit., vol. I, p. 270.

76 Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *SW XIV*, p. 65.

77 Cfr. *ibi*, p. 80.

78 Vedi la trentesima lezione della *Filosofia della rivelazione*.

79 Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *SW XIV*, p. 224.

80 Cfr. *ibi*, p. 237.

81 Vedi W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, cit., pp. 312-313.

82 Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *SW XIV*, p. 333.

tempo, il tempo della Chiesa – che Schelling articola in petrina, paolina e giovannea – è già, come ha fortemente sottolineato Kasper, il tempo della fine, che abbisogna solo della realizzazione esteriore. Non solo il tempo della Chiesa giovannea è già in cammino, ma, più in generale, il tempo della Chiesa va considerato già come tempo escatologico⁸³.

E questo è un altro punto rilevante nella discussione intorno all'escatologia. È ancora Kasper colui che meglio di ogni altro ha approfondito la questione (lo stesso Tilliet su questo punto si limita a rimandare a lui). Secondo Kasper, la teologia cristiana si sarebbe orientata a pensare il tempo di Cristo e della Chiesa come il centro del tempo invece che come tempo della fine. Per questo l'attesa si sarebbe spostata verso un nuovo tempo, il tempo dello Spirito. Così pensò in particolare Gioacchino da Fiore, la cui concezione si sarebbe poi presentata in forma secolarizzata nell'età moderna. Merito di Schelling sarebbe l'aver riportato l'apocalittica secolarizzata all'originaria visione cristiana. E se si oppose a quelle visioni della storia che non riconoscevano già nel tempo della Chiesa il tempo della fine – sottolinea ancora Kasper – Schelling si oppose però anche a quella negazione del futuro, che segnerebbe ugualmente, sia pure in modi diversi, le filosofie di Hegel e di Kierkegaard. Interessante che anche Kasper, come già Pareyson, sottolinei la dipendenza di Kierkegaard da Hegel: Kierkegaard resterebbe dipendente da Hegel nel senso che in lui la dialettica dell'assoluto diventerebbe dialettica dell'esistenza: «Ciò che Hegel dice di Dio Kierkegaard lo può dire dell'uomo. In ambedue i casi il pensiero si muove dialetticamente in circolo, non c'è nessun futuro, non c'è alcuna vera speranza»⁸⁴. In un altro passo Kasper parla anche di un platonismo di Kierkegaard, accostandolo a Baader, all'idea dell'eternità nell'attimo di Schleiermacher e alla stessa intuizione intellettuale del primo Schelling: invece che apertura al futuro e speranza vi è in Kierkegaard la contemporaneità⁸⁵.

Solo a Schelling riesce dunque di far proprio lo spirito escatologico della modernità desecolarizzandolo e recuperandone l'originaria dimensione storica e rivelativa, e tuttavia integrandolo nel sistema filosofico. È questo del resto il tentativo ardito che l'ultimo Schelling compie riguardo non solo all'escatologia ma a tutta la rivelazione cristiana, che è poi un tentativo di mediare l'istanza razionalistica e immanentistica moderna con l'istanza

83 Cfr. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, cit., pp. 412-417.

84 Cfr. *ibi*, p. 22.

85 Cfr. *ibi*, p. 263.

cristiana della trascendenza della verità e dell'irriducibile storicità della sua manifestazione. Che il tentativo sia riuscito o meno è ancora oggetto di discussione.

MASSIMO BORGHESI

L'ESCATOLOGIA IN HEGEL

1. *Progresso e/o escatologia: il nodo di Blumenberg*

Quando Lessing, nel 1780, pubblica la sua *Educazione del genere umano* non poteva certo pensare che il suo breve scritto avrebbe fornito le linee portanti dell'"escatologia tedesca", cioè di quel filone di pensiero che, secolarizzando l'attesa religiosa del *Reich Gottes*, dilagherà in tutto l'Ottocento europeo¹.

Verrà certamente il tempo di un *nuovo Evangelo eterno*, che ci è stato appunto promesso nei libri elementari della Nuova Alleanza. Forse, proprio certi sognatori (*Schwärmer*) del tredicesimo e del quattordicesimo secolo avevano colto un raggio di questo nuovo Evangelo eterno; e sbagliarono solo nell'annunciarne l'avvento così vicino. Forse la loro idea *delle tre età del mondo* non era una fantasticheria tanto vuota; e, certamente, non avevano cattive intenzioni insegnando che la Nuova Alleanza doveva diventare altrettanto *antiquata* quanto la Vecchia. Anche presso di loro rimaneva sempre la medesima economia del medesimo Dio. Sempre – per farli parlare con il mio linguaggio – il medesimo piano dell'educazione universale del genere umano. Solo che ne anticiparono troppo i tempi; solo che credevano di riuscire a fare di colpo, e senza né rischiaramento, né preparazione, dei loro contemporanei, che avevano a mala pena lasciato l'infanzia, uomini degni della *terza età*².

Utilizzando il modello teologico delle tre età della storia, la cui fonte originaria era Gioacchino da Fiore, riletto alla luce della pedagogia illuministica del progresso del genere umano, Lessing dava luogo ad una formula inusuale, inedita. L'idea di progresso, il cui ambito era quello della cono-

- 1 Cfr. M. Borghesi, *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, Studium, Roma 2008.
- 2 G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in Id., *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Lachmann, vol. XIII, de Gruyter, Berlin 1968; tr. it. di G. Ghia, *L'educazione del genere umano*, in Id., *Opere filosofiche*, Utet, Torino 2006, pp. 537-538.