

Oltre il falso dilemma tra compatibilismo ed incompatibilismo

Dimensioni metafisiche della libertà in Schelling e Rosmini

Markus Krienke*

*Bonum potest inveniri sine malo,
malum non potest inveniri sine bono¹.*

1. Introduzione

La domanda della libertà diventa radicale laddove la libertà non è semplicemente pensata come *libertas indifferentiae*, mera libertà di scelta tra opzioni, ma al contrario come libertà qualificata da una precisa differenza, cioè quella morale. Per il dibattito post-kantiano si tratta infatti di evitare una possibile deriva *decisionistica* del qualificatore morale, laddove l'autodeterminazione viene pensata come puramente noumenica, senza riferimento ad un *a priori* in cui il momento della scelta sia colto a un livello assoluto. In modo molto diverso, ma con la medesima intenzione Schelling e Rosmini ritematizzano la tradizione metafisica del *libero arbitrio* in riferimento al problema kantiano; e come ha evidenziato Heidegger per il pensiero schellinghiano, si tratta in qualche modo di un compimento dell'idealismo come filosofia della libertà in una *Letztbegründung* del soggetto nell'assoluto².

* Professore ordinario di filosofia moderna ed etica sociale e Direttore della Cattedra Rosmini presso la Facoltà di Teologia di Lugano; Docente a contratto di Antropologia filosofica presso la Pontificia Università Lateranense, Roma; e-mail: krienke@rosmini.ch.

¹ *STb* I, 109, 1 ad 1.

² Per il rapporto Schelling-Rosmini cfr. W. G. JACOBS, *L'«Io» nella filosofia schellinghiana e nella ricezione di Rosmini*, in M. KRIENKE (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (La Rosminiana, 1), Soveria Mannelli 2008, 383-400; G. LORIZIO, *La Rivelazione fra teologia e filosofia: Rosmini e Schelling*.

Dopo che Kant nel suo scritto *La religione entro i limiti della semplice ragione* aveva evidenziato la realtà del *male* nella sua capacità di puntualizzare il problema della libertà nei confronti della sua realtà spesso non-razionale³, erano stati proprio Schelling e Rosmini ad aver ripreso il valore teoretico di questo ragionamento al fine di pensare la libertà *in quanto* reale⁴, sebbene *non a partire dal* reale e dal suo paradigma di causalità. Come aveva dimostrato infatti già Kant, sta proprio in quest'ultimo metodo la base per l'*impasse* irrisolvibile tra determinismo e indeterminismo. Secondo Kant, Schelling e Rosmini, è proprio l'illusione che un tale punto di partenza da una realtà pensata con il paradigma della causalità che realizza già una decisione morale, ossia quella di considerare la libertà in un rapporto ad un presupposto concetto di natura. Siccome questo metodo è però apparentemente "neutrale", alla fine porta al logoramento dell'idea della libertà e non riesce a portarla fuori dalla sua antinomia, nella lettura di Schelling e Rosmini si realizza *già qui* un'opzione morale per il *male*, che consiste appunto nel momento *distruttivo* della libertà al quale essa cede per paura o per attrazione⁵.

Nel momento in cui si concepisce la libertà come una determinazione dell'azione nel reale a partire da una sua intrinseca necessità, che richiama una dimensione metafisica assoluta anteriore al mero atto di decisione, allora la libertà viene compresa nella sua dimensione metafisica di realizzare l'infinito nel finito⁶, e si delinea a livello

"Pensiero rivelativo" e "intuizione intellettuale", in *ibid.*, 487-507; G. RICONDA, *Ateismo, nichilismo, pensiero religioso. Due momenti: Rosmini e Schelling*, in F. MERCADANTE – V. LATTANZI (edd.), *Elogio della filosofia* (Collana del bicentenario, II), Roma-Stresa 2000, 248-263.

³ «L'uomo è posto su quella vetta, dove ha in sé ugualmente la fonte del proprio movimento verso il bene e il male: il legame dei principi in lui non è necessario, ma libero» (F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, a cura di G. Strummiello, Milano 2015², 178-181 [374]); per il concetto schellinghiano di libertà cfr. T. BUCHHEIM, «... eine sehr reelle Unterscheidung». *Zur Differenz der "Freiheitsschrift"*, in C. DANZ – R. LANGTHALER (edd.), *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling* (Scientia & religio, 3), Freiburg-München 2006, 182-199; W. JACOBS, *Person und Zeit. Bemerkungen zur "Freiheitsschrift"*, in T. BUCHHEIM – F. HERMANNI (edd.), «Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde». *Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004, 91-97.

⁴ Cfr. SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 138s. (356).

⁵ Gli studi sull'etica rosminiana finora non hanno considerato la libertà un tema principale; soltanto Nebuloni coglie il momento teoretico della libertà che rende l'uomo l'essere capace di «[c]ontraria[re] [...] l'essere, cioè il bene» (R. NEBULONI, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Milano 1994, 176). «Nel male c'è una contraddizione che sempre si consuma e si annulla, e cioè che esso tende a farsi creaturale, proprio distruggendo il vincolo della creaturalità e nella presunzione di essere tutto precipita nel non essere» (SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 218s. [390s.]).

⁶ «In quanto *libertà*, la libertà è qualcosa di incondizionato nell'uomo; in quanto *libertà dell'uomo*, essa è qualcosa di finito. La domanda quindi che giace nel concetto della libertà umana è quella circa un'incondizionatezza finita, oppure in modo più chiaro: circa una *incondizionatezza condizionata*, un'indipendenza dipendente ("assolutezza derivata")» (M. HEIDEGGER, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) [Gesamtausgabe II, 42], Frankfurt a. M. 1988, 122s.; tr. it. nostra).

metafisico il principio di una *ragion sufficiente* pratica per la determinazione della realtà: «la *ragion sufficiente* cangiarsi in *libertà morale* tostoché diventa operativa»⁸, e questo per Rosmini è la forza dell'amore.

2. Il “paradigma” schellinghiano-rosminiano

Innanzitutto, Schelling e Rosmini non intendono con la loro *metafisica della libertà* ricadere a un livello precedente rispetto a quello raggiunto dalla dottrina delle antinomie nella *Dialettica trascendentale* di Kant. Entrambi affermano così l'impossibilità di conoscere la libertà *positivamente*, perché si tratta di una realtà personale che si realizza come *vita*. Da questo punto di vista, il dibattito tra determinismo e indeterminismo appare come tentativo indebito di trasformare la libertà in qualcosa di conoscibile e quindi in non-libertà⁹. Ma anche indentificare la libertà con l'Io o con lo Spirito (Fichte, Hegel) sarebbe problematico per Schelling e Rosmini, perché ciò escluderebbe la sua *realtà*, e quindi la possibilità di considerarla come facoltà del bene e del male e di declinarla nella sua realtà personale. Heidegger concorda esplicitamente con questa opzione schellinghiano-rosminiana, considerando che l'idealismo «presuppone come possibilità di se medesimo il concetto dell'uomo come Io razionale — quel concetto che esclude un'esperienza fondamentale originaria dell'essenza dell'uomo in vista di una sua collocazione nella natura»¹⁰.

La necessità della dimensione metafisica della considerazione del *libero arbitrio* deriva dunque immediatamente dalla considerazione morale-reale di questa libertà: secondo Schelling e Rosmini proprio la reale possibilità del male come *risultato* fattuale di un atto personale di libertà *richiede* l'esistenza di Dio, pur nell'esigenza mai risolvibile della sua “giustificazione”. Infatti, come ha evidenziato Marquard, è proprio il riuscire della teodicea moderna, cioè la piena giustificazione di Dio nei confronti del male nella storia, che soprattutto con e dopo Hegel rende *superflua*

⁷ Significativamente, sia in Schelling che in Rosmini la questione della “fondazione” viene ripresa post-kantianamente e in alternativa a Hegel, e cioè nella coscienza dell'impossibilità di fondare il fondamento; cfr. A. MOLINARO, *Frammenti di una metafisica*, Roma 2000, 265.

⁸ A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore (*Ed. crit.*, 22), Roma-Stresa 1977 (d'ora in poi: *Teod*), n. 407.

⁹ Cfr. H.-J. FRIEDRICH, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger* (Schellingiana, 24), Stuttgart-Bad Cannstadt 2009, 219; SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 228s. (394s.). «La libertà [...] non è un'idea, ma una realtà; e le realtà non si percepiscono che coll'esperienza, non s'intuiscono semplicemente come le idee» (A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore [*Ed. crit.*, 23], Stresa-Roma 1990 [d'ora in poi: PSM], 253).

¹⁰ HEIDEGGER, *Schelling*, 166; tr. it. nostra.

l'esistenza di Dio¹¹. Se per Schelling e Rosmini l'affermazione della realtà del male è necessaria per pensare la libertà *personale* oltre la superficialità della libertà come mera scelta tra opzioni, allora il problema *positivo* della teodicea impone loro di concepire la *realtà* del male metafisicamente come la sua *possibilità* che deriva almeno come *possibilità* dalla costituzione *finita* dell'essere personale. Lungi dall'identificare il fatto ontologico della limitatezza del finito *eo ipso* come *male morale*, Schelling e Rosmini fanno rientrare quest'ultimo costitutivamente nell'orizzonte della sua esperienza reale come sua *radicale possibilità* e solo nelle condizioni del peccato originale — quindi di un atto di libertà — anche come inevitabile *realtà*. È quindi innanzitutto il riferimento ontologico all'essere assoluto che rende la libertà espressione importante della persona, non il fatto della realizzabilità del male. Con questo passaggio, come si vede, Rosmini e Schelling hanno superato l'irrisolvibile drammaticità tra bene e male nella *Religione entro i limiti della semplice ragione*. L'opzione del male non è dimensione fondante della libertà, che però è tale soltanto in quanto si declina come *reale possibilità* e quindi *realizzabilità* del male che concretamente minaccia l'esistenza personale come essere libero.

Dopo queste considerazioni, si evince meglio perché con Schelling e Rosmini la questione sulla libertà nell'essere personale raggiunga la sua massima profondità: senza tale rapporto con l'infinito, la libertà a sua volta non si pensa come “fondazione ultima” (*Letztbegründung*), perché non sarebbe più capace di assumere la realtà in sé “ricreandola” secondo il bene o il male, ma si renderebbe determinabile a partire dalla realtà, e quindi si condannerebbe alla propria eliminazione. Per questa collocazione del motivo di ogni scelta nella libertà assoluta, Schelling e Rosmini non caricano la volontà divina della responsabilità di ammettere in qualche modo “voluntariamente” il male¹², e non devono sacrificare di conseguenza alcuni attributi divini importanti quali la sua bontà e perfezione. Entrambi rifiutano le teorie sia del *concorso* divino al male, secondo cui Dio diventa in qualche modo corresponsabile, sia della concezione *privativa* che vede il male sempre solo come un “difetto” del bene per dare una “spiegazione” del male, ma esprimono il dubbio contrario, ossia che qualsiasi spiegazione “smorzante” della realtà del male diminuisca il valore della libertà stessa, che chiede dall'uomo di “imporre” o “far prevalere” la ragion sufficiente dell'amore per prevalere sull'opzione del male. A ben vedere, è quindi l'amore come forza metafisica che realizza l'infinito nel finito, e proprio per questa sua realtà metafisica salva la bontà di Dio e gli altri predicati divini: l'amore diventa così la vera ragion sufficiente di ogni realtà, e il paradigma schellinghiano-rosminiano si presenta come una *metafisica dell'amore*.

¹¹ Cfr. O. MARQUARD, *Grund und Existenz in Gott* (350-364), in O. HÖFFE – A. PIEPER (edd.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin 1995, 55-60, qui 59.

¹² Cfr. SCHELLING, *Richerche filosofiche*, 130s. (353).

Allo stesso tempo, l'amore come determinazione assoluta dell'agire personale diventa anche la costituzione assoluta dell'ente finito stesso: l'affermazione dell'assolutezza della decisione umana, cioè la realizzazione dell'assoluto nei limiti reali dell'essere finito, che certamente per decisione umana può anche assumere l'opzione del male, rende la realtà dell'essere finito di rispetto assoluto per l'assoluto stesso: Dio deve rispettare la scelta per il male da parte della creatura, perché non può sorvolare il radicamento dell'esistenza *ab origine*, cioè nella sua dimensione assoluta, nell'assoluto stesso. È quindi per l'assolutezza della libertà che la costituzione reale dell'essere finito è ontologicamente una barriera per l'agire divino, garantendo la possibilità di autonomia della creatura. In un certo senso, sta in questo argomento il peso del paradigma schellinghiano-rosminiano all'interno del dibattito su "libertà e determinismo", che occorre formulare nella sua *rilevanza filosofica* come necessità intrinseca della libertà: «*l'essere morale* è necessitato ad operare con libertà morale, cioè senz'essere determinato da una causa esterna, essendo egli stesso un principio interno inclinato ad unirsi a tutta l'entità conosciuta, nella quale unione egli trova il bene, il piacer puro, il gaudio»¹³. Che cos'altro descrive Rosmini con queste parole se non la dinamica dell'amore?

In questa formula diventa chiaro che porre il problema della libertà in vista di una filosofia dell'assoluto significa pensarla come vera e propria originalità, cioè in un momento oltre la vera e propria decisione per il bene o per il male: secondo Rosmini «è evidente, che anche questa superiorità morale della libertà è indipendente dall'atto buono o cattivo della stessa libertà, giacché l'eccellenza di cui parliamo viene alla libertà non dall'atto buono, ma dal *potere* di farlo»¹⁴. E proprio per questo conviene prendere sul serio la realtà del male: nella sua realtà, è dissociazione, colpa e malattia, non soltanto privazione e mancanza di perfezione. Rosmini infatti parla di «questa terribile forza di dir falso al vero, di dir male al bene, di cassare agli occhi propri quella entità che gli sta dinanzi e che non può distruggere, di crearsi un idolo mostruoso e vano, è quella appunto che si dice forza pratica, è l'umana LIBERTÀ»¹⁵. La malvagità del male non sta quindi nel costituire un'azione dal nulla, ma nella capacità d'invertire con «energia speciale» un ordine e quindi nel crearsi il *proprio* oggetto idolatrico¹⁶.

Come ultimo momento caratteristico di questo paradigma schellinghiano-rosminiano risulta la chiara conseguenza che entrambi i pensatori siano in sinergia con il loro approccio, ossia che la mera limitatezza del reale ancora non è il male¹⁷, ma «la

¹³ *Teod.*, n. 393.

¹⁴ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain (*Ed. crit.*, 24), Roma-Stresa 1981 (d'ora in poi: AM), n. 850.

¹⁵ PSM, 179.

¹⁶ AM, n. 556; cfr. n. 849.

¹⁷ Cfr. G. RICONDA, *Filosofia moderna e problematica del male nelle «Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» di Schelling*, in *Paradosso* 5 (1993) 9-28.

prima possibilità del male viene resa indipendente dalla volontà divina»¹⁸: vale a dire concepire la libertà negando il legame costitutivo dell'essere finito all'assoluto, cioè misconoscendo la libertà stessa che è la realizzazione dell'assoluto nel finito. Senza questo riferimento assoluto, così afferma Schelling, la libertà diventa o indifferentismo, o determinismo causale. Soltanto sulla base di questa impostazione teoretica, secondo i nostri due filosofi si può anche dare una risposta sensata alla domanda centrale della libertà, ossia quella anti-sartriana circa la sua *essenza* – precisamente quella domanda per la quale Heidegger ha considerato Schelling come il vero apice del pensiero idealistico: di essere ragion sufficiente per ogni esistenza concreta.

Quindi entrambi i filosofi concepiscono l'originario (ossia il rapporto finito-infinito) come realtà di libertà; la differenza tra i due risiede nella realizzazione metafisica di questo programma: mentre Schelling la concepisce come libertà abissale per cui il suo tentativo mira a cogliere speculativamente ciò che sta “dietro” l'essere, Rosmini la interpreta come libertà di compimento e perfezionamento dell'essere stesso, per cui egli pone l'attenzione su come si configura metafisicamente l'essere.

3. Il fondamento metafisico del “paradigma” schellinghiano-rosminiano

Data l'impossibilità di delineare qui i due concetti metafisici di Schelling e Rosmini, per il loro argomento sulla libertà basta far riferimento alla distinzione schellinghiana tra esistenza e fondamento, da un lato, e alla distinzione rosminiana tra essere reale assoluto (*primo teosofico*) e l'*idea dell'esistenza* come suo astratto (*primo logico*), dall'altro. Entrambi presentano in questo modo un'alternativa alla classica domanda della *fondazione ultima*, e si può rilevare che ambedue le concezioni sono finalizzate alla *ragion sufficiente* della libertà come *ratio* della determinazione del rapporto tra assoluto e finito. Infatti Schelling pensa piuttosto una struttura di *non-fondamento*, collocando l'origine della libertà, cioè il rapporto tra essere finito ed infinito, in un assoluto abissale¹⁹. Come l'essere personale finito, anche l'assoluto è libertà in quanto presuppone il suo fondamento, il quale però senza l'esistenza dell'assoluto non potrebbe essere pensato. Certamente, con questa impostazione metafisica di un fondamento abissale non-ontologico, non esiste nessuna predeterminazione ontologica

¹⁸ SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 166s. (368).

¹⁹ In questa concezione confluisce, come evidenzia Friedrich, la *Teosofia* di Böhme con l'affermazione di un non-fondamento in quanto libertà abissale di una volontà senza fondamento; cfr. FRIEDRICH, *Der Ungrund*, 20-22.

al bene — e ciò vale anche per quella libertà assoluta che si realizza nella rivelazione divina. Mentre in Dio si realizza l'unità originaria indifferente tra *fondamento* ed *esistenza*, è la scissione di tali principi nell'essere personale contingente a far scaturire la possibilità del male²⁰. Per Schelling, «[l']immanenza in Dio e la libertà sono così poco in contraddizione tra loro, che anzi proprio ciò che è libero, in quanto è libero, è in Dio, e ciò che non è libero, in quanto non è libero, è necessariamente fuori di Dio»²¹. Ciò gli dà la possibilità di differenziare in lui un fondamento altro da lui, ma non al di fuori di lui, che è poi fondamento dell'esistenza autonoma di ogni creatura. Così egli può affermare allo stesso momento «fuori e accanto a quella divina, una potenza incondizionata nel suo principio», e il fatto metafisico che «la potenza infinita estingue ogni potenza finita»²².

Rosmini condivide con Schelling, e contro Kant, la convinzione che per poter pensare la libertà come determinazione radicale, l'assoluto deve essere pensato con una differenza intrinseca, dove si innesca l'originalità della decisione, e questa differenza è precisamente quella tra finito ed infinito nell'infinito stesso. Ma al contrario del filosofo tedesco, Rosmini la colloca in un *fatto-azione* dell'assoluto che libera da sé quell'esistenza astratta che diventa poi fondamento-esistenza della libertà di ogni soggetto. Al vortice abissale che in Schelling si apre oltre l'esistenza nel fondamento, Rosmini sostituisce la *necessità* dell'esistenza che risulta pertanto come un elemento *divino* (*-astratto*). Il Roveretano afferma quindi l'intenzione di fondo di Schelling, ribaltando però il pensiero del filosofo tedesco: contrariamente all'abissalità del "fondamento", Rosmini afferma la necessità assoluta dell'"esistenza". Per evidenziare l'affermazione-superamento di Schelling da parte di Rosmini, si è sostituito nel seguente *passaggio di Schelling* il termine "*fondamento*" con quello di "*esistenza*": «[p]er essere separate da Dio, esse [le cose] devono divenire in [un'esistenza] diversa da Lui. Ma poiché nulla può essere fuori di Dio, questa contraddizione può essere risolta solo ammettendo che le cose hanno [la loro esistenza] in ciò che in Dio stesso non è *Egli stesso*, cioè in ciò che è [l'esistenza] della sua esistenza»²³. Per Rosmini, l'esistenza non è, a differenza del fondamento schellinghiano, una dimensione oltre l'essere del fondamento, ma la sua ragione intrinseca. Mentre Dio è il suo stesso essere (*esse ipsum subsistens*), l'*esistenza della sua esistenza* è quell'esistenzialità astratta che è, secondo Rosmini, l'elemento comune ed univoco tra Dio e le creature: astraendo dalla sua esistenza divina l'esistenza astratta, l'assoluto costituisce la differenza nell'originale indifferenza dell'esistenza in sé. Questo atto in quanto *fatto-azione* è atto di libertà assoluto e si

²⁰ SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 156s. (364).

²¹ *Ibid.*, 116-119 (347).

²² *Ibid.*, 98s. (339).

²³ *Ibid.*, 144s. (359). Nel testo di Schelling è stata sostituita la parola "fondamento" con "esistenza", inclusi i pronomi e articoli relativi.

potrebbe dire l'origine di ogni libertà, perché senza questo atto non esisterebbe la libertà²⁴.

In entrambi i filosofi, il discorso “fondativo” si svolge all'interno dell'assoluto: esso è *ragione sufficiente* dell'intera realtà nella misura in cui si comprende come libertà e quindi come l'affermazione di qualcosa al di fuori di sé — atto attraverso il quale la creatura determina questo rapporto all'assoluto in modo originario. In ciò consiste l'essenza morale-metafisica della scelta-decisione libera di ogni essere personale. E mentre Schelling interpreta il rapporto all'assoluto come *abisso* di libertà, Rosmini lo declina nei termini di *fonte* di libertà.

4. Oltre il dibattito determinismo-indeterminismo

Proprio lo sguardo sul paradigma schellinghiano-rosminiano fa capire che il vero problema filosofico del dibattito tra determinismo e indeterminismo oggi è il suo implicito “agnosticismo morale” nei confronti della libertà. Questo esito scettico non è moralistico, ma metafisico e sta nell'impossibilità di affermare qualcosa di essenziale e moralmente qualificante sulla libertà²⁵. In altri termini, nelle affermazioni di Schelling, in esso viene a mancare la comprensione per la necessità di una sua determinazione intrinseca. Schelling e Rosmini consideravano infatti tale dibattito come controproducente, perché proporrebbe un'alternativa non valida, ossia quella di affrontare il *libero arbitrio* tra non-libertà e caos. Tutt'al contrario, «in quest'atto purissimo di eleggere, di determinare la volizione, siede essenzialmente la libertà, la quale in tal modo non offende punto né poco il principio di causa. Si vede dunque in quell'atto lo spirito essenzialmente signore, dominatore, causa, per la natura stessa dell'atto, per la natura della facoltà a cui appartiene»²⁶. E Schelling afferma molto analogamente: «[L]'essenza intelligibile di ogni cosa, e specialmente dell'uomo, è, secondo l'idealismo, fuori da ogni connessione causale, come è fuori o sopra ogni tempo. Perciò tale essenza non può mai essere determinata da qualcosa che la precede»²⁷.

Invece è nel suo rapportarsi al fondamento che si esprime nella singola persona la possibilità del bene e del male, a seconda della decisione del soggetto di farsi de-

²⁴ «[L]'astrazione divina appartiene all'operare libero di Dio, e non al necessario, benché la stessa libertà sia una facoltà necessaria in Dio» (A. ROSMINI, *Teosofia*, 6 voll., a cura di M. A. Raschini e di P. P. Ottonello [Ed. crit., 12-17], Roma-Stresa 1998-2002 [d'ora in poi: T], n. 1188).

²⁵ Cfr. P. VAN INWAGEN, *Il mistero della libertà metafisica*, in M. DE CARO (ed.), *La logica della libertà* (Ricerche, 23), Roma 2002, 157-174.

²⁶ AM, n. 640.

²⁷ SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 202s. (383).

terminare dall'universalità o di lasciarsi sottomettere dalla dinamica della tentazione naturale, o semplicemente dalla sua paura nei confronti dell'universalità, alla propria volontà particolare: «[e]gli si trova nel punto di separazione; qualunque cosa scelga, diventa la sua azione, ma egli non può rimanere nell'indecisione, perché Dio deve necessariamente rivelarsi e perché nella creazione in generale niente può rimanere ambiguo»²⁸. In questo modo, persino la scelta del male diventa per Schelling presupposto per la rivelazione divina — e come vedremo, sta proprio in questo punto la massima differenza dall'approccio rosminiano. La sollecitazione esistenziale al male assume così in Schelling un'importanza fondamentale, perché soltanto per essa l'uomo esce da quella ambiguità che lo blocca nell'indecisione²⁹; e mentre sia il determinismo che l'indeterminismo considerano un'azione umana sempre come singolare e concepiscono quindi anche ipoteticamente momenti di non-decisione tra due o più atti singolari, per Schelling — molto più correttamente — non può esistere una *situazione umana* che non fosse sempre già determinata dalla decisione. In questo modo, per Schelling, entrambi i “modelli” ignorano l'assoluta necessità della decisione³⁰: soltanto la differenza tra bene e male può rendere l'azione libera un'azione intrinsecamente *determinata*. Ciò non conduce al *determinismo* fin quando l'opzione del male è una reale possibilità radicale: infatti entrambi definiscono la libertà come «una facoltà del bene e del male»³¹. Anzi, siccome soltanto essa sblocca l'indecisione improduttiva, per Schelling questa possibilità, sebbene non attivata, è sempre fattore costitutivo della *condizione umana*. Anche tale aspetto cambierà significativamente in Rosmini.

Il punto in cui Rosmini e Schelling convergono è che tramite la differenza morale si acquisisce un concetto reale di libertà come realizzazione del *principio di ragion sufficiente* immanente, il quale dimostra la mera formalità del concetto di libertà sia nel determinismo sia nell'indeterminismo. Questa “necessità interiore” della libertà che integra ed oltrepassa il problema della causalità esterna, per Rosmini è sempre un concepire la decisione in una prospettiva assoluta. In questo modo diventa chiaro come il Roveretano abbia concepito il *pendant pratico* al principio teoretico della *ragion sufficiente* in Leibniz, il quale la individuava nel fatto che «pensare è [] realizzare la visione in Dio, l'intuizione (forma di conoscenza “perfettissima”) dell'essenza divina»³²: anche secondo Schelling e Rosmini, la libertà si motiva dalla sua intrinseca

²⁸ *Ibid.*, 180s. (374).

²⁹ A questo punto sarebbe una prospettiva interessante leggere in Schelling l'uomo nella indecisione come figura del *katechon*; cfr. M. CACCIARI, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano 2013.

³⁰ «Entrambi [cioè sia indeterminismo che determinismo] ignorano allo stesso modo quella necessità superiore, che è ugualmente lontana dal caso come dalla costrizione o dalla determinazione estrema ed è invece una necessità interna, che scaturisce dall'essenza dell'agente stesso» (SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 202s. [383]).

³¹ *Ibid.*, 130s. (352).

³² R. CRISTIN, *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*, Milano 1990, 89.

esigenza di realizzare l'universale nel particolare non in modo kantiano costituendo un "nuovo inizio" di azione, ma fornendo all'esistenza del particolare la sua ragion sufficiente. Si tratta del *Grund*, del *fondamento* o dell'*esistenza astratta* che precede l'esistenza e la determina remotamente: quel «*poiché*» che «nomina insieme l'essere, il fondo, il durare, l'essere come fondo e ragione»³³. E mentre l'abissalità del *non-fondamento* in Schelling è la continua tendenza al male, spiegando razionalmente il peccato originale, l'*esistenza astratta* in Rosmini è l'affermazione della necessità ontologica dell'esistenza e quindi l'affermazione della fondamentale *bontà* di ogni esistenza. Certamente, Rosmini dà in questo modo una radicale reinterpretazione del trascendentale *bonum*, in quanto lascia «che nel *Grund*, ovvero nella metafisica del fondamento e nella teoria moderna della conoscenza, parli l'essere. Ora il *Satz vom Grund* si rivela come *Satz vom Sein*»³⁴. Per Schelling la scelta del soggetto è determinata dallo stesso fondamento di Dio: egli riconduce la possibilità del male fino al fondamento remoto di Dio stesso; in Rosmini, invece, la possibilità del male non ha nessun rapporto con l'assoluto divino, ma scaturisce dalla sua astrazione, e quindi si colloca *dopo* la costituzione divina, ma *prima* della concreta decisione del soggetto. In Schelling la scelta morale è in Dio ma radicata in qualcosa che lo precede, in Rosmini invece si costituisce fuori di Dio, cioè nell'individuo, ma è fondata in un elemento identico a lui.

5. Il compimento della libertà nell'amore

Il tratto schellinghiano che nei confronti della concezione rosminiana desta più clamore è senz'altro l'affermazione della fattiva (non assoluta) necessità del male per sbloccare la libertà nella sua dimensione di necessità intrinseca: benché l'uomo non sia condannato al male e il male rimanga anche per Schelling «sempre frutto di una scelta volontaria»³⁵, la volontà in quanto volontà finita è metafisicamente caratterizzata dall'insita tendenza verso il male. Ciò che Schelling interpreta come realizzazione filosofica della dottrina teologica del *peccato originale*, è la conseguenza diretta della distinzione tra *fondamento* ed *esistenza* che nell'essere personale non possono unirsi in una indifferenza divina. Nei confronti della stessa dottrina teologica, però, si nota subito che non si tratta del frutto di una *decisione originale personale* (di Adamo), ma della condizione metafisica di ogni essere personale finito. Ognuno ha commesso la

³³ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione* [1957], in R. VITI CAVALIERE, *Il Gran Principio. Heidegger e Leibniz*, Napoli 1989, 197-213, qui 211.

³⁴ CRISTIN, *Heidegger e Leibniz*, 48.

³⁵ G. STRUMIELLO, *Introduzione*, in SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 5-74, qui 44.

colpa originale di se stesso, si è in qualche modo auto-predestinato. Ma «[s]e ciò che si è nella storia è già deciso nel momento originario, sorgivo di essa, la storia stessa sembra in qualche modo perdere significato»³⁶. È una predestinazione che il soggetto stesso ha determinato, sebbene in un momento antecedente al suo stato coscienziale. Di conseguenza, anche la vittoria dell'amore sul male è un evento cosmico. A questo punto si delinea il vero tratto problematico dell'impostazione schellinghiana, ossia il fatto che la radicale precedenza della libertà nell'abisso del fondamento ad ogni dimensione ontologica dell'essere personale rende il suo orientamento originale un atto completamente inconscio. Da ciò deriva inevitabilmente una concezione predeterministica, la quale non viene disinnescata nemmeno dal fatto che Schelling ammette la possibilità di un aiuto divino per poterla cambiare. E in quanto uomo, questa eterna auto-decisione è una per il male³⁷, perché l'uomo non è l'essere divino. Egli può soltanto accettare il concorso divino per realizzare infine quella prospettiva che per Schelling è l'unica possibile, ossia il prevalere del bene e dell'amore — una dimensione che ricorre anche in Rosmini, sebbene in una prospettiva decisamente personalistica. Concepire la scelta per il bene o per il male radicalmente come conflitto metafisico-cosmologico rende nella concezione schellinghiana qualsiasi morale umana praticamente inutile, «perché si ferma alla mera contrapposizione tra bene e male»³⁸.

Per Rosmini invece la libertà dell'essere personale è costituita nell'intuizione dell'*esistenza astratta*, quell'elemento divino-formale che viene intuito in forma dell'idea dell'essere. L'uomo realizza il suo essere similitudine divina non tramite la sintesi di due principi cosmologici, ma in un elemento che gli rimane sempre un costitutivo "altro" e nei confronti del quale l'essere umano si determina nel conoscere e nel volere (amare)³⁹: «[o]ra l'operar morale consiste appunto in questo che si operi realmente senza alcuna necessità veniente dalla realtà, ma del tutto secondo l'idealità»⁴⁰. In altre parole, tramite la determinazione del proprio agire secondo l'amore «tutte le azioni degli esseri morali si fanno mediante un atto di amor prevalente»⁴¹. Da ciò risulta la dimensione antropologica dell'amore in Rosmini: l'accrescere dell'amor prevalente è

³⁶ *Ibid.*, 52.

³⁷ Cfr. SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 212s. (388).

³⁸ J. HENNINGFELD, *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände"*, Darmstadt 2001, 112 (tr. it. nostra).

³⁹ Cfr. AM, nn. 606, 608.

⁴⁰ T, 1899.

⁴¹ PSM, 124. E Rosmini aggiunge: «in che consiste la libera volontà dell'uomo? consiste ella nelle azioni, o consiste propriamente nel formare e determinare l'amore, col quale solo, agente morale com'egli è, produce le azioni» (*ibid.*).

compito di ogni individuo responsabile. Bene e male si determinano quindi nella misura dell'amore in quell'idea dell'essere che è l'elemento divino di *esistenza astratta*. Si è molto discusso sul motivo metafisico dell'idea dell'essere in Rosmini, ma forse sta qui il suo motivo metafisico più intrinseco, che renderebbe del resto il pensiero di Rosmini un sistema della libertà e in questo senso veramente una piena alternativa all'idealismo: ossia il fatto che la libertà come «facoltà di volere il male [...] deve avere una radice indipendente da Dio»⁴², ma anche che l'amore del soggetto sia davvero ed esistenzialmente attribuibile a lui, costituendo per esso il suo perfezionamento morale-esistenziale. L'antagonismo tra bene e male, che per Rosmini caratterizza l'essere del soggetto e non i principi metafisici, non può essere risolto nemmeno da Dio stesso, che in questo caso — “risolvendo” la teodicea — distruggerebbe la libertà e quindi ogni possibilità di bene⁴³. Rosmini afferma esplicitamente che la permissione del male da parte di Dio è presupposto della libertà⁴⁴.

La libertà umana si realizza quindi non solo nella scelta⁴⁵, ma soprattutto nell'accrescere la forza pratica dell'amore: «1° la *elezione fra le volizioni*» e «2° la *forza pratica*, funzione esecutiva dell'elezione, che sta in accrescere il prezzo e valore di quel bene dalla parte del quale si determina la volontà»⁴⁶. Siccome soprattutto con il secondo elemento entra la «reale *determinazione* della volontà»⁴⁷, Rosmini può applicare il concetto di libertà anche all'assoluto divino il quale, come egli sottolinea, non si trova davanti a una molteplicità di opzioni, creando *dal nulla*: «[s]e dunque la potenza di scegliere il male e lasciare il bene è una limitazione, questa limitazione in quant'è propria dell'ente posteriore non cade nell'ente anteriore [divino]; e però l'ente anteriore non può giammai determinare al male l'ente posteriore; ma se l'ente posteriore si determina al male, si determina da se stesso; poiché questa determinazione al male, in quanto è precisamente al male è una limitazione è il limitato, il negativo operante»⁴⁸. Nei confronti di tale concezione rosminiana, il dibattito tra determinismo e indeterminismo dovrebbe infatti condursi all'assurdo; ma pure il concetto schellinghiano rivela a questo punto un caratteristico limite: essendo la libertà definita come possibilità del male, per Schelling anche la libertà divina si lascia, almeno nella sua dimensione dell'*Ungrund*, non sufficientemente distanziare. In questa dimensione, sembra che Schelling avvicini troppo la libertà divina alla

⁴² SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 134s. (354).

⁴³ Cfr. *Teod*, nn. 545, 739.

⁴⁴ Cfr. P. GOMARASCA, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella “Teodicea” di Rosmini*, Milano 2001, 337, nota 104.

⁴⁵ Cfr. AM, n. 501.

⁴⁶ AM, n. 653.

⁴⁷ AM, n. 662.

⁴⁸ T, n. 2224.

drammaticità di quella umana, sebbene si distingua da essa per la realizzazione della perfetta universalità e del supremo amore⁴⁹, mentre Rosmini pensa la libertà umana *a partire da quella divina*, tramite l'astrazione dell'esistenza. Altrimenti, come egli sottolinea un'altra volta, non si riesce a dare alla libertà il suo necessario spessore: «[s]e si considera la detta causa puramente come reale può operare o non operare, può produrli o non produrli. La sua azione apparisce quindi come contingente anzi che come necessaria»⁵⁰. Interpretare la libertà secondo una sua intrinseca necessità e non secondo la causalità esterna, è per Rosmini in fondo il concetto divino di libertà, conseguentemente applicato all'antropologica dell'uomo creato ad immagine di Dio.

Su questa base si capisce anche come, nonostante il fatto che entrambi definiscano la morale a partire dagli atti liberi, ossia non come precedente alla libertà ma come la sua realizzazione⁵¹, Rosmini non concepisce il momento della scelta nella dialettica tra il bene e il male, ma in quella tra un «bene soggettivo» e un «bene oggettivo e assoluto»⁵², implicando sempre anche la dimensione dell'assoluto divino. L'abisso schellinghiano, infatti, che apre alla paura del male radicale, viene sostituito dalla dimensione inferiore della natura umana: «ogni qualvolta una facoltà interiore alla libertà muovesi da se stessa, quell'operazione non è libera, ma sottratta all'impero della libertà»⁵³. Sembra però che Rosmini stesso fosse preoccupato che con questa sistematica si compromettesse tutto ciò che era stato da lui sviluppato sulla radicalità della scelta e sull'importanza della possibilità del male a riguardo. Ora che questa dialettica, la quale è radicale in Schelling, viene interpretata come la determinazione di due livelli ontologici — quello dell'«ente anteriore» e quello dell'«ente posteriore» —, ciò potrebbe portare direttamente a una sorta di «determinismo al bene»: non si può parlare di una limitazione della libertà dell'ente posteriore fin quando ad esso non venga tolta la libertà bilaterale⁵⁴. Ma come in Schelling, anche per Rosmini è questo secondo ambito quello che diventa poi la sfera della realtà del male. Egli giunge ad affermare con il pensatore tedesco che il «bene appartiene all'elemento positivo dell'ente e il male al negativo della limitazione»⁵⁵, indicando evidentemente la *possibilità* del male e non la

⁴⁹ «Affinché sia l'amore assoluto, Dio esiste; perché Dio è l'amore assoluto. Soltanto da questo scopo si evince il ragionamento delle indagini schellinghiane compresa la fondazione teoretica del principio che ne costituisce l'inizio» (G. WENZ, *Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit. Zur Erinnerung an eine Schrift F. W. J. Schellings aus dem Jahr 1809*, in ID. [ed.], *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809* [Abhandlungen, N. F. 137], München 2010, 7-30, qui 13; tr. it. nostra).

⁵⁰ T, n. 1899; cfr. nn. 1897s.

⁵¹ Cfr. PSM, 451.

⁵² AM, n. 639.

⁵³ AM, n. 650.

⁵⁴ Cfr. T, n. 2225.

⁵⁵ T, n. 2337. Non appunto in senso ontologico, come è stato già rilevato sopra.

sua necessità. La libertà esiste quindi grazie a questo secondo elemento, quello negativo della limitazione, e l'ente limitato è il responsabile e l'istanza del male morale⁵⁶. E come a voler salvare la dialetticità, egli afferma: «[a]vviene dunque che il reale, la forma, si metta in una lotta coll'essere»⁵⁷. Tale lotta, sostiene Rosmini in modo quasi schellinghiano, non può esistere in Dio che si colloca, quindi, al di là di questa dialettica: «questa libertà bilaterale, in quanto entra come elemento del merito, non si trova in Dio, dove il bene subiettivo e l'obiettivo non possono venire in alcuna collisione». In quanto libertà totalmente autodeterminantesi, Rosmini la chiama «*causa-atto*», non a caso come formulazione simile ma alternativa alla *Tathandlung* fichtiana⁵⁸.

6. Conclusione

Per Schelling e Rosmini il male non è semplicemente una caratteristica degli atti umani, e nemmeno caratterizza la costituzione limitata e finita dell'ente personale, ma è spiegabile soltanto a partire dalla dimensione metafisica della libertà. Mentre Schelling supera con la sua teoria l'identificazione idealistica della volontà con l'essere originale⁵⁹, Rosmini va oltre l'intellettualismo della libertà nella dottrina classica della scolastica.

Da un lato, si rimprovera a Schelling che «si è ritirato — come il Faust di Goethe — nell'abisso profondo (*abyssus*) e nel tempo originario degli gnostici, e in questo modo è fuggito al presente»⁶⁰, dall'altro, è stato evidenziato come per Rosmini si tratti piuttosto di una questione della limitatezza della natura umana e quindi dell'antiperfettismo: rimane sempre chiaro che la «libertà in ogni sua parte perfetta non può conseguirsi nella vita presente»⁶¹. All'interno di un ipotetico paradigma schellinghiano-rosminiano, mentre Schelling interpreta l'intero cosmo come evento di libertà, solo Rosmini presenta una soluzione personalistica riconoscendo la libertà come «fastigio dell'umana natura»⁶².

⁵⁶ «E perciocché la natura di ogni ente principio relativo consiste nel sentimento della propria limitazione che lo individua, per questo la potenza del male è propria dell'ente intelligente e morale» (*ibid.*).

⁵⁷ T, n. 1043.

⁵⁸ T, n. 1366.

⁵⁹ In questo sta il fraintendimento heideggeriano di questo scritto di Schelling: cfr. FRIEDRICH, *Der Grund der Freiheit*, 11.

⁶⁰ *Ibid.*, 226.

⁶¹ AM, n. 605.

⁶² AM, n. 906.

Riassunto

Si cerca di enucleare dai testi di Schelling e di Rosmini un “paradigma” nel dibattito sul *libero arbitrio*: entrambi non seguono Kant nel metodo di considerarlo nei confronti della teoria del determinismo naturale, ma ritengono la libertà determinabile soltanto in riferimento all’assoluto. Tale riferimento diventa obbligatorio nel momento in cui si considera essenziale per la libertà la differenza tra bene e male, dimensione emersa già con Kant, dove però non divenne decisiva per la definizione della stessa. Tale metafisica della libertà indica l’assoluto come amore e in questo modo non come *fondamento* ma come *ragion sufficiente* dell’ente finito come essere *personale*. Il conflitto con il male viene risolto attraverso il radicamento dell’essere *personale* nell’assoluto che ha vinto il male con l’amore assoluto.

Abstract

Schelling and Rosmini surprisingly correspond in the main elements of their concept of liberty and love as metaphysical principle, and despite the great distance in their theoretical thought, they can be put together in a common “Schelling-Rosmini-Paradigm” of free will. Both do not follow Kant in his contraposition of free will to the natural determinism. To the contrary, they retain liberty determinable as dialectics between the good and the evil, and because of this intrinsic dialectic in the concept of liberty, it can be determined only in reference to the absolute, not to natural determinism. In this view, the absolute is seen as love and therefore not fundament but sufficient reason for the finite personal being. The conflict with evil is resolved through the anchorage of the personal being in the absolute which has won the evil by absolute love.

