

# Un volere infondato: Jakob Böhme sulla libertà di *Ludovica Boi*\*

## ABSTRACT (ITA)

Il saggio si concentra sul problema della libertà in Jakob Böhme (1575-1624), indagando alcuni luoghi testuali in cui tale problema assume una consistenza preponderante. Emerge la concezione di una “libertà senza essenza” (*Freyheit ohne Wesen*), propria del fondamento senza-Fondo della realtà, la cui potenza risuona nella ruota delle essenze. Si problematizza, allora, la condizione di possibilità della libertà individuale, partendo dal riconoscimento dell’anima umana come infinita emanazione divina. Infine, si accenna all’eco che tale concezione della libertà ha avuto in due pensatori tedeschi moderni, Friedrich Schelling e Martin Heidegger.

**Parole chiave:** Jakob Böhme, libertà, misticismo, Friedrich Schelling, Martin Heidegger

# A groundless will: Jakob Böhme on freedom by *Ludovica Boi*

## ABSTRACT (ENG)

The essay focuses on the problem of freedom in Jakob Böhme’s thought (1575-1624), examining some textual places where this problem assumes a great importance. What emerges is the conception of a “freedom without essence” (*Freyheit ohne Wesen*), proper to the foundation without grounds of reality, whose power resonates in the wheel of essences. The condition of possibility of individual freedom is then problematised, starting from the recognition of the human soul as an infinite divine emanation. Finally, the echo that this conception of freedom has had in two modern German thinkers, Friedrich Schelling and Martin Heidegger, is outlined.

**Keywords:** Jakob Böhme, freedom, mysticism, Friedrich Schelling, Martin Heidegger

\* Università di Verona

*Im Nichts wird die ewige Freyheit  
als der ewige Abgrund der Ewigkeit erreicht.  
(Jakob Böhme)*

*In diesem Sinne also wollen wir  
jene lautere Freiheit selber das Nichts nennen.  
(Friedrich W.J. von Schelling)*

*Ja die Freiheit ist nichts anderes  
als dieser auf das Seyn ansprechende Abgrund.  
(Martin Heidegger)*

## 1. Introduzione

Ciò che sta alla base del teosofismo, il punto nel quale esso giunge sempre ad un significato almeno materialmente scientifico o speculativo – ciò che sta a fondamento soprattutto del teosofismo di Jakob Böhme – è il lodevole sforzo di cogliere lo scaturire delle cose da Dio *come un procederne reale*. Ma Jakob Böhme non sa mandare ad effetto tale sforzo altrimenti che impegnando la Divinità stessa *in una specie di processo naturale*. Il proprio della filosofia positiva sta, invece, proprio nel fatto che essa rifiuta ogni processo preso in questo senso, cioè nel senso per cui Dio sarebbe il risultato non meramente logico, ma reale di un processo. La filosofia positiva è, in questo, piuttosto in diretta opposizione con ogni tendenza teosofica (Schelling, 2002 [ed. or. 1858], p. 201. Corsivo L.B.).

Così si esprime, a proposito di Jakob Böhme, Friedrich Schelling nelle lezioni berlinesi sulla “filosofia della rivelazione”, tenute a partire dal 1841 e che danno testimonianza dell’ultima fase del suo pensiero. Viene qui evidenziato un punto di vista sul teosofo di Görlitz in fondo accostabile a quello hegeliano, secondo cui, com’è noto, Böhme sarebbe rimasto vittima del suo stesso registro espositivo e concettuale, che mescola il linguaggio *alchemico-sensistico* [*sinnlich*] al linguaggio religioso [*religiös*] (*Lezioni sulla storia della filosofia*), impedendo una presunta purezza della forma filosofica.<sup>1</sup> In entrambi i casi, tanto per Hegel quanto per il tardo Schelling, ciò che del pensiero böhmiano viene ritenuto insufficiente è un retaggio alchemico-naturalistico – del quale

---

<sup>1</sup> La discussione hegeliana della dottrina böhmiana si trova in Hegel 1986, ovvero nel terzo volume di *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Dritter Teil: Neuere Philosophie; Erster Abschnitt) (1825-1826). “Die Art und Weise seiner Darstellung muß barbarisch genannt werden. [...] er gebraucht die Wirklichkeit als Begriff, – statt Begriffsbestimmungen gewaltsam natürliche Dinge und sinnliche Eigenschaften, um seine Ideen darzustellen. Z.B. Schwefel, Mercurius und dergleichen ist bei ihm nicht das Ding, das wir so heißen, sondern sein Wesen; oder der Begriff hat diese Form der Wirklichkeit. Er steht im tiefsten Interesse der Idee, kämpft sich damit herum. Die spekulative Wahrheit, die er vortragen will, bedarf, um sich selbst zu fassen, wesentlich des Gedankens und der Form des Gedankens. Nur im Gedanken kann diese Einheit, in deren Mittelpunkt sein Geist steht, gefaßt werden; und gerade die Form des Gedankens ist es, die ihm fehlt. Die Formen, die er gebraucht, sind keine Gedankenbestimmungen. Es sind sinnliche Bestimmungen einerseits: so Qualitäten – herb, süß, bitter, grimmig; Empfindungen – Zorn, Liebe; Tinktur, Blitz, Essenz, Salitter, Mercurius. Diese sinnlichen Formen behalten bei ihm nicht eigentümliche sinnliche Bedeutung; er gebraucht sie zu Gedankenbestimmungen. [...] die sinnliche Weise und die Weise der vorstellenden Religion, sinnliche Bilder und Vorstellungen, bringt er ineinander. [...] Böhmes großer Geist [...] kann nicht zur freien Darstellung der Idee kommen” (Hegel, 1986, pp. 91-120). Per più approfondite analisi delle pagine hegeliane in questione, cfr. Hamberger, 1963; Muratori, 2012; Magee, 2014.

si discuterà meglio più avanti. Ciò che importa sottolineare adesso è che, malgrado il giudizio contenuto nella *Filosofia della rivelazione*, l'influsso böhmiano su Schelling è stato capitale – come riconosciuto dalla critica (Moiso, 1997; Friedrich, 2009; Bianchi, 2016)<sup>2</sup> – e che il ricorso a Böhme ha risposto a una ben precisa esigenza teorica: quella legata al problema della *libertà*.

Dunque, scopo principale del presente saggio sarà ricostruire e problematizzare la questione della libertà negli scritti del teosofo sassone, ritenendo fondate in quest'ultima sia l'impalcatura teorica delle schellinghiane *Ricerche sull'essenza della libertà umana* (1809) sia la concezione della libertà a cui dà vita Martin Heidegger nel pensiero della *Kebr*. Sebbene siano già stati compiuti notevoli studi a proposito di tale derivazione, l'ambizione scientifica del presente contributo consiste nel tentare di mettere per la prima volta sotto una lente di ingrandimento il problema della libertà in Böhme, esaminando analiticamente alcuni passi chiave presenti nell'edizione Peuckert (1730). Prima di fare ciò, anticiperò brevemente, tramite rapidi cenni, in quali termini e rispetto a quali nodi fondamentali Schelling e Heidegger entreranno nel nostro discorso.

All'altezza storica delle *Ricerche*, Schelling guarda a Böhme (e, tramite lui, a una certa tradizione teosofica) per correggere e integrare la prospettiva idealistica astratta su Dio. Il filosofo di Leonberg esplicita, cioè, la volontà di superare l'idea di Dio come elemento statico e astratto, intendendola piuttosto come una realtà *dinamica e vivente*. Nelle filosofie dogmatiche di Cartesio, Leibniz, Spinoza manca il fondamento vivente del realismo, che dell'idealismo è “carne e sangue [*Fleisch und Blut*]” (Schelling, 2007 [ed. or. 1809], § 356, pp. 138-139). Smentendo l'equivalenza tra *Grund* e *Begriff* (Schelling, 2007 [ed. or. 1809], § 358, p. 142), Schelling afferma, allora, che si può concepire la *natura* di Dio servendosi di un'analogia con la filosofia naturale. Decisivo è l'esempio che viene in questo contesto adoperato: la forza di gravità *precede* la luce come suo fondamento eterno e oscuro, fondamento che si ritrae quando la luce perviene all'esistenza. Tuttavia – questa è l'osservazione più importante – la nascita della luce, anziché porsi come negazione del fondamento, è ciò che permette a quest'ultimo di essere tale, di costituirsi come *natura* da cui altro può originarsi.

È necessario, ora, chiarire l'impiego del termine “precedere” [*Vorhergehen*], che compare in questo delicato passaggio delle *Ricerche*: esso non va inteso né in senso temporale né in senso ontologico: la forza di gravità non è né *prima* della luce né un'essenza *superiore* alla luce. Il fondamento non precede l'esistenza né in senso temporale né in senso ontologico. Tale formulazione sconvolge la logica dell'identità: i due termini si presuppongono a vicenda, “nessuno dei due è l'altro, eppure nessuno dei due è senza l'altro [*keins das andere und doch nicht ohne das andere ist*]” (Schelling, 2007 [ed. or. 1809], § 358, p. 142, trad. modificata). Fondamento (forza di gravità) ed esistenza (luce)

<sup>2</sup> La ricostruzione storica dei contatti di Schelling con il pensiero böhmiano, tramite il circolo degli Schlegel e Franz von Baader, suo collega all'Università di Monaco, è stata approfondita da Brown (1977).

non derivano linearmente l'uno dall'altra, ma avviano una circolarità in cui è impossibile stabilire i termini *a quo* e *ad quem*. Ciascuno dei due elementi si determina nella dipendenza dall'altro; la figura del cerchio rende l'idea di una reciproca determinazione senza fine.

Non siamo, in fondo – e ciò si svilupperà più avanti – lontani dalla concezione del rapporto tra Essere e pensiero nel “secondo” Heidegger, inteso come un rapporto di espropriazione-appropriazione reciproca, per cui ciascuno dei due “termini” – manchevoli, finiti – non può *darsi* senza l'altro. Ma tutte queste conquiste teoriche, che molto hanno a che fare con il problema della libertà, come vedremo, sono largamente presenti già in Jakob Böhme, teosofa della compresenza di Dio-abisso, luce-tenebra, *Liebe-Zorn* e la cui celebre (mito)biografia registra l'importanza dell'esperienza del fenomeno luminoso, a segnalare la stretta relazione tra concezione *organica* della realtà divina e problema della *libertà* – “libertà e natura sono in Dio una e medesima cosa” (Moiso, 1997, p. 281). Ecco perché, allora, il pensiero di Böhme non può non connotarsi come al contempo *sinnlich* e *religiös*, pur restando alieno a qualsiasi immanentismo semplicistico. La più celebre biografia di Böhme, infatti, induce addirittura a supporre che egli trasse la sua ontologia proprio dall'esperienza di un raggio luminoso riflesso dalla superficie oscura dello zinco (Frankenberg, in Böhme 1955-1961/1730, 10, p. 10): l'oscurità non esclude la luce, piuttosto i due elementi esistono l'uno grazie all'altro, ponendosi ciascuno come ostacolo-condizione di possibilità dell'altro – in ciò sta la ritmica della realtà divina, l'inalienabile bipartizione di un monismo radicale. Ed eccoci tornati alla figura del *cerchio*: luce e tenebra si determinano reciprocamente smentendo ogni possibile conciliazione e ogni idea di successione. Bisognerà, però, seguire passo passo il corso del pensiero böhmiano, senza lasciarsi sedurre da frettolose approssimazioni, né dall'aver già anticipato alcuni tratti dei due pensatori che torneranno in conclusione della nostra esposizione, Friedrich Schelling e Martin Heidegger.

## **2. *Freyheit* e *Wesen*: identità e differenza tra libertà “silenziosa” e libertà “affilata”**

Per comprendere come il problema della libertà si formi e si mostri all'interno del pensiero böhmiano, occorre esaminare alcuni fondamentali luoghi testuali. Converrà tentare tale percorso una volta chiarite le principali coordinate concettuali di riferimento.

Qual è uno dei tratti propri della speculazione teosofica di Jakob Böhme? Come è stato osservato, la novità speculativa degli scritti böhmiani non sta tanto nell'esposizione del legame particolarmente stretto tra Dio e il creato, ma nel complesso rapporto che Dio intrattiene *con sé stesso* (Bianchi, 2016, p. 1), nel senso che i già citati elementi schellinghiani di “fondamento” ed “esistenza” vengono compresi come *unica realtà divina*.

Acquisendo il tradizionale concetto neoplatonico, mediato dalla mistica renana, di un principio indeterminato, di una divinità aliena a ogni determinazione e definizione, Böhme concepisce una *Gottheit* alla quale nulla preesiste, che è sempre stata *il tutto* ed è *in tutto*: “*Der Allmächtige Geist Gottes ist von Ewigkeit selber alles gewesen, Er ist selber der Grund und Ungrund*” (*De incarnatione verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi* (1620), I, 1, in Böhme 1730,<sup>3</sup> 4, p. 6). Fondamento privo di fondamento, nulla che aspira a essere, moto eppure quiete<sup>4</sup> – sono solo mezzi rappresentativi per tentare di avvicinarsi all’essenza-senza essenza di ciò che fonda il creato, *essendo in esso fondato*.

*Ungrund* diviene qui il termine di riferimento, malgrado non sia l’unico lemma usato dal teosofo per significare il *nulla volente*.<sup>5</sup> “*Und dann verstehen wir, daß in dem ewigen Nichts ein ewiger Wille urstände, das Nichts in etwas einzuführen*” (*De Signatura Rerum, oder Von der Geburt und Bezeichnung Aller Wesen* (1622), II, 7): ecco qui comparire, in stretta relazione all’*Ungrund*, la volontà, intesa come una volontà *in-fondata*, “*der ungründliche Wille*” (*De electione gratiae, oder Von der Gnaden-Wahl* (1623) I, 9), qualcosa che – si potrebbe dire assecondando il paradosso – *non è, eppure vuole*. E come si inserisce, allora, in questo contesto, il problema della libertà?

La libertà dell’*Ungrund* non può che essere priva di limitazioni. Se *Ungrund* è, infatti, altro dal fondato orizzonte rappresentativo (limitato), ogni suo tratto forza i possibili confini tra essere e nulla – l’in-fondamento a rigore *non è*, eppure esercita un movimento; così, la sua infinita libertà è tanto potente da rendersi un nulla al cospetto della natura finita.<sup>6</sup> “*Die Freyheit ausser der Natur dieser Welt ist alleine die Ewigkeit ohne Wesen*” (*De triplici vita hominis, oder Vom dreyfachen Leben des Menschen*, IX, 73) – libertà come eternità senza essenza [*ohne Wesen*].

Ma la trattazione böhmiiana non si arresta qui, a una mera teologia negativa: quello che ci viene detto è che la potenza della libertà senza essenza (il proprio della *Freyheit*) risuona nella ruota [*Rad*] delle essenze. È, ancora una volta, il circolo a rendere possibile la comprensione del rapporto tra il senza-essenza e il mondo delle essenze. L’eco dell’infinita libertà si coglie nel suo altro, nella ruota delle essenze. Il primo principio, la prima essenza (che è, per Böhme, l’oscurità, la *Finsterniss* – o, nel passo che stiamo ora considerando, Saturno) brama la libertà e afferra la potenza della libertà, anche se non la libertà della *Gottheit/Ungrund* (o la libertà come *Ungrund*), la quale è senza essenza: “*Saturnus begehret mit seinem Anziehen die Freyheit Göttliches Wesens [...]: Denn er*

<sup>3</sup> Edizione di riferimento per le opere böhmiiane citate d’ora in avanti.

<sup>4</sup> “*Ewige Stille und Ruhe*” (*De Signatura Rerum*, II, 7); “*Der Urgrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; dann das Nichts ist eine Sucht nach Etwas*” (*Mysterium pansophicum*, I, 1).

<sup>5</sup> In *Aurora, oder Morgen Röte im auffgang* II, 17 si parla ad esempio di *Tiefe* (profondità). Sul punto, si rimanda a Muratori (2008, p. 115), il quale ipotizza un debito concettuale e terminologico con la versione luterana della Bibbia: “*Tiefe*” è la parola tedesca tramite cui Lutero descrive la profondità insondabile di ciò che precede cielo e terra. Böhme si riferisce, infatti, a una “profondità” che precede qualsivoglia distinzione, compresa quella tra luce e tenebra.

<sup>6</sup> L’identificazione della più alta libertà con il Nulla [*das Nichts*], presente anche nei *Weltalter-Fragmente* di Schelling, è sottolineata da Friedrich (2009, p. 23): “*Der Wille, der nichts will, von dem aber alle Kraft (Potenz) ausgeht, etwas wollen zu können, ist die Freiheit selbst*”.

*fänget mit seinem Begehren die Kraft der Freyheit, und nicht die Freyheit Göttlicher Majestät selber, welche ohne Wesen ist*’ (De triplici vita hominis, oder Vom dreyfachen Leben des Menschen, IX, 76).

Che cos’è di preciso ciò che qui è designato come “Saturno”? Come intervengono le essenze nel cuore del senza-essenza? E quale ruolo spetta al citato *Begehren* (desiderio) del (primo) principio?

Per comprendere meglio il passo in questione, dobbiamo riferirci all’autorivelazione [*Selbstoffenbarung*] divina, per scoprire che il Dio rivelato, il termine *ad quem* del percorso, non è in fondo altro dall’*Ungrund*, ma che non si potrebbe determinare senza l’*Ungrund*, inteso come il senza-essenza da cui distinguersi. *Autorivelazione* – si diceva: il “*Selbst*” che giustifica l’adozione di questo termine è lo stesso *Ungrund*, originante un autosviluppo a partire dal desiderio [*Begierde*] di sé, forza con la quale la Volontà attira sé stessa in sé, come coagulandosi per moto centripeto e accentuando il proprio carattere oscuro e tenebroso (Bianchi, 2000, pp. 478-486). Emerge così una proprietà [*Eigenschaft*]: non parliamo più di “nulla” senza-essenza, ma di “qualcosa” (*Mysterium magnum*, oder *Erklärung über das erste Buch Mosis*, III, 5).

La prima proprietà che determina la massa autodesiderante è l’oscurità [*Finsterniss*], che vale appunto come il primo approdo al “qualcosa” verso cui il Senza-Fondo tende. Di questa figura della *Selbstoffenbarung* divina la rappresentazione alchemica è la forza astringente del sale: in essa Dio perviene a cogliere sé stesso come *Ichheit* o *Selbheit* (Bianchi, 2000). La *Selbstoffenbarung* si articola secondo sette essenze (anche dette “figure” o “forme” – *Gestalten*), tutte da intendere come coeterne e collocate in un presente che non conosce interruzione, la *ewige Natur* (“natura eterna”). Alla forza salina si contrappone, così, la libertà mercuriale, compare lo zolfo, la fiamma, la luce e così via. Sette determinazioni distinte, tanto fisiche quanto psichiche,<sup>7</sup> eppure non successive l’una all’altra, prive di inizio. Ma lasciamo per ora da parte la considerazione dell’intero sviluppo divino, il processo articolato in sette forme (Bianchi, 2000; 2016; Cuniberto, 2000; Boi 2020), per non perdere di vista il problema della libertà: a tal proposito ci si concentrerà sulla *Gestalt* della *Finsterniss*.

Il principio oscuro, principio salino (*Saturnus*), rincorre – dicevamo – la libertà senza essenza, la desidera, la brama [*begehret mit seinem Anziehen die Freyheit Göttliches Wesens*], ma non può che raggiungere altro dalla libertà della maestà divina senza essenza [*die Freyheit Göttlicher Majestät*], in quanto tale principio oscuro è *Etwas*, non più libero *Nichts*; dunque, porta con sé *Eigenschaft* e *Wesen*. Eccoci allora alla sorgente di una biforcazione della libertà: da una parte la libertà *ohne Wesen*, il Senza-Fondo più proprio; dall’altra parte, una “libertà” determinata, propria delle essenze.

Si è già sostenuto, del resto, che la potenza della libertà senza essenza risuona nella ruota delle essenze, regnando, in Böhme, un sostanziale monismo, seppur ritmicamente determinato

<sup>7</sup> All’*Ungrund* è attribuito un *Gemüth*, “animo”, centro propulsivo del processo.

(Cuniberto, 2000). Dunque, la libertà “essenziata” non può che fondarsi nella libertà senza essenza, così come la luce non si fonda che in un abisso precedente e luce e tenebra. Leggiamo a tal proposito un passo di *Psychologia vera (Viertzig Fragen von der Seelen, 1620, I, 10)*: “*Also wird die stille Freyheit, welche weder finster noch licht ist, in dem scharfen Begehren und Anziehen geschärft, daß sie als ein Blitz erscheint, der da leuchtet: So können wir auch nicht sagen, daß die Freyheit den Blitz fänget, dann sie hat von Ewigkeit nichts gehabt; aber das können wir wol sagen, daß das Licht und der Glanz in der Freyheit leuchtet*”.

Deriviamo dal testo che la libertà detta “silenziosa” [*die stille Freyheit*] è come *affilata* [*geschärft wird*] nel desiderare e nel tendere, cosicché non possiamo dire che il lampo sia identificabile con la libertà – la quale eternamente non possiede nulla [*sie hat von Ewigkeit nichts gehabt*] –, ma piuttosto possiamo dire che luce e splendore rilucono nella libertà [*das Licht und der Glanz in der Freyheit leuchtet*]. E allora qual è la differenza tra la libertà “silenziosa” e la libertà “affilata”? Entra in gioco il complesso problema della *Ichheit* o *Selbheit*, che diventa il nodo fondamentale dell’intera questione. L’asprezza della forma oscura (*Finsternis*) resiste alla luce/libertà, come l’acre terra [*die herbe Erde*] in cui non penetra luce. Ovvero: “*Dann was frey ist, das lasset das Licht ein; was aber nicht frey ist, als die Herbigkeit, welche Finsterniß machet, und ist materialisch, auf geistliche Art geredet, das fänget nicht das Licht: das können wir wol sagen, was sanfte und umfassend ist, daß es das Licht fänget, wie ihr am Wasser sehet, welches das Licht fänget, und die herbe Erde nicht*” (*Viertzig Fragen von der Seelen, 1620, I, 10*). Ciò che è lieve e vasto prende luce, così come fa l’acqua, mentre ciò che è ristretto assomiglia alla terra schermante la luce. Si tratta di un restringimento, di una contrazione – parlavamo prima del sale, l’elemento alchemico della contrazione, in cui si configura la *Selbheit*. La libertà infinita si aggruma, e ciò significa l’ipseità. Non si tratta soltanto dell’ipseità intesa come anima individuale creaturale, ma – e questo è decisivo – il termine indica anche e soprattutto la volontà di autoconoscenza divina, volontà che pone sé stessa – perché ogni figura della *ewige Natur* è anche figura dell’umana psiche, e sarebbe del tutto fuorviante ipotizzare due sostanze, l’umana e la divina, come separate *ab origine*. Relativamente al caso dell’individuazione divina, è stato giustamente notato che quella böhmana è una visione parallela alla dottrina della contrazione di Dio (*Tzimtzum*) nella *Qabbalah* di Luria e della conseguente genesi del potere giudiziario (*Din*) o *rigore* divino, in cui è collocata “la radice di tutto il male presente nel mondo” (Scholem, 1965 [ed. or. 1941], p. 358; sul punto, Moiso 1997).

Al cospetto della *Selbheit*, occorre allora chiedersi: che cos’è, se esiste, la libertà individuale? Quale relazione ha con la libertà senza essenza? Si può sostenere che la libertà individuale, nel caso della creatura, sia il divergere dalla Volontà divina, cioè che si determini per contrasto rispetto all’essenza divina (secondo il modello della Caduta) – figurandosi in questo modo come l’impenetrabile alla luce (la *herbe Erde* dell’ultimo brano citato)?

Alcuni interpreti del pensiero böhmiiano hanno trattato del problema del Male utilizzando proprio tale schema. Il Male morale (o assoluto) è compiuto dall'essere umano per sua *libera scelta* – a causa, potremmo dire riprendendo il testo da ultimo citato, della stessa costituzione dell'acre terra. È questa l'interpretazione, ad esempio, di E.C. Salzer, che fonda il Male morale nella libertà individuale di divergere dalla Volontà superiore. Secondo questa interpretazione, sciaguratamente, l'essere umano può, infatti, *volere contro* ciò che Dio vuole. Da ciò deriva che la libertà divina, sebbene non sia l'unica possibile, è l'unica sempre lecita e “buona” (Salzer, 1942). Il Male, quindi, come mancata uniformazione, come resistenza o impenetrabilità da parte del principio oscuro – Caduta. La figura naturalmente connessa a questo ordine di problemi è quella di Lucifero – il “Separatore”, il “Differenziatore” [*Unterscheidend*], seguendo la lettura hegeliana, ma soprattutto, sempre secondo la citata *lectio, der erstgeborene Sohn Gottes* (Hegel, 1986), il primogenito Figlio di Dio. Lucifero, dunque, come espressione della *Selbheit* e della *Ichheit* – angelo dall'essenza sfolgorante, che *in libertà* deciderebbe, contrariamente a quanto voluto per lui da Dio, di darsi alle tenebre.

Non si tarderà, però, a ricordare quanto esposto in precedenza, ovvero che Böhme rinviene nella *Selbheit* il seme della volontà di autoconoscenza *da parte di Dio stesso*. E che fine fa, allora, la libertà di Lucifero? A ben guardare, non pare affatto priva di problemi l'ammissione del libero arbitrio nel contesto della teosofia böhmiiana. Lo stesso Salzer non rinuncia a segnalare una “strana contraddizione” (Salzer, 1942, p. 32) tra la dottrina dell'anima individuale come parte del divino stesso [*ein kleines Göttlein*] e la teoria della libertà dell'individuo: com'è possibile intendere l'anima creaturale in quanto emanazione illimitata del principio divino<sup>8</sup> e, al contempo, abbandonare la sola creatura al compimento del Male? Se l'anima individuale (e, con essa, un'ipotetica *volontà* individuale) è nient'altro che parte dell'essenza divina, come può da quest'ultima essere autonoma?

L'interpretazione presentata da Cuniberto diverge da Salzer esattamente rispetto al punto focale della libertà – e non solo: il Male individuale si genera, secondo questa lettura, *di per sé naturalmente* nel processo di costituzione della realtà, senza per questo dover ammettere che Lucifero sia mai stato “libero”. La deviazione di Lucifero – il pungolo dell'*Ichheit*, l'acre terra in cui non penetra luce – è *data* col processo medesimo, non rappresenta che un momento di arresto del fluire ritmico dell'unità divina. Ciò comporta, ovviamente, un ripensamento radicale della questione del Male. Non sarebbero ammissibili due sostanze, intese in senso reale, in senso forte, quindi –

---

<sup>8</sup> “Und wir doch auch nicht sagen wollen, dass die Seele keinen Anfang habe: sie hat Anfang, aber nur nach der Creatur, nicht nach der Essenz; ihre Essenz ist von Ewigkeit, denn das Göttliche Fiat hat sie im Centro der ewigen Natur gefasset, und in ein substantialisch Wesen gebracht” (*De incarnatione verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi*, Erster Theil, XI, 2). Cfr. anche *De triplici vita hominis, oder Vom dreifachen Leben des Menschen*, X e *Mysterium Magnum, oder Erklärung über das erste Buch Mosis* (1623), XI.

l'umana e la divina, la buona e la malvagia –, ma un'unica sostanza la cui costitutiva essenza sta nell'originare *l'illusione del Due* (Cuniberto 2000, pp. 123-130). L'individuazione, l'imposizione della *Selbheit*, diviene, così, errore prospettico – dettato dall'intenzione di isolare la figura salina dal complesso delle *Gestalten* e, con esse, dalla relazione all'*Ungrund*. Sinché *Selbheit/Ichheit* è meramente confinata in sé, sinché è meramente altro dal suo opposto, non può che darsi apparenza, dualità, Male<sup>9</sup>. Tener ferma la polarità, facendo resistenza alla ritmica interna all'Uno è il Male. Non a caso è il fuoco a ergersi, in Böhme, a simbolo cosmico: se esso divampa a partire da una materia acre e rigida [*aus einer herben und strengen Materie*] – impenetrabile alla luce –, ha in sé la luce che brilla nella volontà della libertà eterna [*im Willen der ewigen Freyheit*] (*Psychologia vera, oder Vierzig Fragen von der Seelen*, I, 11). Il fuoco è esattamente quanto mobilita la rigidità delle forme. Dalla condizione individuata, dalla “Caduta”, può prendere le mosse il movimento della *Wiedergeburt* – fulcro della prassi teosofica –, rinascita o “seconda nascita” che forza i limiti dell'individuo, in quanto si configura come la *ewige Geburt Gottes* (differenza, quella tra io e Dio, che si rivela finalmente inconsistente, come in Meister Eckhart – sul punto, Friedrich, 2009, pp. 47-49). A rinascere non è più soltanto l'individuo adamico – inteso come separato, secondo la modalità luciferina, dal Tutto –, ma una nuova individualità che, mediante un'unione ontica, coglie il ritmo di un segreto fluire come infinita nascita divina.<sup>10</sup> Scopo della prassi teosofica è esattamente la consumazione del fantasma della Caduta, per cui finalmente la *Selbheit* è riconosciuta come un livello che *si finge* indipendente (“libero” – potremmo dire) dalla manifestazione dell'Uno, unica possibile *Offenbarung* (Di Bella, 2020). L'evento della deposizione dell'illusione legata all'individuo si concretizza mediante la *Gelassenheit*, “abbandono”, da non intendere come un rinunciatario o apatico *modus vivendi*, ma – citando Bianchi (2000, p. 499) – come la “fusione dell'io con l'unità suprema che si costituisce ‘*durch Alles und im Alles*’ e che, come amore, tiene in sé, armoniosamente collegate, tutte le forze e le entità individuali che operano nel creato”. Ciò chiarisce cosa si debba intendere per *Wiedergeburt*: una nuova individualità non più chiusa nell'egoità della *Selbheit*, ma piuttosto in comunicazione empatica con le altre essenze.

<sup>9</sup> Sull'antimanicheismo dell'impianto böhmiaco, che, pur partendo dal dualismo manicheo, ne svuota di senso le premesse fondamentali – in primo luogo la “realtà” del Male inteso come sostanza autonoma, si rimanda alle considerazioni di Cuniberto (2000, pp. 129-130; 154).

<sup>10</sup> Sull'imprescindibile concetto di *Wiedergeburt* si rimanda a Gentzke (2016, p. 92), dove si chiarisce il nesso tra *Wiedergeburt* e *Leib*, fuggendo il dubbio di un'interpretazione spiritualistica della “seconda nascita”: “*Bodies delimit existential possibilities. As such, the rebirth-body does not designate an escape from physical existence into a state of insubstantial transcendence; it marks the overcoming of the ‘givenness’ of the embodied creature and its environment*”. Sulla particolare declinazione del messianismo in Böhme, che non prospetta il nuovo nelle vesti di un evento storico, un luogo promesso o un concetto, ma sotto forma di un'esperienza interiore, appunto quella della “nuova nascita”, si veda ancora Gentzke (2016, p. 288).

### 3. Echi böhmiani in Schelling e Heidegger

Due sono gli aspetti della questione del Male in Schelling (in particolare nelle *Ricerche filosofiche*, si intende) che più risentono dell'influsso böhmiano, riassumibili in questi termini: il Male come *illusione*, il Male come *separazione*. Anche secondo Schelling, come per Böhme, il Male è dovuto alla potenza illusionistica, alla natura mimetica del demoniaco – si tratta letteralmente di *positive Umkehrung* (positiva perversione). “Non a caso” – osserva Strummiello (2007, p. 42) – “il demonio si serve di rappresentazioni riflesse, speculari, che dissimulano il vero essere e ingannano la ragione”. Dunque, il Male è un errore di prospettiva, un gioco di specchi – che, però, proprio come la sua immagine più fedele, la malattia, è perversione o apparenza *capace di presentarsi come drammaticamente reale* (Schelling, 2007 [ed. or. 1809], §§ 364-373). E in che cosa consiste, dunque, questa magia illusionistica? Nel manifestare il parziale come il totale: a non essere reale è il Male inteso come assoluto. Ed ecco emergere il secondo aspetto del Male nella *Freiheitsschrift* riconducibile alla teosofia böhmiana, ovvero la *separazione*. Come l'organo malato si separa dall'unità del corpo e non si lascia risolvere nell'armonia delle sue funzioni, così il Male presuppone una separazione della parte dal Tutto e una autoconsunzione nell'isolamento (Schelling, 2007 [ed. or. 1809], § 403). In questo caso, Moiso riscontra un esplicito utilizzo della terminologia böhmiana, la cui prospettiva alchemico-naturalistica supporta evidentemente considerazioni di tipo morale: simile a “ciò che avviene nel meccanismo del male” è il fenomeno per cui “gli elementi della natura non sono sempre capaci di entrare nelle loro combinazioni secondo la misura della loro affinità e sul fondamento della loro coesione, restando ipsistici e separati” (Moiso, 1997, p. 282). Il Male è “secessione dei singoli dall'intero di cui sono membri, prevalere dell'individualità sulla totalità” (Bianchi, 2016, p. 109), sta nel fatto che un volere puramente individuale voglia farsi valere come volere universale – principio che solo l'essere umano, tra tutte le creature, di nuovo böhmianamente, può manifestare, unica creatura in cui abbia luogo la separabilità [*Zertrennlichkeit*] dei principi. Dunque, il Male, nella *Freiheitsschrift* si esplicita come “la falsa unità [*falsche Einheit*] che solo in riferimento alla vera unità può esser chiamata separazione [*Trennung*]” (Schelling, 2007 [ed. or. 1809], § 371, p. 172, trad. modificata). Da tali considerazioni deriva che la libertà umana non può che essere *la stessa libertà di Dio* – essendo il positivo nient'altro che quella *wahre Einheit* che si dischiude nel vincolo [*Band*] – unità cosmica di chiara derivazione böhmiana.

È stato osservato che l'*Ungrund* così come formulato da Böhme costituisce un presupposto fondamentale per la *Kehre* heideggeriana e il correlato *Schritt zurück* rispetto all'entificazione dell'Essere (Zovko, 1999). Il pensiero *zurückkehrend* di Heidegger, sulla scia di quello schellinghiano e di quello böhmiano, tenta di risalire alle spalle sia dell'ente nella sua totalità sia

della fondazione scientifica della sua esistenza, conducendo nell'Ab-grund, “die aufbrechende Kluft im Nichts” (Friedrich, 2009, p. 31). “Liberò” è in Heidegger l'Essere stesso, inteso come *grund-los*.<sup>11</sup>

Nel corso tenuto del semestre invernale 1931-1932 (*Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA 34) Heidegger commenta il celebre passo della *Repubblica* in cui è descritta l'ascesa che gli uomini liberati dalle catene compiono al di fuori dalla caverna. Nel fare ciò, il filosofo di Meßkirch istituisce un fondamentale nesso tra libertà ed *esposizione* alla luce, per cui esporsi alla luce significa poter vedere in essa, offrirsi alla possibilità di vedere, divenire autenticamente liberi *mediante il vincolo all'Essere*. La luce è ciò che vincola a sé l'uomo tratto fuori dalla caverna, ciò che lo rende autenticamente libero, “costituendosi come ciò sul cui fondamento soltanto può nascere per lui il bisogno del fondamento in generale” (sul punto, Bianchi 2000, pp. 165-169).

Nella successiva opera *Besinnung* (1938-1939, GA 66) ciò che veniva anni prima espresso come “luce” diviene l'Essere stesso, inteso in quanto evento e abisso – dunque libertà: “*Seyn ist Er-eynis und so der Ab-grund und als dieser der Grund des Grundes und deshalb Freiheit*” (GA 66, p. 101). Implicitamente connesso alla böhmiana *Freyheit ohne Wesen* è il passo che recita: “*Freiheit ist nicht etwa das Wesen des Seyns, als könnte das Seyn der Freiheit ein- und untergeordnet werden, sondern im Seyn und als Seyn west die Freiheit*” (GA 66, p. 101).

Chiaramente derivanti dalla lettura delle *Ricerche* di Schelling sono i passi heideggeriani appena citati (un'altra tappa fondamentale, per la formazione del concetto di libertà in Heidegger, è il celebre corso del '36, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 42). L'*Entschiedenheit* è la pietra angolare dell'interpretazione heideggeriana delle *Ricerche*: l'esser-deciso è ciò che la libertà rende da sé stessa possibile – anzi, *necessario*. Vi è autentica libertà, per l'essere umano, soltanto quando non è più possibile e nemmeno necessaria una scelta (GA 42, pp. 267-268). Simili accenti richiamano molto da vicino la böhmiana *Gelassenheit*, il disvelamento della pura libertà nel conformarsi alla necessità.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Tappa fondamentale dello sviluppo del problema della libertà in Heidegger è il corso friburghese *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930) [GA 31], in cui riferimento costante è Kant, il quale distingue tra una libertà trascendentale o cosmologica e una libertà pratica: la prima è intesa come spontaneità assoluta, che è fondamento cosmologico e ontologico della libertà pratica. Dunque, per Kant ciò che rende possibile l'essenza della libertà umana è un tipo di *causalità*, proprio delle entità viventi razionali, che è altro rispetto alla causalità naturale dominante i processi del mondo. La visione metafisica che soggiace alla concezione kantiana della libertà fa dell'essere umano un'entità del mondo che guadagna uno spazio di eccezione rispetto alla naturale causalità: essere umano come *animal rationale*, cosa naturale eccezionale – esattamente la visione che Heidegger con il pensiero dell'Essere vuole mettere in discussione. Diversamente che per Kant, in Heidegger la questione non è fare della libertà un problema di causalità, ma – più radicalmente – *fare della causalità un problema di libertà*, essendo la libertà il fondamento di possibilità dell'esserci (per un approfondimento delle questioni dibattute nel corso del 1930, cfr. Pietropaoli, 2016; per una panoramica dei problemi connessi al *Da-sein*, cfr. Cattaneo, 2009).

<sup>12</sup> “*Gelassenheit*” non è di certo termine alieno al lessico heideggeriano, che notoriamente si forma anche su fonti mistiche. Sull'etica del *Sein-lassen* ha scritto Vinci (2008).

Il punto di vista di Heidegger è comunque che il concetto di libertà di Schelling resti un concetto “metafisico” [“*Schellings Freiheitsbegriff bleibt ein metaphysischer*”» (GA 66, p. 101)] – nel linguaggio del filosofo, un concetto connesso alla determinazione dell’Essere sotto forma di “ente”. Heidegger interpreta, cioè, l’*Ungrund* schellinghiano come un elemento facente parte della tradizione ontoteologica, ignorandone la carica dirompente rispetto al problema del fondamento, ovvero che in Schelling – e così anche in Böhme – il fulcro non è il *Wille* come *Ursein*, ma piuttosto la libertà come *Nichts* e *absolute Indifferenz* (Ohashi, 1995, p. 248; Yorikawa, 2005; Ehrhardt, 1996).<sup>13</sup> Ciò che si è tentato nel presente saggio è, dunque, una definizione del problema della libertà negli scritti di Jakob Böhme e l’accento al ritrovamento di una sua eco in due figure chiave della filosofia tedesca. La trasmissione del concetto di una libertà *ohne Wesen*, lungi dall’apparire come una semplice suggestione tematica, è giustificata storicamente dalla comprovata conoscenza di Böhme da parte di Schelling e dallo studio del pensiero di quest’ultimo da parte di Heidegger. Sembra, in conclusione, che il pensiero del teosofo di Görlitz, nutrito di echi neoplatonici, gnostici, ermetici e cabalistici, abbia lasciato un riconoscibile solco nella tradizione filosofica tedesca. L’intenzione e l’ambizione alla radice del presente saggio si raccoglierebbero, allora, attorno all’esigenza di un’opportuna rivalutazione e inclusione di Jakob Böhme in particolare, e delle fonti mistico-teosofiche più in generale, all’interno della storia della filosofia occidentale.

## Bibliografia

- Bianchi, M.L. (1987). *Signatura Rerum. Segni, magia e coscienza da Paracelso a Leibniz*. Edizioni dell’Ateneo.
- Bianchi, M.L. (2000). Autorivelazione divina e superamento della *Selbheit* in Jacob Böhme. *Bruniana & Campanelliana*, a. VI, n. 2., 478-496.
- Bianchi, M.L. (2016). *Tramandare in filosofia: Böhme, Schelling, Heidegger*. Olschki.
- Böhme, J. (1955-1961). *Sämtliche Schriften*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden, begonnen von August Faust, neu herausgegeben von Will-Erich Peuckert. Frommann-Holzboog.
- Böhme, J. (1979). *Theosophische Sendbriefe*, 2 B. (G. Wehr, a cura di). Aurum Verlag.

---

<sup>13</sup> Quanto il pensiero di Schelling, come culmine dell’idealismo e adombramento di un pensiero della differenza ontologica, sia stato centrale per Heidegger è sottolineato da Esposito (2003) e D’Alessandris (2020).

- Boi, L. (2020). «Aus Finster Licht». Note su luce-tenebra nella teosofia di Jakob Böhme. *Il Pensare*, a. IX., 6-21.
- Brown, R.F. (1977). *The Later Philosophy of Schelling: The Influence of Boehme on the Works of 1809-1815*. Buckness University Press.
- Bruneder, G. (1958). Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Böhmes Lehre vom Ungrund. *Archiv für Philosophie*, a. VIII., 101-115.
- Buber, M. (1904). *Zur Geschichte Des Individuationsproblem (Nicolaus von Cues Und Jakob Böhme)*. University of Vienna.
- Cattaneo, F. (2009). *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità*. Pendragon.
- Corriero, E.C. (2012). *Libertà e conflitto. Da Heidegger a Schelling, per un'ontologia dinamica*. Rosenberg & Sellier.
- Corriero, E.C. (2018). *Vertigini della ragione: Schelling e Nietzsche*. Rosenberg & Sellier.
- Cuniberto, F. (2000). *Jakob Böhme*. Morcelliana.
- Cuniberto, F. (2010). *La foresta incantata: Patologia della Germania moderna*. Quodlibet.
- D'Alessandris, F. (2020). Pensare l'infondata. Una lettura di Schelling a partire dal corso del 1936 di Martin Heidegger. *Lo Sguardo*, a. XXX, n. 1. 267-283.
- Danz, C. & Jantzen, J. (2011). *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*. Vienna University Press.
- Deussen, P. (1897). *Jakob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie*. Lipsius & Tischer.
- Di Bella, F. (2020). Dalla storia all'essenza. Filosofia, tradizione ermetica e storia in Jacob Böhme. In D. Poggi (a cura di), *Traiettorie di pensiero. Prospettive storico-teoretiche di riflessione e di ricerca* (pp. 141-161). Quiedit.
- Di Bella, F. (2021). *Il cielo è nell'uomo. Teosofia e tradizione ermetica in Jacob Böhme*. Mimesis.
- Ehrhardt, W.E. (1996). „Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes“ – ein Rückweg zur Freiheitsschrift? In H.M. Baumgartner & W.G. Jacobs (a cura di), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992 (pp. 240-251). Verlag e.K. Eckhart Holzboog.
- Esposito, C. (2003). Heidegger, Schelling e il volere dell'essere. In A. Ardovino (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religioni* (pp. 87-109). Guerini.
- Frankenberg, A., in J. Böhme, (1955-1961), cit., Band X: Abraham von Franckenberg: *De vita et scriptis Jacobi Böhmii*, oder *Ausführlich erläuteter Bericht von dem Leben und Schriften Jacob Böhmens*.
- Friedrich, H.-J. (2009). *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Verlag e.K. Eckhart Holzboog.

- Gentzke, J.L.I. (2016). *Imaginal Renaissance: Desire, Corporeality and Rebirth in the Work of Jacob Böhme*. Stanford University.
- Hamberger, J. (1963, ed. or. 1855). *Vorrede*. In F.X. von Baader, *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Böhmes Lebre*. Herausgegeben von F. Hoffmann, J. Hamberger, et al. Hauptabteilung 2, Band XIII, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1855 (pp. 1-56). Scientia Verlag Aalen.
- Hankamer, P. (1924). *Jakob Böhme: Gestalt Und Gestaltung*. Verlag von Friedrich Cohen.
- Hegel, G.W.F. (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Dritter Teil: Neuere Philosophie; Erster Abschnitt) (1825-1826). Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (1975-...). *Gesamtausgabe* [citato come GA]. Klostermann.
- Hessayon, A. & Apetrei, S. (a cura di). (2014). *An Introduction to Jacob Boehme. Four Centuries of Thought and Reception*. Routledge.
- Joël, K. (1926, ed. or. 1906). *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Mit Anhang: archaische Romantik*. Diederichs.
- Kayser, W. (1930). Böhmes Natursprache und ihre Grundlagen. *Euphorion*, a. XXXI., 521-562.
- Koyrè, A. (1929). *La Philosophie de Jacob Boehme*. Vrin.
- Magee, G.A. (2014). Hegel's Reception of Jacob Boehme. In A. Hessayon & S. Apetrei (a cura di), *An Introduction to Jacob Boehme. Four Centuries of Thought and Reception* (pp. 224-244). Routledge.
- Moiso, F. (1997). Dio come persona (WF 394-403). In F. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (F. Moiso & F. Viganò a cura di) (pp. 273-300). Guerini.
- Moran, B.T. (1994). *Alchemy, Profecy, and the Rosicrucians: Raphael Eglinus and Mystical Currents of the Early Seventeenth Century*. In P. Rattansi & A. Clericuzio (a cura di), *Alchemy and Chemistry in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries* (pp. 103-121). Springer.
- Muratori, C. (2012). «Il primo filosofo tedesco». *Il misticismo di Jakob Böhme nell'interpretazione hegeliana*. ETS.
- Nobile E. (1928). *Jakob Böhme e il suo dualismo essenziale*. Società Editrice Dante Alighieri.
- Ohashi, R. (1975). *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*. Münchner Universitätsschriften.
- Ohashi, R. (1995). Der Ungrund und das System (403–416). In F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (O. Höffe & A. Pieper, a cura di) (pp. 235-252). Akademie Verlag.
- Pareyson, L. (1990). *Heidegger. La libertà e il nulla*. Edizioni Scientifiche Italiane.
- Paslick, R.H. (1985). The ontological Context of Gadamer's "Fusion": Boehme, Heidegger and Non-Duality. *Man and World*, a. XVIII, 405-422.
- Pietropaoli, M. (2016). L'uomo in quanto una possibilità della libertà. Sul corso di Heidegger *Dell'essenza della libertà umana* (1930). *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. CVIII, 543-563.

- Pietropaoli, M. & D'Agostino, C. (2018). The Allegory of the Cave between Truth, Formation, and Liberation: Heidegger's Lecture Course of 1931–1932. *Heidegger Studies*, a. XXXIV, 43-56.
- Procesi Xella, L. (1982). La teosofia boehmiana del fondamento. *Archivio di filosofia*, a. L, 11-29.
- Riconda, G. (1993). Filosofia moderna e problematica del male nelle *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* di Schelling. *Paradosso*, a. V, 9-28.
- Salzer, E.C. (1942). Il problema del bene e del male nella filosofia del Böhme. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. XXXIV, n. 1, 18-40.
- Scarponi, T. (2021). *Sdoppiare Babele*. In T. Scarponi, *Benjamin e l'incanto* (pp. 124-136). Jouvence.
- Schelling, F.W.J. (2002, ed. or. 1858). *Filosofia della rivelazione* (A. Bausola, a cura di; E. Tomatis, rev.). Bompiani.
- Schelling, F.W.J. (2007, ed. or. 1809). *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti a essa connessi* (G. Strummiello, a cura di). Bompiani.
- Schelling, F.W.J. (2013). *Le età del mondo. Redazioni 1811, 1813, 1815/17*. (V. Limone, a cura di). Bompiani.
- Scholem, G. (1965, ed. or. 1941). *Le grandi correnti della mistica ebraica* (G. Russo, trad.). Il Saggiatore.
- Strummiello, G. (2007). Introduzione. In F.W.J. Schelling (2007, ed. or. 1809), *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti a essa connessi* (G. Strummiello, a cura di) (pp. 5-74). Bompiani.
- Vinci, P. (2008). *Essere ed esperienza in Heidegger. Una fenomenologia possibile fra Hegel e Hölderlin*. Stamen.
- Weeks, A. (1991). *Boehme: An Intellectual Biography of the Seventeenth Century Philosopher and Mystic*. State University of New York Press.
- Wehr, G. (1975). *Esoterisches Christentum*. Klett-Cotta.
- Whyte, A. (1894). *Jacob Behmen: An Appreciation*. Oliphant Anderson & Ferrier.
- Yorikawa, J. (2005). *Das System der Philosophie und das Nichts. Studien zu Hegel, Schelling und Heidegger*. Karl Alber Verlag.
- Zovko, M.-É. (1999). Die Spätphilosophie Schellings und die Kehre im Denken M. Heideggers. *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie*, a. X, 135–173.