

Schelling e l'infinità del limite: «*im Augenblick die ganze*»

GIUSEPPE PAGLIALUNGA¹

Sommario: 1. Filosofia dell'identità. 1.1. Kant e la filosofia trascendentale. 1.2. Un panteismo platonico: *fortschreitendes Wissen*. 1.3. Conclusione: *ein ewiges Bruchstück*. 2. Filosofia della libertà e della rivelazione. 2.1. Un altro Schelling: *die dunkle Kraft der Indifferenz*. 2.2. Gli orizzonti del limite: *besondern Trefflichkeit*. 2.3. Conclusioni: *ein bedeutendes Ende*.

Abstract: This essay focuses on the concept of «limit» in the philosophy of Friedrich Schelling, which occupies a rather relevant position in schellingian system, both from a strictly physical and theoretical point of view. Each entity, in fact, can be identified by virtue of certain characteristics or peculiarities that differentiate it from all the others, even from those most similar to it (as in the Leibnizian principle of indiscernibles). This property is valid both for bodies and for reasoning, for example, so that it is actually the main effort of any philosophical activity: to define, by separating from its surroundings everything that does not pertain to it, the truth of things. Indeed, Kant already wrote, in his *Critique of Pure Reason*, that «it is precisely in knowing one's own limits that philosophy consists». But beyond that, the limit represents one of the crucial instances of morality, since one of the possible determinations of freedom, wanting to stay with Kant (*Critique of Practical Reason*),

1 Dottore di ricerca – Dipartimento di Scienze Umane – Università degli Studi Guglielmo Marconi.

can be indicated in the attempt to «limit all inclinations» in view of a harmonious concordance of every arbitrariness. Schelling's philosophical position, from which it would be possible to support the thesis of its cruciality for our age, starting from Kantian and Fichtian philosophy, goes even further, demonstrating how not only does the limit not mean *eo ipso* limitation (lack), but that it can even represent the threshold that opens up the horizon of freedom, infinity and deity itself.

Keywords: *limit, deficiency, limes, limen, infinity, Begrenzung, Schranke, God, freedom.*

«Perfetto è ciò che è in sé finito, in tutte le direzioni finito, proprio perché ha sia un vero inizio, sia una perfetta fine».

Schelling, SW II/3: 258

«La causa o Dio è dunque ciò che per sua natura limita e contiene l'essere, e null'altro».

Schelling, SW I/10: 259

«Certo, dal *nostro* punto di vista umano, ciò che è migliore è innegabilmente il fatto che all'illimitato vengano posti misura e scopo».

Schelling, SW I/10: 250²

2 F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Total Verlag, Berlin 1997. Nelle citazioni, alla sigla SW faranno seguito le indicazioni del volume, in cifra romana, e della serie, in cifra araba, alle quali seguirà poi il numero della pagina.

Introduzione

La nozione di “limite”, che secondo una convinzione diffusa, rimanderebbe a quella di finitudine, è da sempre al centro della speculazione filosofica. Fin dall’antichità, infatti, si riteneva che la capacità di trovare la giusta misura, il *métron àriston*, fosse la prerogativa del saggio; la dismisura, per converso, si pensava facesse parte della sfera della smodatezza e dell’incompiutezza. Lo si può riscontrare, ad esempio nei celebri versi di Saffo (fr. 34) in cui la poetessa di Lesbo scrive che la luna è “bella”, *kàlan*, proprio perché è “piena”, *pléthoisa*, ossia mostrantesi in tutta la sua completezza. L’anzidetta dismisura, però, si estende anche (e soprattutto) all’orizzonte morale: l’azione che non conosce *métron* è quella di chi, con tracotanza (*hybris*), ambisce a soverchiare le possibilità dell’umano, andando così a incappare nelle conseguenti punizioni divine a cui ci ha adusi la tragedia classica e la tradizione giudaico-cristiana.

Il limite è un problema ancora in auge, com’è evidente, nell’epoca moderna, nella quale l’organizzazione capitalistica della società è caratterizzata dalla propensione a un progresso e a uno sviluppo illimitati, a un desiderio di espansione indefinita, che però mal si concilia con l’impossibilità di usufruire indefinitamente delle risorse che la renderebbero possibile. Ciononostante, persiste un sentimento di avversione nei confronti del limite, che pare connotarsi come ciò che impedisce lo sviluppo e che rende difettoso, per qualche motivo, un determinato oggetto o un individuo. Ma è davvero questa la natura del finito? Qual è la relazione tra quest’ultimo e l’infinito? L’apparente sinonimia tra finito e limitato può essere confermata? E ancora: è legittimo porre dei limiti invalicabili o è forse più opportuno oltrepassare ogni limite assegnato o autoimposto? Questo saggio è dedicato all’intenzione di proporre alcune possibili risposte a queste domande cruciali attraverso la rimediazione della filosofia schellinghiana³.

3 Un contributo rilevante a tal riguardo si deve a D. Sisto, *Control’illimitatezza e il disumano. La centralità della natura da Schelling a Latouche*, «Lessico di etica pubblica», 3 (2012), n. 1, pp. 73 ss.

1. Filosofia dell'identità

1.1. Kant e la filosofia trascendentale

Il punto di partenza per la nostra analisi non può che essere Kant, poiché la filosofia di Schelling attinge direttamente o meno dall'impostazione criticista, che ne influenza in gran parte la speculazione, dai suoi scritti giovanili sino a quelli della senilità⁴. Ma oltre a ciò, il pensiero kantiano non può non essere l'avvio del nostro percorso, in ragione del fatto che la condizione ancipite dianzi evocata, riguardante da un lato la natura finita di tutto ciò che è legato all'orizzonte fenomenico e dall'altro l'anelito incessante verso ciò che esonda dalla fenomenicità, è costitutivo della filosofia di Kant. Egli, infatti, ritiene gli oggetti del mondo sensibile non siano conoscibili in sé, bensì solo in relazione alle forme pure della nostra sensibilità e alle nostre categorie, giacché per noi non è possibile «nessuna conoscenza a priori, se non unicamente di oggetti di esperienza possibile», dalla quale è esclusa la «totalità assoluta». Detto altrimenti, poiché «nessuna esperienza è incondizionata», ne deriva che a nessuno è data la possibilità di cogliere ciò che va al di là del meramente condizionato, ossia il noumeno: «Ma, poiché non possiamo applicarvi nessuno dei nostri concetti dell'intelletto, tale rappresentazione (il noumeno) tuttavia rimane per noi vuota e non serve se non a tracciare i limiti della nostra conoscenza sensibile e a lasciare uno spazio, che non ci è dato di riempire né con una possibile esperienza, né con l'intelletto puro»⁵.

1.2. Un panteismo platonico: *fortschreitendes Wissen*

Com'è noto, Schelling, seguendo Fichte, che avrebbe avuto «il grande, indimenticabile merito» del «concetto di una filosofia assoluta» (SW II/3: 50), profonde i suoi sforzi nel tentativo di dimostrare la convergenza

4 M. Frank, *Esistenza, identità e giudizio. Il ritorno dell'ultimo Schelling a Kant*, «Annuario filosofico», 22, 2006, pp. 293-352.

5 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 229.

o aderenza tra la cosa in sé e l'io, tra fenomeno e noumeno. La si può riscontrare, tra gli altri, nel seguente passaggio: «Mediante la cosa in sé, [...], Kant ha perlomeno dato il primo impulso in grado di condurre la filosofia al di là della coscienza comune ed ha indicato che il fondamento dell'oggetto che si presenta nella coscienza non può trovarsi esso stesso, a sua volta, nella coscienza; tuttavia con la riserva di non aver mai pensato con chiarezza, e ancor meno spiegato, che quel principio esplicativo situato al di là della coscienza sia in definitiva esclusivamente la nostra propria attività ideale, soltanto ipostatizzata in cosa in sé» (SW I/3: 461). Tralasciamo di indugiare sulla fondatezza di tale coincidenza tra noumeno e fenomenicità, poiché essa rientra tra gli argomenti ampiamente trattati dalla critica⁶, e dedichiamoci invece alle conseguenze della posizione schellinghiana.

Il risultato dell'operazione filosofica di Schelling, lungi dall'annullare ogni finitezza, ne afferma piuttosto l'assolutezza, in quanto il finito e l'infinito, nella realtà dell'Assoluto, che poi è l'unica realtà, si rispecchiano vicendevolmente: «l'io in quanto io (può) essere illimitato (*unbegrenzt*) soltanto nella misura in cui è limitato (*begrenzt*) e, inversamente, [...] (può) essere limitato quale io solamente nella misura in cui è illimitato» (SW I/3: 382). Tale condizione originaria e assoluta è chiamata da Schelling *Indifferenz*. Questa posizione, nondimeno, non si traduce ancora nell'affermazione della coappartenenza tra la realtà suprema e quella del mondo, che già per il primo Schelling incarna piuttosto il regno della lotta (*pólemos*) e della differenza. L'impronta peculiare dell'assoluto, difatti, è l'eternità, mentre quella che esperiamo nella nostra esistenza è il divenire. Si commetterebbe un errore, pertanto, se si ritenesse che nella prima speculazione di Schelling non vi fossero già tracce di una filosofia con una forte connotazione storica.

Per Schelling, dunque, poiché non è possibile asserire l'immanenza delle cose in Dio o nell'Assoluto, ossia un panteismo tout court, deve essere avvenuta una «scissione (*Trennung*)» – in *Filosofia e religione* si parlerà di «caduta (*Abfall*)»

6 Cfr. P. Salvucci, *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Università degli Studi, Urbino 1984; M. Borghesi, *Kant e l'idealismo (Fichte, Schelling, Hegel)*, Artigiana multistampa, Roma 1986; X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001.

– con la quale è stata «posta anche la coscienza» e con essa il «mondo riprodotto (*abgebildeten Welt*)» o «fenomenico (*Erscheinungswelt*)» (SW I/4: 282). Nel *Bruno*, relativamente a ciò, leggiamo: «Altri determinano invece anche il mondo fenomenico come se fosse opposto alla natura divina, appunto perché esso, rispetto a quest'ultima, non è davvero nulla. Ciò che infatti noi definiamo mondo fenomenico non è quel finito, che nell'idea è connesso con l'infinito in maniera del tutto non sensibile, ma il mero riflesso (*Widerschein*) del medesimo, com'esso è nell'idea» (SW I/4: 298). Il platonismo di fondo del pensiero schellinghiano, considerato nella sua interezza, è ancora più evidente in passi come quello precedente, nel quale peraltro emerge una delle problematiche che più hanno tormentato l'autore del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, vale a dire il transito dall'Assoluto al suo *Widerschein*. Si può persino azzardare a sostenere che tale passaggio rappresenti il suo problema nevralgico e probabilmente più impegnativo.

Benché l'*Erscheinungswelt* sia soltanto una copia (*Abbild*) dell'Assoluto, in essa tuttavia è possibile ritrovare una parousía della divinità, poiché nel suo corpo, per così dire, si agitano gli stessi principî che dimorano quietamente nell'anima ben rotonda della verità assoluta. Quello della parentela tra natura e assoluto o Dio è un altro *tópos* dell'opera Schelling, tant'è che egli ne *Le età del mondo* sostiene che «chi potesse scrivere a fondo la storia della propria vita, con ciò avrebbe anche riassunto in breve la storia dell'universo» (SW I/8: 207). Tutte le cose appartenenti all'ordine fenomenico, insomma, «sebbene sommamente imperfette (*unvollkommene*), sono pertanto immagini (*Abbildungen*) dell'intero originario e, pur nella forma particolare in quanto tale, tendono a riprodurre l'universo» (SW I/4: 395). Quest'ultimo è perciò nell'Assoluto «come pianta, come animale, come uomo, ma poiché in ciascuno è l'intero (*das Ganze*), esso non vi è come pianta, non vi è come animale, non vi è come uomo, ovvero come unità particolare, bensì come unità assoluta; solo nel fenomeno [...] la forma vuole essere qualcosa per sé ed esce dall'indifferenza con l'essenza, ogni cosa diventa particolare e l'unità determinata» (SW I/4: 394). Ora, dal momento che il mondo fenomenico, considerato in quanto tale, è «assoluta irrealtà (*Nichtwirklichkeit*)» (SW I/4: 409), ne consegue che per Schelling l'unica *Bestimmung* dell'esistenza

sia la restaurazione o riconciliazione (*Versöhnung*) con l'Assoluto. Il divenire non è altro che lo sviluppo di questo continuo processo, che dunque per Schelling avviene per gradi: «la natura inizia senza consapevolezza e termina coscientemente» (SW I/3: 613). Dalla natura allo spirito, dall'inorganico all'organico, dal necessario al libero, dal reale all'ideale, dal finito all'infinito: ecco la trama del divenire cosmico, in virtù della quale l'Assoluto sarà «Uno in Tutto e Tutto in Uno» (SW I/4: 411). Anche la posizione neoplatonico-plotiniana e paolina dell'*hen kai pan* tornerà nelle opere future del filosofo di Leonberg, sia ne *Le età del mondo* che nella *Filosofia della rivelazione* – ossia continuativamente in tutte le fasi del pensiero schellinghiano.

Ora, se l'io, al pari del mondo naturale, è costituito da una tensione perenne tra forze e «attività contrapposte» (SW I/3: 437) che muovono verso una «riunificazione (*Vereinigung*)» (SW I/4: 423) con la condizione della loro originaria indifferenza, ciò significa che non esiste niente, se non in astratto, che possa dirsi esclusivamente oggettivo o soggettivo, bensì semmai relativamente più reale o più ideale. Lo stesso vale per il rapporto tra finitezza e infinità. Nel capoverso precedente, però, si è detto che l'intero universo è contraddistinto da un lungo e faticoso cammino ascensionale verso la luce (un'uscita dalla caverna), la libertà, lo spirito, l'infinito ecc., non verso il finito. Questa elevazione, tuttavia, non va intesa nel senso di un annullamento o annichilimento del finito nell'infinito, bensì di una vera e propria *Aufhebung*: «Il soggetto si afferma unicamente opponendosi all'oggetto, l'oggetto soltanto opponendosi al soggetto, in altri termini, nessuno dei due può divenir reale senza annullare l'altro, epperò l'annientamento (*Vernichtung*) dell'uno tramite l'altro non può mai aver luogo, precisamente perché ognuno è quel che è soltanto nell'opposizione all'altro. I due devono dunque esser riuniti (*vereinigt*), nessuno potendo annullare l'altro, eppure non possono sussistere insieme. Il conflitto (*Streit*) quindi non è tanto un conflitto tra due fattori, quanto tra l'impotenza a riunire gli infinitamente opposti, da una parte, e, dall'altra, la necessità di farlo, se l'identità dell'autocoscienza non dev'essere soppressa» (SW I/3: 393-94). Siffatto conflitto, perciò, non potrà essere ricomposto nella sua unità della «*sintesi assoluta*» con una sola azione, bensì mediante «*una serie infinita di azioni*» (SW I/3: 393). Ma il compimento di tale serie non è

l'infinito *tout court*, bensì l'assolutamente infinito, che per Schelling è tutt'uno con il finito. Il motivo di tale convergenza è che l'Assoluto non può non essere *Identität in der Duplizität und Duplizität in der Identität* (SW I/3: 218), ovvero, come scrive Schelling nelle *Ulteriori esposizioni* del 1802, «assoluta unità di unità e pluralità»⁷. Differenza e limitazione, pertanto, ancorché non lo siano in quanto tali, sono anch'esse parimenti consustanziali all'Assoluto; per Schelling, infatti, «la differenziazione (*Differenziierung*) non è soppressione dell'identità», poiché quest'ultima «è posta solo come affetta (*affiziert*) dalla differenza» (SW I/4: 442).

La riunificazione del finito e dell'infinito in Dio (SW I/4: 276), dal momento che avviene, si verifica in una condizione esistenziale divergente rispetto a quella dell'unità. Pertanto, se in quest'ultima l'attività ideale e quella reale coincidono in una specie di sospensione della durata⁸ nella quale l'eternità corrisponde alla simultaneità («Un esser-simultaneo (*Zugleichsein*) di tutte le sostanze le trasforma tutte in una, impegnata soltanto in un'eterna azione reciproca con se stessa: è, questa, l'organizzazione assoluta» – SW I/3: 495), la relazione tra le attività, in tale divergenza, risulterà uno *Streit* perenne immerso costantemente nella durata, ossia nel tempo. Il ristabilimento dell'armonia originaria, dunque, accade necessariamente nel divenire, benché il suo scopo sia la soppressione del divenire medesimo: «Al di fuori della limitatezza determinata si trova la sfera dell'intelligenza assoluta per la quale nulla è iniziato, né un qualcosa diviene; perché per essa tutto è simultaneo, o piuttosto, essa stessa è tutto» (SW I/3: 484-85). Anche per Schelling, come per Fichte, l'intera esistenza si spiega solamente in virtù di quello *streben* incessante per mezzo del quale tutto ciò che esiste può ritornare a godere della beatitudine dell'Assoluto: «L'io è infinito per se stesso» vuol dire: è infinito per la sua autointuizione (*Selbstanschauung*).

7 La parentela tra questa asserzione schellinghiana e quella platonica espressa nel *Timeo* (prima ancora della relazione con quella hegeliana dell'unione di unione e non unione), secondo la quale «il più bello di tutti i legami (*δεσμοί*) non è quello che lega semplicemente due distinti, bensì quello che lega esso stesso ai due distinti che collega fra loro» è stata illustrata, tra gli altri, da M. Frank, *Identità reduplicativa. Una chiave di lettura per la comprensione della tarda filosofia di Schelling*, in E. Corriero (dir.), *Libertà e natura. Prospettive schellinghiane*, Rosenberg & Sellier, Torino 2018.

8 «Der Begriff der Dauer ist von dem der Ewigkeit toto genere verschieden» (SW I/7: 242).

Tuttavia l'io in quanto si intuisce diviene finito. Questa contraddizione può risolversi soltanto se l'io, in tale finitezza, *diviene* per sé infinito, cioè si intuisce come un *infinito divenire*» (SW I/3: 383). Per Schelling, perciò, «L'io è originariamente un *puro produrre* che procede all'infinito» (SW I/3: 380).

1.3. Conclusione: ein ewiges Bruchstück

La produzione dell'autocoscienza non è un'attività parallela rispetto a quella dell'Assoluto; essa è piuttosto il percorso attraverso cui l'Assoluto medesimo si riavvicina progressivamente al suo stato originario, al di fuori del quale non esiste nulla⁹. Questa apparente *List* dell'Assoluto, nondimeno, non va interpretata in senso meramente fatalistico, poiché la riconciliazione con l'anzidetto stato può avvenire soltanto a opera della libertà. Anche la filosofia schellinghiana, al pari di quella di Kant (come del resto lo stesso Schelling ammette)¹⁰, esprime dunque il primato della prassi. La differenza che intercorre tra la produzione assoluta e quella umana, invece, consiste essenzialmente nel suo risultato, ovvero sia nel prodotto. Quest'ultimo, allorché collocato nella dimensione dell'assolutezza, è simultaneamente ed eternamente un tutt'uno con il produrre stesso; il prodotto umano e quello naturale, per converso, è un'oggettivazione che si protende indefinitamente nel tempo, un «*ampliamento infinito* del limite (*unendlichen Erweiterung* der Schranke)» (SW I/3: 384), che dunque impone che il produrre, affinché sia produttivo, superi il suo prodotto, cioè il suo limite (SW I/3: 383). La limitatezza, quindi, è la condizione per cui «*soltanto l'io come io può essere infinito*» (SW I/3: 384)¹¹. In questa conclusione Schelling, ancora una volta, può essere accostato a Platone, poiché l'interminabile attività produttiva dell'io, per un verso, permette di custodire quella differenza ontologica tra l'Assoluto e il mondo naturale, e per altro verso rimanda a un

9 G. De Fazio, *Il chiasma tra natura e trascendentale: «un'originaria duplicità»*. *L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di M. Merleau-Ponty*, in «Lo sguardo», n. 30, 2020 (I), p. 335.

10 Cfr. SW I/1: 305.

11 Cfr. SW I/3: 382: «l'io in quanto io (può) essere illimitato soltanto nella misura in cui è limitato e, inversamente, [...] (può) essere limitato quale io solamente nella misura in cui è illimitato»

atteggiamento di ricerca (si pensi alle *Ricerche filosofiche* del 1809) che è tipico di chi non può dirsi mai veramente sapiente, bensì solo amante del sapere e che perciò sposa la prospettiva filosofica di un sistema perennemente in fieri: «[...] tutto il nostro sapere rimarrà filosofia, cioè sapere sempre soltanto progrediente (*fortschreitendes Wissen*), dei cui più alti o più bassi gradi noi siamo debitori al nostro amore per la sapienza soltanto, ossia alla nostra libertà» (SW I/1: 307). L'eco platonica si riverbera di nuovo, inoltre, allorché si consideri tutto questo processo alla stregua del celebre mito dell'auriga narrato nel Fedro (246 a-c), che dunque dev'essere paragonato al filosofo, la cui *ignorance savante* lo guida nel cammino di questa sua scienza, la «sublimità (*Erhabenheit*)» della quale «risiedeva appunto nel fatto ch'essa non si sarebbe mai compiuta» (SW I/1: 306).

Potremmo dire, mutuando un'immagine tratta da un'opera di Merleau-Ponty, che nel divenire incessante del processo produttivo è tuttavia possibile riscontrare «fulcri sfavillanti separati da zone di notte»¹². Questi *ungeheure Augenblicke* in cui siamo rapiti dalla nostra *Ichheit* e ricollocati nell'Assoluto sono affidati, almeno in questo breve periodo della sua riflessione, all'attività artistica. Riprendendo una tradizione antica, transitata anche nell'opus platonico, e connettendosi parimenti a una nota tesi di Schiller¹³, Schelling sostiene che mediante l'entusiasmo (*Begeisterung*)¹⁴ dell'artista sia possibile situarsi nel cuore dell'Assoluto stesso e, per così dire, diventare noi stessi cassa di risonanza del suo *lógos*. L'istante dell'intuizione estetica è quindi paragonabile a quella simultaneità in cui tutti i tempi, nell'Assoluto, sono condensati nell'eterno, che è appunto un attimo eterno¹⁵. Quest'ultimo, scrive Schelling,

12 M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano 2016, p. 22.

13 Cfr., oltre alla poesia *Die Künstler*, G. Tomasi e A. L. Siani (a cura di), *Schiller lettore di Kant*, ETS, Pisa 2013, p. 8.

14 SW I/3: 617; SW I/5: 637-38.

15 *Sui principi sommi*, cit., p.1189: «La pura assoluta eternità è solo un pensiero dell'istante (*Augenblicks*)». Cfr. SW I/7: 242: «Il concetto della durata è diverso *toto genere* da quello dell'eternità, e le cose sono eterne a prescindere dalla durata.

La loro vita è breve, ma l'eternità è ancora più breve; poiché essa è tutta nell'istante (*im Augenblick die ganze*); così come la sostanza è tutta e infinita anche nel punto». Si veda anche la nota a piè di pagina in SW II/4: 110.

«è presente solo nell'arte, la quale anticipa l'eternità, è il paradiso della vita e sta veramente nel centro» (SW I/ 5: 158)¹⁶. Una posizione analoga è espressa, com'è noto, alla fine del *Sistema dell'idealismo trascendentale* (SW I/3: 618; SW I/3: 629), ragion per cui sarà interessante capire quale sarebbe il ruolo dell'arte nella tarda filosofia schellinghiana e quali siano state le motivazioni che lo hanno spinto a mutare la rotta iniziale.

Tornando invece alla questione riguardante l'infinito produrre dell'io, è opportuno soffermarsi su una domanda: questa attività «sempre progrediente» dell'autocoscienza può essere letta in sintonia con la *façon d'être* capitalistica dell'Occidente, in virtù della quale, ad esempio, si propende per uno sviluppo e un progresso illimitati? Di primo acchito sembrerebbe di sì, poiché anche nella filosofia di Schelling il limite sembra assumere una funzione prettamente strumentale; esso deve essere posto, cioè, affinché possa da un lato consentire che vi sia un divenire, ma dall'altro acciocché tale divenire non possa mai essere soppresso. È però fondamentale ricordare che per Schelling il superamento del limite occorre in un'ottica ascensionale, non puramente orizzontale. Questo significa che bisogna oltrepassare tutti quei limiti che ci risospingono in un ordine di finitezza *ante rem*, ossia, letteralmente, in un al di là che invero è un al di qua del *tóde ti* che ci limita: un *trans*-limitare che è equivalente a un *cis*-limitare. Vi è invece un attraversamento effettivo della limitazione allorquando si realizza la riduzione progressiva dell'asintoto che fa di tale limite un elemento della mera finitezza. Detto altrimenti: superare il limite significa approssimarsi all'orizzonte ontologico in cui la finitudine è inscindibile, indistinguibile dalla infinità. Una produzione di tal sorta, ad esempio, pertiene all'essenza dell'attività artistica e mitologica. In quest'ultima, difatti, non è più possibile distinguere la particolarità degli dèi dalla loro universalità (SW I/5: 390). Se subordinata a questo anelito verso l'infinito, la limitazione diventa «pura forma dell'assoluto» (SW I/5: 394), poiché solo se intuito in essa, «cioè nel particolare, l'assoluto è in generale bello» (SW I/5: 398). L'altro tipo di travalicamento del limite, per converso, è una «mera addizione del finito al finito, sia che questa addizione

16 «L'indifferenza dell'ideale e del reale come indifferenza si rappresenta nel mondo ideale mediante l'arte» (SW I/5: 380).

venga pensata come un divenire nel tempo, sia che la si consideri come un mero aggiungere nello spazio» (SW I/6: 232). Una situazione di questo genere, ad esempio, potrebbe essere quella che riguarda il complesso sistema dei bisogni criticato da Marcuse, oppure quella dell'imponente babele della produzione del monouso, nella quale la funzione (e utilità) di un oggetto si esaurisce del tutto nel momento successivo al suo impiego. Si può affermare con sicurezza che la filosofia di Schelling sia ben lungi da tali modelli economico-antropologici, poiché in effetti in essa, sebbene si riscontri una esaltazione della limitazione, ciò avviene sempre nella misura in cui la finitezza si sforza (*streben*) di essere immagine o rappresentazione dell'infinito. Il limite, in ogni caso, è ciò che ci costituisce: ogni persona è «un eterno frammento (*ein ewiges Bruchstück*)» (SW I/3: 608), che per di più trascorre la sua intera esistenza immerso in una panoplia di fenomeni empirici che, in quanto anch'essi limitati e perciò appartenenti alla dimensione spazio-temporale, divergono dall'assolutezza. In ognuno di questi frammenti, tuttavia, proprio come avveniva nelle monadi leibniziane, è racchiuso l'intero universo dal suo punto di vista (*ab uno disce omnes*, si potrebbe dire). Se si riesce a disvelare l'infinito che si cela nella limitatezza, allora essa, da *limes* qual era, ovvero il confine di una ipseità, si tramuta in *limen*, ossia la soglia da cui si dischiude il nostro accesso al regno dell'Assoluto, nel quale l'«infinito» è tale «soltanto nella finitezza» (SW I/4: 282).

2. Filosofia della libertà e della rivelazione

2.1. Un altro Schelling: *die dunkle Kraft der Indifferenz*

Come si è accennato innanzi, esiste una dialettica alquanto intricata tra continuità e sviluppo nel pensiero di Schelling. Che vi sia una congruenza tra i vari momenti della sua speculazione è attestato, oltre che dalla critica¹⁷,

17 S. J. McGrath, *Is the late Schelling still doing Nature-Philosophy?* Angelaki, 21:4, pp. 121-141.

da Schelling medesimo¹⁸, allorché egli, incalzato dallo scrittore russo Nikolai Alexandrovich Melgunov, il quale gli chiese se vi fossero collegamenti tra le sue recenti posizioni filosofiche e il precedente sistema, rispose: «[...] In realtà si tratta dello stesso (sistema); i principî fondamentali non sono cambiati, si è solo elevato a una potenza superiore»¹⁹. Una tra le testimonianze più evidenti di tale continuità, a mio avviso, la si può rilevare in un testo del 1802, *Sulla costruzione in filosofia*, nel quale Schelling scrive: «L'azione originaria, che entra nell'intelligenza come libertà, è pertanto incomprendibile (*unbegreiflich*), e deve esserlo. Anzi, il primo in ogni catena determinata di concetti o di cose o di eventi va perciò concepito come un atto di *assoluta* libertà» (SW I/5: 144). Vi sono però anche importanti variazioni, una delle quali, ad esempio, concerne l'arte, dapprima considerata il compimento supremo delle scienze e in seguito, quasi subito in effetti, ridimensionata. La più rilevante di queste modifiche, tuttavia, riguarda la nozione di indifferenza, poiché essa rappresentava il culmine e al contempo la *Urzustand* in cui giunge e da cui deriva l'intera realtà. Prima ancora che lo colpisse la famosa critica hegeliana²⁰, Schelling stesso non era insensibile al problema dell'oscurità di tale condizione; già nel 1802, infatti, scriveva che «i più [...] nell'essenza dell'Assoluto non vedono altro che vuota notte (*eitel Nacht*) e non sono in grado di riconoscerli nulla» (SW I/4: 403). Egli prosegue asserendo che la metafora della notte potrebbe avere una qualche pertinenza se si riferisse allo stato iniziale, che Schelling, nelle *Ulteriori esposizioni*, denomina caos (SW I/4: 445-46)²¹, assimilandolo alla *chōra* platonica. Il dilemma che affligge Schelling nelle pagine di questo suo periodo aureo è però quello di non riuscire a dimostrare nitidamente «in che modo quella notte dell'Assoluto si trasformi in giorno per la conoscenza» (SW I/4: 404)²², poiché l'esito della sua costruzione filosofica sembrerebbe inverosimile.

18 X. Tilliette, *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Bottega d'Erasmus, Torino 1977, p. 398.

19 A. Gulyga, *Schelling. Leben und Werk*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1989, pp. 352-53 (traduzione mia).

20 F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 13.

21 Si veda anche SW I/9: 98.

22 Cfr. SW I/6: 200: «In una parola: non è stato spiegato come il particolare segua dall'idea di Dio». Cfr. SW I/4: 162: «Nella luce è l'identità assoluta stessa».

paragonabile alla situazione paradossale à la Schrödinger in cui ci si trovi in una casa sbarrata a fissare un orologio con entrambe le lancette indicanti le 12 senza poter essere in grado di dire se sia mezzogiorno o mezzanotte. Al di là di queste battute, quella dell'indiscernibilità dell'Assoluto è una delle questioni più delicate della filosofia dell'identità, ed è connessa al problema, altrettanto delicato, della personalità. In una lettera a Hegel del 4 febbraio 1795 Schelling scrive quanto segue:

«Per me il principio supremo di tutta la filosofia è l'Io puro, l'Io assoluto, cioè l'Io [...] che non è ancora affatto condizionato da oggetti, ma è posto dalla libertà. L'alfa e l'omega di tutta la filosofia è la libertà. L'Io assoluto comprende una sfera infinita dell'essere assoluto; in questa sfera si formano sfere *finite*, che nascono dalla *limitazione* della sfera infinita mediante un oggetto (sfere dell'*esistenza* – filosofia teoretica). [...] Ma noi dobbiamo infrangere questi limiti, cioè noi dobbiamo passare dalla sfera finita a quella infinita (filosofia *pratica*). Questa richiede dunque la distruzione della finitezza e con questo ci trasporta nel mondo sovrasensibile (*übersinnliche*). [...] Per noi non vi è altro mondo sovrasensibile se non quello dell'Io assoluto. Dio non è altro che l'Io assoluto. [...] La personalità si forma attraverso l'unità della coscienza. Ma la coscienza non è possibile senza l'oggetto; per Dio però, cioè per l'Io assoluto, non c'è *assolutamente alcun oggetto*, poiché altrimenti smetterebbe di essere assoluto, con questo non esiste alcun Dio personale, e il nostro massimo impegno è la distruzione della nostra personalità (*die Berstörung unserer Persönlichkeit*) [...]»²³.

Leggendo questa lettera, per un verso si può nuovamente constatare quanto siano mutate le considerazioni schellinghiane attorno a tali argomenti, come risulterà chiaro a breve, mentre per altro verso ci si chiede se la filosofia di Schelling avesse davvero bisogno di difendersi dalle accuse rivolte da Hegel, dal momento che fu Schelling stesso ad affermare che «l'universo è compreso

23 G. L. Plitt, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Lipsia, Hirzel, 1869-70, pp. 76-77.

nell'identità assoluta non come in un caos disordinato e informe²⁴, ma in assoluta bellezza e forma, e nondimeno come nel caos, cioè nella reciproca interiorità assoluta, senza spazio, senza tempo, senza distinguibilità (*Unterscheidbarkeit*), e tuttavia distinto, come unità e totalità *insieme (zugleich)*» (SW I/4: 447). Il ricongiungimento di finito e infinito, reale e ideale ecc. nella filosofia dell'identità, insomma, consiste nell'estensione (*Erweiterung*) della propria personalità fino al suo annientamento (*Zernichtung*) e il suo assorbimento nella *beatitudo*²⁵ dell'uni-cromaticità dell'Assoluto, che quindi potrebbe forse essere accostato, figurativamente, all'immagine del mare: ogni goccia d'acqua, al di fuori della globalità dell'oceano, si estingue rapidamente; tuttavia, ognuna di esse rispecchia, nella sua particolarità, il mare nella sua universalità. Non a caso, la parola che forse riassume meglio questa concezione filosofica è *Ineinsbildung* («*Ineinsbildung oder Indifferenziierung*» – SW I/2: 68), da Coleridge tradotta con il termine esemplasia.

Il vero cambiamento sostanziale della filosofia di Schelling, a mio avviso, concerne proprio la reinterpretazione e rimediazione della nozione di personalità²⁶, compreso naturalmente tutto ciò a cui essa si connette. Tale rielaborazione, peraltro, si verifica in un momento difficile della vita di Schelling, in quanto il 7 settembre 1809 muore sua moglie Caroline, a cui verrà dedicato il *Clara*. Questa perdita, unita alla conoscenza di Franz Von Baader, alla riconsiderazione del pensiero teosofico di Böhme e di Oetinger²⁷, alle critiche mossegli da Hegel, Jacobi, Eschenmayer e altri e allo stemperamento degli ultimi fervori legati al periodo goethiano, determinano in Schelling la volontà di soffermarsi su concetti inediti al suo passato filosofico, *in primis* l'angoscia, il male, il dolore, la malinconia, la morte, la nostalgia, l'egoismo eccetera e perciò di abbandonare l'insondabile beatitudine della filosofia dell'identità.

24 Evidente polemica con la rappresentazione esiodea.

25 SW I/1: 321-22.

26 Cfr. L. Pareyson, *Prospettive di filosofia moderna e contemporanea*, Mursia, Milano 2017, pp. 407-08. Cfr. SW I/7: 397: «Lo spinozismo non pecca affatto nel sostenere una tale infrangibile necessità in Dio, ma in ciò, che la considera come non vivente e impersonale (*unlebendig und unpersönlich*)».

27 T. Griffiero, *Oetinger e Schelling: Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Nike, Segrate 2000.

Che cosa indica la personalità? Essa, *paucis verbis*, è l'azione o il complesso di azioni di chi si sottrae alla pura necessità, di chi non le è sottomesso²⁸. Chi, inoltre, agisce al di fuori o al di là della generalità imposta da quest'ultima può a buon diritto considerarsi libero. Libertà e personalità, pertanto, convivono *more uxorio* nella stessa dimensione. Siffatta congiunzione, secondo Schelling, la si ritrova anche nello stato, nel quale la «*persona* è il soggetto le cui azioni ammettono un'imputazione (*Zurechnung*)» (SW II/1: 537). Una singolare eccezione a questa interpretazione, tuttavia, sembrerebbe essere offerta dalle *Lezioni di Stoccarda* del 1810, nelle quali Schelling sostiene che l'anima (*Seele*) «è ciò che di propriamente divino vi è *nell'uomo*, quindi ciò che vi è di *impersonale* (*Unpersönliche*)» (SW I/7: 468). Se prendessimo questa affermazione alla lettera, però, saremmo costretti ad asserire che, essendo l'anima ciò che vi è di impersonale nell'uomo, la sua parte personale, nel senso che abbiamo riferito poc'anzi, risiederebbe nella sua naturalità, il che però è da escludere. Come si spiega allora questa apparente dissonanza? Semplicemente notando che anche in questo caso (qualcosa di analogo era infatti accaduta nella determinazione del concetto di finitezza) la personalità ha per Schelling una natura ancipite. Da un lato essa è ipseità (*Selbstheit*), ovvero «il volere individuale [...] allontanato dal centro», cioè da Dio, e diventato periferico; dall'altro lato essa, in quanto personalità *κατεξοχήν*, è il soggiornare perennemente nell'*omne punctum* della divinità. In una pagina fondamentale delle *Ricerche*, difatti, leggiamo:

«Il principio emerso dal fondamento della natura, per il quale l'uomo è separato da Dio, è l'ipseità in lui, che però, per la sua unità con il principio ideale, diviene *spirito* (*Geist*). L'ipseità *in quanto tale* è spirito, ossia l'uomo è spirito come essere a sé stante, particolare (separato da Dio), e questo legame costituisce appunto la personalità. Ma dal momento che l'ipseità è spirito, essa è al tempo stesso innalzata dal puro creaturale al sovracreaturale (*Uebercreatürliche*), essa è volontà, che contempla se stessa in piena libertà, non più strumento della

28 Coerentemente con l'impostazione schellinghiana sarebbe forse corretto dire che la personalità non è la libertà dalla necessità, bensì nella necessità.

volontà universale (*Universalwillens*) che crea nella natura, ma è sopra e fuori di ogni natura» (SW I/7: 364).

Cionondimeno, poche pagine più innanzi si legge che «il volere di Dio è di universalizzare tutto (*alles zu universalisieren*)», mentre il volere del fondamento o creaturale «è di rendere tutto particolare» (SW I/7: 381). Alla luce di ciò, dobbiamo concludere che per Schelling particolarità e personalità sono tra loro disgiunte, contrariamente a quanto si pensa di solito. Secondo un'opinione diffusa, infatti, ciò che costituisce la nostra personalità sono tutte quelle particolarità che, nella combinazione irripetibile di una moltitudine indefinita di circostanze biografiche, non possono essere riscontrate in nessun altro e in nessun'altra. Tutto ciò, nondimeno, rientra nella sfera dell'accidentale (aristotelico)²⁹, non ancora del personale. Non ci si dimentichi, d'altronde, che per la tradizione religiosa cristiana abbracciata da Schelling, Dio stesso è Persona, anzi Egli è tre Persone in Una. Per comprendere il significato di personalità nella tarda filosofia di Schelling questa constatazione è imprescindibile.

Il volere del fondamento o creaturale, benché particolare, è tuttavia universale, ma solo nel senso che esso obbedisce alle leggi che gli sono imposte dalla necessità naturale del suo essere (mangiare, bere, dormire, ecc.)³⁰. Ora, che Schelling avesse in mente questo tipo di individualità allorché, nella lettera sopracitata, sconfessava la possibilità di un Dio personale e auspicava al contempo l'abolizione della nostra personalità non è chiaro, ma del resto non si può dire che egli si sia sforzato troppo nel rendere intelligibile il discernimento tra l'una e l'altra determinazione concettuale di tale nozione. Quel che è certo, però, è che Dio è la personalità cosmica (se si vuole usare questo termine per distinguere tale volontà da quella universale-necessaria) che sottomette infinitamente ed eternamente il fondamento oscuro del suo essere, dal quale emerge *ad aeterno* trasfigurato dalla luce: «La subordinazione

29 SW I/7: 477: «Qui (in questa vita) l'essenziale è indebolito proprio perché vi si mescola qualcosa di accidentale. Liberato da questa accidentalità (*Zufälligen*), lo spirito è perciò vita e forza allo stato puro».

30 Tutte queste attività, paradossalmente, lungi dal procurarci personalità ci rendono speciali, ossia agiti dalla specie.

(*Unterordnung*) dell'egoismo divino all'amore divino è l'inizio della creazione» (SW I/7: 439). Ecco dunque la novità rispetto al sistema dell'identità: nel tardo pensiero schellinghiano la «forza oscura dell'indifferenza (*dunkle Kraft der Indifferenz*)»³¹ non è che l'inizio memorabile, l'indistinguibilità tra la personalità di Dio e il suo fondamento, tra la volontà d'amore ed egoistica: tra il bene e il male. Dall'istante atemporale in cui Dio si sa come Dio, e in questo intuirsi Egli è Sapienza³², Egli vuole la sua distinzione dal principio tenebroso; la sua arci-scelta è il primo atto della libertà, dacché essa è «una facoltà del bene e del male (*Vermögen des Guten und des Bösen*)» (SW I/7: 352). L'amore divino è μεταξύ, ossia «mediatore (*Vermittelnde*)» «in questa dualità che non esclude l'identità e in questa identità che non esclude la dualità» (SW I/7: 453); l'amore, vale a dire, armonizza tra loro le due volontà di Dio, esprimendo con ciò la Sua libera e personale scelta di eccedere il volere del fondamento e di attualizzarsi (*Deus explicitus*) per ricondurlo e subordinarlo a sé. «C'è amore infatti», scrive Schelling, «non dove due esseri hanno bisogno l'uno dell'altro, ma dove [...] ciascuno potrebbe essere per sé, e non vuole [...] essere senza l'altro»³³ (*ibidem*). L'amore è dunque l'antidoto schellinghiano all'indifferenza originaria e parimenti il compimento della restaurazione della stessa sotto il segno della libertà: «Certo nel non-fondamento o nell'indifferenza non vi è personalità; ma forse che il punto iniziale è il tutto?» (SW I/7: 408). Il compito dell'umanità, e al tempo stesso il suo destino, è compiere la riconciliazione con Dio attraverso tutte le età della storia. Per riuscirci, però, per poter finalmente dimorare in Dio, «l'uomo deve morire ad ogni individualità (*Eigenheit*)» (SW I/7: 381). Per farsi personale, cioè, deve disfarsi della personalità. Ma cosa c'entra tutto ciò con la nostra riflessione sul finito e sul limite? La risposta a questa domanda sarà argomento del prossimo paragrafo.

31 F. Schelling, *Le età del mondo* (redazione 1811), Bompiani, Milano 2013, p. 139.

32 SW I/9: 223: «Anche noi possiamo dunque chiamare quell'eterna libertà la sapienza (*Weisheit*). [...] Essa è ciò che è in tutto, ma, proprio per questo, anche ciò che è al di sopra di tutto». Nell'uomo, però, «non è rimasto che il sapere (*Wissen*)».

33 Cfr. SW I/7: 174: «È questo il mistero dell'amore eterno: ciò che appunto potrebbe essere assolutamente per sé, pur non considerando una privazione l'essere per sé, tuttavia è soltanto in e con gli altri. Se ciascuno non fosse un tutto, ma solo una parte del tutto, non ci sarebbe amore vi è invece amore proprio perché ciascuno è un tutto, purtuttavia non è e non può essere senza l'altro».

2.2. Gli orizzonti del limite: *besondern Trefflichkeit*

Nel paragrafo precedente si è tentato di analizzare la nozione di personalità nel pensiero del secondo Schelling. Tale analisi ci consente adesso di muoverci con maggior sicurezza tra altre questioni fondamentali, segnatamente quella riguardante il rapporto tra finito e infinito, limitato e illimitato nel suo tardo filosofare. Essere personale, si diceva, non vuol dire particolarità per sé, la quale è per Schelling immagine della pura differenza. L'innumerabile differenziazione delle contingenze naturali, infatti, per il filosofo di Leonberg riflette l'imperfezione della finitezza. La condizione di ciò che è finito, scrive Schelling in *Filosofia e religione*, è quella della caduta (*Abfall*): «L'assoluto è l'unico essere reale, mentre le cose finite non sono reali: il loro fondamento non può trovarsi dunque in una *partecipazione* (*Mittheilung*) di realtà ad esse o al loro sostrato, [...] ma, al contrario, soltanto in un *allontanamento*, in una *caduta* dall'assoluto» (SW I/6: 38). Su questa «nullità della differenza (*Nichtigkeit des Unterschiedes*)» (SW I/7: 184) Schelling insiste in più di una occasione. Nel *Bruno*, ad esempio, egli scrive che l'unità assoluta è del tutto priva di opposizione (*Gegensatz*) e che la caratteristica dell'Assoluto è piuttosto quella della semplicità di ciò che è Uno (SW I/4: 321). In tale unità assoluta

«le cose non sono affatto distinguibili (*unterscheidbar*) tra loro, poiché, come abbiamo mostrato, in essa ognuna è perfetta e di per sé assoluta, e quindi le cose si distinguono solo per le loro imperfezioni e per i limiti (*Schranken*) che ad esse sono posti dalla differenza di essenza e forma; in quella natura perfettissima, invece, la forma è sempre uguale all'essenza, poiché il finito, al quale soltanto si conviene una relativa diversità tra le due, è contenuto in quell'abisso non come finito, ma come infinito, senza alcuna distinzione tra l'una e l'altra»³⁴.

Il finito, continua Schelling, è ciò che ha il fondamento della possibilità della sua esistenza non in sé, ma necessariamente in altro; in quanto tale, esso contiene pure la possibilità (non già la realtà) di infinite altre cose, «e proprio

34 (SW I/4: 258).

per questa ragione è necessariamente e all'infinito imperfetto (*ins Unendliche unvollkommen*)» (SW I/4: 249). Anche nelle *Ricerche filosofiche* Schelling specifica che «le cose» (finite) non sono diverse da Dio solo per il grado; esse piuttosto «differiscono (*verschieden*) da Dio *toto genere*» (SW I/7: 340).

Ora, se consideriamo queste posizioni alla luce di ciò che si è scritto più su circa l'essenza della personalità, non ci sorprenderà constatare come in molti passaggi tratti da opere sia giovanili che appartenenti alla maturità si ribadisca esattamente l'opposto di quanto si è affermato sin qui. Nell'ultima redazione de *Le età del mondo*, cioè quella del 1815/17, Schelling difatti scrive che senza la «arci-forza negativa» del finito, Dio sarebbe soltanto «quel vuoto infinito che la filosofia moderna ha messo al suo posto. Esser-infinito non è di per sé una perfezione, piuttosto è il contrassegno di ciò ch'è imperfetto. Il perfetto è appunto l'entro sé rotondo, conchiuso, finito (*das in sich Runde, Abgeschlossene, Geendete*)» (SW I/8: 212). Questa considerazione è confermata dagli *Aforismi sulla filosofia della natura* del 1806, in cui Schelling scrive che «Il vero infinito è non già l'assenza di forma (*Formlosigkeit*), ma ciò che è *in se* stesso limitato (*begrenzt*), per sé conchiuso e compiuto»³⁵ (SW I/7: 143). E ancora nel *Clara* (1810-1811) Schelling si chiede se possenga maggior perfezione una «serie infinita (*endlose Reihe*) di mondi, un eterno cerchio di essenze senza fine ultimo di perfezione, oppure il fatto che l'universo intero mett(a) capo anch'esso a qualcosa di determinato (*Bestimmtes*), di perfetto» (SW I/9: 97). Nelle sue lezioni sulla filosofia della mitologia, tenute a Berlino nel 1842 e nel 1845, cioè a distanza di trent'anni da *Le età del mondo* e dal *Clara* e a quaranta dagli *Aforismi*, Schelling suffraga un'altra volta questa sua attestazione, e forse in modo persino più radicale, poiché egli scrive che «Dio stesso non è indifferenza assoluta (= ciò a cui niente può essere diseguale), bensì assoluta differenza (=

35 «Infatti, se il particolare è percepito effettivamente soltanto nell'affermazione infinita, allora esso è anche percepito eternamente e in quanto esso stesso infinito, e in questa relazione la particolarità non è una negazione, ma la perfezione dell'idea, per mezzo della quale l'infinitezza è per sé un mondo proprio (monade). In questo senso, il grado di perfezione di ogni essere è uguale al grado della sua particolarità (*der Grad der Perfektion jedes Wesens gleich dem Grad seiner Besonderheit*)» (SW I/7: 163); «Ogni cosa è eterna in ogni perfezione, in ogni particolare sublimità (*Trefflichkeit*), anche in quella della sua più propria individualità» (SW I/7: 167).

ciò a cui niente può essere uguale), quindi *l'assolutamente determinato (id quod absolute praecisum est)* [...]»³⁶ (SW II/2: 100).

Per risolvere l'apparente confusione terminologica tra queste due postulazioni della finitudine non si deve fare altro che ricordare l'ambivalenza concettuale della nozione di personalità dianzi esposta. La sua caratteristica più propria è quella di essere una singolarità universale, ossia incondizionata, il che implica una sua divergenza sia dall'ipseità (*Selbstheit*) sia dalla *Indifferenz* del precedente sistema. Ma affinché vi sia una tale «particolare sublimità (*besondern Trefflichkeit*)» (SW I/7: 167) deve sussistere una determinazione, altrimenti torneremmo nell'*Ungrund* dell'origine³⁷. La necessità di tale delimitazione, congiunta alla convergenza in Dio tra perfezione e finitezza, induce dunque alla seguente considerazione: non è il limite a non renderci infiniti; esso, al contrario, è *conditio sine qua non* dell'infinitezza. Essa infatti, nel dizionario schellinghiano, non è altro che “incondizionatezza”, la quale quindi non può che esplicitarsi se non come “auto-limitazione”.

L'orizzonte del puramente o meramente finito, all'inverso, è infestato dall'illimitatezza; l'ipseità, in effetti, non è altro che inesauribile sete o «brama, appetito, desiderio (*Sucht, Begierde, Lust*)»³⁸ dell'essere (materia). Una volta estinto o soddisfatto un desiderio, la finitezza ne cerca immediatamente un altro. In tal senso, allora, non è se non un infinito condizionamento che sfocia appunto nell'illimitato, nel quale è rinchiuso chiunque sia rimasto «prigioniero della finitezza (*in der Endlichkeit befangene*)» (SW I/6: 19). Come si è visto, questo pensiero era già presente nella filosofia giovanile di Schelling; nel suo *Sulla costruzione in filosofia*, infatti, egli scrive che «il passaggio alla determinazione ed essa stessa (l'azione libera originaria) sono tutt'uno» (SW I/5: 144). Affinché Dio possa uscire dall'indistinzione originaria e affermarsi liberamente in quanto amore, *alias* personalità³⁹. Egli deve auto-determinarsi,

36 «Gott selbst ist nicht absolute Indifferenz (= der, dem nichts ungleich seyn kann), sondern absolute Differenz (= der, dem nichts gleich), daher das *schlechthin Bestimmte* (id quod absolute praecisum est) [...]».

37 Cfr. SW I/7: 406.

38 SW I/7: 466.

39 Questo ci permette di concludere che si è persone se e soltanto se si ama con l'amore di Dio,

auto-delimitarsi, giacché la sua «vera perfezione, semplicemente relativa a se stessa, considerata cioè effettivamente, consiste dunque proprio nell'essere ciò che è (*besteht also gerade darin, das zu seyn, was es ist*)» (SW I/7: 188). L'autolimitazione di Dio, nondimeno, non coincide affatto con l'annientamento della finitezza, poiché essa Gli è eternamente sottomessa ed è da Lui dominata⁴⁰: l'autentica determinazione di Dio è proprio quella del libero amore che trionfa sulla finitezza, essendo quest'ultima anche dolore, irrazionalità⁴¹. Viceversa, il regno del finito, che poiché è caduto è parimenti caduco, esiste solo in quanto è una sovversione o una insubordinazione nei confronti della divinità. Il senso della storia è allora precisamente quello di ristabilire l'*ordo amoris* ontologico divino. Ma quello del significato e del fine della storia è un altro discorso. Ciò che invece aveva una maggiore urgenza di chiarificazione nella nostra riflessione era appunto la nozione di limite, che forse adesso apparirà meno impenetrabile, poiché in base a quanto è stato scritto esso può essere compreso come quel *labor limae*, per così dire, che permette a Dio di scolpire in sé ciò che Egli è, sottraendosi così alla vanità dell'inconcluso⁴² e alla babelica dissennatezza di chi non è in grado di trovare il suo *métron* e di essere perciò “bella” (*kàlan*) e “piena” (*pléthoisa*) come la luna di Saffo.

2.3. Conclusioni: ein bedeutendes Ende

In un passaggio alquanto significativo delle lezioni schellinghiane sulla *Filosofia della rivelazione* si legge che «l'autentica libertà (*die eigentliche Freiheit*) non consiste nel poter essere, nel poter manifestarsi in sé, ma nel poter non essere, nel poter in sé non manifestarsi (*im sich nicht äußern-Können*), così

ossia se ci si abbandona allo spinoziano *amor Dei intellectualis*, che peraltro lo stesso Schelling accosta all'intuizione intellettuale. Cfr. SW I/1: 317.

40 Potremmo dire, heideggerianamente, che Dio è il pastore dell'essere.

41 La finitezza è irrazionale perché non è altro che una mescolanza e una ripetizione infinite di condizionatezze e particolarità, che in quanto tali ci appaiono senza senso e scopo e mai riconducibili ad alcunché di assoluto.

42 Cfr. SW II/4: 27: «Ci deve essere una *finis quaerendi et inveniendi*, una *meta* (*Ziel*), in cui lo spirito mai riposante riposi; poiché altrimenti ogni sapere sarebbe vano, cioè privo di fine (*eitel, d.h. zwecklos*)». Cfr. SW II/3: 7.

come è più facile riconoscere l'uomo prudente da ciò che egli non fa, che da ciò che egli fa» (SW II/ 3: 209). Questa posizione, che si ritrova in più occorrenze, la si riscontra anche nella trascrizione di Heinrich Paulus, risalente al primo corso berlinese del 1841/42: «La libertà non consiste soltanto nel poter essere, più nel poter non essere (*mehr im nicht sein Können*)»⁴³. È in tal senso che Schelling interpreta la formula spinoziana della *determinatio negatio*: decidersi a essere qualcosa comporta una rinuncia all'indefinito numero di alternative possibili, che in Dio si traduce in un rinunciare a sé⁴⁴ (*Selbstentsagung*), dacché ogni cosa è in lui. Del resto, come si è visto per Schelling Dio è assoluta differenza.

Dio si “de-cide”⁴⁵, “auto-scinde” sé da sé. Così facendo, Dio scaturisce dall'abisso (che possiamo immaginare come una *chōra*), e ne emerge come «immediatamente reale» (*explicite, actu*) e al di là di qualsiasi «prototipo; egli piuttosto è il prototipo di ogni essere»⁴⁶. Prima di questa scelta non vi era alcun concetto che le fosse congeniale o da cui essa potesse essere dedotta. È a partire da questo “ek-sistere”⁴⁷ di Dio che scaturiscono le essenze, non viceversa. E nondimeno il suo affrancamento da sé corrisponde a un divenire più franco⁴⁸, chiaro, determinato. Dio infatti, come scrive Schelling, «non è affatto un *opposto* della finitezza; egli non si appaga, come si crede, solo dell'infinità; egli si manifesta come la più alta natura artistica per il fatto che cerca il finito (*er das Endliche sucht*), e per così dire non riposa fino a che tutto non abbia portato alla forma più chiara, più intelligibile, più finita (*bis er alles in die faßlichste, begreiflichste, endlichste Form gebracht hat*)» (SW II/4: 25-26). Ciò avviene perché Dio, decidendosi, si sa in quanto Dio, ovvero sia come Sapienza, che,

43 F. Schelling, F. Tomatis (a cura di), *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2016, p. 569.

44 Schelling, *Le età del mondo* (1811), cit., p. 237. Cfr. V. Limone, *Saggio introduttivo*, in *ivi*, pp. LVI ss.

45 La radice etimologica di “decidere” è la stessa di “recidere”, ossia “tagliar via”.

46 Schelling, *Sui principi sommi*, cit., p. 495.

47 Cfr. G. Sgubbi, *L'intelligenza del mistero: dialogo con Eberhard Jüngel*, Città Nuova, 2000, p. 101: ««ek-sistere» significa, infatti, avere il termine del proprio essere in un altro, essendo se stessi presso un altro. Ma poiché al di fuori di Dio nulla è, questo essere di Dio presso un altro, cioè presso l'uomo, significa per lui ek-sistere nel nulla».

48 Frango, frangere.

non essendo un sapere particolare, propriamente è un non-sapere (*ignorando cognoscitur*)⁴⁹. Nelle conferenze di Erlangen del 1821 questa endiadi tra Sapienza e libertà è attestata chiaramente: «La sapienza, dunque, è qui = eterna libertà» (SW I/9: 224).

Ora, la sapienza per un verso non è un sapere, poiché non può mai diventare oggettiva a sé stessa; per altro verso essa, in quanto decisione originaria, è puranche emancipazione dalla non-sapienza, ossia dalla follia⁵⁰, da cui dunque scaturisce la Sapienza divina. Per questo Schelling scrive che quest'ultima «è la base dell'intelletto stesso», il quale a sua volta non è altro che «follia regolata (*geregelter Wahnsinn*)» (SW I/7: 470). Ecco perché la Sapienza di Dio non poteva essere se non apollinea e dionisiaca insieme, cioè una sorta di *sobria ebrietas*; ed ecco inoltre perché non si sbagliava chi riteneva che il sentiero per il paradiso incominci all'inferno, dacché per riempirsi appieno della luce della Sapienza è anzitutto necessario accogliere l'abisso della follia⁵¹. Questo stato estatico (*ek-sistente*) di Dio può forse essere paragonato alla danza di Shiva Nataraja, ma ricorda anche l'episodio biblico raccontato nelle Cronache (1Cr 15) e riguardante re Davide, cantato così da Dante (*Purgatorio*, canto X, vv. 49-69):

«Lì precedeva al benedetto vaso,
trecando alzato, l'umile salmista,
e più e men che re era in quel caso.
Di contra, effigiata ad una vista
d'un gran palazzo, Micòl ammirava
sì come donna dispettosa e trista».

49 Cfr. SW I/9: 222: «Diventando efficiente, rinchiudendosi in una forma, essa (l'eterna libertà) diviene sciente, esperisce un sapere, ma soltanto per aprirsi la strada che la riporti alla beatitudine del non sapere, il quale diventa così un non sapere sciente (*ein wissendes Nichtwissen*)».

50 Cfr. SW I/5: 509: «Das Licht kann als Licht nur in der Entgegensetzung mit dem Nicht-Licht, und demnach nur als Farbe erscheinen».

51 SW II/3: 299-300: «Laddove non vi è follia che sia regolata, dominata (*geregelt, beherrscht*), non vi è nemmeno un intelletto forte, potente, poiché la forza dell'intelletto si rivela appunto, come già si è detto, nel suo potere su ciò che gli è contrapposto».

Se si volesse tentare di interpretare questi versi con un filtro schellinghiano si potrebbe supporre che Davide rappresenti proprio quella condizione di entusiasmo (*Begeisterung*) in cui Sapienza e follia convivono armoniosamente (il che equivale a dire che la Sapienza è riuscita a subordinare a sé la follia), mentre Micòl rappresenterebbe la legalità razionale pura, l'astratta concettualità. Lungi da tutto ciò, Dio è piuttosto *extrema ratio*, e lo è in un triplice senso:

- a. egli è ciò che la ragione può comprendere solamente alla fine dell'intero movimento della storia;
- b. egli è l'ultima e l'unica possibilità per la redenzione del mondo;
- c. egli infine è al di là della pura razionalità, massimamente comprensibile e proprio per questo massimamente incomprensibile (*unbegrifflich*), poiché la follia di Dio è più sava degli uomini (1Cor 1, 25).

Come risulta chiaro già dalle *Ricerche filosofiche* del 1809, la libertà consiste nella facoltà e nella capacità di scelta⁵², che è strettamente connessa con quella di decisione⁵³. Essendo tale, la libertà esprime al contempo la auto-de-limitazione, mediante la quale si perviene alla modulazione di una forma propria, e per ciò stesso incondizionata⁵⁴. Nelle sue lezioni risalenti al periodo monachese (1827-1841), Schelling dichiara che il soggetto, di per sé «infinito», lungi dal riversarsi «senza riserve» nell'oggettività, come secondo Schelling sarebbe accaduto al Dio spinoziano, non compie «una cieca, ma (un') *infinita* posizione di sé

52 SW I/7: 352: La libertà «consiste in una facoltà del bene e del male (ein Vermögen des Guten und des Bösen sey)».

53 Scegliere viene infatti da *ex-eligere*.

54 Ecco perché alcuni critici hanno insistito sul ritorno a Kant della tarda filosofia schellinghiana. Cfr., oltre al già citato M. Frank, *Esistenza, identità e giudizio. Il ritorno dell'ultimo Schelling a Kant*, "Annuario filosofico", 22, 2006, S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge University Press, 2009; F. Moiso, *Teleologia dopo Kant*, in Riconda G. – Ferretti G. – Poma A. (a cura di), *Giudizio e interpretazione in Kant. Atti del Convegno Internazionale per il II Centenario della Critica del Giudizio di Immanuel Kant* (Macerata 3-5 ottobre 1990), Marietti, Genova 1992.

(*Selbstsetzen*), cioè non cessa, facendosi oggetto, di essere soggetto; esso è dunque soggetto infinito – non nel senso puramente *negativo* che esso semplicemente non è finito o non potrebbe diventare finito, ma nel senso positivo *che* esso si può fare finito (si può fare qualcosa), ma da suo ogni farsi finito risorge di nuovo vittoriosamente come soggetto», elevandosi a una «superiore potenza di soggettività» (SW I/10: 99-100). Non siamo liberi solo perché possiamo fare o essere ogni cosa, giacché l'aspirazione pratica a questo tipo di libertà si coniuga meglio con l'idea di un infinito in quanto mera *appositionem* o coacervazione, come si era espresso Kant⁵⁵, il che a sua volta rimanda a quella accumulazione indefinita di finitezze a cui ci siamo riferiti nel primo paragrafo; essere liberi significa anzitutto scegliere cosa non essere o diventare⁵⁶, e perciò decidere liberamente (in-condizionatamente, *un-bedingt*) come circoscriversi, cioè che tipo di condizione (*bedingt*) o auto-limitazione assegnare alla propria *Bildung*: a cosa uniformarsi (*Einbildung*). Da tale delimitazione affiorerà una forma «individuale, e non per questo meno incondizionata» (SW I/6: 152)⁵⁷. Ma, di nuovo, per sapere che cosa vogliamo essere o diventare è necessario conoscere ciò che non possiamo essere. Ecco perché, come dice Schelling (SW I/7: 467), «un bene (che) non ha in sé un male superato, non è un bene reale e vivente». La stessa considerazione si trovava già nelle *Ricerche*: «chi non ha in sé elementi né forze per il male, è anche incapace di bene» (SW I/7: 400). Nelle *Lezioni sulla filosofia della rivelazione* (SW II/4: 236) essa riecheggia ancora attraverso le parole del Vangelo di Luca (Lc 15,7): «Così, vi dico, ci sarà più gioia in cielo per un peccatore convertito, che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione». L'ennesima conferma della perfezione, a cui conduce siffatta auto-limitazione, la si riscontra nelle *Lezioni di Stoccarda* del 1810, allorché Schelling osserva quanto segue:

55 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 567.

56 Ma, di nuovo, per sapere cosa essere o diventare è necessario conoscere cosa non essere. Ecco perché, come dice Schelling (SW I/7: 467), «La volontà egoistica deve necessariamente esserci. Di per sé non è il male; lo è invece quando diventa dominante. La virtù senza un'attiva volontà egoistica è virtù senza merito. In questo si può dire che il bene stesso include in sé il male. Un bene che non abbia in sé un male superato non è un bene reale e vivente».

57 Poiché «l'incondizionato è soltanto un Essere che è la sua propria posizione (*ein unbedingtes Seyn ist aber nur ein solches, welches seine eigne Position ist*)» (SW I/6: 161).

«La limitazione passiva è senza dubbio un'imperfezione, una relativa mancanza di forza; ma limitare se stessi, rinchiudersi (*sich selbst einschränken, sich einschließen*) in un punto e tenerlo con tutte le forze, non lasciarlo finché non si sia espanso in un mondo: questa è la massima forza e la somma perfezione (*dieß ist die höchste Kraft und Vollkommenheit*)»⁵⁸.

A sostegno della sua affermazione Schelling, subito dopo, cita due versi di Goethe tratti dall'ultima terzina di un componimento intitolato *Arte e natura sembrano fuggirsi* (*Natur und Kunst sie scheinen sich zufliehen*): «Wer Großes will, muß sich zusammenraffen, in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister»⁵⁹.

Qualcosa di simile, in fondo, accade ad esempio per ciò che amiamo. Il nostro amore si accende per un alcunché di particolare e ivi si alimenta finché sente che quel che ama continua a vivere all'interno dei contorni che lo rendono ciò per cui è amato. Persino quando amiamo qualcosa di indeterminato o di confuso, lo facciamo proprio in virtù del suo non essere univocamente definito, oltretutto per una sua specifica determinatezza, che in questo caso è una qualche indistinzione. Nell'amore cerchiamo, in ogni caso, un'ineffabile reciprocità in qualcuno o qualcosa che è amato o amata proprio per essere così e non altrimenti. L'amore è allora davvero onniavvolgente, poiché manda la sua benedizione anche a tutto ciò che, non essendo ciò che esso ama, per un verso rende possibile la sua esistenza e per altro verso ne ha determinato le caratteristiche e le *nuances*. Una casa, per fare un ulteriore esempio, è un luogo circoscritto a cui sentiamo di appartenere; di essa apprezziamo il suo essere situata in una limitata porzione del mondo al di fuori della quale si è fuori, nel mondo, e così via. La limitatezza, in tal senso, non è affatto una deficienza, bensì all'opposto una ricchezza, un'infinità conchiusa e realizzata.

Dio stesso, come si è visto, «cerca il finito», ed è questa sua volontà a renderlo Sapienza, oltretutto libertà assoluta. La differenza tra noi e lui è che in

58 SW I/7: 428-29.

59 «Chi vuole grandi cose raccolga in sé tutte le forze; / è nel limite che il maestro si rivela». La poesia si trova tradotta in italiano nella raccolta J.W. Goethe, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1994, p. 822-23.

lui la scelta è per l'appunto assoluta; egli, cioè, è da sempre ed eternamente deciso, ossia libero. Noi, invece, dobbiamo diventare liberi, cioè liberarci, poiché ciò che in Dio si dà *sub specie aeternitatis*, in noi si dà *sub specie temporis*. È per questo motivo che il limite non può essere una (auto)imposizione, ma una ricerca, nella quale dobbiamo essere pronti a mettere in discussione tutto, Dio compreso, giacché, come scrive Schelling reinterpretando il vangelo di Matteo (Mt 16,25) alla luce di una lettura eckhartiana, «chi vorrà conservarlo lo perderà, e chi lo abbandona lo ritroverà» (SW I/9: 217). Ora, se la libertà di Dio dipende dall'azione di una personalità assolutamente singolare, unica, in cui la dimensione ideale e quella reale sono tra loro in vicendevole armonia, la ricerca della libertà condotta dall'umanità, per la quale le anzidette dimensioni si spartiscono in due dominî tra loro distinti, ancorché non assolutamente, dovrà tenere conto non soltanto di questa separazione delle potenze dell'ideale e del reale, che comporta dunque il compito di accrescere (per intussuscezione) l'ambito teoretico (reale) e quello pratico (ideale), ma anche della costitutiva socialità a cui l'umanità, in ambedue tali ambiti, si rivolge, essendo essa plurale, a differenza di Dio. Ciò significa che l'auto-limitazione è sempre inscritta in un contesto con-limitante, sia teoreticamente (ciò avviene nel sapere, allorquando cioè si ricercano i limiti delle verità di ciò che si intende conoscere) sia praticamente (ciò avviene nell'etica, cioè nella ricerca dei limiti o delle estensioni delle azioni). In quest'ultima sfera, quella della *praxis*, essa è quanto vi è di più essenziale. Il complesso di norme regolative scaturite dalla libera con-limitazione è la legge dello stato, indipendentemente dalla forma di governo vigente – poiché, in generale, ovunque vi sia relazione dev'esservi con-limitazione. Schelling aveva sottolineato questo aspetto già nel 1795, nell'opera intitolata *Nuova deduzione del diritto naturale*. In essa, difatti, si legge: «Ora però ogni essere morale deve pur affermare la propria libertà *in generale*. Questo però non è altrimenti possibile che in quanto ogni essere morale rinunci (*Verzicht*)⁶⁰ all'*empirica* libertà illimitata. Infatti la libertà empirica illimitata conduce a infinito contrasto nel mondo morale». Per “libertà empirica”

60 La rinuncia all'infinito numero di alternative possibili si traduce in Dio in un rinunciare a sé: l'*Entsagung*.

possiamo intendere ciò che indicavamo poc'anzi con l'inestinguibile sete di possibilità in virtù della quale l'ipseità anela sempre più alla particolarità. In qualche paragrafo più avanti Schelling conclude così: «Se noi pensiamo che tutti gli esseri morali tendono ad affermare la propria individualità, questo generale tendere di tutti gli esseri morali verso la individualità *in generale* deve allora limitare la tendenza di ogni singolo verso la individualità empirica in modo che la tendenza empirica di tutti gli altri possa coesistere insieme con la sua» (SW I/1: 251-52). In tal senso, con-limitarsi significa permettere la realizzazione collettiva della libertà, dacché si è veramente liberi soltanto se si è riusciti «a estenderla a tutto l'universo» (SW I/7: 351). Per entrambe le sfere, sia teoretica che pratica, in ogni caso, è dunque essenziale la determinazione, nel duplice senso semantico che essa sottende.

Questa ricerca dei limiti, tuttavia, deve a sua volta confrontarsi ineludibilmente con i limiti di chi ricerca, giacché, come scrive Schelling citando un passo dei Corinzi (1Cor.13,9), la nostra conoscenza è imperfetta, «poiché noi conosciamo solo nella misura in cui questa particolare situazione della coscienza lo permette, non incondizionatamente, non liberamente; quando però verrà ciò che è completo, allora ciò che è parziale [...] avrà fine (1Cor 13,10)» (SW II/4: 295). Tale sapienza finale coincide con la conoscenza di Dio, il quale però sfugge a ogni determinazione concettuale possibile. Schelling ribadisce innumerevoli volte questa divina indefinibilità. Ad esempio in *Filosofia e religione* del 1804, allorché sostiene che «ogni uomo è spinto dalla natura a cercare un Assoluto, ma, nella misura in cui vuole fissarlo con la riflessione, l'Assoluto scompare dalla sua vista» (SW I/6: 19). O ancora, nelle Conferenze di Erlangen, dopo diciassette anni dalla pubblicazione di *Filosofia e religione*, Schelling scrive:

«Io debbo fare dell'indefinibile, la definizione stessa del soggetto. Che cosa significa definire? Letteralmente: rinchiudere in limiti determinati. Non si può, dunque, definire se non ciò che per natura è rinchiuso in limiti determinati»⁶¹.

61 (SW I/9: 216).

Cionondimeno, poco più avanti egli scrive che anche Dio, ossia perfino l'indefinibile, «non è così indefinibile da non poter diventare anche definibile, non così infinito da non poter diventare anche finito, non così inafferrabile da non poter essere anche afferrabile» (SW I/9: 219). La conclusione a cui approda la filosofia del «concetto positivo» (*ibidem*) è sorprendentemente simile a quella a cui Schelling giunse negli anni giovanili, giacché tale filosofia perviene ora ad affermare che «Dio come Terzo è dunque, a un *unico e medesimo* titolo, [...] l'inseparabile [...] soggetto e oggetto, ed è quindi spirito» (SW II/4: 354-55), «logico e nello stesso tempo reale» (ivi: 354). L'unico "sapere" in grado di penetrare questa soggetto-oggettività divina nella simultaneità della sua esistenza eterna non può che essere quello dell'estasi della ragione, la quale è propriamente un indarsi, e che a sua volta non può non ricordare l'intuizione intellettuale del primo Schelling, in virtù della quale «si chiude l'occhio mortale, là dove l'uomo non vede più, (poiché) lo stesso vedere eterno è diventato vedere in lui» (SW I/7: 248). Quel che premeva maggiormente alla nostra analisi, ad ogni modo, era dimostrare che l'auto-limitazione della scienza (che nell'ottica relazionale è perciò anche co-scienza) e della prassi non pregiudica affatto l'afflato universale verso l'infinito, né tantomeno prevede una mutilazione della propria libertà, poiché anzi ne garantisce la più rigogliosa fioritura, ovvero da un lato l'indipendenza da ogni sorta di condizionamento esterno o contingente, e dall'altro il compimento della propria forma (*Bildung*), dacché «(o)gni vivente può essere compiuto solo da un limite che gli doni un senso [...]» (SW I/9: 98). Quella auto-limitante è quindi una azione che si fonda solo su sé stessa e che, in quanto tale, non può che essere determinata. Solo questa determinazione necessariamente *in fieri* del limite – teoretico e pratico – ci consente il raggiungimento di quello stato di *compos sui* che Schelling accosta alla beatitudine del non-sapere originario. In esso siamo liberi in quanto incondizionati; incondizionati in quanto infiniti; infiniti in quanto auto- e con-limitanti. Infatti, è «solamente con questo limitare l'attività libera a un determinato oggetto che divengo cosciente di me stesso, (e) dunque, anche libero» (SW I/3: 549).