

## Oltre il paradigma del soggetto razionale? Riflessioni sul concetto di «limite» a partire dalle *Lezioni di Stoccarda* di Schelling

FRANCESCO PORCHIA<sup>1</sup>

**Sommario:** 1. Introduzione. Brevi cenni sulla kantiana questione dei limiti della ragione: il paradigma del soggetto del giudizio come problema dell'idealismo. 2. Filosofia dell'identità o filosofia positiva? Il contesto delle *Lezioni di Stoccarda*. 3. Il limite del fondamento: alcuni cenni sulla teoria delle potenze nelle *Lezioni di Stoccarda*. 4. L'unità tra mondo naturale e quello degli spiriti: i limiti del soggetto razionale e la caduta a partire dalle *Lezioni di Stoccarda*. 5. La follia, il male, l'amore: perché è necessaria una rivelazione? 6. Il limite della conoscenza. L'estasi della ragione nelle Conferenze di Erlangen: verso l'esigenza di una nuova filosofia?

**Abstract:** This article researches some aspects of the theme of the limit in relation to F.W.J. Schelling's *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Starting from the limit of knowledge in Kantian philosophy, the aim is to investigate, through Schelling's thought, a possible way to reconsider metaphysics beyond the paradigm of the rational subject. The question raises not only the issue of the limits of knowledge, but also poses the problem of searching for a new meaning of existence, beyond a merely rational philosophy. Reflection on God, understood as a person, and not only as an object of contemplation, then leads to proposing certain questions of meaning, which can only be answered through an understanding of the eternal love that God feels for creation.

---

1 Università di Vienna, Advanced Theological Studies, Facoltà Teologica.

**Keywords:** *Schelling, limits of reason, creation, absolute, fall, revelation.*

## 1. Introduzione. Brevi cenni sulla kantiana questione dei limiti della ragione: il paradigma del soggetto del giudizio come problema dell'idealismo

Che cosa è possibile conoscere? È forse questa una delle domande principali che animano la ricerca filosofica. È noto come la questione si ritrovi in modo problematico nella *Critica della ragion pura* di Immanuel Kant. Tale problematica ha certamente posto, nelle riflessioni kantiane, l'idea di un limite della conoscenza quale confine insormontabile, il quale conferisce ad un tempo la sicurezza di un saldo e certo terreno, oggetto di conoscenza, e l'idea di qualcosa di ulteriore, di eccedente rispetto alle umane facoltà del soggetto razionale. Questo elemento che eccede, il noumeno, ciò che resta inconoscibile, assume la funzione di limite: «Il concetto di noumeno è, dunque, solo un concetto limite (*Grenzbegriff*), per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo»<sup>2</sup>. Sulla natura di questo limite, e sulle conseguenze da esso scaturite, è bene porre maggiore attenzione. In Kant così grande appare il distacco tra conoscibile e inconoscibile che il filosofo tedesco raffigura tale suddivisione, il senso stesso del limite, attraverso la celebre figura dell'isola circondata dal mare in tempesta, dove al saldo territorio del fenomeno è contrapposto quello delle ingannevoli e immense acque, le quali perpetuamente richiamano l'attenzione ed il desiderio degli esseri umani:

«Ma questa terra è un'isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. È la terra della verità (nome allettatore!), circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza, dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre, e,

2 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (Erste Auflage)*, p. 211, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. IV, Reiner, Berlin 1911; tr. it. G. Gentile-G. Lombardo-Radice rived. da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 210 (d'ora in poi citato come "KrV").

incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali non può venire mai a capo»<sup>3</sup>.

Questa kantiana suddivisione allora meglio può essere restituita e compresa attraverso il concetto di limite, che sembrerebbe essere risolto per mezzo della domanda: che cosa è possibile conoscere? Kant ha fornito effettivamente una riflessione fondamentale, potenziando e indebolendo allo stesso tempo il ruolo del soggetto razionale, quella figura che sin da Descartes aveva costituito il necessario metro di paragone per l'indagine filosofica<sup>4</sup>. Eppure è proprio per mezzo del ruolo principale che la filosofia kantiana attribuisce al soggetto razionale che è possibile rendersi conto dei limiti di questa figura. Le idee della metafisica classica non possono essere oggetto della conoscenza del soggetto

3 KrV, 202; tr. it., cit., p. 199.

4 Uno dei problemi che certamente è stato ereditato dalla filosofia kantiana riguarda l'urgenza di conciliare fenomeno e noumeno, la libertà e la necessità. Forse è possibile ritrovare proprio a partire dalla figura del soggetto un tentativo di unificazione delle due sfere del reale. Non è poi un caso che l'io sono, come astrazione dell'io penso, sia stato elevato a principio della filosofia: «nell'io [...] c'è qualcosa che è sempre uguale a sé, sempre unico e medesimo; e lo X assolutamente posto si può esprimere anche così: io=io; io sono io» (J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, p. 257, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I, 2, a cura della Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012; tr. it. G. Boffi, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Giunti Editore/Bompiani, Milano 2017, p. 145 – l'edizione critica verrà citata con “GA”). Così come in Schelling: «Riflettendo su tale identità del soggetto nelle rappresentazioni, sorge per me proposizione: *io penso*. Questo *io penso* è ciò che accompagna tutte le rappresentazioni mantenendovi la continuità della coscienza. / Ma se ci si libera di ogni rappresentare per divenire *originariamente* coscienti di sé, allora non sorge la proposizione *io penso* ma la proposizione *io sono*, che è indubbiamente una proposizione superiore» (F.W.J. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, pp. 79-80, in *Historisch-kritische Ausgabe*, I, 9, a cura della Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff; tr. it. G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Giunti/Bompiani, Milano 2017, p. 105-d'ora in poi l'edizione critica tedesca verrà citata con “AA”). Fondamentale è poi il valore che l'individuo assumerà nell'evoluzione della filosofia di Schelling, giacché proprio l'essere umano come persona (non più il soggetto razionale) è posto quale punto di equilibrio tra ideale e reale (come si avrà modo di vedere in seguito).

razionale, non costituiscono che un mero oggetto della ragione. Eppure questo aspetto suscita certamente un problema: la minaccia del nichilismo. Questo confine invalicabile, questo senso di distacco dell'Idea rispetto al fenomeno, ha contribuito, secondo alcune interpretazioni, al più o meno consapevole tentativo di distruggere la metafisica<sup>5</sup>. Ci si dovrebbe forse concentrare sul fatto che riflettere sull'impossibilità di conoscere il noumeno non comporti che queste tre idee della metafisica classica non siano. Il problema suscitato da Kant non dovrebbe allora esser interpretato quale tentativo di sprofondare verso il nichilismo, ma potrebbe essere inteso proprio come il consapevole tentativo di svelare i limiti stessi della metafisica classica, col fine di intendere con senso rinnovato il significato di quella che un tempo fu la «Regina di tutte le scienze»<sup>6</sup>. Ci si pone effettivamente la questione se l'opera kantiana possa essere intesa quale tentativo di fondazione di una nuova metafisica. In tal caso il noumeno, come concetto limite, potrebbe essere inteso solo quale funzione negativa o distruttiva del pensare speculativo, o potrebbe evidenziare i limiti solo di un certo tipo di metafisica?

Di questo problema si resero conto i giovani studenti dello *Stift* di Tubinga<sup>7</sup>,

5 Si rimanda alle parole di Maurizio Malimpensa: «L'insuperabile scissione fra le *cose* in quanto *appaiono* e le *cose in sé*, questo è ciò che inquieta immediatamente della posizione kantiana. Da qui, alla radicale *negazione* di ogni *cosa in sé*, il passo è certo breve, tanto più per il lettore che non possa o non voglia seguire il minuzioso e continuo lavoro di distinzioni e precisazioni svolto dall'Autore», in M. M. Malimpensa, *La scienza inquieta. Sistema e nichilismo nella Wissenschaftslehre di Fichte*, InSchibboleth, Roma 2020, p. 113. Sul tema del nichilismo, in particolare nell'idealismo tedesco, si rimanda a F. Vercellone, *Introduzione a il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 3-30; così come F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 11-19.

6 Per riportare l'espressione kantiana della *Prefazione* alla prima edizione della *Critica della ragion pura*: cfr. KrV, 7; tr. it., *Critica della ragion pura*, cit., p. 5.

7 Si pensi in tal senso al celebre frammento, di dubbia paternità, il quale testimonia come tra gli amici dello *Stift* di Tubinga vi fosse il condiviso tentativo di ricercare un motivo unitario della filosofia, proprio a partire dalla morale kantiana. Una questione che sfociava in una nuova mitologia e nella valenza attribuita alla poesia. Così, infatti, è scritto nel *Testo 76* delle opere giovanili di Hegel: «Da ultimo l'idea che unisce tutte, l'idea della bellezza, assumendo la parola nel più alto senso platonico. Io sono convinto che l'atto più alto della ragione, quello in cui essa abbraccia tutte le idee, è un atto estetico, e che verità e bene sono affratellati solo nella bellezza», in G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften II*, hg. W. Jaeschje, pp. 616, in Id. *Gesammelte Werke*, Bd. II,

una questione che immediatamente si ricollega al tentativo di ricercare un fondamento unitario<sup>8</sup>. Il filosofo di Königsberg costituirà infatti un continuo punto di paragone per gli studenti di Tubinga, soprattutto per quanto riguarda il pensiero pratico<sup>9</sup>. Si pensi a Georg. W.F. Hegel, che sin dai suoi *Scritti giovanili*

---

in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Meiner, Hamburg, 1968ff.; tr. it. E. Mirri, *Testo 76*, pp. 697-698 in *Scritti giovanili*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 697-698 (l'edizione critica tedesca di Hegel sarà d'ora in poi citata come "GW" indicando il numero del volume di riferimento e le pagine. Si userà la sigla SG invece per l'edizione italiana degli *Scritti giovanili*). Si segnala, inoltre, un'ulteriore traduzione italiana del testo in cui l'*Introduzione* di Leonardo Amoroso, ricostruisce la storia del testo e le varie ipotesi sulla paternità dello stesso (L. Amoroso, *Introduzione*, in Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, ETS, Pisa 2007, pp. 7-15. Bisogna comunque sottolineare come la filosofia morale di Kant abbia certamente esercitato un maggiore peso, rispetto a quella teoretica. Eppure proprio la scissione tra libertà e necessità e la necessità di ricucire questo mondo così lacerato, costituiscono un motivo che spingerà in tal senso a superare il terreno della morale in favore di un ripensamento della metafisica.

8 Si rimanda alla lettera di Schelling a Hegel dell'Epifania del 1795: «Kant ha dato i risultati; mancano ancora le premesse», in F.W.J. Schelling, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, I (3 Vol.), a cura di G.L. Plitt, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1869 (169-f), p.73; G.W.F. Hegel, *Epistolario I. 1785.1808*, a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983, p. 107. Com'è noto, per parafrasare il proseguo della lettera citata, le speranze di un completamento della filosofia kantiana erano riposte nella filosofia di Fichte.

9 La filosofia kantiana era molto studiata nello *Stift* di Tubinga. Sull'importanza della filosofia kantiana nella facoltà teologica di Tubinga cfr. E. Mirri, *Gli anni della formazione. Stoccarda e Tubinga 1770-1793*, pp. 34-36, in SG, pp. 23-41. Per un approfondimento dello studio e delle vicende nello *Stift* in quel periodo si rimanda a W.J. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989. Per uno studio sulla storia dello *Stift* si veda M. Leube, *Das Tübinger Stift 1770-1950. Geschichte des Tübinger Stifts*, Stenkopf Verlag, Stuttgart 1954. La questione dell'influenza kantiana è inoltre interessante per comprendere come Schelling avesse già incontrato significativamente la filosofia critica, prima ancora di conoscere il pensiero fichtiano, cosa di cui la tradizione aveva dibattuto (cfr. G. Di Tommaso, *La via di Schelling al "Sistema dell'idealismo trascendentale"*, ESI, Napoli 1995, pp.13-14, nota 6). Una questione che sembra aver trovato una soluzione con la pubblicazione del commentario schellinghiano al *Timeo* di Platone, dove molto evidente risulta essere l'influenza della filosofia kantiana, avvenuta prima ancora dell'influsso della filosofia di Fichte. Il testo è ora pubblicato in AA II,5; tr. it. L. Follesa, *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Mimesis, Milano 2022.

intrattenne un serrato confronto con la filosofia morale di Kant, attraverso la stesura di frammenti in cui diviene evidente come seguire il paradigma del soggetto del giudizio che porta al rischio di demolire le fondamenta stesse del pensiero speculativo.

Dagli scritti hegeliani del periodo di Berna risulta un'adesione apparentemente incondizionata, in cui la filosofia morale kantiana è talvolta estremizzata. Si pensi alla *Vita di Gesù* dove la figura stessa di Cristo era divenuta quella di un maestro di morale, ed in particolare della morale kantiana. Il testo propone per la prima volta una sorta di metamorfosi tra le figure di Socrate e Cristo<sup>10</sup>. Se il filosofo greco rappresentava non solo un rimando alla greicità, ma anche un riferimento all'insegnamento della virtù, la figura di Cristo, nei frammenti precedenti al *Testo 31*, rappresentava la positività della religione, in una chiave di lettura illuministicamente orientata che voleva vedere le tracce della superstizione nel cristianesimo. Rispetto ai precedenti testi di Tubinga, la figura del destino, che era stata attribuita al pensiero greco da Hegel, diviene sempre più il modo per contrapporre la morale kantiana alla religione positiva: «Significativamente a Berna il destino non è più pensato soltanto in riferimento alla religione greca, ma è concepito come il razionale e necessario togliersi di ciò che è positivo, ossia di ciò che pretende di imporsi con la forza dell'autorità e delle circostanze storiche, non per la sua razionalità»<sup>11</sup>. La metamorfosi tra le due figure è certamente testimoniata dalla preghiera che nel testo citato diviene una celebrazione della ragione<sup>12</sup>. Certamente il testo, nell'eliminare ogni

10 È noto come negli scritti precedenti alla figura di Cristo, espressione della religione positiva, superstiziosa e non morale, bensì immersa nella mera "legalità" (intesa in senso kantiano), il giovane Hegel aveva contrapposto la figura di Socrate, esempio di virtù e recupero della greicità. Tale contrapposizione emerge sin dal *Testo 17*, dove chiaramente si ripresenta la contrapposizione tra greicità e cristianesimo che aveva caratterizzato anche gli scritti precedenti di Berna. Cfr. GW I, 115-120; tr. it. SG, pp. 167-172.

11 F. Valori, *Il destino fra Tubinga, Berna e Francoforte nel giovane Hegel*, pp. 303-304, in «Giornale di metafisica. Meta-metafisica?», anno XLI, 1-2019, pp. 299-315.

12 Cfr. GW I, 218-219; tr. it. SG, pp. 520-521. In merito all'identificazione tra Dio e ragione, con particolare riferimento alla *Vita di Gesù*, cfr. E. Mirri, *Hegel verso il sistema. Da Francoforte a Norimberga*, p. 130, in *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, a cura di M. Moschini, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 129-137.

elemento religioso nella vita di Gesù, è influenzato da una visione illuminista ed in particolare si pensa all'*Educazione del genere umano*<sup>13</sup> di Lessing, di cui Hegel era attento conoscitore (soprattutto del *Nathan il saggio*<sup>14</sup>), così come all'opera, pubblicata postuma, di H.S. Reimarus<sup>15</sup>. Non è estraneo l'influsso del pensiero di Fichte e del suo *Saggio di una critica di ogni rivelazione*<sup>16</sup>, di cui la recezione hegeliana aveva colto un uso del concetto di rivelazione in continuità col tema dell'educazione del soggetto razionale, col fine di persuaderlo ad agire moralmente<sup>17</sup>. Eppure è possibile rintracciare nei testi successivi, scritti tra Berna e Francoforte, come effettivamente vi sia un distacco dalla filosofia kantiana. La storia di Abramo, figura di Kant<sup>18</sup>, mostra i limiti che possono

---

13 G.E. Lessing, *L'educazione del genere umano*, a cura di S. Ghisu e G. Cerchi, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2018. Si veda anche Id., *L'educazione del genere umano*, in *Opere filosofiche*, a cura di G. Ghia, Utet, Torino 2006, pp. 515-540.

14 G.E. Lessing, *Nathan il saggio*, tr. it. di A. Casalegno, Garzanti, Milano 2000. Il giovane Hegel cita molte volte questo testo particolare di Lessing nei suoi *Scritti giovanili* (poche volte invece Lessing troverà posto nei testi di Francoforte). Sull'importanza di Lessing per la formazione di Hegel cfr. E. Mirri, *Gli anni della formazione. Stoccarda e Tubinga 1770-1793*, cit., p. 25.

15 H.S. Reimarus, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, a cura di F. Parente, Bibliopolis, Napoli 1977.

16 GA I,1; tr. it. di M. Olivetti, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, Laterza, Roma-Bari, 1998. Testo che, com'è noto, fu pubblicato inizialmente in forma anonima. Questa vicenda contribuì alla diffusione dell'idea che la paternità dell'opera doveva essere attribuita allo stesso Kant. Una volta svelato il reale autore, tale episodio contribuì certamente ad un rapido incremento della notorietà di Fichte costituendo, secondo quanto afferma Pareyson, uno dei momenti più importanti del filosofo tedesco: cfr. L. Pareyson, *Giovanni Amedeo Fichte [1971]*, p. 242, in Id., *Prospettive di filosofia moderna e contemporanea*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 2017, pp. 236-299. Per la ricostruzione della storia di questo testo si rimanda a M. Olivetti, *Introduzione*, in J.G. Fichte, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, cit., pp. VII-LX. Sull'importanza dell'opera di Fichte per il giovane Hegel si rimanda a E. Mirri, *La presenza della Critica di ogni rivelazione negli Scritti giovanili di Hegel*, in *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, a cura di A. Masullo e M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 401-417 (saggio poi ripubblicato in: *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, a cura di F. Valori e M. Moschini, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2006, pp. 563-574).

17 Una volta sviluppata l'autonomia della ragione la rivelazione perde il proprio scopo.

18 Sull'interpretazione di Abramo come figura della filosofia kantiana cfr. K. Appel, *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel*, LIM, Münster-Hamburg-London 2003, p. 21; cfr. K.

presentarsi sulla strada del soggetto del giudizio. La separatezza tra Dio e natura, tra ragione e sensibilità, tra fondamento e individuo diviene abissale. Quel limite conoscitivo, apparentemente superato dalla sfera morale, era divenuto la causa di una separatezza, tra trascendenza ed immanenza: il soggetto razionale, per mezzo del giudizio, pone una relazione asimmetrica con l'oggetto giudicato. L'alterità è ridotta a mero oggetto dal giudizio, così il rapporto tra individuo e fondamento, tra soggetto e oggetto, conserva l'idea stessa di un limite che divide e non unifica.

La critica alla filosofia kantiana, divenuta più consapevole negli scritti di Francoforte, diverrà più tagliente, nonché più celebre, nella *Scienza della logica*, dove si accusa la "coscienza ordinaria" di aver distrutto la metafisica: «Mentre la scienza e l'ordinario intelletto si davano così la mano per lavorare alla distruzione della metafisica, parve prodursi il singolare spettacolo di un popolo civile senza metafisica, - simile a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario»<sup>19</sup>. Eppure forse è maggiormente visibile in Friedrich W.J. Schelling come la quesitone del limite, di kantiana memoria, ritorni in funzione anche positiva e non solo negativa. All'interpretazione che vedeva nel limite la causa della distruzione della metafisica, Schelling presenterà, negli scritti più maturi, una visione differente, per mezzo della quale il concetto di limite diviene una possibilità di apertura alla metafisica. Attraverso un continuo confronto con la filosofia critica kantiana<sup>20</sup>, il filosofo di Leonberg formulerà la celebre distinzione tra filosofia negativa e positiva. Sulla base di queste premesse, questo contributo intende pertanto esplorare alcuni punti del dialogo ideale

---

Appel-D. Kuran, «*Denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist*». *Liebe und Freiheit in den Jugendschriften Hegels*, p. 145, in *Liebe und Hass. Perspektiven der Philosophie, Religion und Literatur*, «Wiener Jahrbuch für Philosophie», L-2018, New academic press, Wien 2019, pp. 141-158.

19 GW XI, 5-6; tr. it. A. Moni rev. C. Cesa, G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*. 2 Vol., Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 4.

20 Si segnala come già nel giovanile commentario al *Timeo* di Platone, non solo è presente la già citata influenza della filosofia critica, ma il tema kantiano del limite (con riferimento ad un passo della prova cosmologica: cfr KrV, 409; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 390) era emerso già qui in senso problematico in Schelling: cfr. AA II, 5, 168; tr. it. *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, cit., p. 129.

intrattenuto da Schelling con Kant a partire proprio dal tema del limite.

La questione kantianamente intesa del limite viene sicuramente rielaborata in modo originale da Schelling il quale, nella filosofia positiva, rinnova proprio il senso attribuito al continuo confronto con il filosofo di Königsberg. Effettivamente la differenza tra filosofia positiva e negativa gioca un ruolo fondamentale per la questione, in particolare se si considera il tema dell'estasi della ragione e della necessità di ricercare un nuovo modo di filosofare. Certamente questo limite è risultato particolarmente importante per Schelling in tal senso anche nelle precedenti *Lezioni di Stoccarda*, dove il filosofo tedesco analizza attentamente la questione relativa al rapporto tra essere ed esistenza ed il processo che porta a riscoprire il significato di questo rapporto, proprio per mezzo del tema del limite.

Schelling allora riscopre con senso rinnovato il tema del limite, intendendolo non tanto come mero concetto negativo, ma come possibilità di ricercare una svolta che dia significato all'esistenza dell'individuo. Il problema emerge chiaramente nelle *Conferenze di Erlangen*, in cui il tema del limite costituisce il cuore pulsante della trattazione, evidenziando così ulteriormente il tema della separatezza tra Dio e la creazione. Tale separatezza richiama la sensazione dell'essere umano di esser distaccato dal fondamento, delineando quel limite che si pone tra la materia ed il mondo degli spiriti.

Considerate tali premesse, questo scritto avrà allora l'obiettivo di porre alcune considerazioni sul tema del limite nel rapporto che intercorre tra fondamento ed esistenza, declinato in modo da comprendere il senso della limitazione di Dio e dei limiti che caratterizzano il soggetto razionale. Da questo punto di vista occorre porre particolare attenzione alle *Lezioni di Stoccarda*, nel tentativo di comprenderne alcuni passaggi essenziali inerenti allo sviluppo della tematica proposta. Per questioni di spazio, ma anche in relazione alla natura stessa di questo scritto, l'intento è quello di tracciare un'apertura di quella che in realtà costituisce un'indagine molto complessa e vasta, come risulta essere l'eredità kantiana nella filosofia di Schelling. L'articolo allora non vuole presentarsi quale itinerario concluso, ma come modo di porre alla luce un problema particolare, nel vasto mare che avvolge la tematica.

## 2. Filosofia dell'identità o filosofia positiva? Il contesto delle *Lezioni di Stoccarda*

Prima di poter effettuare una specifica analisi sulla tematica del presente studio è bene soffermarsi su una questione che introduce effettivamente il problema, ovvero il contesto delle *Lezioni di Stoccarda*. Schelling è infatti uno di quei pensatori in cui diviene fondamentale evocare alcuni eventi biografici per meglio comprenderne l'evoluzione del pensiero.

Sulla questione dello sviluppo della filosofia schellinghiana non bisogna infatti sottovalutare il peso che ha avuto la morte di Caroline, prima moglie di Schelling. Certo la tradizione ha spesso attribuito un significato poco consono alla vicenda, portando spesso a credere che da quel momento Schelling avesse smesso di scrivere e ripensare la propria filosofia<sup>21</sup>. La questione non è affatto corretta: è giusto attribuire l'adeguato peso alla vicenda che sicuramente ha comportato delle non trascurabili ripercussioni sul pensiero di Schelling, il quale ha smesso di pubblicare le sue opere (almeno le sue opere più importanti), ma non ha smesso affatto di scrivere e ripensare la propria filosofia. In particolare è l'attenzione posta alla relazione tra finito e infinito, emersa già nelle opere precedenti, ad essere sempre più presente in Schelling. Proprio la necessità di trovare un significato più autentico di questo rapporto, della connessione tra mondo degli spiriti e materia, costituisce un elemento di continuità tra gli ultimi scritti di Schelling. Si pensi in merito alla rinnovata attenzione del filosofo verso il tema della caduta, una questione declinata ora verso il tentativo di comprendere il senso di questo rapporto tra essere ed esistenza. La caduta costituisce il limite, la causa della separatezza tra individuo e fondamento. Così in *Filosofia e religione* il tema diviene particolarmente evidente, quando proprio in continuità col *Bruno*, la caduta è indagata da Schelling per poter rispondere a tale a questione<sup>22</sup>. Se effettivamente il tema del male, sviluppato

21 Cfr. W.J. Jacobs, *Leggere Schelling*, tr. it. Carlo Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 2008, p. 30.

22 Contrariamente all'interpretazione ormai diffusa, secondo cui questo testo costituisca l'inizio di una nuova fase della filosofia di Schelling, quella della libertà, Walter Kasper scrive che *Filosofia e religione* dovrebbe essere meglio concepito come un testo della filosofia dell'identità e dunque lo si dovrebbe interpretare secondo i contenuti che caratterizzerebbero la precedente

con nuovo spirito nello scritto sulla libertà del 1809, aveva posto certamente le condizioni per un ripensamento della filosofia in Schelling, le *Lezioni di Stoccarda* offrono una perfetta conciliazione tra ciò che era stato già esplicito, ora ulteriormente chiarito, e ciò che è effettivamente in fase di sviluppo, ovvero la filosofia positiva<sup>23</sup>. Da questo punto di vista, per la compresenza di differenti tematiche, il testo appare emblematico, poiché diventa allora difficile collocarlo tra gli scritti della filosofia positiva o della negativa, costituendo forse un canale di mediazione di entrambe<sup>24</sup>. La questione emerge sin dalle primissime pagine

---

fase dell'identità (W. Kasper, *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, tr. it. M. Marassi-A. Zoerle, Jaca Book, Milano 1986, p. 127, nota 86). Eppure ci si dovrebbe forse chiedere se esaltare così marcatamente il distacco tra un "primo" ed un "secondo" Schelling non rischi di restituire una visione frammentaria della sua filosofia, quasi a rovesciare, ma non cancellare, la vecchia credenza che lo dipingeva quale Proteo dell'idealismo. Le differenze tra filosofia negativa e positiva ci sono ed è bene sottolinearle, eppure la proposta interpretativa qui avanzata intende evidenziare come il fine della ricerca delle due filosofie sia sempre il Medesimo, anche se ricercato in modi differenti. Filosofia negativa e filosofia positiva non costituirebbero allora due strade parallele, ma due percorsi che si incontrano nello stesso punto, seppur concepito secondo due prospettive differenti.

23 Spesso le *Ricerche* del 1809 sono state indicate come punto di svolta, oscurando l'importanza che le *Lezioni di Stoccarda* hanno avuto per la comprensione dello sviluppo della filosofia schellinghiana. Per tale questione e per l'interpretazione delle *Lezioni di Stoccarda* come punto intermedio tra filosofia dell'identità e filosofia positiva: cfr. V. Müller-Lüneschloß, *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F.W.J. Schellings "Stuttgarter Privatvorlesungen" (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Nieder – Schelling der Jahre 1809/1810*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, pp. 15-16; così anche cfr. L. Hühn, Lore e P. Schwab, *Systemabbeviatur oder System im Umbruch? Zur Einleitung in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, pp. 3;7, in *System, Natur und Anthropologie: zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, a cura di Id, Karl Alber Verlag, Freiburg 2014, pp. 1-16.

24 Si è evidenziato nella nota precedente come il testo possa costituire un punto di incontro tra filosofia negativa e positiva. Per uno studio volto ad evidenziare in particolare i punti di continuità tra le *Lezioni di Stoccarda* e la filosofia dell'identità cfr. C. Danz, *Gott, Natur und menschliche Freiheit in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, in *System, Natur und Anthropologie*, cit., pp. 143-158. Effettivamente, oltre alla questione riguardante il significato dell'identità, con cui esordisce il testo, ritornano anche altre tematiche fondamentali degli scritti precedenti, come le riflessioni riguardanti il processo della natura in stretta connessione con la trattazione sulle potenze. Schelling insomma, come si avrà modo di specificare in questo articolo, chiarifica ulteriormente alcune questioni fondamentali della propria filosofia

del testo dove ciò che si introduce è la questione dell'identità, dunque un argomento in stretto collegamento con gli scritti precedenti. Effettivamente la questione non può che apparire come un tentativo di chiarificare cosa si intenda per identità assoluta. La questione è certamente ripresa dal testo precedente sulla libertà del 1809, e ha lo scopo di porre maggiore attenzione sul significato dell'identità assoluta, terribilmente fraintesa, affinché non sia intesa quale medesimezza (*Einerleibheit*):

«La ragione di questi fraintendimenti, che hanno colpito largamente anche altri sistemi, sta nella generale incompienza della legge di identità o nel significato della copula nel giudizio. È chiaro anche a un bambino che in nessuna proposizione possibile, la quale esprima, in un certo senso chiarito a parte, l'identità del soggetto col predicato, si enuncia una medesimezza o anche soltanto una connessione immediata: [...] tuttavia questo presupposto, pur dimostrando una completa ignoranza sul valore della copula, è stato continuamente usato nell'interpretare secondo il suo più profondo significato la legge di identità»<sup>25</sup>.

A partire dallo scritto del 1801, l'*Esposizione del mio sistema filosofico*, l'Assoluto come identità di ideale e reale<sup>26</sup> era stato certamente frainteso, poiché poca attenzione era stata posta verso l'originaria differenza che in realtà presuppone l'identità assoluta. Le *Lezioni di Stoccarda* introducono primariamente allora una chiarificazione ulteriore in tale senso. Viene ribadito come l'identità assoluta non debba essere intesa quale mera medesimezza. L'identità deve meglio essere paragonata ad una identità organica, secondo cui le parti sono espressioni della partecipazione del Medesimo. L'identità dunque è intesa:

---

preparando, allo stesso tempo, il terreno per la filosofia positiva.

25 AA I,17, 115; tr. it. S. Drago Del Boca, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, p. 84, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, pp. 77-140.

26 Si ricorda l'affermazione di Schelling: «Chiamo ragione la ragione assoluta, o la ragione in quanto è pensata come indifferenza totale del soggettivo e dell'oggettivo», in AA I,10, 116; tr. it. E. De Ferri rived. da G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1969, p. 31.

«come principio della pura e semplice identità assoluta, che va ben distinta dalla medesimezza assoluta; l'identità, come qui la si intende, è un'unità *organica* di tutte le cose. [...] Questo principio è stato formulato in maniera più determinata come identità assoluta del *reale* e dell'*ideale*. Qui l'opinione non è che il reale e l'ideale siano identici numericamente o logicamente: s'intende un'unità *essenziale*; nelle due forme è certo posta *una sola e medesima* cosa, ma essa è in ognuna di queste forme un'essenza particolare, e non la medesima»<sup>27</sup>.

Ecco allora che l'identità non indica effettivamente un appiattimento delle differenze<sup>28</sup>, ma testimonianza di una intrinseca aporeticità del fondamento che trova la propria espressione nella compartecipazione di ideale e reale del medesimo. Questa differenziazione introduce effettivamente, come si avrà modo di indagare in seguito, il tema del limite alla luce della schellinghiana trattazione sulle potenze.

Effettivamente diviene ora più chiaro come questa prima parte delle *Lezioni di Stoccarda* appaia come un diretto riferimento alla filosofia dell'identità, rappresentandone una chiarificazione ulteriore assieme alla trattazione relativa alla filosofia della natura, successivamente squadernata nella seconda sezione dello scritto. Eppure a partire da tali questioni è possibile rinvenire ulteriori motivi che, sapientemente intrecciati al tema dell'identità, aprono alla comprensione di un pensiero che sarà identificato proprio con la filosofia positiva. Certamente, oltre al tentativo di chiarificare il proprio pensiero, in risposta anche alla citata critica hegeliana<sup>29</sup>, vi sono alcuni eventi che hanno influenzato la vita del filosofo, primo tra tutti la morte della prima moglie

---

27 AA II, 8, 68;70; tr. it. C. Tatasciore, *Lezioni di Stoccarda*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, pp. 37-38.

28 Da richiamare in merito la critica hegeliana della *Fenomenologia dello spirito*, secondo cui l'Assoluta identità, accostata alla celebre immagine della notte in cui le vacche sono nere, altro non avrebbe rappresentato se non l'espressione di un vuoto formalismo monocromatico: cfr. GW 9, 17; tr. it G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 12.

29 Hegel non compare ancora in modo esplicito nel testo schellinghiano ma è evidente come il tentativo di rendere nota l'aporeticità originaria contenuta nel fondamento costituisca il tentativo di rispondere proprio a Hegel.

Caroline<sup>30</sup>, e che hanno condotto il filosofo di Leonberg ad interrogarsi in modo sempre più approfondito su questioni che, seppur in continuità con la produzione precedente, acquisiranno una valenza differente. Si fa riferimento, in particolare, al rapporto tra finito ed infinito e alla libera necessità del limitarsi del fondamento nella creazione, così come nella seconda creazione.

### 3. Il limite del fondamento: alcuni cenni sulla teoria delle potenze nelle *Lezioni di Stoccarda*

Nel paragrafo precedente si è già sottolineato come il tema dell'assoluta identità sia più complesso rispetto ad una interpretazione che voglia rendere il fondamento quale mero appiattimento delle differenze, in favore di una indistinzione che condurrebbe, tra l'altro, anche ad una visione panteistica della filosofia schellinghiana, secondo cui vi sarebbe totale eguaglianza tra Dio e le cose. Già nello scritto del 1809 Schelling aveva esplicitamente evidenziato come il proprio pensiero non potesse essere paragonato ad un tale modo di intendere il panteismo: «Un'altra chiarificazione del panteismo, più aderente, come sembra comunemente, è quello secondo cui esso consisterebbe in una piena identificazione di Dio con le cose, dal che vengono ancora dedotte numerose altre dure e inaccettabili affermazioni»<sup>31</sup>. Nelle *Lezioni di Stoccarda* la questione dell'identità assoluta riconferma effettivamente la presenza di una differenza originaria nello stesso fondamento. Una differenza che deve essere spiegata a partire dalla teoria delle potenze e dal relativo tema della creazione.

Il principio di identità  $A=A$  consegna il processo di un differenziarsi quando si consideri  $A$  come soggetto, oggetto (che nel suo esser predicato, e pertanto distinto, diviene  $B$ ), e unità di soggetto e oggetto come identità in modo che,

30 La morte della prima moglie costituisce un doloroso episodio per Schelling, a cui si affiancano i precedenti lutti, quello della figliastra e del fratello. Certamente non bisogna credere che questi eventi abbiano arrestato il filosofare di Schelling che, anzi, ancor di più è stato stimolato nella produzione di scritti per diverso tempo rimasti inediti. Sulle vicende cfr. X. Tilliet, *Vita di Schelling*, a cura di M. Ravera, Bompiani, Milano 2012, pp. 233; 236; 429.

31 AA I,17, 114; tr. it. *Ricerche filosofiche*, cit., p. 83.

distinguendo il soggetto dal predicato, l'identità sia concepita come unione di identità e differenza, forte di un processo che conferisce al fondamento vitalità: esso non deve essere una morta identità, ma è proprio per mezzo della differenza interna che lo anima che il fondamento è vivo. Tale processo porta a distinguere in Dio la prima potenza, il reale<sup>32</sup>, dalla seconda potenza, l'ideale. Tale distinzione è mediata dall'identità assoluta, in quanto ideale e reale sono espressioni del medesimo. Se nel fondamento queste potenze si danno originariamente nella loro indistinguibilità, esse sono poi poste in tensione<sup>33</sup>.

Una volta che si è potuto scorgere il movimento interno del fondamento è bene porre la questione fondamentale: «come è possibile questa divisione in Dio?»<sup>34</sup>. Perché Dio compie questo processo di limitazione di sé? L'intenzione di rispondere a questa domanda, non accontentandosi di contemplare il dio dei filosofi, costituisce già in questo scritto una questione che, sviluppandosi nel corso degli anni, condurrà alla formulazione della *Grundfrage* nella *Filosofia della rivelazione*<sup>35</sup>. Questo limitarsi di Dio nella distinzione delle potenze è un

---

32 Come non fare riferimento alla materia originaria, tratta in riferimento al *Timeo*. «Ora pare che la sollecitazione al male possa derivare soltanto da un essere fondamentalmente malvagio, e che l'assunzione di un tal essere sia proprio inevitabile, e giustissima quella interpretazione della materia platonica, secondo cui essa è un Dio originariamente opposto, e perciò un essere in sé malvagio» in AA I,17, 143; tr. it. *Ricerche filosofiche*, cit., pp. 106-107. Questo aspetto era stato trattato infatti nelle *Ricerche* per individuare il punto originario del male in Dio (seppur un male in potenza). Si vedrà come la questione della contrazione, come egoismo, ritorni nelle *Lezioni di Stoccarda*, dove è comunque ribadita, con la teoria delle potenze, questa duplicità: «In noi ci sono due principi, uno inconscio, oscuro, e uno conscio. Il processo della nostra autoformazione [...] consiste sempre nell'elevare alla coscienza ciò che si trova in noi in modo incosciente, nell'elevare alla luce l'oscurità che è innata in noi, in una parola, nel pervenire alla chiarezza. Lo stesso accade in Dio. L'oscurità lo precede, la chiarezza prorompe solo dalla notte della sua essenza», in AA II,8, 96; tr. it., *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 48.

33 La tripartizione di A, come oggetto, soggetto e indifferenza: cfr. AA II,8, 78; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 41.

34 AA II,8, 80; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 41.

35 Cfr. SW XIII, 7; tr. it. A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, p. 11 (Per la *Philosophie der Offenbarung*, non ancora presente nell'ultima edizione critica, si fa riferimento a: F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, 14 volumi, a cura di K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861). Nel manoscritto sulle lezioni di Monaco della *Filosofia della rivelazione*, non appare propriamente la medesima formulazione della *Grundfrage*, eppure

atto volontario che costituisce l'inizio della creazione: «Per il fatto che Dio si limita volontariamente alla prima potenza – è volontariamente *una cosa sola*, mentre potrebbe essere tutto – egli dà inizio al tempo (NB: non *nel* tempo)»<sup>36</sup>.

Le potenze non solo aiutano a comprendere la dinamica interna del fondamento, ma pongono la questione relativa al senso stesso di questa differenziazione, un senso che non può essere razionalmente dimostrato perché sfugge ad una comprensione razionale. Dio avrebbe potuto restare chiuso in sé stesso, nella propria infinitezza in cui le potenze sono ancora indistinte e non sono in tensione. Eppure egli non disdegna il finito, ma lo cerca, sicché l'atto di limitarsi che contraddistingue la creazione diviene ancora più radicale nella rivelazione. Questo atto non solo manifesta il fatto che Dio non disdegna il finito, ma eleva e nobilita quest'ultimo. Diverrà più semplice poter rispondere alla prima questione relativa al perché della creazione dopo aver compreso le ragioni della seconda creazione, o rivelazione.

#### **4. L'unità tra mondo naturale e quello degli spiriti: i limiti del soggetto razionale e la caduta a partire dalle *Lezioni di Stoccarda***

Si è già osservato come la morte di Caroline abbia spinto Schelling ad intensificare la propria attenzione verso alcune tematiche fondamentali. Una tra queste riguarda proprio la necessità di comprendere la relazione tra mondo naturale e quello degli spiriti. La trattazione, a partire dalle riflessioni sulle potenze, si sviluppa in continuità con la filosofia della natura (che Schelling riprende principalmente nella seconda sezione del testo): il processo della natura offre primariamente un ulteriore punto di chiarificazione del senso attribuito all'identità assoluta, ponendosi in stretta continuità con l'*Esposizione* del 1801,

---

la questione sembra essere comunque introdotta: «Es kann gefragt werden: Warum ist denn nicht Nichts?» F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 vol., a cura di W.E. Ehrhardt, Meiner, Hamburg 1992, p. 65. Così come successivamente Schelling si domanda: «Wir sagten, *wenn* ein Sein entsteht, so kann es nur in dieser Folge entstehen. Aber fragt sich jetzt, wie nach und warum entsteht den ein Sein?», in *ivi*, p. 69.

<sup>36</sup> AA II,8, 84; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 44.

in riferimento al passaggio della figura della retta<sup>37</sup>.

Questa figura dell'identità  $A=A$ , rappresenta il processo dinamico di ideale e reale (espressi attraverso la differente polarizzazione di  $A=B$ , dove per l'ideale la polarizzazione dell'eguaglianza è posta in A, nel reale in B), manifestando nella differenza la traccia del rapporto originario col fondamento. Proprio per mezzo di questa traccia è possibile individuare un processo dinamico nella natura, in cui il prevalere del reale (B) non cancella il rapporto di genitura col fondamento. In B (il reale) è allora presente anche A<sup>38</sup>. La tensione tra ideale e reale, questo processo dinamico, raggiunge il proprio culmine con l'essere umano, punto in cui la creazione si arresta, momento in cui Dio si riposa. Nell'essere umano la natura diviene cosciente di sé come Spirito. La natura non è così intesa in modo meccanicistico, ma è retta da un fine, è teleologicamente riscoperta<sup>39</sup>. L'essere umano allora ha per proprio fine quello di garantire il collegamento tra mondo naturale e quello degli spiriti. Egli però cade nel tentativo di sottomettere la creazione alla propria volontà. Interessantissima, rispetto a tale questione, appare la tripartizione dell'anima in animo, spirito e anima<sup>40</sup>, non solo per introdurre la problematica riguardante la possibilità

---

37 Per il passaggio dell'*Esposizione*: cfr. AA I, 10, 138-139; tr. it. *Esposizione del mio sistema filosofico*, cit., pp. 57-58. Per il riferimento delle *Lezioni di Stoccarda* in continuità con il passaggio citato: cfr. AA II,8, 118; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., pp. 59-61 (di cui in particolare si segnala la nota 25 del curatore italiano a p. 60)

38 Ecco ancora una volta che non si può parlare di natura divinizzata, o mero panteismo. La natura, creata da Dio, conserva una traccia del proprio fondamento. Il divenire cosciente di sé della Natura raggiungerà il culmine, come si avrà modo di ricordare in questo paragrafo, proprio nella natura organica, ed in particolare nell'essere umano: punto di mediazione tra fondamento ed esistenza, punto in cui la natura diviene consapevole di sé come Spirito, una consapevolezza che vuole proprio riscoprire il valore della genitura: «Dio esclude da sé, cioè da A, il B; ma non può escludere il B senza opporgli A, e non può opporre A senza suscitare B, onde  $B/A=B$ . Questo A, che è nella natura, non si *introduce* in essa, ma vi è fin dall'inizio, poiché in essa vi è l'intero Dio, ma allo stato di germe; essa è Dio nella sua involuzione, o anche il Dio potenziale, mentre l'ideale è il Dio *attuale*», in AA II,8, 110; tr. it., *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 55.

39 Ci si potrebbe domandare a tale scopo quanto, oltre Kant, abbia potuto influire il pensiero di Leibniz in questo ripensamento della natura. Visione che certamente oggi è forte di una nuova attualità.

40 Cfr II,8, 154; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 79.

stessa del male, ma anche per comprendere proprio la natura di intermediario che caratterizza l'essere umano: esso può arrestarsi alla mera presenzialità, al possesso dell'ente, o elevarsi verso l'Assoluto. La caduta è causata proprio dal tentativo di quest'ultimo di imporre la propria volontà di dominio sulla creazione<sup>41</sup>. In questo modo egli intendeva sostituirsi a Dio, riunire esso stesso le potenze eppure, egli che rappresentava il punto di unificazione delle potenze, non possiede in sé le potenze, le quali sono per lui qualcosa di esterno. Ciò che si presenta all'essere umano è l'indeterminato, la pazzia. Il soggetto razionale nel suo tentativo di dominare la creazione scopre i propri limiti. La morte è ciò che testimonia lo scacco e i limiti del soggetto razionale, nel proprio tentativo di dominare il mondo<sup>42</sup>. Come ricucire lo squarcio, la separazione tra fondamento ed esistenza<sup>43</sup>?

## 5. La follia, il male, l'amore: perché è necessaria una rivelazione?

La separatezza tra Dio e la creazione è causata dall'essere umano, attraverso la libera scelta che eccita il principio del male. Si ricordino in merito le schellinghiane riflessioni sul male nello scritto sulla libertà del 1809. Il male non è concepito come privazione di bene ma non può essere concepito nemmeno

41 Prima ancora che nella *Filosofia della rivelazione*, tale questione è introdotta nelle *Lezioni di Stoccarda*: cfr. AA II,8, 177-178; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., pp. 92-93.

42 È noto come la questione sia solo accennata nelle *Lezioni di Stoccarda*. Come è stato già sottolineato, il testo potrebbe essere considerato come una sintesi tra la filosofia dell'identità (dunque la filosofia negativa) e lo sviluppo della filosofia positiva per la presenza di tematiche che tenderebbero a conciliare queste due visioni spesso forse intese secondo una netta demarcazione. Se il testo allora ha il merito di esaltare la continuità di quel pensiero «in divenire» del filosofo di Leonberg, è pur vero che ancora molte tematiche sono solo abbozzate e verranno compiutamente sviluppate successivamente, in particolare nella *Filosofia della rivelazione*. Per la questione della morte come impossibilità del soggetto razionale di dominare sulla creazione: cfr. SW XIII, 351; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 589. Così come F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 220.

43 Ancora non sono presenti le riflessioni sulla mitologia in merito, ma già nelle *Lezioni di Stoccarda* si richiama la necessità di una rivelazione per il ricongiungimento tra fondamento ed esistenza.

come entità parallela e distinta da Dio<sup>44</sup>. Il male trae la propria origine in Dio, nella libera scelta che egli ha compiuto per la creazione. Come scrive Luigi Pareyson:

«Ed è nel Dio prima di Dio che risiedono il nulla e il male come possibilità superate e vinte, ormai remote anzi immemorabili, respinte indietro dalla stessa originazione in Dio, ma tali da costituire l'accompagnamento oscuro della vittoria sul nulla e della scelta del bene, il risvolto opaco della sua positività, l'aspetto inquietante della sua affermazione stabile e sicura: quasi un'ombra in Dio, come a velare la sua luminosa apparizione, a trattenere la sua espansione avanzante, a concentrarlo maggiormente nella sua essenziale ascosità»<sup>45</sup>.

Scegliendo il bene egli ha posto allo stesso tempo la possibilità del male. Tale scelta è pertanto avvenuta per mezzo della mediazione tra l'egoismo e l'amore, attraverso una contrazione nell'espansione: la creazione<sup>46</sup>. La possibilità di risvegliare questo principio del male è però possibile solo nella creatura<sup>47</sup>. La libertà come facoltà di discernere tra il bene ed il male<sup>48</sup> è ciò che costituisce il presupposto per la caduta dell'essere umano. Eppure l'essere umano non può

---

44 Si rimanda al passaggio: «Ma questo sistema, quando lo si pensi realmente come la dottrina dei due principi assolutamente diversi, indipendenti e opposti è soltanto il sistema del dilacerarsi della ragione», in: AA. I,17, 126; tr. it. *Ricerche filosofiche*, cit., p. 93. Schelling non vuole inoltre scadere in una sorta di manichesimo.

45 L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995 e 2000, pp. 178-179.

46 Si rimanda al passo: «Il primo principio o la prima forza originaria è quella grazie alla quale egli è come un'essenza particolare, singola, individuale. Possiamo chiamare questa forza l'*ipseità*, l'egoismo in Dio. Se ci fosse solo questa forza, [...] non ci sarebbe alcuna creatura. [...] A questo principio, però, se ne oppone eternamente un altro: quest'altro principio è l'*amore*, grazie al quale Dio è propriamente l'essenza di tutte le essenze. Tuttavia il mero amore per se stesso non potrebbe *essere*, non potrebbe sussistere, poiché essendo per sua natura espansivo, infinitamente comunicativo, appunto perciò si dissolverebbe se in esso non ci fosse un'originaria forza contrattiva», AA II,8, 106; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 53.

47 Cfr. AA I,17, 144; tr. it. *Ricerche filosofiche*, cit., p. 107; cfr. SW XIII, 237; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 397; e cfr. F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 61.

48 Cfr. AA I,17, 125; tr. it. *Ricerche filosofiche*, cit., p. 92.

riunificare, dopo la caduta, ciò che per causa sua è stato separato, così come non risulta possibile ricongiungere la creazione al fondamento per la sola diretta volontà di Dio, altrimenti verrebbe cancellata la stessa creazione. Dio stesso deve assumere il ruolo di mediatore tra infinito e finito, tra fondamento e creazione, così Egli stesso diviene uomo:

«Questa frattura non può permanere perché pregiudicherebbe l'esistenza stessa di Dio. Ma da chi può essere tolta questa frattura? Non dall'uomo nel suo stato attuale. Quindi solo da *Dio stesso* – solo Dio può ristabilire il legame tra il mondo spirituale e quello naturale, e precisamente solo per mezzo di una seconda *rivelazione*, simile alla prima avvenuta nella creazione iniziale. [...] La rivelazione ha diversi gradi; il sommo è quello in cui il divino rende totalmente finito se stesso, in una parola quello in cui diventa esso stesso *uomo*, e solo in quanto è, per così dire, il secondo uomo e l'uomo divino, ridiventa mediatore tra Dio e l'uomo così come il primo uomo doveva esserlo tra Dio e la natura»<sup>49</sup>.

Occorre, dunque. una rivelazione, l'atto d'amore per eccellenza di Dio in cui egli non solo mostra di non disprezzare il finito, ma lo eleva. Questo atto non può essere compiuto dal dio dei filosofi, dall'ente perfettissimo della contemplazione, ma da un Dio personale, che liberamente decide di limitarsi, di abbassarsi per l'amore che prova per la creazione. Questo amore incondizionato per la creazione apparirà come la divina follia<sup>50</sup>, la quale supera ogni possibile spiegazione razionale. Proprio l'impossibilità di rendere conto della creazione e della rivelazione, l'incapacità di fornire una risposta razionale alla *Grundfrage* per mezzo un pensiero che trovi il proprio culmine nel dio della

49 AA. II,8, 148; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., pp. 76-77.

50 «Si può già vedere una divina follia nel fatto che Dio si impegni con un mondo, dal momento che Egli potrebbe godere in eterna autosufficienza della semplice contemplazione del mondo che è possibile attraverso Lui. / Ma la debolezza di Dio [...] può riconoscersi soprattutto nella debolezza per l'uomo. Senonché, in questa debolezza Dio è più forte dell'uomo. Il suo cuore è grande abbastanza, per essere capace di tutto. Nella creazione Egli mostra in particolare solo la potenza del suo spirito. Nella redenzione la grandezza del suo cuore» SW XIV, 26; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 919-921; Cfr. F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 422.

contemplazione, ripropone la questione del passaggio alla filosofia positiva e dei limiti del soggetto razionale.

## **6. Il limite della conoscenza. L'estasi della ragione nelle Conferenze di Erlangen: verso l'esigenza di una nuova filosofia?**

Ecco che proprio la questione della limitazione di Dio in relazione al tema della creazione pone una problematica ulteriore, relativa ai limiti della conoscenza. Non è il Dio dei filosofi, determinato quale distante oggetto della contemplazione, a cui ci si rivolge, ma al Dio personale, al fondamento che ama la sua creazione. I limiti del soggetto razionale il quale, come si è già argomentato, è caduto in seguito al suo tentativo di porre il proprio dominio sulla creazione, emergono allora nuovamente quando esso vuole imporre il proprio giudizio nel tentativo di determinare Dio. A questo punto torna quel comune motivo dell'idealismo tedesco<sup>51</sup>, il problema del soggetto razionale che riduce l'alterità a mero oggetto del giudizio. Si comprende come la pretesa di cogliere Dio a partire dal paradigma del soggetto razionale non possa che consegnare un mero oggetto, insufficiente per poter contenere in sé Dio. Così il tema dei limiti della ragione, non compiutamente sviluppato nelle *Lezioni di Stoccarda*, trova il proprio coerente svolgimento nelle *Conferenze di Erlangen*. Un esempio di ciò è dato certamente dal celebre passaggio in cui il filosofo tedesco si sofferma sul significato della definizione:

«*Che cosa*, dunque, è principio del sistema, che cos'è quell'unico soggetto che scorre attraverso tutto e non permane in nulla? Come dobbiamo chiamarlo,

---

51 In fase introduttiva si era avuto modo, seppur molto sinteticamente, di tracciare il problema del soggetto razionale nel giovane Hegel e in Schelling, ponendo anche la questione dell'importanza dell'influenza fichtiana. È noto come i vari esponenti dell'idealismo tedesco non abbiano disdegnato di avanzare ripetute critiche, colpendosi così a vicenda e intraprendendo notoriamente percorsi differenti. Eppure ci si domanda se proprio la questione della critica al soggetto del giudizio possa costituire un punto per evidenziare una comune prospettiva, seppur sviluppata attraverso differenti percorsi.

che cosa dobbiamo dirne? – Vediamo anzitutto cosa significa la domanda: *che cosa è?* [...] Senonché quella che io esigo è una sua precisa determinazione, esigo che il suo concetto venga saldamente delimitato, *definito*. [...] Che cosa mi resta da fare allora? Risposta: io debbo fare dell'indefinibile, di ciò che non si lascia definire, la definizione stessa del soggetto. Che cosa significa definire? Letteralmente: rinchiudere in limiti determinati»<sup>52</sup>.

La definizione costituisce effettivamente il simbolo della limitatezza umana e la traccia della separatezza<sup>53</sup> che sussiste tra il fondamento e l'esistenza, testimoniata proprio dall'impossibilità di cogliere l'Assoluto quale ente semplicemente presente. Vi è infatti qualcosa che eccede, che non si lascia catturare dalla determinazione. Così l'idea stessa di Dio, una volta che si sia riflettuto sui limiti del soggetto, si dissolve e ciò che resta è il nulla. La minaccia del nichilismo conduce al terribile pericolo di un mondo senza principio di ragion sufficiente. Ecco che allora il concetto di limite della ragione, il problema già evidenziato da Kant, svela la possibile minaccia del nichilismo e la distruzione della metafisica. Eppure, le argomentazioni schellinghiane spingono verso un ripensamento della via da percorrere per riproporre la domanda filosofica. Non di una definizione, di un ente della contemplazione si ha necessità, si deve parlare, bensì di un Dio personale il quale, caratterizzato da uno stato di prossimità con gli individui, possa conferire nuovo senso all'esistenza. Questo allora, attraverso il progetto della filosofia positiva, mostra una valenza non meramente distruttiva dei limiti della ragione. La distinzione tra filosofia negativa e positiva rappresenta due modi differenti per comprendere il medesimo: ma lì dove l'argomento ontologico restituisce l'esperienza di Dio

52 AA II,10, 618-619; tr. it. L. Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, p. 202, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., pp. 195-226.

53 Non è un caso che la medesima tematica emerga sin dalla *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, quando Fichte ricercò un principio unificatore per superare il dualismo tra fenomeno e noumeno. Il tema della *Zerrissenheit* costituisce anche il movente della ricerca hegeliana il quale, come si è detto sopra, ricerca originariamente di superare lo stato di un mondo lacerato per mezzo della morale kantiana. Questo tema potrebbe allora essere identificato come una delle possibilità di intendere in modo unitario l'idealismo tedesco.

come ciò di cui non si possa pensare il maggiore<sup>54</sup>, la ragione si arresta e non può che tentare di restituire a posteriori ciò che sfugge alla propria comprensione: le ragioni dell'infinito amore che Dio eternamente rinnova per la creazione.

---

54 Si rimanda al passaggio: «Dunque, Signore, non solo sei ciò di cui non si può pensare il maggiore, ma sei anche qualcosa di maggiore di quanto si possa pensare», in Anselmo d'Aosta, *Monologio e Proslogio*, tr. it. I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002, p. 341.

