

Una via noetica per la filosofia della natura*

Prospettive metafisiche di un'indagine schellinghiana
sulla *Dialettica trascendentale*

ANDREA DEZI**

Das Ganze, aus welchem Naturphilosophie hervorgeht, ist *absoluter* Idealismus. Die Naturphilosophie geht dem Idealismus nicht voran, noch ist sie ihm auf irgend eine Weise entgegengesetzt, sofern er absoluter, wohl aber sofern er relativer Idealismus ist.

F.W.J. SCHELLING, SW II, 68.

Die tiefere Erklärung liegt vielmehr darin, daß nichts selbständig heißen kann, was nicht auch nicht seyn kann. Denn die Freiheit besteht nicht im seyn Können (wenigstens ist diese Freiheit eine trügerische), sondern im nicht seyn Können.

Idem, SW X, 348.

ABSTRACT: *A noetic way to naturephilosophy.* Following F.W.J. Schelling's analyses on I. Kant's *Transcendental Dialectic*, the Author will study the possibility of an *a priori* conception of nature and its metaphysical determination as a *potentia non existendi*.

The hypothesis of a metaphysical *identity* between *thought* and *nature* will be explored through an inquiry into the *rationality* of natural beings; or rather, through the analysis of a rational — but not rationalising — comprehension of them, traceable to their connection with a noetically-determined Being. This comprehension, which includes a special reflection on spatiality as *the form of existence* of natural beings, will prove to be equidistant from understanding nature as a material foundation of intellectual faculties, on the one hand, and reducing it to Spirit itself, on the other hand.

* Il presente articolo è una rielaborazione ed estensione del saggio pubblicato come introduzione all'edizione italiana dell'*Esposizione del processo della natura* per i tipi di Accademia University Press.

** Università degli Studi di Teramo; mailto:andradezi@mail.ru.

KEYWORDS: *Naturphilosophie*, Schelling, Transcendental Dialectic, Kant, Spatiality, Metaphysics.

1. Introduzione

La prospettiva secondo la quale verrà qui considerata la possibilità di una *filosofia della natura* può essere definita, nella sua linea d'orizzonte, attraverso la seguente questione: un'indagine metafisica, *in quanto metafisica*, deve, o in ogni caso *può*, rivolgersi allo studio della natura?

Detto altrimenti: è possibile una conoscenza *razionale* della natura, laddove l'indagine razionale sia rivolta, in maniera *libera* e incondizionata, senza nulla presupporre, all'essere delle cose, ovvero al fondamento originario dell'essere degli enti, *prima* di ogni loro determinazione? Se si ammette come oggetto specifico della ragione l'essere stesso, vale a dire l'Essente e dunque ciò che è il Soggetto dell'essere degli enti, sotto quali condizioni la natura potrebbe apparire come momento originario e strutturale di tale oggetto, lasciando per così dire risplendere, fenomenicamente, la razionalità di enti che, in quanto *naturali*, dovrebbero invece opporre irriducibile resistenza al *pensiero razionale*?

Tale questione può essere precisata nella seguente riformulazione: è possibile un pensiero razionale degli enti di natura compresi nella *loro finitudine*? In altre parole: quali sono le condizioni di possibilità di una filosofia della natura che, in luogo di una razionalizzazione o infinitizzazione degli enti di natura, si risolva in una comprensione della *loro* razionalità, equidistante dalla necessità di una loro imposizione come fondamento materiale di ogni attività spirituale, da un lato, e dalla loro riduzione all'attività spirituale stessa, dall'altro?

Per l'analisi di tali questioni e, più generale, per la considerazione dello studio della natura da un punto di vista *stricto sensu* filosofico, la *Naturphilosophie* schellinghiana offre indubbiamente un prezioso punto di riferimento storico, la cui tensione speculativa appare tutt'altro che esaurita. In particolare, da un lato l'idealismo *assoluto* di Schelling consente di riconoscere l'obiettività, o se si vuole, la *realtà* degli enti di natura: questi non vengono compresi come inerte e indifferenziato materiale di riempimento per uno schema soggettivo, ma emergono nel loro specifico grado di realtà secondo l'interna articolazione e stratificazione che ciascuno di essi esprime; dall'altro, quella stessa visione filosofica, nella misura in cui è sviluppata dal punto di vista della *pura ragione*, si propone come radicalmente *apriorica*, vale a dire che la natura, nelle sue strutture fondamentali, per esempio lo spazio e il tempo, non viene affatto presupposta, o ammessa come empiricamente data, ma dedotta geneticamente da un principio *assoluto*, ovvero dall'Essente o, più precisamente — come vedremo — dall'Esistente. La razionalità degli

enti di natura viene di conseguenza concepita come riflesso della razionalità di un Essere infinito.

Da questo punto di vista, certo audace e forse non immediatamente afferrabile, non può darsi alcun *rapporto* tra pensiero e natura, vale a dire che la natura non sarà *oggetto* del pensiero, e tantomeno *soggetto*, ovvero fondamento metafisico di una scaturigine *naturale* del pensiero. Vi sarà piuttosto *identità* tra natura e pensiero, vale a dire che la natura, anche nei suoi aspetti violenti e caotici, *sarà immediatamente* il pensiero, senza che si imponga alcuna *necessità* di razionalizzare, perfezionare, per così dire “civilizzare”, la natura in vista di una imposizione dell’*essenza razionale* sull’*accidentalità naturale*.

Se si tiene conto della concezione del *pensiero* che Schelling accentua e sviluppa in particolare nella seconda fase della sua speculazione, sarà possibile scorgere proprio nella natura, nella misura in cui questa viene riconosciuta come identica al pensiero, la più profonda radice dell’Essere degli enti.

Il pensiero, nella metafisica schellinghiana, non si contrappone tanto alla “naturalità” di ciò che appare “privo di intelletto”, quanto piuttosto all’*essere sostanziale* degli enti, al loro *essere generale*, ovvero alla necessità di ciò che *non può non essere* e che tuttavia non è l’Essente stesso, ovvero l’Esistente¹. Nella misura in cui certamente è (è un essente), ma non è *esso stesso* l’Essente (ὄντως ὄν), questo essere *sostanziale e necessario* — la cui natura può essere indifferentemente concepita come puramente spirituale o materiale — deve essere considerato, secondo la *sua* natura, come un μὴ ὄν, ovvero come un *non-essente*.

Esso viene indicato da Schelling anche come *l’essere imprepensabile*, ovvero come *l’Unvordenkliche*². Il pensiero, da un punto di vista ontologico, emerge di conseguenza come la manifestazione del non-essere-originario dell’*attualità* di tale essere imprepensabile, ovvero come l’apparizione, *post actum*, di ciò che *era* il *Prius*, e dunque come il *Nulla* dell’essere sostanziale.

Secondo Schelling, il *vero pensiero* è infatti il pensiero che *si libera* da quell’essere sostanziale, vale a dire che *il pensiero*, secondo la sua più profonda natura³, è *libertà dall’essere*, ovvero potenza di *non essere*.

Ora, nella visione schellinghiana, è proprio tale *potentia non existendi*, compresa positivamente, dunque come momento strutturale dell’Esi-

1. Cfr. su questo aspetto in particolare le lezioni monachesi del 1827/28, trascritte da E. von Lasaulx: F.W.J. SCHELLING, *System der Weltalter*, hrsg. von S. Peetz, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, pp. 131–132. Vedi anche: Idem, *Grundlegung der positiven Philosophie*, a cura di H. Fuhrmans, Torino, Bottega d’Erasmus, 1972, p. 313.

2. Cfr.: «Die Philosophie muss jenes Unvordenkliche schon zum Subject gesetzt haben, wir sezen es ehe wir denken, und zwar nicht denkend. Ein Denken ist nur dann, inwiefern wir uns von ihm befreien» (F.W.J. SCHELLING, *System der Weltalter*, cit., p. 131).

3. Schelling, anche etimologicamente, lega il pensiero (*das Denken*), alla gioia, imprevedibile, di ciò che «*dilatavit se, ex angustiis evasit*» (*ibid.*).

stente stesso, ciò da cui discende, ontologicamente, la *natura*. Da questo punto di vista, la natura, in quanto tale, appare riconducibile ad una specifica ed univoca *determinazione metafisica*. Tuttavia, in virtù di una possibile variazione del piano ontologico di riferimento, essa si mostra in una *duplice* prospettiva: da un lato come *possibilità* di un *altro essere* — ossia di un essere futuro⁴ — rispetto all'essere sostanziale (dunque come una distinzione *interna* all'Esistente); dall'altro, come superamento dell'*attualità* e dell'esclusività — volta ad impedire la *naturale* molteplicità degli enti — di tale essere futuro. In questa seconda accezione, la natura viene determinata come interna differenziazione ed articolazione di un essere *attuato* che è certo *reale* — ossia extra-ideale — ma *non ancora naturale* (il che significa, per Schelling: un essere che è ancora privo di qualità, vuoto, deserto, uniforme⁵). Vedremo come da questo punto di vista il concetto di natura, o meglio, di ente di natura, si leghi all'emersione del concetto di *spazio*.

In ogni caso, in quanto espressione ontologica del Nulla, la natura mostra la *non-originarietà* di ciò che si impone, in maniera esclusiva, come *primum existens*, non importa se questo viene assunto, da un punto di vista *ultra-naturale*, come *actus purus* (ossia come *primum subjectum divinitatis*⁶), oppure, da un punto di vista *pre-naturale*, come l'atto derivato (indicato in genere da Schelling con la lettera B, in opposizione all'essere in potenza, indicato con A) che fungerà da *materia*, da base, per un successivo sviluppo, o processo, *naturale*⁷.

Si profila dunque, nella filosofia della natura schellinghiana, l'idea di una tripla identità: natura = pensiero = libertà. Su questa idea, discendente da una visione ontologica nella quale il Nulla è apparizione della più profonda radice dell'Essere degli enti, convergono, evidentemente, questioni metafisiche, epistemologiche, etiche e politiche. Più in generale, tale idea dischiude la possibilità di un fecondo ripensamento del rapporto tra natura e cultura, tra *φύσις* e *θεσις*, nel mondo contemporaneo.

4. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. SCHELLING, Bd. I–XIV, Stuttgart–Augsburg, Cotta, 1856–1861 (= SW), XIV, 353.

5. SW X, 312. Cfr.: «[...] ist auch hier noch kein vielartiges und mannichfaltiges Seyn gesetzt, sondern noch immer das einförmige, öde und wüste Seyn, wie auch die mosaische Erzählung zuerst Himmel und Erde, d.h. das Siderische, werden läßt, hierauf aber fortfährt: und die Erde war wüst und leer. Dieß heißt nicht verworren, wie man es gewöhnlich auslegt, — eine verworrene Mannichfaltigkeit, sondern noch gar keine» (ivi, 326).

6. SW XIV, 96.

7. Cfr. F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von W.E. Ehrhardt, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1989, p. 131: «Die Möglichkeit einer solchen Überwindung ist aber gegeben dadurch, daß sich jenes erste Wollen zur Mutter macht, mater — materies. Hierauf beruht jene *καταβολή* das Wirklichwerden des ersten Prinzips, und darauf der wahre Anfang der Natur als solcher, die ja schon ihrer Wortbedeutung nach nichts anders heißt als Geburt».

In questo saggio, ci limiteremo tuttavia a un'indagine sul fondamento metafisico della suddetta identità. In particolare, ci limiteremo a un'indagine sulla possibilità di una concezione *apriorica* della natura e di conseguenza sulla possibilità di una comprensione razionale — e non razionalizzante — degli enti di natura. In altre parole, cercheremo di chiarire il senso di una determinazione radicalmente *noetica* dell'essere degli enti finiti; nello sviluppo di tale prospettiva, mostreremo quindi come l'essere degli enti di natura, dal punto di vista della *libera* ragione, e dunque in assenza di ogni presupposizione *ipotetica* (in senso etimologico), dovrà essere riconosciuto o come *irriducibile* all'Essente, oppure come riflesso, *nella propria finitudine*, dell'Essente stesso, in maniera tale da evitare, in ogni caso, qualsiasi proiezione del finito nell'infinito dell'Essente, ovvero qualsiasi processo di sintesi o riduzione del finito all'infinito.

Tale indagine verrà condotta seguendo le intuizioni e le riflessioni che Schelling dedica alla questione, in particolare nell'ultimo periodo della sua speculazione. In questa fase, le analisi strettamente metafisiche sulla possibilità di un *inizio* noetico della scienza si legano, attraverso un rinnovato e serrato confronto con la filosofia kantiana⁸, al recupero e all'approfondimento di alcuni temi fondamentali della giovanile *Naturphilosophie*.

2. Pensiero filosofico e prospettiva naturalistica

«Che cos'è l'Esistente? [...] Cosa penso quando penso l'Esistente?»⁹.

L'antica questione della filosofia, quella che secondo Schelling è la prima e fondamentale domanda di ogni ricerca filosofica, riemerge con estrema chiarezza e decisione all'inizio di un affascinante manoscritto, *l'Esposizione del processo della natura*, composto, con tutta probabilità, in occasione di un corso sui *Principi della Filosofia*, tenuto da Schelling a Berlino nel semestre invernale 1843–1844.

L'immediatezza della domanda, che illumina senza ambiguità il campo e l'oggetto della filosofia, sembra celare il fremito dell'urgenza. Il riferimento alla necessità di una *ridefinizione*, *ab origine*, della scienza filosofica sembra in effetti scaturire dalla percezione di una minaccia, di un rischio concreto per la filosofia; più precisamente, traspare dalle parole Schelling il timore che la filosofia sia storicamente destinata, attraverso una inarrestabile, e sempre più rapida, deriva “naturalistica”, ad estinguersi nell'insuperabile *datità* di “ciò che esiste”.

8. In particolare con alcuni momenti dell'*Estetica trascendentale* e della *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*.

9. F.W.J. SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. I–XIV, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856–1861 (= SW), X, 303.

Secondo la ricostruzione schellinghiana¹⁰, nel movimento — storicamente determinato — che aveva condotto la conoscenza razionale a ritrovare se stessa nell'esigenza di un'assoluta libertà, si era arrivati con Cartesio a mettere in dubbio per la prima volta, in quanto *principio* della conoscenza, anche l'esperienza sensibile, la quale diveniva quindi inevitabilmente *oggetto* (problematico) della conoscenza. Il dato sensibile non poteva più essere utilizzato, come aveva fatto la precedente metafisica scolastica, per trarre conclusioni sul sovrasensibile, né poteva essere ancora riconosciuto come una autorità alla quale la ragione avrebbe dovuto passivamente sottomettersi. Anzi, l'esigenza di una certezza incondizionata, che è propria della libera ragione, impediva di riconoscere la razionalità del mero dato sensibile, il quale avrebbe dovuto essere a sua volta fondato, e successivamente *dedotto*, soltanto a partire da ciò che «è veramente», appunto dall'Esistente.

Secondo Schelling, pertanto, seguendo l'impulso impresso alla filosofia dallo stesso Cartesio, sarebbe stato naturale invertire la precedente direzione della conoscenza razionale, la quale, in una prospettiva post-cartesiana, avrebbe dovuto muovere dall'Esistente verso gli enti finiti e condizionati (assunti come dati dell'esperienza sensibile) e non più risalire dai presupposti indiscussi della ragione — come appunto i dati sensibili oppure i principi generali innati alla coscienza (per esempio la legge di causalità) — fino all'Esistente in quanto oggetto della conoscenza razionale.

Sebbene si possa ammettere, da un punto di vista storico, che questa inversione sia in qualche modo effettivamente avvenuta, resta tuttavia essenziale, nella visione schellinghiana, il fatto che essa si sia innegabilmente realizzata in maniera per così dire impura, mutandosi in un mero procedimento fondazionale che ha finito per riaffermare, questa volta in quanto *fondati*, gli stessi enti finiti posti precedentemente in dubbio.

La domanda sull'Esistente avrebbe dovuto infatti scindersi in una interrogazione, da un lato sulla natura dell'Esistente a sé, in quanto oggetto della ragione, e dall'altro sugli enti finiti in quanto *fenomeni dell'Esistente*, ovvero, detto altrimenti, in quanto visibilità dell'infinito (ossia dell'incondizionato) nel finito. Alla domanda sulla razionalità dell'Esistente avrebbe dovuto dunque corrispondere quella sulla razionalità degli enti in quanto riflessi fenomenici ormai liberi da una *propria* determinazione (ossia separata dall'infinito) che ne faceva dei dubitabili presupposti.

L'interesse principale, per così dire il “centro dell'essere”, non si è tuttavia spostato nell'Esistente in quanto Essere degli enti, ma è rimasto negli stessi enti finiti, i quali hanno mantenuto una sorta di “opacità ontologica” rispetto all'Esistente. Si è instaurato di conseguenza un *mero rapporto fondazionale* tra il finito e l'incondizionato, attraverso il quale il finito, in quanto

10. Cfr. SW XI, 257–267. Cfr. anche SW XIII, 34–54.

tale, si è stabilito come ciò–che–è l'Esistente, *fissando*, naturalisticamente, la propria *essenziale* alterità rispetto al pensiero. Tale rapporto tra gli enti finiti e l'Esistente oscilla infatti tra due poli — l'uno realistico, l'altro idealistico —, entrambi riducibili alla *presenza* di un essere sostanziale che *negli enti finiti* ha immediatamente la propria espressione (polo realistico) oppure il non–ancora di una rivelazione che può darsi per mezzo di un'azione esterna, applicata agli enti stessi (polo idealistico). La deriva naturalistica, di cui si diceva, si determina quindi pertanto come insuperabile chiusura dell'orizzonte dell'Esistente — e degli enti che esistono — nell'ambito di un procedere chiamato da Schelling, in riferimento a Platone¹¹, *dianoetico* (*durchwirkend*)¹², ossia di un *metodo* fondazionale in virtù del quale la tensione verso una pura razionalità noetica non potrebbe che arenarsi nell'inevitabile emersione di «illusioni dialettiche», le quali, necessariamente, imporrebbero all'infinito (incondizionato) l'irrazionale (condizionata) finitudine degli enti.

La cosa risulterà forse più chiara raccogliendo sia il polo realistico sia quello idealistico sotto il comune nome di *materialismo*. In entrambi i casi, come si è detto, viene posto a fondamento un essere sostanziale ovvero un'essenza — la cui stessa razionalità (incondizionatezza) resta peraltro dubitabile — che si impone come la *necessità d'essere* degli enti stessi. Nel polo realistico si procede quindi in maniera non dissimile rispetto alla metafisica pre–cartesiana, vale a dire che gli enti–che–sono l'Essere, la cui connessione dinamica può essere chiamata *natura*, sono assunti come autorità dalla quale trarre conclusioni al fine di spiegare *qualunque* oggetto sfugga all'immediatezza del dato, compreso il pensiero o i principi estetici e morali che vengono in genere ad esso ricondotti. Nel polo idealistico, *questa* natura è invece *mediatamente* l'Essere, vale a dire che gli enti *sono* soltanto in quanto ammessi come superabili. La possibile operazione sull'ente (procedimento dianoetico), in altri termini, la *disponibilità* del dato, ne è in questo caso la verità. Nel polo idealistico l'autorità del dato che si impone come *terminus a quo* viene dunque a coincidere con l'operatività che negandolo lo fonda. Ma ancora una volta tutto ruota intorno al dato, all'ente finito, che in quanto *assenza* di pensiero, ma in una possibile *relazione* con esso, si conferma *essere* del tutto irrazionale. Dunque, sia che gli enti finiti siano considerati base inorganica e biologica di un pensiero che ad essi *può* rivolgersi, sia che siano posti come *neganda*, in quanto, per così dire, costituiscono il «combustibile»¹³ dell'attività del pensiero, essi restano, nel

11. Cfr. PLATONE, *Resp.*, VI, 511 D, in *Platonis opera*, vol. IV, New York, Oxford University Press, 1995.

12. Cfr. SW XI, 265.

13. L'espressione è di Giovanni GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Le Lettere, 2003, p. 237.

rapporto con l'incondizionato, del tutto opachi all'Esistente e si affermano, materialmente, come insopprimibile condizione irrazionale di ogni agire o conoscere razionale.

Questa determinazione fondazionale, e la materialistica oscillazione tra realismo e idealismo che ne consegue, escludono dunque la possibilità di una visione filosofica che sia espressione, in quanto tale, di una prospettiva *stricto sensu noetica*. Tale visione, evidentemente, non ha vocazione naturalistica, né può essere ad essa ricondotta.

3. L'Esistente e l'Ideale della ragione

3.1.

Il pensiero filosofico esige l'incondizionato. Esso non ammette presupposti indiscussi, e ancor meno oggetti, non geneticamente dedotti, che fungano da organi o strumenti di tali presupposti. *Nulla* può sottrarsi all'esame del pensiero, e nessun dato può condizionare o determinare una conoscenza razionale, laddove la ragione è la *forma* del pensiero filosofico.

Partendo dall'antica definizione strumentale (e in questo senso non filosofica) di ragione, intesa come mera facoltà logica di trarre conclusioni in maniera mediata, Kant afferma che la ragione, in generale, è la facoltà dei principi¹⁴. Ogni conclusione razionale, ossia ogni sillogismo, è infatti la deduzione di una conoscenza a partire da un principio. Tutto ciò che viene sussunto sotto la condizione stabilita dal concetto dato nella premessa viene conosciuto a partire da quel concetto *secondo un principio*. Data la regola (*maior*), e la sussunzione di una conoscenza sotto la condizione della regola (*minor*), posso razionalmente, ossia *a priori*, determinare la mia conoscenza (*conclusio*) attraverso il predicato della regola. Non v'è dubbio che da questo uso logico della ragione sia possibile dedurre il carattere generale consistente nell'*esigenza* di una *perfetta* determinazione dell'oggetto della conoscenza, il quale viene per così dire compreso verticalmente attraverso la serie ascendente delle condizioni che lo determinano, senza la necessità di rivolgersi a un accadimento (sensibile) — posto sulla stessa linea dell'oggetto — che ne espliciti il predicato determinante. Tuttavia è almeno altrettanto certo che tale esigenza trovi innanzitutto applicazione soltanto nell'uso strumentale o meramente regolativo della ragione, nel quale i concetti dell'intelletto sono connessi in modo tale da essere ricondotti, nell'operazione che a sua volta connette il molteplice dell'intuizione, sotto la più alta unità possibile.

14. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, B 356.

Ora Kant si chiede — e tale questione, evidentemente, si pone sulla via di una filosofia non-naturalistica — se non sia possibile *isolare* la ragione, e se questa non possa essere una libera fonte di giudizi e concetti che originano soltanto da essa¹⁵. Si tratta di sapere — dice Kant — se la ragione a sé, ossia la *pura* ragione, non contenga *a priori* regole e principi sintetici¹⁶.

Se la ragione, in quanto tale, ricerca la perfezione e l'incondizionatezza della conoscenza, è chiaro che i suoi *puri* principi non possono essere rivolti a una esperienza possibile, la cui sintesi e conoscenza sono, secondo Kant, sempre e necessariamente condizionate. Dell'incondizionato, non può esservi alcun adeguato o congruente uso empirico. Il contenuto della forma razionale è soltanto ciò che è *perfettamente*, ovvero ciò che, essendo tutto ciò che può essere, resta al di là di ogni parzialità o contrazione (qui intese come condizioni) dell'essere degli enti. La ragione non ammette quindi l'infinito, o ciò che si pone progressivamente, ma si rivolge all'infinito soltanto in quanto questo si dà come *limite*, perfezione, completezza. Di conseguenza, sebbene il contenuto della ragione possa apparire come relativamente (cioè rispetto alla possibile esperienza finita, data nell'intuizione e regolata dall'intelletto) *trascendente*, esso si mostrerà, se considerato in maniera assoluta, come perfettamente *limitato* o immanente. È evidente, dunque, che i principi della ragione non possono *in alcun modo* essere trasferiti negli oggetti finiti assunti come dati sensibili, vale a dire che non è possibile risalire dagli enti finiti al contenuto della ragione, né ridiscendere a tali enti *determinando* razionalmente l'essere che è loro *proprio*. Da questo punto di vista, si può affermare che Kant segni criticamente un limite essenziale e intrascendibile per una filosofia che voglia porsi su una via propriamente noetica.

Dunque, è necessario, come si diceva, innanzitutto isolare la ragione, e quindi chiedersi se la ragione stessa, nella sua purezza, non sia produttiva e non abbia un contenuto proprio. Secondo Kant, esistono concetti appartenenti esclusivamente alla ragione, i quali, a differenza dei concetti dell'intelletto (*Verstand*), non servono a capire (*verstehen*) l'esperienza, ma a comprenderla (*begreifen*)¹⁷, vale a dire che l'esperienza rientra (è compresa) in tali concetti razionali, ma essi stessi non possono mai essere oggetto d'esperienza. Dunque, ciò che non si può trarre dall'esperienza, né la presuppone in quanto dato da illuminare, è un concetto puramente razionale che Kant chiama *idea*. L'idea non ammette un uso relativo o applicativo rispetto agli enti finiti dell'esperienza, ma essa per così dire integra l'ente stesso secondo la sua incondizionata perfezione. Il contenuto dell'idea coincide quindi con l'*essere stesso* dell'ente, e non può essere di conseguenza

15. KrV, B 362.

16. Ivi, B 363.

17. Ivi, B 368.

ridotto a ciò che ne esprime la mera connessione soggettiva in una sintesi condizionata. Da questo punto di vista, si potrebbe dire che l'idea è più affine al dato sensibile, nella sua pura *presenza*, che alla formalità operativa di un concetto determinabile come obiettivo soltanto attraverso la sua applicazione empirica. Ora, una volta ammesso che il contenuto noetico e indipendente della ragione sia dato dalle idee (non dalle categorie, né dai dati sensibili), bisogna da un lato determinare il senso dell'Essere delle idee, vale a dire quale sia la sua natura in quanto contenuto indubitabile della ragione, e dall'altro stabilire se tale *Essere ideale* possa servire soltanto a una lettura trasfigurante degli enti finiti, rimanendo quindi una mera esigenza formale della ragione, o se invece, avendo noi riconosciuto un Essere di questo Essere ideale, un Soggetto di tale Essere, esso non si riveli come il *reale* contenuto della ragione, ossia come ciò che, in quanto *assolutamente* incondizionato, non possa che essere l'Esistente al quale si riconnette ogni *effettiva* esistenza degli enti. Detto altrimenti, se l'idea stessa è, se si ha il coraggio di una visione *obiettivamente* noetica, allora essa non si può limitare ad *essere*, ma deve *esistere*, cioè deve poter non essere (in quanto idea). L'*Essere noetico*, in quanto assoluto contenuto della ragione, implica infatti un eccesso rispetto all'Essere ideale, ossia una perfetta indifferenza rispetto all'essere e al non essere. Ma su questo ritorneremo.

Se però, al termine dell'indagine, non si riconosce un'Esistenza noetica delle idee, allora bisognerà riaffermare con rinnovata decisione il limite kantiano, lasciando comunque separate l'esperienza sensibile finita e l'idea, essendo esse non i possibili elementi di una sintesi, ma *la stessa cosa*, considerata secondo ordini inconciliabili. Anche nell'uso meramente regolativo proposto da Kant (nel solo ambito teoretico), l'idea, in quanto mera esigenza formale, non si applica mai ai dati dell'esperienza, ma ai soli concetti dell'intelletto, in modo da ottenere attraverso di essi, e quindi rimanendo in una prospettiva *puramente* intellettuale (Kant qui direbbe meramente soggettiva e non obiettivamente valida), la perfezione e la compattezza della più alta unità possibile.

Volendo dunque considerare la razionalità e l'indubitabilità degli enti alla luce di una prospettiva noetica, è evidente che le uniche posizioni ammissibili, tra le quali è necessario scegliere in maniera esclusiva, sono le seguenti: 1) o l'universo stesso è immediatamente razionale, e gli enti sono il dispiegamento della razionalità dell'Esistente, oppure 2) gli enti restano irrazionali e non si può intervenire in alcun modo su di essi per razionalizzarli attraverso processi fondativi. Ogni naturalizzazione del pensiero deve essere in ogni caso abbandonata.

3.2.

Facendo riferimento alla determinazione kantiana del contenuto ideale della ragione, è possibile dunque distinguere nettamente l'intelletto dalla ragione, in quanto questa non si rivolge a una esperienza possibile (sempre condizionata), ma stabilisce la determinazione di un qualunque oggetto della conoscenza attraverso la sintesi della *assoluta* totalità delle sue condizioni, tralasciando, secondo le parole di Kant¹⁸, il soggetto (cioè la realizzazione sottoposta a condizioni empiriche), e affermando invece il massimo possibile dell'oggetto (indipendentemente dalla sua rappresentazione *in concreto*). Comprendere un qualcosa, da questo punto di vista, significa dunque innanzitutto comprenderne la *perfezione*, la quale evidentemente trascende la mera registrazione di uno stato momentaneo nel procedere di una sintesi soggettiva e progressiva.

Ora, tale esigenza di perfezione della ragione trova espressione, nel suo aspetto più generale, ovvero in quanto riguarda *qualsiasi* cosa possa essere pensata (indipendentemente dalle condizioni della sua apparizione nella realtà empirica), nell'idea trascendentale di «una cosa contenente la suprema condizione della possibilità di tutte le cose in generale»¹⁹. Questa idea, discendente secondo Kant dalla forma del sillogismo disgiuntivo, conduce necessariamente, nell'ambito della dialettica trascendentale, alla dottrina dell'Ideale della ragion pura, considerata da Schelling la parte più stupefacente (*merkwürdigste*) dell'intero insegnamento kantiano²⁰. Soltanto a partire da questo contenuto della ragione, che Kant dimostra non essere raggiungibile per via dianoetica, può infatti originarsi, secondo Schelling²¹, una scienza *libera* da ogni naturalismo e rivolta al puro *Noûς* come al proprio unico principio. All'Ideale della ragione corrisponde dunque un oggetto determinato *soltanto* attraverso l'idea, il quale, secondo la stessa determinazione kantiana, non può che essere l'Essente stesso, ossia ciò che costituisce l'essere degli enti se questi sono razionalmente determinati, ovvero se essi, *tout court*, *sono*.

Ora si tratta innanzitutto di indagare la natura dell'Essente nella sua determinazione ideale, e quindi di interrogarsi sul suo *essere* (seguendo appunto la distinzione kantiana tra idea e Ideale), in modo da stabilire se tale Essente non sia anche l'Esistente. In ogni caso è necessario evitare di

18. Cfr. *ivi*, B 384.

19. *Ivi*, B 392.

20. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Das Tagebuch 1848*, Hamburg, Meiner, 1990, p. 8.

21. Per Schelling, è chiaro che, se l'Ideale della ragione non è il *risultato* di una ragione ancora legata alla sensibilità e all'intelletto, esso deve porsi all'inizio della scienza, e non alla fine, come accade invece in quella "metafisica eclettica" che si è affermata dopo Cartesio e alla quale resta ancora in qualche modo connessa la prospettiva kantiana. Cfr. *ivi*, pp. 20–21.

ricadere in un processo dianoetico (che qui assumerebbe la forma di una *illusione dialettica*), ossia di riproiettare nell'Essente ideale quell'*essere sensibile*²² — presupposto come dato e ammesso come principio empirico del nostro concetto della possibilità delle cose²³ — che appartiene propriamente soltanto a un'esperienza soggettiva e condizionata.

In generale, l'Ideale è per Kant l'idea non *in concreto* — nel senso per cui può darsi immediatamente un'esposizione *in concreto* delle categorie in quanto concetti empirici, e mediatamente dell'idea stessa che, assunta come principio regolativo, si rivolge all'operazione delle categorie dell'intelletto esigendone la più alta unità possibile — ma l'idea *in individuo*²⁴, ossia una cosa singola determinabile o persino determinata soltanto attraverso l'idea, la quale cosa è evidentemente ancora più lontana dall'esperienza condizionata (laddove soltanto può darsi un'esposizione *in concreto*) di quanto non lo sia l'idea stessa. L'Ideale è dunque l'idea in quanto è, essendo qui l'*essere* del tutto scisso da una possibile esperienza condizionata.

Kant dimostra che l'idea di un Ideale (trascendentale) è una *produzione necessaria* della ragione, giacché tale idea è la condizione imprescindibile della perfetta (ovvero assolutamente completa) determinazione di una qualsiasi cosa. Ogni cosa, afferma Kant, in quanto è considerata secondo la sua possibilità, sta sotto il principio della *perfetta determinazione*. In base a tale principio, considerati *tutti i possibili* predicati delle cose, e data la reciproca esclusione dei predicati contraddittoriamente opposti, uno di questi deve sempre e necessariamente spettare alla cosa²⁵. La cosa è dunque determinata se essa è, distintamente, tutto ciò che è possibile, ovvero, in altre parole, se essa è *riflesso della perfezione*. Nella sua determinazione, la cosa deve in qualche modo riconnettersi alla *totalità* delle condizioni sotto le quali soltanto essa può essere *quale* è. Il principio della *perfetta* determinazione stabilisce dunque che ciascuna cosa derivi la propria possibilità dall'*intera* possibilità, ossia dall'insieme di tutti i predicati delle cose inteso come imprescindibile condizione *a priori* della cosa stessa.

Kant sottolinea il fatto che tale principio — giacché si tratta di un principio sintetico e non del mero confronto analitico tra predicati contraddittori *dati*²⁶ — debba necessariamente contenere un presupposto trascendentale, vale dire che in esso è necessario ammettere la presupposizione dell'*intera materia* per la possibilità particolare di tutte le cose. Anche se rispetto ai predicati che la costituiscono possiamo pensare la totalità delle possibilità soltanto

22. Tale essere è per Kant, è bene qui notarlo subito, soggettivo ed essenzialmente *temporale*.

23. Cfr. *KrV*, B 610.

24. *Ivi*, B 597.

25. *Ivi*, B 600.

26. *Ivi*, B 601.

come insieme indeterminato, Kant fa notare come questa idea escluda molti predicati, già dati in quanto derivati o in contraddizione tra di loro, in modo che essa per così dire si purifichi fino a diventare un concetto perfettamente determinato *a priori* e quindi un concetto di un unico oggetto perfettamente determinato dalla sola idea. Tale oggetto è qui chiaramente l'Ideale della ragion pura. Esso esclude tutti i predicati negativi, essendo i concetti delle negazioni meramente derivati²⁷, ed è quindi espressione del solo positivo — secondo le parole di Kant, di una «affermazione trascendentale»²⁸ — ossia soltanto dell'Essere attraverso il quale gli oggetti sono un qualcosa (delle cose). È in questo senso che nell'Ideale si dà appunto la materia, ovvero il contenuto trascendentale, per la possibilità e la perfetta determinazione di tutte le cose. Come già si diceva, il *contenuto* ideale proprio della ragione non è altro che l'Essere degli enti.

3.3.

A questa proposizione, la ragione stessa giunge, secondo Kant, in maniera «naturale» e per nulla arbitraria²⁹. Tuttavia al fine di stabilirne il senso e la verità, è necessario indagare la natura di questo *essere noetico*, il quale, qualora fosse ipostatizzato attraverso l'ammissione di una coincidenza con l'*essere dato* degli enti finiti, non permetterebbe di scorgere nell'Ideale trascendentale — secondo quanto riconosce la critica kantiana — nient'altro che una mera *rappresentazione* (*Vorstellung*) dell'insieme di ogni realtà. Di conseguenza 1) o si svuota l'Ideale di ogni contenuto, scindendo *essere* e *idea*, e riducendo l'idea dell'Ideale (almeno in ambito teoretico) ad una mera funzione formale e regolativa, rivolta al solo intelletto, oppure 2) si *pensa* noeticamente — evitando quindi ogni commistione concettuale e applicativa — l'Essere stesso dell'Ideale, in modo che l'essere dell'esperienza condizionata sia risolto in esso e da esso dedotto, e non viceversa assunto come dato e quindi imposto come riferimento da cui attingere la realtà dell'Essere ideale.

In ogni caso, bisogna innanzitutto distinguere l'Essere dell'Ideale dall'essere degli enti finiti, riconoscendo in quest'ultimo una realizzazione (ossia una attualità), e nell'Essere dell'Ideale una *potenza*, appunto la *materia* (ὄλη, δύναμις), ovvero la possibilità degli enti finiti. Ora, seguendo la seconda via proposta, l'Essere ideale verrà qui chiamato, in accordo con la terminologia schellinghiana, l'*Essente*, al fine di indicare, nella *potenza*, il positivo e l'attivo

27. Kant sottolinea come non sia possibile pensare distintamente alcuna negazione senza porre a suo fondamento l'opposto positivo. Cfr. *KrV*, B 603.

28. Cfr. *ibid.*

29. Cfr. *Ivi*, B 609.

dell'essere, ossia ciò *per cui* (vale a dire *in virtù* del quale) un qualcosa è, e non ciò che una cosa meramente non può non essere. Determinare noeticamente l'Essere ideale significa dunque innanzitutto escludere il ricorso all'essere degli enti finiti e ammettere come ciò–che–è ($\tau\omicron\delta\ \acute{\omicron}\nu$) il contenuto stesso della ragione, ossia qualcosa che, nella misura in cui è *perfettamente* limitato, e dunque è espressione di una *assoluta infinità*, possa colmare la ragione, affermandosi al di là di ogni dubitabilità o inespressa possibilità. Nell'Essente si deve quindi pensare la *potenza stessa* in quanto è, ossia la potenza essente in virtù di un *altro* essere rispetto all'essere che costituisce (in atto) l'essere degli enti finiti. Se si pensasse invece a una "realizzazione" dell'Essente *attraverso* l'essere degli enti finiti, la potenza dell'Essente, mutata in pura Essenza, si attualizzerebbe nell'essere degli enti finiti, i quali sarebbero di conseguenza concepibili come mere "limitazioni" dell'Essenza. Di nuovo, ricadremmo in una mera fondazione degli enti, i quali non sarebbero *dedotti* dall'Essenza, ma semplicemente negati (e in tal modo fondati) nella loro sussistenza. In altre parole, gli enti sarebbero ridotti e fissati in una esistenza accidentale, ammessa soltanto perché "trovata" nell'esperienza (*a posteriori*) e non compresa geneticamente *a priori*. La *potentia existendi*, nell'idea, deve dunque essere pensata come *essente*, indipendentemente dall'attualizzazione dell'essere di cui essa è potenza. Detto altrimenti, nel pensiero dell'Essente occorre ammettere innanzitutto una *indifferenza* rispetto all'essere e al non essere, la quale, nell'*attualità* dell'Essere, sarà segno di ciò che è razionalmente, e dunque degli enti in quanto *sono*.

La *potenza* contenuta dalla ragione può essere dunque considerata Soggetto dell'essere, il quale Soggetto (*das Sein-könnende*, indicato da Schelling con –A), sciolto da ogni esperienza condizionata, e quindi nel suo significato ideale, può *essere* pur rimanendo in potenza, in modo da stabilire una *perfetta identità* tra Essere ed Essenza. Ora tale Soggetto, proprio in quanto può non attualizzare l'essere di cui è potenza, deve avere un altro essere (che Schelling chiama *atto puro*³⁰ o semplicemente Oggetto, +A, *das Rein-Seiende*), il quale esprime, nell'assenza di ogni contrazione o superabilità, quella assoluta *pienezza* dell'infinito (la sua limitatezza), che la ragione esige. Abbiamo dunque un Soggetto, che nel suo essere incondizionato, è nel contempo Oggetto. Per chiarire ulteriormente la loro natura, si potrebbe dire che il Soggetto può essere considerato pura volontà, in assenza di volere, e l'Oggetto come puro volere in assenza di volontà; in entrambi i casi manca comunque l'*autoaffermazione*, ossia il "volere sé", proprio di ogni attualizzazione. L'essere di cui il Soggetto è potenza, dunque l'attualità futura (dalla quale discenderanno gli enti finiti), tuttavia scinde, *potenzialmente*,

30. In contrapposizione all'atto che discende da una potenza, o che comunque si fa atto, avendo vinto una qualche resistenza.

il Soggetto e l'Oggetto e rinvia la loro unità a una terza figura che è nel contempo Soggetto e Oggetto ($\pm A$)³¹. Ciò che Schelling considera l'insieme di Soggetto, Oggetto e Soggetto/Oggetto è l'Essente, ovvero il contenuto dell'idea inteso come Potenza (insieme di tutte le possibilità) dell'Essere degli enti, il quale è qui idealmente, ossia in maniera indipendente e separata rispetto all'essere attuale degli enti che si danno in una esperienza condizionata.

L'Essente è dunque incondizionato, e la sua perfezione *consiste* esattamente nel *poter non essere*, ovvero nel poter non disporsi necessariamente in un essere-attuato passibile di ulteriori superamenti. Nell'Essente si dà un'assoluta limitazione dell'essere stesso, il quale viene *compreso*, ossia per così dire totalmente annientato e risolto, nella Potenza del Soggetto dell'essere. L'Essere dell'idea non è infatti soltanto infinito (vale a dire tale da escludere qualsiasi exteriorità che ne possa stabilire la parzialità), ma lo è anche *in maniera infinita*, ovvero in modo che esso stesso si scioglia dalla parzialità implicita nell'impossibilità di un autosuperamento o, più precisamente, di una assoluta limitazione.

3.4.

Dopo aver dunque meglio determinato la natura dell'Essere ideale, riconosciuto come l'Essente, dobbiamo ora interrogarci sulla *realtà* di tale Essere. È infatti solo attraverso il pensiero di una *realtà noetica* che la filosofia, dopo aver reciso ogni legame con la prospettiva naturalistica, potrà incamminarsi lungo una nuova via, la quale soltanto potrà condurre all'effettiva scaturigine di una *filosofia della natura*.

Se l'Essere reale (ossia l'essere-in-atto) dell'idea non è ciò che sarà l'essere attuale degli enti (il quale, nell'idea è risolto perfettamente in potenza), e se, dunque, il Soggetto di tale potenza può rimanere tale — esso non è infatti necessitato a trapassare nell'atto, ma può appunto *essere* rimanendo *in potenza* — allora bisognerà ammettere — a meno che non si voglia sottrarre l'Ideale all'idea, riducendola a pura forma logica del futuro essere — un *essere noetico* che sostenga l'Essente, che ne *sia* l'Essere. È necessario dunque pensare un Essere che, essendo in atto, sia Soggetto del Soggetto ($-A$). La cosa apparirà forse più chiara nella formulazione in latino usata da Schelling, secondo la quale è necessario pensare un *actus purus* che sia *potentia potentiae*³². Tale Essere sarà di tutt'altra natura rispetto all'essere-in-potenza del

31. Cfr. SW, 303–304. Per la chiarezza didattica dell'esposizione si veda sulla questione: W.E. EHRHARDT, *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*. Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1989, pp. 66–67.

32. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung* (1841–42), *Paulus-Nachschrift*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p. 174.

Soggetto, e in esso si appunterà proprio il *poter non essere* dell'Essente. In altre parole, questo *essere noetico* sarà a tal punto essente, sarà a tal punto *sicuro* del proprio Essere, da potersi sciogliere sia dall'essere che sarà in atto, il quale è in potenza nell'Essente, sia dall'Essente stesso che contiene l'essere in potenza. È chiaro che qui l'Essere dell'Essente non è altro che un eccesso, o, se si vuole, un "approfondimento" dell'infinità — ovvero del *poter non essere* — del *suo proprio* essere, per cui quest'ultimo, se se ne ammette la realtà, dovrà innanzitutto essere *libero da sé stesso*, in modo da potersi determinare, nella propria *assoluta perfezione*, come limitazione dell'Essente stesso. In questo contesto, è dunque opportuno distinguere l'Essere noetico dall'Essente, chiamando il primo l'*Esistente* (*Existens*). L'Esistente sostiene la realtà dell'idea e *può* condurre, per eccesso, l'idea al di là di se stessa, ossia all'*esistenza* nell'attualizzazione dell'essere in potenza, il quale esistendo in atto, negherebbe appunto l'Essere *dell'Essente*.

L'Esistente costituisce dunque il principio di scissione dell'Essente e può concedere lo *stesso diritto* all'Essere a ciascuna delle tre figure dell'Essente, ossia al Soggetto, all'Oggetto e al Soggetto/Oggetto. L'Esistente *può non essere* in ciascuna di esse, giacché ne è l'indissolubile e intramontabile unità. La *legge fondamentale* dell'Esistente è proprio questo non riposare in sé stesso, poiché esso *può* comunque essere, ossia è potenza di essere al di là del proprio Essere. Da questo punto di vista, l'Esistente può essere considerato il Nulla dell'Essere, e proprio in questo Nulla esso colma perfettamente la ragione, ne *stabilisce* l'Ideale. Ciò–che–è (τὸ ὄν), in quanto è realmente (ὄντως ὄν), è infatti puro eccesso ed ha la propria *forma razionale* nell'assoluta indifferenza (rispetto all'Essere) dell'Esistente. È chiaro, a questo punto, che gli enti, se esistono, ovvero se *sono razionalmente*, dovranno necessariamente essere riflesso del Nulla, ovvero della *potentia non existendi* che è essenza dell'Esistente.

3.5.

Ciò–che–è è dunque l'Essente, l'Essere del quale è l'Esistente. L'Essente, in quanto assoluta limitazione dell'Essere, ovvero nella propria Potenza, può anche essere chiamato Spirito. L'Essere dello Spirito è il Nulla. È chiaro che da questa prospettiva, dissolta l'opacità all'Esistente, l'ente può essere ammesso come *essente* soltanto se da esso traspare il Nulla che ne rivela l'essere spirituale.

La chiusura dell'ente finito nella propria opacità, ossia nella necessità, o meglio, nella costrizione ad esprimersi nel *proprio* essere *illimitato* (cioè in una sintesi indefinita e illimitabile) *stabilisce* la sua inemendabile materialità, nella quale inevitabilmente precipita ogni esteriore tentativo di spiritualizzazione o di derivazione dello spirito a partire dalla materia.

La naturalizzazione del pensiero consiste proprio in questo *rapporto* con l'ente essenzialmente opaco all'Esistente. Se tuttavia si ammette la realtà dell'idea, tale ente, nella propria materialità, non potrà che risultare in essa del tutto dissolto; e a partire dall'idea si potrà pervenire alla materia, solo nella misura in cui questa è *apparenza* dello Spirito, vale a dire che l'eventuale spiritualizzazione degli enti, la cui esistenza è qui intesa come visibilità del Nulla, dovrà essere necessariamente preceduta da un processo di materializzazione.

Gli enti dunque, in quanto sono razionalmente, appariranno “spiritualmente trasfigurati” rispetto alla determinazione che assumono nello stabilirsi in un essere proprio, opaco all'Esistente. Da questo punto di vista, l'attribuzione di una “vita” o di uno “spirito” alla natura non si lega in alcun modo alla proiezione di una immaginazione poetica sulla “realtà”, sul “vero” della natura, ma, al contrario, discende dalla mera visione, o meglio, dal *pensiero razionale*, dell'Essere stesso della natura.

Notiamo qui di passaggio che è proprio questa prospettiva ad informare la feconda trasmissione dell'eredità schellinghiana ad alcune importanti linee del pensiero filosofico ed artistico russo. A titolo d'esempio, possiamo qui citare le considerazioni di V.S. Solov'ëv (secondo A. Gulyga, «l'ultimo grande schellinghiano»³³) sulla poesia di F.I. Tjutčëv (anch'egli notevolmente influenzato dall'opera di Schelling). Solov'ëv, respingendo la teorizzazione di una duplice verità, una per la poesia e l'altra per la scienza, indica nell'opera di F.I. Tjutčëv il segno evidente della possibilità di sottrarsi alla scissione e contraddizione tra ispirazione e intelletto. Secondo Solov'ëv, è necessario distinguere nettamente la poesia di Tjutčëv dalla poesia *moderna* in generale — alla quale viene invece ricondotta anche l'opera di un grande artista come Schiller — poiché Tjutčëv non soltanto *sentiva* (soggettivamente), ma anche *pensava* (teoreticamente e obiettivamente) come un poeta, vale a dire che egli era perfettamente convinto della *verità obiettiva* della *visione poetica* della natura³⁴.

Se si ammette dunque l'Esistenza dell'idea, la natura, e in essa gli enti finiti, non potranno che *essere* Spirito, e dunque visibilità della *perfezione* di ciò-che-è.

La natura, secondo la prospettiva schellinghiana, è innanzitutto l'*affermazione* dell'Esistenza dello Spirito. Essa è in atto la Potenza dell'Essente. È il Nulla dell'Essente in quanto attualizzazione del suo Soggetto, ovvero dell'essere futuro che nell'Essente è soltanto in potenza. Si può dire che

33. Cfr. A. GULYGA, *Schelling und der russische Idealismus des XX Jahrhunderts*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XL (1992), 1-2, p. 110.

34. Cfr. V.S. SOLOV'ËV, *Poëzija F.I. Tjutčëva*, in *Filosofija iskusstva i literaturnaja kritika*, Mosca, Iskusstvo, 1991, pp. 468-471.

l'inizio della natura, ricordando quanto è stato appena affermato a proposito dell'Esistente, sia la concessione del pieno diritto all'essere al solo Soggetto (–A) dell'Essente. Schelling scorge in questo essere–in–atto, in questo *primum existens*, una terribile e cieca forza che *resta* a fondamento della natura e sarà la base di ogni successivo sviluppo. Il *primum existens* non è dunque un “essere originario”; sebbene si affermi come essere esclusivo, esso resta soltanto *espressione* del Nulla dell'Essente. Nella propria attualità, l'essere del Soggetto pone infatti nello stato di potenza attualizzabile le altre due figure dell'Essente (l'Oggetto e il Soggetto/Oggetto), vale dire lo Spirito in quanto è idealmente. In questo senso, si può dire che tale essere–in–atto, sebbene sia soltanto cieca (priva di intelletto, di intenzione) e violenta affermazione di sé, possa essere considerato, in quanto non è la fonte del diritto che esso acquisisce, come apparizione della *forma razionale*, ossia dell'*assoluta indifferenza* dell'Esistente. Esso è infatti potenza del *pensiero*, ovvero dello Spirito, e, nel contempo, espressione dell'Essere (noetico) del *pensiero* (vale a dire dell'Esistente). Il pensiero, da questo punto di vista, non è dunque altro che l'essere della natura, secondo un rapporto di *identità* che esclude ogni derivazione o assorbimento.

4. Razionalità degli enti in relazione alla loro esistenza nello spazio

4.I.

Ora, se si considerasse questo essere–in–atto come *unica* fonte dell'Essere degli enti, non sarebbe possibile scorgere alcuna ragion d'essere degli enti stessi. A tale essere, il quale qui è *in maniera esclusiva*, non è infatti possibile attribuire alcuna volontà o necessità di lasciar essere o originare gli enti finiti, la cui presenza resterebbe quindi inesplicata e inesplicabile. Gli enti finiti potrebbero essere ammessi soltanto perché “trovati” nell'esperienza, e in tal caso stabilirebbero con ciò che viene considerato il loro Essere soltanto un rapporto fondazionale e non genetico. Quindi) o l'esistenza degli enti è il riflesso dell'Esistente, vale a dire che essi sono essenzialmente razionali e la loro possibilità è contenuta nell'Esistente stesso 2) oppure si devono ammettere gli enti senza alcuna pretesa fondativa, riconoscendone per così dire l'irrazionalità, ovvero la soggettività, sciolta da ogni determinazione obiettiva o razionale.

La critica kantiana mostra che se invece si vuol applicare l'esigenza di incondizionato propria della ragione agli enti finiti e condizionati — ovvero, secondo Kant, agli enti sottoposti innanzitutto alle condizioni dell'intuizione sensibile umana, e quindi alle condizioni formali *a priori* di ogni fenomeno (il tempo e lo spazio) — sarà inevitabile la produzione di *idee cosmologiche*

determinate in maniera tale da condurre necessariamente la ragione ad autocontraddirsi antinomicamente. Tali idee danno infatti luogo ad affermazioni contraddittoriamente opposte, le quali trovano nella ragione stessa le condizioni della propria necessità e non possono essere né confermate né confutate dall'esperienza.

Dunque se Kant ammette gli enti condizionati, lo fa soltanto in quanto scinde perfettamente da un lato la soggettività (e quindi le condizioni dell'intuizione sensibile ad essa connesse) e dall'altro l'obiettività razionale. In tal modo, gli enti risultano essere dati soggettivamente, ma non fondati razionalmente. L'idea cosmologica — che si distingue dall'Ideale della ragione perché questo si genera da un principio interno alla ragione stessa e riguarda l'intera possibilità delle cose *in generale*, e non la totalità *empirica* delle cose sensibili, determinate secondo le condizioni proprie dell'intuizione sensibile — tende invece ad obiettivizzare il soggettivo. In tal modo si stabilisce un'oscillazione o piuttosto un'incongruenza tra l'intelletto (concetti empiricamente applicati) e la ragione (idee), per cui la perfezione che la ragione esige da un lato eccede sempre l'intelletto e dall'altro tende, invano, a limitarsi nelle condizioni di obiettività imposte dall'intelletto stesso.

Se si pensa dunque il mondo come la totalità ideale, e quindi incondizionata, degli enti sensibilmente condizionati, la ragione non potrà che scindersi in affermazioni tra loro in contraddizione. Costituiscono, secondo Kant, la prima antinomia della ragione le seguenti proposizioni:

- a) Tesi: Il mondo ha un inizio nel tempo ed è, secondo lo spazio, chiuso entro limiti.
- b) Antitesi: Il mondo non ha alcun inizio e alcun limite nello spazio, ma è, sia rispetto al tempo, sia rispetto allo spazio, infinito³⁵.

Sebbene Kant li riunisca, è qui opportuno distinguere lo spazio dal tempo, ricordando da un lato che ciò che propriamente esprime la soggettività, ovvero la condizionatezza empirica, è per Kant il tempo, e dall'altro che è proprio la generale determinazione temporale degli enti condizionati a stabilire l'essenziale differenza tra la realtà dell'idea cosmologica e l'Ideale della ragione. In quanto condizione *a priori* dell'intuizione sensibile, Kant non ammette una perfetta indipendenza dello spazio, il quale è certo la pura forma di ogni intuizione *esterna* (e in quanto tale può essere distinto, e anzi presupposto al tempo)³⁶, ma poiché *tutte le rappresentazioni*, anche quelle delle cose esistenti esternamente, sono interne e temporali, allora tutto ciò

35. Cfr. *KrV*, B 454–455.

36. Si consideri qui la celebre *Confutazione dell'Idealismo* aggiunta da Kant nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*. *KrV*, B 274–278.

che si dà nello spazio si darà necessariamente anche nel tempo³⁷. In maniera analoga, nella dimostrazione apagogica della tesi della prima antinomia, Kant sostiene che, se si ammette un mondo infinito, al fine di pensarlo spazialmente come un intero, bisognerebbe vedere come compiuta la *sintesi progressiva* delle parti dello spazio, la quale, essendo appunto progressiva, non può che avvenire *nel tempo*³⁸.

4.2.

Per pensare un'*esistenza obiettiva* degli enti occorre dunque isolare lo spazio dal tempo, e quindi chiedersi, seguendo Schelling, se non sia possibile una deduzione dello spazio diversa dalla soggettiva determinazione kantiana. In altre parole è necessario chiedersi se non sia possibile ricondurre lo spazio all'Esistente stesso, ovvero a un aspetto specifico dell'Essente intimamente connesso al suo *Essere* noetico, in modo da poter ammettere come razionalmente dedotti quegli stessi enti che vengono poi "trovati" nell'esperienza condizionata e quindi separati, attraverso la *rappresentazione* temporale, dall'obiettività di ciò-che-è. Una deduzione obiettiva dello spazio consentirebbe inoltre di sciogliere la contraddizione che scaturisce dall'idea cosmologica, permettendo di scorgere, per esempio nella tesi e nell'antitesi sopra ricordate, due aspetti della stessa cosa, laddove l'illimitato e il limitato, in quanto appartenenti ad ordini diversi, non si escludono, ma anzi esprimono, nella prominenza della tesi (limite) sull'antitesi (illimitato), una perfetta coerenza della ragione.

Kant, esattamente come Schelling³⁹, riconosce⁴⁰ che lo spazio sia espressione dell'*esistenza* extra-concettuale degli enti. Soltanto grazie allo spazio è infatti possibile distinguere due cose che presentino una identica determinazione concettuale. Lo spazio non è infatti un concetto, astratto o desunto dalle cose, *sotto il quale* queste possano essere raccolte, ma va piuttosto considerato come *intuizione*, presupposta dalle parti che la compongono, *nella quale* gli enti possano esistere realmente. Più generalmente, si può dire che lo spazio sia la possibilità (obiettiva) di una effettiva esistenza extra-concettuale (e, potremmo aggiungere, extra- , o meglio, sopra-spirituale) delle cose.

37. Cfr. *ivi*, B 50.

38. Cfr. *ivi*, B 439.

39. Cfr. SW X, 314–315.

40. Cfr. in particolare il breve scritto *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* del 1768 in I. KANT, *Vorkritische Schriften bis 1768*, 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, pp. 993–1003, e la *Dissertatio* del 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in *Schriften zur Metaphysik und Logik* I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, *De spatio*, p. 58.

Ora, se è certo possibile ammettere una pura passività dello spazio, un'assenza di affermazione, ovvero una mera materialità rappresentabile come dispersione delle cose in una circonferenza senza centro, ciò non deve indurre a presupporre questo aspetto dello spazio come un dato, né a subordinare l'effettiva esistenza spaziale a una soggettività che, temporalizzando lo spazio, ne sostenga la realtà.

La passività, ossia la materialità obiettiva dello spazio, se dev'essere possibilità dell'esistenza reale e razionale degli enti, non può essere intesa come dato; è necessario piuttosto che essa *appaia* come risultato, ossia come fenomeno di un principio che nello spazio trova la propria visibilità o manifestazione. Da questo punto di vista, è chiaro che, ammessa la passività dello spazio, e quindi il fatto che esso non potrebbe darsi senza la "forza" di un soggetto che lo sostenga, tale soggetto non potrà essere in alcun modo ricondotto a una condizionata soggettività umana, essenzialmente temporale, la quale non potrebbe che sottrarre lo spazio dall'*an sich* obiettivo di ciò-che-è.

Se si tiene conto della determinazione dell'Essente a cui abbiamo fatto fin qui riferimento, il soggetto dello spazio dovrà essere allora riconosciuto nel Soggetto (B)⁴¹ attualizzato dell'Essente, ossia in quell'essere-in-atto che, in quanto espressione del Nulla dello Spirito, si afferma come *essere esclusivo*. Lo spazio sarà quindi la prima esposizione della non-originarietà di tale essere-in-atto, ossia la prima visibilità di una sua originaria limitazione, la quale, evidentemente, impedisce una deduzione del diritto all'essere del Soggetto a partire dal suo stesso affermarsi in atto, e impone di riconoscere come fonte di tale diritto la sola *potentia non existendi* dell'Esistente.

Da questo punto di vista, lo spazio è dunque la prima visibilità del Nulla nell'essere ed esso mostra la mera *possibilità d'esistenza* di altro rispetto al Soggetto dell'Essente. Ora, tale possibilizzazione del Soggetto attualizzato — il quale, sebbene si affermi in atto, resta inizialmente perfettamente spirituale — non può che discendere da *un altro* principio dell'Essente, ossia da ciò che è stato chiamato Oggetto (+A) e che, nell'idea, *conteneva* il Soggetto in potenza. Tale Oggetto, nell'idea, era evidentemente a sua volta espressione del Nulla in quanto *potentia non existendi* dell'essere futuro di cui il Soggetto era potenza.

Nello spazio, pertanto, il Soggetto in atto giunge in qualche modo a liberarsi da se stesso, interrompendo la propria esclusiva affermazione e ammettendo la possibilità di una propria obiettivizzazione rispetto a un qualcosa di superiore. In questo senso, lo spazio è pura obiettività, intesa come assenza di soggettività, ossia come un venire a mancare del Soggetto, il quale, cedendo rispetto all'azione di +A, perviene a una prima materializzazione. Ed è soltanto

41. Cfr. SW X, 322.

a questo spazio materiale, il quale può stabilizzarsi per così dire come possibilità impotente (priva di soggetto e di *futuro*), che può essere attribuita l'infinità ovvero l'*illimitatezza* di cui parla Kant. Se si assume questa materializzazione come originaria, essa inevitabilmente si determinerà come necessariamente illimitata e soggetta alla temporalizzazione imposta da un fondamento soggettivo, il quale può essere qui indifferentemente ricondotto alla soggettività umana o a un Soggetto assoluto inteso come Essenza negatrice e insieme fondante degli enti spaziali, a sé insussistenti.

Ma la possibilità della temporalità degli enti è data dallo spazio stesso, il quale, da questo punto di vista, precede, per ordine e dignità, il tempo. Lo spazio è infatti espressione di un principio (+A) che, ponendosi come *limite* del Soggetto e del suo essere-in-atto, *chiude* l'illimitatezza caotica di questo *primum existens* in una obiettività spaziale che *appare* come prima condizione di un futuro *cosmo* razionale. In quanto è segno dell'Oggetto dell'Essente, ovvero dell'*essere spirituale*, lo spazio è dunque *limitato* e si afferma come inizio di un processo che condurrà alla perfetta sussistenza, e dunque all'esistenza razionale, degli enti finiti.

Inteso come mera possibilità degli enti, lo spazio è riflesso dell'Esistente *soltanto* in quanto Nulla *dell'Essere*. Affinché tuttavia gli enti finiti esistano così come *esiste* l'Essente, ossia *spiritualmente*, è necessario che l'obiettività, ossia la pura exteriorità, dello spazio materiale venga ricondotta in se stessa; in altre parole, è necessario che l'essere-in-atto (il Soggetto attualizzato), oltre a permettere la possibilità (spazio materiale) di un altro principio (cosa che comunque gli consente di mantenere l'esclusività dell'essere), ammetta effettivamente all'essere quel principio. Ora il principio della spazialità (+A) può realizzarsi, ossia partecipare all'essere, soltanto riportando allo stato potenziale l'essere-in-atto del Soggetto⁴². Il prodotto di tale potenzializzazione sarà un qualcosa che, non essendo né Soggetto né Oggetto, e rimanendo indipendente da entrambi, potrà appunto affermarsi come un *concreto* (concrecenza di Soggetto e Oggetto). Essendo sciolto sia dall'essere-in-atto, sia dalla causa che lo potenzializza, tale prodotto, in quanto riflesso del terzo aspetto dell'Essente (Soggetto/Oggetto), *potrà* ovvero *sarà libero di essere e non essere*. Esso non sarà più, per così dire, in balia dell'essere o di un Soggetto, ma, in virtù di questa libertà, potrà esistere a sé e in maniera perfettamente obiettiva.

La *potentia non existendi* di ciò che esiste concretamente costituisce dun-

42. Cfr. *ivi*, pp. 347–348: « Diese höhere Potenz ist nun aber nichts anderes als die durch das erste Existierende (*primum Existens*) ausgeschlossene *potentia non existendi*, die sich also nicht verwirklichen kann, als indem sie jenes erste in das Seyn hervorgetretene Princip dazu bringt oder nach dem schönen platonischen Ausdruck gleichsam beredet, wieder in das reine Seynkönnen, in die Potenz, zurückzutreten. [...] Was an dieser Ableitung auffallen könnte, ist eben dieß, daß *das nicht Seyn dasjenige sey, wodurch erst Selbständigkeit, für-sich-Seyn gesetzt werde* [corsivo mio]».

que la perfetta sussistenza dell'ente in quanto *riflesso razionale* dell'Esistente. Nella trasfigurazione spaziale, ovvero nell'eccesso dell'essere-in-atto (il quale, attraverso l'erompere del Nulla, rivela — anche nel suo stato violento e caotico — la propria origine spirituale), più nulla appare imperfetto. L'ente condizionato si dissolve nell'idealità di ciò che esiste; cade ogni tensione fondativa, e la ragione, alla quale la *natura* si mostra come *pensiero*, è colmata dalla bellezza che traluce nella perfezione di un cosmo racchiuso nel limite dell'Esistente.

Riferimenti bibliografici

- EHRHARDT W.E., *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*. Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1989.
- GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Le Lettere, 2003.
- GULYGA A., *Schelling und der russische Idealismus des XX Jahrhunderts*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XL (1992).
- KANT I., *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- , *Vorkritische Schriften bis 1768*, 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- , *Schriften zur Metaphysik und Logik I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- PLATONE, *Platonis opera*, vol. IV, New York, Oxford University Press, 1995.
- SCHELLING F.W.J., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. I–XIV, Stuttgart–Augsburg, Cotta, 1856–1861 (= SW).
- , *Grundlegung der positiven Philosophie*, a cura di H. Fuhrmans, Torino, Bottega d'Erasmus, 1972.
- , *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von W.E. Ehrhardt, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1989.
- , *Das Tagebuch 1848*, Hamburg, Meiner, 1990.
- , *Philosophie der Offenbarung (1841–42)*, *Paulus–Nachschrift*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.
- , *System der Weltalter*, hrsg. von S. Peetz, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.
- SOLOV'EV V.S., *Poëzija F.I. Tjutčeva*, in *Filosofija iskusstva i literaturnaja kritika*, Mosca, Iskusstvo, 1991.