

LUIGI PAREYSON

*Università di Torino*

## LO «STUPORE DELLA RAGIONE» IN SCHELLING\*

Spesso Schelling affida la profondità dei suoi pensieri a immagini ardite e suggestive, che non si possono considerare come semplici espedienti esornativi destinati a mitigare l'astrusità del discorso filosofico o come metafore più o meno superflue piacevolmente disseminate in un contesto rigorosamente concettuale, essendo piuttosto esse stesse concetti grandiosi e profondi, in cui s'incarna quasi corposamente quell'alta e robusta fantasia speculativa ch'è tipica di Schelling e che tanto colpisce il suo lettore. Davvero Schelling era un «uomo ingegnoso e profondo» che «balelava in acutezze»: fra le sue mani quelle immagini, nella cui imponenza s'annidano concetti elevatissimi, spesso vertiginosi, sono come tanti colpi di sonda in quello ch'egli chiamava «il grande enigma dell'essere».

Una di tali immagini è lo «stupore della ragione», espressione efficacissima e insieme sconcertante, che si connette strettamente con quella teoria d'un passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva che rappresenta il culmine dell'itinerario filosofico di Schelling e il supremo messaggio del suo pensiero. Il mio intento non è d'intraprendere una discussione su questa teoria, che di per sé esigerebbe una trattazione tanto più estesa quanto più adeguata alla complessità dell'argomento, bensì soltanto d'illustrarne un

\* Testo della lezione tenuta il 7 dicembre 1979 nella prima sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in Napoli, al viale Calascione.

aspetto, per altro estremamente significativo, quello appunto dello stupore della ragione, sul quale pochissimi ragguagli ha fornito lo stesso Schelling e poca attenzione hanno portato gl'interpreti, eccettuati forse i più recenti e profondi.

Sarà bene precisare anzitutto che questo concetto compare soltanto nella cosiddetta «Introduzione di Berlino», e quindi riflette la posizione di Schelling nel primo periodo del suo insegnamento berlinese, caratterizzato dalla dualità delle filosofie. La filosofia negativa e la filosofia positiva convivono come filosofie distinte, il cui reciproco rapporto sta in un *contrasto* fra l'una e l'altra e in un *passaggio* dall'una all'altra. Il contrasto consiste nel fatto che la filosofia negativa si muove, senza uscirne, sul piano dei puri concetti, mentre la positiva prende le mosse dall'esistenza e quindi si svolge sul piano della realtà: esse sono reciprocamente indipendenti, nel senso che il termine iniziale della filosofia positiva è che né la prima è necessitata a trapassare nella seconda né la seconda è tenuta a farsi precedere dalla prima. Il passaggio ha il carattere d'una vera e propria svolta, la quale consiste in un *salto*, poiché si tratta di ricominciare dal principio partendo dall'esistenza reale, e in un *rovesciamento*, poiché l'essere esistente da cui muove la filosofia positiva è il contrario dell'idea dell'essere cui mette capo la filosofia negativa.

Ora questo atto straordinario è ciò che Schelling chiama estasi, termine nel quale sarebbe ingiusto ravvisare un'illegittima intrusione della mistica nella filosofia, perché il pensiero di Schelling è schiettamente speculativo e nemico della *Schwärmerei*. Dall'estasi mistica, che a parer suo pretende di conoscere staticamente non solo l'esistenza ma anche l'essenza, Schelling distingue con cura l'estasi razionale, il cui concetto è da considerarsi squisitamente filosofico. La ragione si rende conto che malgrado ogni suo sforzo non riesce di per sé a raggiungere la realtà, perché i suoi movimenti sono puramente concettuali: persino l'estrema prestazione a cui fa ricorso, quella di pensare l'essere come necessariamente esistente, non giunge a offrirlo di fatto, ma ne fornisce soltanto l'idea,

la quale quindi, pur sembrando una soglia, è in realtà una barriera, e non tanto le apre un passaggio quanto piuttosto le segna un confine. È dunque la ragione stessa che, colpita dalla vanità dei propri tentativi e dall'inesorabilità del proprio smacco, e ormai accertatasi che l'esistenza è realmente tale solo fuori del pensiero, appunto per trovarla varca la propria frontiera ed esce da se stessa.

Ora è proprio nell'estasi così concepita che è dato incontrare, come suo momento essenziale, lo stupore della ragione. Il corso naturale della ragione va dal poter essere, ch'è il suo punto di partenza e il suo contenuto, all'essere stesso, anzi all'essere necessario, ch'è il suo punto d'arrivo o la sua idea ultima e suprema. Qui giunta essa, insoddisfatta dell'idealità e desiderosa di realtà, esce da sé e rovescia la propria idea, e nel puro esistente, nel mero atto d'esistere, esperisce che cosa sia veramente una trascendenza. Sinora s'era svolta unicamente da se stessa, traendo ogni cosa dal proprio fondo, sí che nulla le si presentava che non avesse un viso consueto e un aspetto familiare. Ora invece, uscita da se stessa, è prevenuta nelle proprie attese, e per presto che arrivi è già sempre troppo tardi; avventuratasi in una landa sconosciuta, trova il posto già occupato da una presenza insolita e diversa, quella del puro esistente, che non ha nulla di concettuale, e anzi è il diretto contrario d'un'idea; e di fronte ad esso ristà, come sbalordita e smarrita, paralizzata e senza parola, non più colpita dal proprio insuccesso che da quel volto nuovissimo e impreveduto. È questo il momento dello stupore, dal quale la ragione riesce a riaversi solo quando trova la forza di capovolgersi, e di riprendere il cammino con una totale inversione di rotta, che l'avvia per i floridi sentieri della filosofia positiva: allora essa si familiarizza con il puro esistente al punto di dargli un nome e riconoscervi l'essere stesso.

Tracciato così a grandi linee l'ambito nel quale si presenta lo stupore della ragione, è necessaria ora una maggiore approssimazione, per la quale giova rifarci direttamente ai testi principali sull'argomento. «Il puro esistente – dice Schelling – è ciò da cui quello che potrebbe provenire dal pensiero viene abbattuto [*nie-*



*dergeschlagen*], ciò dinanzi a cui il pensiero ammutolisce [*verstummt*], ciò a cui la ragione stessa s'inchina [*sich beugt*]; giacché il pensiero ha a che fare solo con il concetto, con la possibilità, con la potenza: ove questa è eliminata, il pensiero non ha alcun potere [*keine Gewalt*]]. «Nella sua pura sostanzialità ed essenzialità, secondo la sua pura natura, la ragione pone soltanto l'esistente; e nell'atto di porlo è come immobile [*regungslos*], come stupefatta [*erstarrt*], quasi attonita; ma resta stupefatta davanti all'essere solo per ottenere con questa sottomissione [*Unterwerfung*] il suo vero ed eterno contenuto come realmente conosciuto».

Impotenza, mutismo e sottomissione della ragione sono i concetti che balzano subito con evidenza da questi testi schellinghiani: tre aspetti dell'estasi intesa come l'unico atteggiamento che la ragione può assumere rispetto all'esistente, il quale appare, in corrispondenza con quelle tre reazioni, rispettivamente come l'incomprensibile, l'inaccessibile, l'irriducibile. Non meno evidente è il fatto che questi tre aspetti Schelling li rileva in comune con altri filosofi, sí che essi, pur ricevendo nel suo pensiero un'inflexione del tutto nuova, non sembrano costituirne l'originalità. L'annichilimento e l'impotenza della ragione è idea ampiamente diffusa nella tradizione mistica; l'ammutolimento del pensiero – di fronte alla nuda esistenza che, priva com'è d'ogni elemento concettuale, non offre alcun appiglio al discorso, la ragione resta senza parola, zittita da ciò che per conto suo non ha nulla da «dire» – rientra nella tematica del silenzio largamente sviluppata dalla tradizione neoplatonica; concetto notoriamente pascaliano è la sottomissione, che anche Schelling potrebbe considerare un «*désaveu de la raison*» ch'è al tempo stesso la «*dernière démarche de la raison*». Con queste tradizioni Schelling è anzi talmente congeniale che lo schematismo del negativo che si fa positivo, in esse diffusamente applicato, gli riesce spontaneo: l'impotenza della ragione è come un suo «denudamento», che lungi dall'impoverirla la riduce alla sua purezza e autenticità; vi sono oggetti di fronte a cui il silenzio stesso si fa parlante, né c'è parola più eloquente di quella muta; la

sottomissione, punto finale della filosofia negativa, diventa per la filosofia positiva strumento di conquista e via al possesso.

Non si può dunque dire che risieda in questi concetti la novità di Schelling. L'aspetto che invece mi pare del tutto originale, e per di più tale da rappresentare l'essenza stessa della ragione estatica, è lo stupore. Si dirà che, al contrario, proprio questo è l'aspetto meno originale, rientrando in una tradizione frequentatissima, che risale addirittura a Platone e Aristotele, come ricorda lo stesso Schelling, il quale, la prima volta che propone il concetto di estasi, nella *Conferenza di Erlangen*, lo connette con quello di meraviglia. Ma non è senza significato che alla meraviglia egli non faccia più cenno nell'atto di riproporre l'estasi nell'«Introduzione di Berlino». Il fatto è che per lui la meraviglia acquista un significato sempre più hamanniano, inteso come elevazione a ciò che v'è di grande e divino nella realtà e come attenzione al carattere miracoloso d'ogni menomo aspetto del reale, il che invita a concepirla come aperta ed esplicita ammirazione e a considerarla più come una pienezza rasserenante che come una scossa inquietante. Ora non è propriamente questo che Schelling intende quando allude allo stupore della ragione estatica, il quale gli appare piuttosto come un incantesimo a cui strapparsi, un torpore da cui uscire, un'inerzia da cui liberarsi, e quindi come uno stato elementare e inferiore, piuttosto lontano dalla maturazione richiesta da quell'esaltante senso del meraviglioso in cui l'ammirazione è il coronamento e la vetta, sí che sembra ragionevole concludere che proprio nel concetto di stupore, così distinto da quello di meraviglia, risiede ciò che nell'estasi è originale e caratteristico di Schelling.

Si può dire anzi che l'estasi stessa s'identifica con lo stupore, al quale del resto si possono facilmente ricondurre gli altri suoi aspetti. Anzitutto lo stupore trova la sua incarnazione vivente nell'immagine fornita dal significato etimologico dell'estasi, come ἔκ-στασις, esser fuori di sé: è in preda allo stupore che è fuori di sé, nella posizione di chi è stato colpito da qualcosa di così sorprendente da restarne fulminato e impietrito, in una condizione di

stordimento che lo lascia interdetto e inebetito, in uno stato di sopore per cui non è più padrone di sé, ma come posseduto da una forza estranea. Questo è quanto si può ricavare dal passo citato, ove a descrivere la ragione estatica si trovano, accanto all'efficace espressione latina *quasi attonita*, i termini tedeschi *regungslos* e *erstarrt*, che significano rispettivamente «immoto» e «stupefatto», entrambi con una sfumatura, il primo alludendo a una mancanza di reazione, cioè alla paralisi per tramortimento, e il secondo dando l'idea sia di irrigidimento sia di torpore. In secondo luogo, è facile ravvisare nell'impotenza, nel mutismo e nella sottomissione tre aspetti della ragione colta da stupore, cioè sconcertata da qualcosa di così inconsueto da risultare inconcepibile, inafferrabile e irriducibile, e da lasciarla come intontita, paralizzata e strapata a se stessa: istupidita di fronte all'incomprensibilità del puro esistente, donde la sua impotenza; folgorata dall'apparizione del puro esistente al punto da restare a bocca aperta, donde il suo mutismo; medusata dalla trascendenza del puro esistente cui non le resta che inchinarsi, donde la sua sottomissione.

Ma come accade che il puro esistente susciti nella ragione una reazione tanto poco consona con la natura? Il puro esistente è qualificato dall'essere assolutamente privo di concetto: non ha in sé alcuna essenza di cui sarebbe l'esistenza, né prima di sé alcuna potenza di cui sarebbe la realizzazione; anzi di per sé viene prima di ogni essenza o possibilità, e in generale prima di ogni pensiero. Per coglierlo come tale bisogna prospettarlo in questa sua caratteristica inconcettualità, per un verso non precorso da alcun concetto e per l'altro anteriore ad ogni concetto, non preceduto da nulla e proprio perciò precedente tutto, indipendente dall'idea e quindi eccedente l'idea. Ora, la ragione comprende soltanto ciò a cui può arrivare con una mediazione concettuale, che pervenga all'esistenza a partire dalla potenza, dal concetto, dall'essenza: trovarsi di fronte la nuda esistenza, che prescinde totalmente da questi termini, non solo nel senso che non ne segue, ma addirittura nel senso che li precede, significa per essa scontrarsi con qualcosa d'insolito, di eccezionale,



che sovverte tutte le sue abitudini e non può non apparirle inusitato e strano, che sconvolge il corso normale delle cose e porta lo scompiglio nelle sue procedure consuete, che insomma la riempie di confusione e di smarrimento, in una parola, di stupore.

Se poi si pensa che nella sua inconcettualità il puro esistente è l'essere in quanto intransitivo, indubitabile, immemorabile, altri elementi si avranno a giustificare lo stupore della ragione di fronte ad esso. A differenza della potenza, che è transitiva in quanto tende a trapassare nella realtà, il puro esistente è *intransitivo*: esso non è *prima* possibile e *poi* reale, ma è *subito* e soltanto reale: esso è *già* lì, irrevocabilmente esistente. C'è quanto basta a spiegare lo stupore della ragione, la quale non ha tempo di sopraggiungere che già se lo trova davanti: immediato, e quindi recalcitrante ad ogni mediazione. Non preceduto dalla regione delle possibilità né introdotto dal sentiero dei concetti, il puro esistente s'innalza solitario e inaccessibile come una rupe scoscesa in un deserto inabitabile e impervio. L'assenza d'un alone di possibilità spiega poi un altro carattere del puro esistente: la sua indubitabilità. Dubbio c'è quando vi sono due o più possibilità; ove queste manchino, non c'è posto che per l'*indubitabile*. Questo nuovo carattere della nuda esistenza non fa che aumentare la natura enigmatica e recondita, e quindi accrescere lo stupore della ragione: per questa è fonte di stupore assai meno l'incerta oscillazione dei possibili, fra i quali il pensiero può sempre orientarsi, che non un volto sfingeo e misterioso, che folgora il pensiero con lo scorcio di insondabili profondità. Un ulteriore carattere spetta al puro esistente come tale da procedere tutto non preceduto da nulla: l'immemorialità. Esso è il *prius* assoluto, rispetto al quale ogni cosa è posteriore, anche se sembra logicamente precedente. Prima dell'essere non c'è nulla: tutto il resto viene dopo. Esso non ha un passato, o, meglio, non ha altro passato che se stesso. Anzi, è esso stesso il passato, il passato assoluto, l'antecedente d'ogni cosa: in una parola, l'*immemorabile*. Esso precede persino il possibile, rispetto al quale solitamente ogni cosa appare come posteriore o futura. Ora, come

pensare l'immemorabile, che in quanto tale è anteriore al pensiero? Il pensiero con cui lo si dovrebbe pensare bisognerebbe presupporglielo, il che è contrario all'assunto: l'essere che precede il pensiero «non può certo esser pensato da un pensiero che precede l'essere». Può la ragione districarsi da questa difficoltà? Di fronte a questo essere non preceduto da nulla, senza fondamento, la ragione vacilla, come colta da capogiro: è come se le si aprisse davanti una voragine, giacché l'infondatezza appare come un abisso, la *Grundlosigkeit* come un *Abgrund*. Si raggiunge qui il punto culminante, forse la nota più propria, dello stupore della ragione: la vertigine che la coglie sull'orlo dell'abisso.

Sembra opportuno, a questo punto, raccogliere e analizzare i passi analoghi e le dottrine affini che si trovano in altre opere di Schelling, per chiarire ulteriormente lo stupore della ragione nelle sue modalità assodate sin qui: lo stato della ragione torpida e inerte perché inebetita e come posseduta da una realtà insolita e immediata, e lo stato della ragione colta da vertigine davanti all'infondatezza senza fondo dell'essere immemorabile.

Per quanto riguarda il torpore, si dovrà ricordare che anche il monoteismo dell'umanità primitiva, di cui Schelling parla nella *Filosofia della mitologia*, ha un carattere estatico. Si rammenti il passo schellinghiano in merito. «Non nel senso d'una filosofia che fa cominciare l'uomo dall'ottusità e stupidità animale, ma nel senso che i Greci indicarono con diverse espressioni molto significative come θεόπληκτος, θεοβλαβής, e altre, cioè nel senso che la coscienza è occupata e per così dire colpita da Dio, l'umanità primitiva si trova in uno stato di non libertà, colpita da una specie di *stupor* (*stupefacta quasi et attonita*) e posseduta da una potenza estranea, e da lei posta fuori di sé, cioè fuori dal proprio potere». La descrizione non potrebbe essere più calzante. Lo stupore della ragione si può dunque paragonare allo stato dell'umanità primitiva nel suo «cieco teismo» o inconscio monoteismo, che Schelling trova ben caratterizzato con le parole greche citate, le quali si convengono a chi, appunto perché percosso da Dio, è caduto in una



specie di *stupor*, come assai opportunamente egli dice in latino, ad evitare ogni possibile confusione con la meraviglia o l'ammirazione degli stadi piú evoluti, e a mettere in evidenza l'aspetto di stolidità e sbalordimento, stordimento e insensatezza, ebetudine e smemoraggine, incoscienza e tardità che ho cercato di condensare nel concetto di torpore, senza tuttavia confonderlo con l'ottusità (*Stumpfheit*) e la stupidità (*Sinnlosigkeit*) tipica degli animali. L'umanità primitiva è come colpita (*θεόπληκτος, geschlagen*) e potremmo dire ammaliata e affascinata da Dio, come invasa e occupata e dominata da lui (*eingenommen, behaftet, beherrscht*), da lui posseduta e afferrata (*bemächtigt, ergriffen*) come da una potenza aliena che la spossessa di sé e del proprio potere. Si tratta d'una coscienza estatica, che da una parte è posseduta da un principio superiore e dall'altra è immersa in uno stato di inconsapevolezza, sí che il riconoscimento di quel principio superiore non è espresso in un'esplicita affermazione teorica ma risulta dalla stessa sostanza e natura e realtà dell'uomo.

Per un verso, dunque, lo stupore dell'umanità primitiva è la reazione di fronte a una realtà riconosciuta come superiore. Non a caso Schelling, da buon orientalista, ricorre alle note interpretazioni del termine ebraico Elohim, la cui radice è fatta risalire a un verbo che in arabo ha il significato di stupore e il cui plurale è fatto rientrare nei *nomina maiestatis*. Portatrice e custode d'un inconsapevole monoteismo l'umanità primitiva è pervasa da un «brivido religioso», che congiunge il timore e la venerazione con tutti gli aspetti della meraviglia, dallo stupore all'ammirazione. Ma per l'altro verso lo stupore dell'umanità primitiva è una specie di sapere incosciente, una forma di coscienza torpida e sonnolenta, che piú che possedere il suo oggetto ne è a sua volta posseduta, o, meglio, che possiede il suo oggetto solo nella forma dell'esserne posseduta, cioè piú nel senso d'esserne coscienza che in quello d'averne coscienza. Di fronte a Dio, l'umanità primitiva non è in stato di libertà: è Dio che s'impadronisce di essa, che la domina e soggioga, che per cosí dire la sequestra e conquista per farne la *sede* della

propria affermazione. Ma questo impossessamento della coscienza da parte di Dio è pure una coscienza, sia pure assonnata e silenziosa, di lui: la coscienza possiede Dio non meno di quanto Dio non possieda la coscienza.

Ora, l'analogia dell'umanità primitiva, il cui stupore si manifesta dunque in un *brivido religioso* e in una *coscienza muta*, può servire per caratterizzare meglio lo stupore della religione di fronte al puro esistente. Ne esce non solo particolarmente rilevata l'irriducibilità del puro esistente, che la ragione non può nemmeno tentare di aggredire e comprendere, ma anche ben precisata la funzione conoscitiva dello stesso torpore della ragione stupefatta. Come la coscienza muta dell'umanità primitiva, così il tacito sopore della ragione estatica è un caso di intuizione cieca, cioè d'una forma di conoscenza in cui l'aspetto positivo, quello per il quale essa raggiunge e afferra il suo oggetto – se di oggetto si può parlare per qualcosa di inoggettivabile – procede di pari passo con l'aspetto negativo, quello per il quale il suo oggetto la colpisce e in qualunque modo l'accieca. Non sarà male insistere sul carattere captativo di questa reazione per la quale la ragione piomba in uno stordimento che non per il fatto d'assopirla la priva della sua capacità: prensile anche se non vigile. Forse tutta la conoscenza ha un carattere per così dire teoplettico: forse le operazioni e i discorsi della ragione hanno un senso solo in quanto muovano da una conoscenza profonda inconscia muta, ma non per questo meno genuina, perché connaturata, da un possesso cieco immobile inerte, ma non per questo meno autentico, perché originario.

Se a un approfondimento del torpore della ragione è servita l'analogia del monoteismo originario, quale analogia potrà illustrare la vertigine della ragione? Su questo punto sembrerebbe inevitabile da parte di Schelling un rinvio alla mistica. Ma non è alla mistica ch'egli fa ricorso, bensì al razionalissimo e criticissimo Kant, che in una pagina non meno giustamente famosa che solitamente trascurata parla precisamente del «baratro della ragione». Secondo Kant per la ragione umana è un vero abisso l'idea del-

l'essere necessario, cioè il pensiero, al tempo stesso inevitabile e intollerabile, di un «sostegno di tutte le cose» a sua volta non sostenuto da nulla; ciò ch'egli rende evidente con l'audace e drammatica personificazione dell'essere supremo nell'atto d'interrogarsi sul proprio fondamento, dicendo a se stesso: «Io sono dall'eternità all'eternità, fuori di me nulla è ch'io non voglia; ma io donde sono?» A questo pensiero, afferma Kant, «tutto sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima perfezione ondeggia senza stabilità davanti alla ragione speculativa». Si tratta dunque, per Kant, d'una specie di deliquio colto allo stato iniziale, che provoca un senso d'instabilità. Tutto ondeggia e vacilla: il terreno sotto i piedi, le idee davanti alla mente, le distinzioni dinanzi al giudizio; tutto tende a svanire: concetti e parole, pensieri e discorsi, consapevolezza e speculazione; e su ogni cosa si stende, postilla Schelling, il silenzio e l'importanza della ragione annichilita. Si ritrovano qui gli aspetti già considerati dello stupore della ragione: che cos'è questo abisso «se non ciò dinanzi a cui la ragione tace, da cui essa è inghiottita, rispetto a cui essa non è più nulla, non può nulla?». Ma la vertigine descritta da Kant va più a fondo, e indica il punto più alto dello stupore in quel misto di attrazione e repulsione che si suol provare sull'orlo d'un abisso, il quale ispira per un verso un senso di terrore e raccapriccio, ed esercita per l'altro una vera e propria seduzione, sí che «non possiamo impedirci di continuare a rivolgervi il nostro sguardo intorito». Al misto kantiano di orrore dell'abisso e fascinazione del precipizio Schelling aggiunge una sua pennellata col dire che di fronte al baratro la ragione muta, paralizzata e impotente si sente inghiottita (*verschlungen*) da esso, come sul punto di precipitarvi.

V'è di più. La vertigine porta la ragione sulle sublimi vette del pensiero e nelle profondità abissali dell'essere, là ove la ricerca dell'origine, spingendo all'estremo l'inseguimento dell'ulteriorità, finisce col rasentare il nulla; sí ch'essa trova là sua migliore espressione nella domanda ultima e suprema, la più radicale e vertiginosa di tutte, che Schelling raccoglie da Leibniz e consegna a Hei-



degger non senza conferirle già un'intonazione precocemente esistenzialistica: perché l'essere piuttosto che nulla? Il riconoscimento della possibilità anzi dell'inevitabilità di questa domanda, che Schelling non esita a definire «piena di disperazione», suppone in lui una concezione profondamente tragica della vita, la quale, all'inizio semplice spunto dissimulato dall'ottimismo idealistico, va via via scoprendosi nel suo pensiero, soprattutto attraverso la meditazione dei *Weltalter*, ov'essa erompe impetuosamente in modo definitivo. «Dio regna su un mondo di orrori», egli dice. «Sol che si badi a quanto c'è di spaventoso nel mondo naturale e nel mondo umano», si concluderà per un verso che «i prodotti della vita inorganica sono manifestamente figli dell'angoscia, del terrore e della disperazione», e che «il sigillo del dolore è impresso sul volto di tutta la natura e sul viso degli animali», e per l'altro che i primi fondamenti della vita umana son fatti «di lotte mortali, di terribile tristezza, d'un'angoscia che spesso arriva alla disperazione». Una «melanconia profonda e insopprimibile è presente in ogni vita», «l'angoscia è il sentimento fondamentale d'ogni creatura vivente», l'infelicità è costitutiva dell'esistenza, «la sofferenza è universale», giacché «è altrettanto doloroso essere che non essere», anzi «ogni dolore proviene dall'essere». Il senso ultimo della vertigine della ragione è dunque l'orrore dell'essere, «sublime e tremendo» insieme, il raccapriccio per «l'orribile mondo dell'essere». In quella domanda estrema ed esistenziale, nella quale «*tua res agitur*», risuona sí l'orrore del vuoto, il terrore davanti al nulla da cui emerge l'essere e che continua a lasciarlo con la sua ombra, ma ancor più l'orrore dell'essere, in cui l'enigmaticità dell'universo, la contingenza del mondo, la gratuità del reale, il dolore dell'esistenza si congiungono inestricabilmente a costituire l'unico oggetto d'una reazione così profondamente rivelativa.

Un ultimo punto resta da considerare, ed è che il concetto di stupore, essendo l'unico in grado di qualificare l'estasi della ragione, è anche il solo che contenga la chiave per comprendere il

passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva, e quindi possa fornire l'interpretazione da dare del pensiero schellingiano, se cioè si tratti d'un persistente razionalismo o d'un dichiarato irrazionalismo, o non piuttosto d'una filosofia che faccia consistere la propria originalità nel sottrarsi a quell'alternativa. Non si scordi che sul passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva esiste in Schelling un osservatorio privilegiato: la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio, la quale, com'è noto, non consiste nel dimostrare che Dio esiste, ma nel provare che l'esistente è Dio. Essa consta perciò di due procedimenti, la cui articolazione illustra quel passaggio rivelando quanto vi incida lo stupore della ragione.

La prima procedura, puramente razionale e a priori, consiste nel definire il concetto di essere necessario, e culmina con l'argomento ontologico, inteso non più come l'assurda impresa di trarre da tal concetto la sua esistenza, ma come una felice introduzione alla filosofia positiva. A tal fine bisogna però rettificarne la conclusione, la quale non potrà essere «che Dio esiste», ma soltanto «che Dio esiste necessariamente, beninteso se esiste». Quel «se esiste» non può alludere che al puro esistente; e con quest'idea la ragione ha compiuto un passo decisivo, il quale, anche se non la conduce alla realtà e le impone pur sempre la necessità d'un salto, tuttavia la trasporta sull'ultima spiaggia, al margine estremo del proprio processo e in vista del reale. Quell'idea è un'idea specialissima, diversa da tutte le altre: concetto senza concetto anzi anteriore al concetto, esistenza senza essenza anzi essenza a se stessa, idea che non è idea anzi è il contrario d'un'idea: pensarla è un'impresa disperata, tant'è vero che la ragione ne esce stremata, e per così dire boccheggianti. Il fatto è che il puro esistente non si può *pensare*; anzi, solo come *impensabile* può esser l'inizio della filosofia positiva. Ma proprio perciò esso non dipende più dalla filosofia negativa. È qui che interviene la soluzione di continuità, con la quale il puro esistente si stacca dalla mera ragione e la filosofia positiva può prendere il suo avvio.

La seconda procedura è a posteriori, e consiste nella ripresa del discorso razionale dopo il salto dell'estasi. Essa ha inizio con lo sforzo della ragione che, per rimettersi in cammino, cerca di strapparsi dal torpore e di riemergere dall'abisso, e, intendendo avvolgere e permeare quella stessa realtà che l'ha impietrita, raccoglie le forze per recuperare in una lucida consapevolezza l'unità dell'essere e del pensiero. L'estasi ha fornito la mera esistenza senza essenza, che non ha né nome né concetto, un qualcosa che *non è* Dio, ma *può* diventarlo, una volta che si giunga a darvi un nome e a ravvisarvi non solo l'essere, ma il signore dell'essere. È proprio quanto fa questa procedura, la quale penetra l'opacità del puro esistente riscattandolo dalla sua anonimia e attribuendogli il concetto della divinità; ciò che Schelling esprime col dire che «Dio non è, come molti credono, il trascendente, ma il trascendente fatto immanente», cioè l'esatto contrario di quanto intende la vecchia metafisica impiantata sul principio della priorità dell'essenza sull'esistenza. Rispetto alla filosofia negativa questo procedimento ha una direzione inversa, giacché muove non dall'idea ma dalla realtà, e ha un carattere diverso, giacché ha a che fare non con la pura ragione e i meri concetti, ma col fatto e con l'esperienza.

Le due parti della dimostrazione schellinghiana dell'esistenza di Dio sono dunque la definizione del concetto, che spetta alla filosofia negativa, e la denominazione dell'esistente, che tocca alla filosofia positiva. Fra questi due processi razionali opposti e diversi, v'è una vera e propria soluzione di continuità: l'estasi e lo stupore della ragione. È il silenzio che divide i due discorsi, la paralisi che separa i due movimenti, il sonno che distingue le due veglie, la vertigine che divarica i due versanti, il sopore che delimita le due consapevolezze. Rivediamone brevemente le caratteristiche. È un momento critico, altamente drammatico: un istante di sospensione assoluta, in cui su ogni cosa si stende un alto e pauroso silenzio: la ragione, abbandonata alla sua nuda natura, è colta da un fremito come di orror sacro, sentendo oscuramente l'impressionante vicinanza del significato ultimo delle cose, prossima



a cogliere il senso dell'enigmaticità del reale e la fonte del dolore dell'esistenza; in un supremo e culminante abbandono, essa accede all'essere, il quale, nell'atto stesso che la paralizza con la sua irriducibilità e la sconvolge con la sua ulteriorità, le si rivela, consegnandosi alla sua coscienza muta.

Si hanno ormai gli elementi essenziali per interpretare questa soluzione di continuità, che meriterebbe piuttosto il nome di cesura, e quindi il carattere del pensiero schellinghiano. A me sembra che un semplice sguardo basti a escludere sia un'interpretazione razionalistica che, sminuendo la portata della cesura, lascerebbe inspiegata la dualità delle filosofie e il risoluto antihegelismo di Schelling, sia un'interpretazione irrazionalistica che, esagerando l'incidenza della cesura, riterrebbe il riconoscimento d'una sconfitta della ragione come sufficiente a viziare alla base ogni nuovo discorso, abbandonandolo così alla fede o al sentimento, in una forma di esigenzialismo psicologico o religioso del tutto estraneo ai propositi e ai risultati di Schelling. Un'esatta misurazione della cesura è possibile solo mettendo in evidenza nel testo schellinghiano il concetto di stupore della ragione. Lo stupore della ragione è un attimo di sospensione, non così pronunciato e definitivo da rappresentare una rottura né così tenue e istantaneo da non dar luogo che a una mera prosecuzione. Esso rappresenta un intermezzo, in cui l'interruzione brusca e persino violenta non è irreversibile, e per quanto sconvolgente e traumatica non si trasforma in scissura. La ragione s'immerge certo nel torpore, ma non vi si seppellisce, e certamente discende nell'abisso, ma non vi sprofonda: il suo stupore è solo una pausa, ma non tanto da ridursi a una sosta rapida e fugace, ed è certo una svolta, ma non tanto da avviare un processo completamente eterogeneo.

Lo stupore della ragione divide il corso del pensiero e il discorso filosofico in due: da un lato il cammino sicuro della ragione autonoma, che non è così trionfale da non sottomettersi, alla fine, all'irriducibile trascendenza di ciò ch'essa nel pensiero raggiunge come idea e nell'estasi consegue come esistenza; dall'altro il cam-

mino della ragione soggetta al reale, la quale non è così docile e corriva da appiattirsi sulla realtà stessa, senza cercare di penetrarla col pensiero e di ritrovarvisi con una congenerità che sola rende possibile ogni grado della conoscenza. Ma si tratta davvero di due discorsi separati, o non si tratterà piuttosto d'un solo grande discorso razionale e filosofico, che non si potrà forse definire come unico in quanto scandito in due fasi differenziate, ma che certamente merita il nome di unitario, perché le sue due parti girano intorno a quello stesso stupore della ragione che li spartisce come due battenti ruotano intorno al loro perno? Così prospettato, lo stupore della ragione non sarebbe soltanto il cardine in cui s'imperniano le due filosofie, ma addirittura il fuoco centrale dell'intera filosofia nel suo discorso razionale unitario: lo spiraglio che le fa intravedere la sorgente stessa del reale, il nesso che la vincola all'origine traendone sostanza e alimento, il rapporto originale e fondamentale con l'essere.

Ben a ragione esso si può considerare come l'elaborazione ultima e più matura di quello che sotto varie forme è sempre stato il cuore della filosofia schellinghiana: l'intuizione intellettuale, la *Mitwissenschaft*, il non sapere sciente, l'estasi; che non sono tanto una conoscenza intuitiva quanto piuttosto un rapporto ontologico, cioè il fatto originario e imprescrittibile che l'uomo è coscienza dell'essere. Nell'insieme del pensiero schellinghiano non si sa se l'accento cada più sulla totalità articolata e avvolgente del discorso razionale, che, per quanto violentemente interrotto e costretto a invertire la rotta, riprende con pazienza e pacatezza il suo filo, o più sull'incidenza dell'interruzione, che, in quanto rispettivamente culmine e inizio delle due fasi, contiene forse l'anima ispiratrice e motrice dell'intero corso. Ciò che conta è che Schelling si mostra interessatissimo a mantenere *insieme* i due termini: per un verso egli non può fare a meno dell'intuizione intellettuale, della *conscientia*, della scienza centrale e congenere, della dotta ignoranza, dell'estasi, dello stupore, e per l'altro verso la sua vocazione è la chiarezza della ragione, la fatica del concetto, la trasparenza

razionale dell'esperienza; sí che i due termini, lungi dall'evaporarsi l'uno nella fantasia e l'altro nell'astrazione, rappresentino, uniti, la completezza della filosofia. Alla pienezza del pensiero sono per Schelling egualmente e indivisibilmente necessari la solidarietà fra concetto ed esperienza e il carattere teoplettico e intenzionale della ragione, la razionalità del discorso e l'apertura all'essere. E sono tanto l'apertura all'essere che la disponibilità all'esperienza che conferiscono alla ragione quel carattere duttile e penetrante che in Schelling la rende capace di affrontare le zone oscure del reale, come la natura e la storia, l'inconscio e il mito, e i regni del positivo, come la scienza, l'arte, la religione, permeandoli e dominandoli in modo piú efficace di quanto abbia potuto fare l'idealismo, in obbedienza non meno all'esigenza di concretezza che al dovere di critica razionalità che caratterizzano, entrambi, la filosofia.