

Contributi/6

Pensare l'infondato

Una lettura di Schelling a partire dal corso del 1936 di Martin Heidegger

Francesca D'Alessandris

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 19/01/2020. Accettato il 13/07/2020.

THINKING THE UNFOUNDED. READING SCHELLING IN LIGHT OF MARTIN HEIDEGGER'S COURSE (1936)

In his 1936 lecture-course on the *Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom* Heidegger notices a tension towards a non-metaphysical ontology in Schelling's philosophy, and in particular in the introduction of the thought of the not-being into the one of being, of the non-ground (*Un-grund*) into the one of ground (*Grund*). What I aim to show, in the wake of Heidegger's interpretation, is how the attempt of thinking of a deity as a guarantee of the rationality of finite existence clashes, not only in the *Inquiries* but also in the *Philosophy of Revelation*, with the need to acknowledge irrational, unchosen and therefore unfounded conditions at the basis of God's manifestation: contrast, opposition, the existence of evil.

Introduzione

Stando alla lettura datane da Martin Heidegger, l'idealismo tedesco, nel suo tentativo di ricondurre la realtà a perfetta intelligibilità, ricopre un ruolo nevralgico nella storia del pensiero occidentale, tanto da potere essere considerato la quintessenza della metafisica stessa¹. Fa però eccezione la filosofia di Schelling, che, culmine e naufragio dell'idealismo stesso, è in grado di apportare, per Heidegger, un contributo a un'ontologia non metafisica. Come si legge nel corso heideggeriano del 1936 sulle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schelling avrebbe infatti per primo introdotto nel pensiero dell'essere quello del non essere e posto a fondamento dell'ente il non-fondamento.

Le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* sembrano in effetti segnare un momento di crisi ed evoluzione nel cammino di pensiero schellinghiano, collocandosi in un periodo di passaggio in cui, sebbene l'idealista

¹ Si veda D. O. Dahlstrom, *Heidegger and German Idealism*, in H. L. Dreyfus, M. A. Wrathall (a cura di), *A companion to Heidegger*, Oxford 2005, p. 78.

non avesse ancora preso le distanze dalla cosiddetta filosofia dell'identità, iniziano ad apparire le prime crepe di quel sistema della ragione che nelle *Ricerche* avrebbe dovuto trovare un approfondimento della propria parte ideale.

Quanto cercheremo di mostrare, sulla scorta dell'interpretazione heideggeriana sarà, in particolare, come in Schelling il tentativo di pensare una divinità a garanzia della ragionevolezza dell'esistere finito vada a scontrarsi con il dovere ammettere condizioni non scelte, irrazionali e dunque infondate alla base del darsi e manifestarsi di Dio². Nello specifico, ci appunteremo su due di esse: la positività del male, la quale residua in quanto possibilità anche quando, alla fine dei tempi, tutto sarà sottomesso allo Spirito; il fondamento oscuro che precede ogni vita, ogni personalità, compresa quella divina: l'*Un-Grund* senza il quale non si darebbe processo teogonico e che s'impone di fatto come un ostacolo obbligato al darsi di Dio. Evidenzieremo, poi, come le stesse difficoltà si ripresentino nella *Filosofia della Rivelazione*, ovvero negli anni in cui Schelling inizia a prendere le distanze dai sistemi logici della pura ragione, inadatti al pensiero di un Dio libero e incapaci di giustificare la realtà storica nei suoi aspetti più dolorosi e accidentali. In queste pagine si ritrova, di nuovo, l'esigenza di fare i conti con l'affermarsi di precise condizioni di possibilità del manifestarsi di Dio, e di porre in Dio stesso una natura necessaria che non offre ragioni di sé.

1. Heidegger lettore di Schelling

Il confronto di Heidegger con Hegel, Fichte e Schelling va letto nella cornice della sua decostruzione della metafisica occidentale come «oblio dell'essere» in quanto «oblio della differenza tra l'essere e l'ente»³. «L'idealismo tedesco», scrive Heidegger,

è quello che, prefigurato da Leibniz, in base al passo trascendentale compiuto da Kant andando oltre Descartes, tenta di pensare l'ego cogito dell'appercezione trascendentale come assoluto e al tempo stesso concepisce l'assoluto nella direzione della dogmatica cristiana, di modo che quest'ultima raggiunge in tale filosofia la propria verità autentica pervenuta a se stessa e cioè, cartesianamente (!), la propria massima autocertezza [...] Qui la verità si trasforma nella certezza che si sviluppa in una fiducia incondizionata nello spirito e solo così diventa spirito nella sua assolutezza⁴.

² Nel rileggere la filosofia della libertà di Schelling attraverso la lente heideggeriana seguiamo la suggestione di Emilio Carlo Corriero, che ha evidenziato come Heidegger, nel suo corso del 1936, abbia reso visibile un inespresso schellinghiano, inaugurando un filone di lettura di Schelling come filosofo della libertà e dell'esistenza (Cfr. E. C. Corriero, *Libertà e conflitto. Da Heidegger a Schelling, per un'ontologia dinamica*, Torino 2012, p. 64). Per un quadro chiaro del corso di lezioni heideggeriano si vedano poi gli studi oramai classici di O. Pöggeler, *Hölderlin, Hegel und Schelling bei Heidegger*, «Hegel-Studien», XXVIII, 1993, pp. 327-372; e J.-F. Courtine, *Anthropologie et anthropomorphisme. Heidegger lecteur de Schelling*, in U. Guzzoni (a cura di), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, Gerstenber 1980, pp. 9-35.

³ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1957, p. 336; trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze 1973, p. 340.

⁴ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main 1989, pp. 202-203; trad. it. di F. Volpi e A. Iadicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano 2007, pp. 211-212.

Con Hegel giunge a compimento l'«epoca dell'essere» (*Seinsepoche*) in quanto idea, ovvero in quanto ente intelligibile, inaugurata da Platone e radicalizzata dal *Cogito* di Descartes. Gli idealisti tedeschi estremizzano per Heidegger la certezza della rappresentazione di sé fino alla posizione di un sapere assoluto che, prendendo la forma di un sistema della ragione, inteso come «la compaginazione, conforme al sapere, della compagine e della commessura dell'Essere stesso»⁵, si allontana radicalmente dal pensiero della divergenza tra essere ed ente.

A differenza dell'interesse per Fichte, circoscrivibile agli anni immediatamente successivi alla pubblicazione di *Essere e Tempo* (si veda il corso friburghese del 1929 sull'idealismo tedesco), il dialogo con Hegel e Schelling è tenuto aperto da Heidegger sino alla fine degli anni Cinquanta per due ragioni. La prima è che, come emerge dalle pagine di *Identità e Differenza*, conferenza tenuta da Heidegger a Friburgo il 27 giugno 1957, la filosofia hegeliana è letta come il paradigma del pensiero ontoteologico: ciò a cui essa mira è una fondazione assoluta dell'ente, trovata nel sapere che sa se stesso. Con Hegel, la metafisica si rende visibile come un «fondare che rende conto del fondamento e al fondamento, e alla fine chiede conto al fondamento»⁶. La seconda è che in Schelling, seppure in maniera non voluta, è possibile ritrovare la spinta verso un inizio di pensiero non metafisico. Nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* infatti, o almeno nella lettura che ne dà Heidegger nel corso del '36, iniziano a emergere i limiti del pensiero sistematico idealista. Nel 1936, Heidegger si sofferma per la prima volta in maniera estesa sull'opera del filosofo di Leonberg, raccogliendo i frutti di uno sforzo ermeneutico iniziato molto prima, a partire dalla fine degli anni Venti, e protrattosi fino ai *Contributi alla filosofia*. Ciò che conta, per Heidegger, dello scritto schellinghiano è il suo apporto a una nuova ontologia: Schelling è il pensatore che più si avvicina, nella storia della metafisica occidentale, al pensiero della coappartenenza di essere e non essere, avendo egli immesso in ogni essente, compreso Dio, la dinamica del divenire, del passaggio all'esistenza. La filosofia schellinghiana trova così un punto d'uscita, seppure non cercandolo, dal totalizzante sapere idealista, e apre un varco a un'ontologia in grado di pensare la finitezza dell'essere, a un pensiero che conservi la differenza tra l'essere, inattingibile e non oggettivabile, e l'ente. È in questa chiave che vengono lette le riflessioni sull'essenza della libertà e sul suo rapporto a un sistema dell'essere, sul male e la sua giustificabilità. «La nostra interpretazione», scrive infatti Heidegger,

ha di mira la vera domanda metafisica fondamentale, quella intorno all'Essere [...] Questa annotazione è importante per valutare esattamente sotto quale aspetto la

⁵ M. Heidegger, *Schelling: vom Wesen Der menschlichen Freiheit (1809)*, Frankfurt am Main 1988, p. 50; trad. it. di E. Mazzarella e C. Tatasciore, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Napoli 1998, pp. 67-68.

⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 2006, p. 66; trad. it. di G. Guriatti, *Identità e differenza*, Milano 2009, p. 75.

nostra interpretazione sia unilaterale, e certo anche consapevolmente unilaterale, nel suo indirizzarsi al lato principale della filosofia, ossia alla questione dell'Essere⁷.

Al rapporto tra libertà e sistema è dedicata la prima parte del corso, dove a essere presa in esame è l'introduzione alle *Ricerche*⁸. La minuziosa analisi delle prime righe dell'opera si gioca tutta su un doppio filo: su un'interpretazione di primo livello, quella in cui Heidegger si sforza di riportare fedelmente le argomentazioni schellinghiane, e su un'interpretazione di secondo livello, nella quale le stesse argomentazioni sono trasposte su un piano in cui è possibile coglierne le potenzialità rimaste finora inesprese⁹. L'interpretazione del rapporto libertà-sistema, del quale Schelling esibisce l'inaggrabilità di contro «un'antica leggenda» secondo cui «il concetto di libertà sarebbe del tutto incompatibile con il sistema in generale»¹⁰, agli occhi di Heidegger può già esser interpretato ontologicamente come rapporto tra Essere (*Sein*), ovvero il sistema, ed Esserci (*Dasein*), ovvero la libertà. È l'essenza stessa dell'Essere a mostrarsi come sistematica, se per sistematicità si intende la descrizione dell'Essere come della compagine entro cui l'ente già sempre si colloca¹¹.

Heidegger si sofferma poi sulla confutazione schellinghiana dell'incompatibilità della libertà con il sistema. Secondo i sostenitori di una tale incompatibilità, l'unico sistema possibile per la ragione sarebbe quello del panteismo, inteso come una piena identificazione di Dio con le cose, il quale sfocerebbe inevitabilmente nel fatalismo. Schelling, in risposta, propone di interpretare diversamente l'assunto per cui «Dio è le cose», leggendo la copula “è” non come indice di una sovrapposizione ma di un diverso legame dei due termini¹². Dio, infatti, dialetticamente, è e non è le cose: le cose sono in virtù di Dio, divengono in Dio, ma Dio non si esaurisce in esse, non perde la propria essenziale eminenza, né le cose perdono la loro autonomia e libertà.

Ciò che interessa a Heidegger non è che Schelling dia nuova dignità alla tesi panteistica, ma la via che intraprende per farlo: la maniera corretta di pensare il rapporto tra Dio e le cose, non a caso incentrata su una nuova concezione della copula “è”, implica un nuovo pensiero dell'Essere, che ne sappia pensare

⁷ M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 253; trad. it., p. 235.

⁸ Ivi, pp. 23-172; trad. it., pp. 47-115.

⁹ In merito alla lettura heideggeriana delle *Ricerche* e in particolare riguardo i limiti individuabili nel taglio teologico delle riflessioni di Schelling si veda quanto scritto da F. Camera, *Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellinghiana*, «Giornale di Metafisica», XXVI, 2004, pp. 124-127.

¹⁰ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in Id., *Sämmtliche Werke*, Vol. VII, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1860, pp. 333-416, qui p. 336; trad. it. di G. Strummiello, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Milano 2007, p. 93.

¹¹ «Il carattere di compagine appartiene all'essenza dell'Essere in generale – cosa che però deve essere dimostrata –, in ogni filosofia, come interrogazione sull'Essere, si trova l'orientamento verso la commessura e la compaginazione, l'orientamento verso il sistema. Ogni filosofia è sistematica, ma non ogni filosofia è sistema, e questo non soltanto perché non è “compiuta” (M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 50; trad. it., p. 68).

¹² Ivi, p. 12; trad. it., p. 107.

l'intrinseco dinamismo. Ancora una volta, Heidegger scorge tra le righe delle *Ricerche* possibili punti di contatto, rimasti inespressi, di un pensiero dell'Essere strutturalmente legato al non-essere¹³:

[...] l'Essere in generale [è stato concepito] non come una relazione rigida tra una causa reificata ed un effetto dello stesso genere, non come morta identità di ciò che fa tutt'uno, ma in modo progressivo [...]. L'Essere e il legame originario dell'Essere non sono concepiti meccanicamente, bensì in termini di volontà [...]. In ciò s'intravede la possibilità di comprendere in modo più originario l'Essere in generale [...]¹⁴.

Nella stessa chiave è letta la soluzione di Schelling al problema della giustificabilità del male all'interno di un sistema panteistico, la quale risiederebbe nel ripensamento dell'articolazione di Dio e del suo divenire: l'originale soluzione schellinghiana al problema della teodicea risiede nella distinzione, in Dio, dell'essenza in quanto esiste e dell'essenza in quanto fondamento dell'esistenza¹⁵. Pensare qualcosa che, in Dio, non è ancora Dio ma ne è la condizione, l'*Ur-Grund* (fondamento originario) o non-fondamento (*Un-Grund*), perché precedente l'opposizione in Dio di fondamento (*Grund*) ed esistenza¹⁶, che è il «desiderio che l'Uno eterno prova di generare sé stesso»¹⁷, è l'unica maniera per deresponsabilizzare la divinità dal fatto del male, o meglio dalla sua possibilità, facendola derivare da quell'insopprimibile condizione dell'esistenza con cui Dio stesso non può non fare i conti.

Nella posizione del non-essere – seppur depotenziato da Schelling nel senso di un non essere ancora a sua volta posto, circolarmente, dall'esistente in atto – nell'ente sommo, s'intravede una prima crepa nel tradizionale pensiero ontoteologico:

questa provenienza di Dio, così come la sua direzione, a loro volta non possono che essere in Dio e come Dio stesso: Essere! Ma la determinazione dell'ente nel senso della presenza di un semplicemente presente non è più affatto sufficiente per comprendere questo Essere. Perciò l'«esistenza» viene concepita fin dall'inizio come «uscir da sé», rivelarsi, e, in questa rivelazione di sé, venire a sé stesso, e, in forza di questo accadere, «Essere» presso sé stesso e solo così in sé e se stesso. Dio in quanto esistenza, cioè il Dio esistente, è questo Dio in sé storico¹⁸.

¹³ Riprendendo quanto evidenziato da Costantino Esposito: «Se l'essere non è identificabile con l'ente, anche Dio, anzi in prima istanza lo stesso Dio [...] «esiste» come ciò che non è – cioè come fondamento –, e non è proprio in quanto esiste. Dal nulla si svela l'essere stesso dell'ente: il rapporto fondamento ed esistenza adombra già, quindi, una fuoriuscita dall'idealismo e dall'onto-teologia in direzione di un pensiero della 'differenza ontologica'» (C. Esposito, *Heidegger, Schelling e il volere dell'essere*, in A. Ardovino [a cura di], *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religioni*, Milano 2003, p. 102).

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Schelling*, cit., pp. 155, 175; trad. it., pp. 133, 152-153.

¹⁵ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., pp. 362-363; trad. it., p. 125.

¹⁶ Ivi, p. 406; trad. it., p. 205.

¹⁷ Ivi, pp. 359-360; trad. it., pp. 119-121.

¹⁸ M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 207; trad. it., pp. 182-183.

Il concetto di *Un-Grund* è introdotto da Schelling nelle ultime pagine delle *Ricerche*, nel momento in cui pensa al compimento della rivelazione come trionfo dell'amore. L'amore che si rivela alla fine della storia segna il chiudersi di un processo che trova nell'amore stesso, per quanto potenziale, dal momento che è soltanto alla fine che trova la propria attuazione, la propria origine. Questo momento iniziale, anteriore alla stessa distinzione di fondamento ed esistenza, è ciò che Schelling descrive in termini di assoluta indifferenza, non-fondamento di cui non può darsi predicazione, scaturigine iniziale che si scinde a sua volta in due inizi ugualmente eterni, fondamento ed esistenza, perché diventino uno attraverso l'amore. Quello che per Schelling è il punto culminante della ricerca, per Heidegger segna invece il limite della trattazione, e il suo appartenere ancora all'orizzonte dell'ontoteologia. Schelling pensa l'indifferenza iniziale come un'unità che non soltanto sta a fondamento dell'ente in totalità ma che ne garantisce anche un cammino storico sensato:

L'indifferenza assoluta è il nulla, nel senso che rispetto ad essa ogni predicato ontologico è nulla; ma non nel senso che l'Assoluto sia nullo e puramente vacuo. Anche qui Schelling non vede la necessità di compiere un passo essenziale. Se l'Essere non si può dire in verità dell'Assoluto, ciò implica che l'essenza di tutto l'Essere è la finitezza e che solo l'esistente finito ha il privilegio e il dolore di stare come tale nell'Essere e di fare esperienza del vero in quanto ente¹⁹.

Tuttavia, cercando di sviluppare altrimenti le suggestioni heideggeriane, resta l'impressione che il tentativo ontoteologico di pensare un fondamento del reale resti in Schelling un tentativo incompiuto, sia nelle *Ricerche* sia nei testi a esse successivi.

2. Il pensiero dell'infondato nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*

L'idea del nulla e dell'infondatezza si presentano nell'opera di Schelling, in particolare nelle *Ricerche* e nella *Filosofia della rivelazione*, come ipotesi da cui la ragione deve essere in grado di trarsi fuori. Le difficoltà di un pensiero attento a schivare il pericolo dell'infondatezza continuano a residuare, tuttavia, non soltanto nel testo del 1809, ma anche nella costruzione, negli anni berlinesi, dell'ipotesi di un Dio libero e creatore a fondamento dell'essere.

Confrontarsi direttamente con il trattato del 1809 vuole dire, da una parte, comprendere la legittimità dell'interpretazione datane da Heidegger nel corso del '36 e, dall'altra, capire come sia lo stesso Schelling a lasciare emergere in esso i primi segni di cedimento del sistema dell'identità che nelle *Ricerche* avrebbe dovuto trovare un approfondimento della propria parte ideale²⁰. Le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* risalgono infatti a quegli anni monachesi (1806-1809), in cui Schelling, pur non rinnegando le tematiche di

¹⁹ Ivi, p. 280; trad. it., pp. 256-257.

²⁰ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., p. 333; trad. it., p. 71.

fondo della cosiddetta filosofia dell'identità²¹, comincia a prendere in esame alcuni aspetti dell'esistenza fino ad allora trascurati, in generale connessi alla dimensione della negatività: il male, la volontà cieca, l'angoscia, l'«insopprimibile malinconia di ogni vita»²². Non solo: nelle pagine delle *Ricerche* inizia a profilarsi una significativa attenzione verso quella 'fattualità' dell'esistenza che sfugge al procedere puramente aprioristico della ragione e alla quale Schelling, sforzandosi di allontanare l'angoscia dell'infondatezza che essa porta con sé in quanto pura datità, cercherà di dare un senso nella *Filosofia della rivelazione*. In particolare, ci riferiamo: all'importanza data al fatto della libertà, testimoniato da un sentimento «impresso immediatamente in ognuno»²³; alla positività del male e, soprattutto, a quella accordata al concetto di fondamento, imprescindibile e oscura condizione di ogni esistenza, compresa quella divina che, pur spiegando la possibilità del male, in fondo non rende ragione di sé ma semplicemente s'impone in quanto «relativamente indipendente»²⁴ *conditio sine qua non* del darsi di Dio e del creato.

Un esame più dettagliato del contenuto dell'opera e in particolare di alcuni passaggi servirà a chiarire non soltanto in che modo emergano nelle *Ricerche* la questione di Dio, termine primo ed ultimo dell'ente in totalità, del nulla, dell'infondatezza, ma anche su che base il trattato del 1809 possa essere letto come un momento di passaggio verso l'ultima fase del pensiero schellinghiano, il che è sintomatico di come lo stesso Schelling inizi ad avvertire l'esigenza di un cambiamento di rotta.

Come si comprende dalla *Prefazione*, le *Ricerche* avrebbero dovuto essere un tentativo di integrare il sistema filosofico dell'identità elaborato negli anni di poco precedenti il 1809:

la presente trattazione è la prima in cui l'Autore presenta in modo compiuto il suo concetto della parte ideale della filosofia, per questo, se quella prima esposizione ha comunque potuto rivestire una qualche importanza, egli deve ora affiancarle questo trattato [...]»²⁵.

Al centro della trattazione non è più, dunque, la filosofia della natura, ma l'insieme di tematiche che gravitano attorno all'uomo e al suo rapporto con Dio: l'autonomia del creato, la libertà come facoltà del bene e del male, la storia e la sua direzione. La rinnovata attenzione verso l'esistenza nei suoi aspetti più cupi, malinconici e irrazionali costringerà Schelling all'attestazione dei limiti di un pensiero il cui scopo era quello di riportare il finito, la temporalità, il male al non-essere o, che è lo stesso, di rinvenire nel finito l'infinito, in un trionfante

²¹ Cfr. F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it. di G. Boffi, Milano 2006.

²² F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., pp. 399; trad. it., p. 193.

²³ Ivi, p. 336; trad. it., p. 77.

²⁴ Ivi, p. 399; trad. it., p. 193. Poco più avanti Schelling scrive: «[...] Noi abbiamo ugualmente già mostrato perché Dio non impedisca o sopprima la volontà del fondamento. Sarebbe come se Dio sopprimesse la condizione della sua esistenza, cioè la sua propria personalità. Perché dunque il male non fosse, Dio stesso non avrebbe dovuto essere» (ivi, p. 402; trad. it., p. 199).

²⁵ Ivi, p. 333; trad. it., p. 71.

ottimismo che non lasciava spazio al limite e alla negatività²⁶. Paradossalmente, dunque, l'elaborazione della parte ideale del sistema, suo preannunciato compimento, ne segna al contrario lo scacco, aprendo la strada a quella filosofia positiva che Schelling elaborerà al termine del proprio cammino di pensiero, ormai lontano dalla completa fiducia verso le possibilità della ragione dei primi anni dell'Ottocento e sempre più interessato alla dimensione empirica, antropologica, storica, religiosa.

Poche righe più avanti, avendo già chiarito come non ci sia più bisogno di continuare ad occuparsi dell'opposizione di natura e spirito²⁷ e in evidente continuità con quanto messo in luce nella filosofia della natura, ossia l'impensabilità di una natura puramente oggettiva e di uno spirito puramente soggettivo, Schelling esibisce quello che sarà il tema centrale dell'intero trattato che, come già menzionato, è il rapporto tra sistema e libertà:

il fatto della libertà non si trova [...] tanto in superficie da non esigere una purezza e una profondità di spirito fuori dall'ordinario, anche solo per esprimerlo in parole; in parte possono riguardare la connessione di questo stesso concetto con la totalità di una visione scientifica del mondo²⁸.

Già da queste prime battute comincia a intravedersi un singolare riguardo verso il puro dato esperienziale: la libertà è un fatto, un indubitabile a posteriori che reclama, sì, la propria concettualizzazione, ma che, proprio per questo, la precede. In altri termini, dal momento che la libertà c'è, si dà, essa non potrà che essere collocabile entro un sistema che la ragione è in grado di dispiegare. Se esiste, ed esiste, come ci testimonia il sentimento che ognuno di noi ha di essa, la libertà è in un sistema. Il punto di partenza è in fondo già qui: sebbene nascosta tra le righe, quella datità precedente il pensiero che risulterà centrale nel passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva.

A segnare lo scarto tra la libertà dello Schelling delle *Ricerche* e quella teorizzata dagli idealisti è poi la concretezza che caratterizza la prima come facoltà del bene e del male: «L'idealismo [...] fornisce da una parte solo il concetto più generico della libertà, dall'altra quello semplicemente formale. Ma il concetto reale e vivente è che essa consista in una facoltà del bene e del male»²⁹. Se dunque l'idealismo, da una parte, è fondamentale per poter pensare un sistema della libertà, dal momento che rende possibile il pensiero di un'identità dialettica per cui Dio, come si è visto, è e non è le cose, dall'altra resta ingabbiato in un approccio formalistico alla realtà che gli impedisce di pensare la libertà umana nella sua concretezza e il male nella sua positività.

²⁶ Si vedano in merito le osservazioni di M. Dalla Valle e F. Forlin in Id., *L'essenza della libertà. Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana di F. W. J. Schelling*, Milano 2010, pp. 9-11.

²⁷ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., p. 333; trad. it., p. 71.

²⁸ Ivi, p. 336; trad. it., p. 77.

²⁹ Ivi, p. 351; trad. it., p. 103.

Di positività si deve parlare, però, non soltanto in riferimento al male come scelta legata alla volontà umana, ma anche come sola possibilità. Sebbene Schelling ne parli soltanto come di un «effetto concomitante dall'autorivelazione»³⁰, la possibilità del male non appare in fondo così distante dall'essere una vera e propria condizione senza la quale Dio stesso non potrebbe realizzarsi compiutamente, un imprescindibile termine di confronto, tanto irrazionale quanto necessario:

Ogni essere può infatti manifestarsi solo nel suo opposto, l'amore solo nell'odio, l'unità nella discordia. Se non ci fosse nessuna separazione dei principi, l'unità non potrebbe dar prova della sua onnipotenza: se non ci fosse discordia, l'amore non potrebbe diventare reale³¹.

Del resto, è lo stesso fondamento in Dio, il *Grund* al quale soltanto è imputabile il darsi dell'eventualità del male, a essere posto come quella «base»³² inseparabilmente legata al Dio esistente in atto, base che è posta soltanto per essere superata, ma che allo stesso tempo s'impone nella sua irrazionalità come un ostacolo obbligato. Ed è di questo che Schelling parla quando in ogni vita finita pone un'«insopprimibile malinconia», e in Dio una «sorgente di tristezza» che, seppur destinata alla gioia del suo superamento, non per questo perde la propria specifica consistenza:

Questa è la tristezza connessa ad ogni vita finita, e se anche in Dio c'è una condizione almeno relativamente indipendente, così che in Lui stesso c'è una sorgente di tristezza, questa però non perviene mai alla realtà, e serve solo all'eterna gioia del superamento. Da qui il velo di mestizia che è su tutta la natura, la profonda, insopprimibile malinconia di ogni vita³³.

³⁰ Ivi, p. 402; trad. it., p. 199.

³¹ Ivi, p. 373; trad. it., p. 147.

³² Scrive Schelling: «[...] tutto è cioè nel mondo, così come noi adesso lo consideriamo, regola, ordine e forma; tuttavia nel fondamento si trova sempre l'irregolare, come se esso potesse una volta riapparire, e sembra che da nessuna parte l'ordine e la forma rappresentino l'originario, ma che dovunque un'irregolarità originaria sia stata ricondotta all'ordine. Questa è nelle cose l'inafferrabile base della realtà, il residuo che non si dissolve mai, ciò che, malgrado gli sforzi più grandi, non si lascia ridurre all'intelletto, e rimane invece eternamente nel fondamento» (ivi, p. 359; trad. it., p. 121). Dietro l'utilizzo del termine 'base' da parte di Schelling sta tanto la consapevolezza di cosa esso stesse ad indicare nella chimica dell'epoca (ossia il materiale che costituisce il 'fondamento' di una soluzione, come era per Lavoisier e Berthollet), quanto dell'uso che di esso aveva fatto Jakob Böhme nelle sue considerazioni riguardo i processi di produzione nella natura, nei quali si contrappongono volontà inerziale (qui l'affinità con il fondamento schellinghiano) e impulso a muoversi. La lettura di Böhme approssima Schelling alla tradizione della mistica tedesca, oggetto di studio, a partire da Meister Eckhart, dell'alchimista tedesco. Si vedano in merito le osservazioni di F. Moiso in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, con un commentario a cura di A. Pieper e O. Höffe, a cura di F. Moiso e F. Viganò, Milano 1997, pp. 278-283.

³³ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., p. 399; trad. it., p. 193.

Anche nelle ultime pagine del trattato Schelling, pur parlando di un «tempo in cui Dio sarà tutto in tutto, cioè interamente realizzato», non toglie alla possibilità del male la propria positività:

[...] Ma nella morte esso [il male] è separato da ogni bene e rimane di fatto come appetito, come eterna fame e sete di realtà, ma senza poter uscire dalla potenzialità [...] poiché il male è male solo in quanto eccede la potenzialità; ma, ridotto al non-essere e allo stato di potenza, esso è ciò che doveva sempre essere, la base, ciò che è sottomesso, e come tale non è più in contrasto con la santità né con l'amore di Dio³⁴.

La redenzione finale segnerà il trionfo dell'Amore, la piena attualizzazione di Dio, ma ciò nonostante il male continuerà ad avere una qualche consistenza, sebbene soltanto come un essere potenziale. Come scrive Pareyson nella sua *Introduzione agli Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* di Schelling: «il male è pur sempre reale, e quindi esso, pur essendo necessario all'affermazione ultima del bene, dev'essere non annientato ma dominato, non distrutto ma superato, non dissolto ma battuto e domato»³⁵. Esso è una pura datità con cui la ragione è costretta a fare i conti, che non può ridurre a vacuità poiché cade al di fuori del proprio dominio: è un irrazionale dato di fatto, un a posteriori di cui non si può non constatare l'esistenza e del cui darsi soltanto in un secondo momento si possono indagare le motivazioni.

Se è vero che negli anni delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* Schelling non ha ancora maturato l'idea di un passaggio a quella filosofia positiva che sarà centrale nella sua ultima fase di pensiero, d'altra parte non si può ignorare che già in queste pagine sia presente un'attenzione verso qualcosa che cade al di là del procedere puramente razionale, che esiste irrazionalmente e che d'altro canto, o proprio per questo, reclama una qualche spiegazione. Per Heidegger nel trattato del 1809 è possibile scorgere il pensiero dell'infondatezza soltanto nell'idea di un Dio che diviene; si può notare, in aggiunta, come tra le righe delle *Ricerche* l'infondatezza si presenti anche nell'imprescindibile oscurità alla base di ogni esistenza.

Il pensiero dell'*Ur-Grund* (fondamento originario), o meglio del non-fondamento (*Un-Grund*) è centrale nel testo di Schelling: nella teorizzazione di un'origine ancora più originaria della distinzione in Dio di fondamento ed esistenza, l'idealista ritiene di aver portato a compimento l'intero progetto delle *Ricerche*. Avendo elaborato una soluzione al problema della compatibilità tra la possibilità del male e l'esistenza di Dio, ponendo in Dio un fondamento, una base irrazionale, al fine di evitare il pericolo dualismo, presentato in altro contesto come «il sistema del dilacerarsi e del disperare della ragione»³⁶, occorre pensare un'unica scaturigine iniziale da cui derivano il fondamento

³⁴ Ivi, p. 405; trad. it., p. 203.

³⁵ F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, trad. it. di L. Pareyson, Milano 1990, p. 19.

³⁶ Ivi, p. 135.

(*Grund*) e l'esistenza (*Existenz*) di Dio stesso. È in queste pagine dedicate al non-fondamento che la teologia schellinghiana apre le porte, come Heidegger ha fatto notare, a un pensiero della differenza, della finitezza dell'essere³⁷.

Dopo aver mostrato come la possibilità del male sia imputabile a «ciò che in Dio stesso non è Egli stesso»³⁸, ovvero al fondamento in Dio, come la realtà del male nella storia sia necessaria alla manifestazione del divino³⁹ e come, alla fine della storia, il principio si realizzerà perfettamente e Dio sarà tutto in tutto, Schelling, nel tentativo di scongiurare l'assurdità di un dualismo assoluto tra fondamento ed esistenza giunge alla teorizzazione di un'indifferenza originaria, principio oltre il quale non è possibile procedere. Scrive infatti:

Prima di ogni fondamento e di ogni esistente, quindi in generale prima di ogni dualità, deve darsi un'essenza; come potremmo chiamarla se non fondamento originario o piuttosto non-fondamento? [...] Esso perciò non può venire indicato come l'identità, ma solo come l'assoluta indifferenza di entrambi⁴⁰.

Tra *Grund* ed *Existenz* deve esserci non un puro dualismo, ma un rapporto creativo, non un'opposizione ma una dualità che è «qualcosa di completamente diverso dall'opposizione»⁴¹: la pensabilità di tale rapporto riposa sull'idea di un'essenza precedente la distinzione dei due poli, un'indifferenza di entrambi e non un'identità, perché in tal caso entrambi si predicherebbero di nuovo di esso come opposti, che non ha altro predicato se non quello dell'assenza di predicati. Il pensiero dell'*Un-Grund*, del «non-fondamento che si divide nei due inizi ugualmente eterni», affinché questi «diventino uno attraverso l'amore»⁴², consente dunque a Schelling di schivare l'assurdità del dualismo pur mantenendo una distinzione reale e non logica tra fondamento ed esistenza in Dio.

L'idea di un inizio così abissalmente primo da cadere al di là della stessa circolarità divina⁴³ non è molto lontana dall'idea heideggeriana del Niente (*Nichts*). In altri termini, sebbene Schelling arrivi alla teorizzazione dell'*Un-Grund* al fine di evitare fraintendimenti in base ai quali rinvenire nella distinzione di fondamento ed esistenza un'opposizione assoluta e ne parli come dell'Assoluto che si divide soltanto perché ci siano vita e amore⁴⁴, si ritrova alla fine tra le mani una realtà che proprio in quanto 'arcioriginaria', altra rispetto anche all'articolazione divina, sembra sfumare in una dimensione ulteriore rispetto all'essere stesso. Con l'idea di non-fondamento si chiude il cerchio, si

³⁷ L'espressione è di F. Tomatis, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Roma 1996, pp. 150-154.

³⁸ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., p. 358; trad. it., p. 117.

³⁹ Ivi, p. 402; trad. it., p. 199.

⁴⁰ Ivi, p. 406; trad. it., p. 205.

⁴¹ Ivi, p. 408; trad. it., p. 209.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Si vedano in merito le osservazioni di F. Forlin, *Grund, Ur-Grund, Un-Grund. La domanda senza risposta al termine della Freiheitsschrift di F. W. J. Schelling*, «Giornale di Metafisica» XXVIII, 2006, pp. 111-130.

⁴⁴ Ivi, pp. 408-409; trad. it., pp. 209-211.

toccano l'inizio e la fine, ma al prezzo di porre all'origine di ogni cosa un'abissale potenzialità che, sebbene per Schelling non sia un nulla, una non-cosa⁴⁵, nel suo essere limite estremo del pensabile e allo stesso tempo pura potenza di essere e di manifestarsi risulta affine al concetto di radicale alterità che Heidegger porterà alle estreme conseguenze.

Concludendo, negli anni monachesi emerge un pensiero dell'infondato inteso come un esistere che si pone al di là della pura ragione, della quale il procedere puramente aprioristico verrà messo in discussione dallo stesso Schelling pochi anni più avanti. Resta da vedere come il filosofo di Leonberg tenti di aggirare il pensiero dell'infondatezza, e fino a che punto vi riesca, teorizzando non più l'esistenza di Dio, ma la divinità dell'esistenza.

3. Ragione e libertà: il problema del fondamento nell'ultimo Schelling

Si è visto come nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* il problema di una fondazione ultima del reale si scontri con il necessario residuo di specifiche condizioni del darsi di Dio e del suo manifestarsi nella storia. Nelle *Ricerche* iniziano a emergere, al di là del volere dello stesso Schelling, i limiti del procedere tanto a priori quanto a posteriori della ragione: i primi riscontrabili nel dover fare i conti con la negatività nelle forme dell'angoscia, della malinconia, della possibilità del male; i secondi nel non poter consumare completamente questa possibilità facendone condizione di un cammino storico orientato.

La critica che lo stesso Schelling avanzerà alle pretese della ragione saranno rivolte esclusivamente al suo esercizio a priori: l'esigenza di pensare un Dio libero e, al contempo, garante della sensatezza di ciò che si dà storicamente non smetterà di accompagnare la speculazione schellinghiana sino alle sue ultime manifestazioni. Dagli anni monachesi a Berlino, il problema dell'attingimento dell'origine s'intreccia in particolare con la radicale critica della possibilità di una filosofia puramente razionale, presto relegata al ruolo di filosofia negativa, ovvero propedeutica a quel pensiero positivo che solo può pervenire all'idea di un Dio vivente e personale. Ne emerge una complessa costruzione concettuale nella quale, tenendo insieme ragione ed esperienza, Schelling perverrà ad una teologia *sui generis*: filosofica ma non del tutto razionale, religiosa ma non di una religiosità passiva dinanzi ai dogmi della rivelazione.

Già dagli anni di Erlangen⁴⁶, dove si stabilisce a partire dal 1821, il filosofo inizia a prendere le distanze da un pensiero che faccia totale affidamento sulle possibilità della pura ragione: i sistemi logici, per quanto necessari, non sembrano essere sufficienti a spiegare la realtà storica nei suoi aspetti più liberi, accidentali, dolorosi, come del resto non riescono a pensare un Dio libero,

⁴⁵ Ivi, p. 406; trad. it., p. 207.

⁴⁶ Si vedano in merito le osservazioni di F. Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994, pp. 49-71.

personale, vivente. Nelle *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* del 1836/1837, l'esame delle possibilità della pura ragione si concretizza in una sottile critica dell'argomento ontologico, nella sua formulazione cartesiana. Pensare l'essere necessario vuol dire, per Schelling, pensare un essere che, se esiste, esiste necessariamente: la necessità è soltanto una maniera determinata in cui l'essente può darsi e in quanto tale non può bastare a permettere il salto dall'ideale all'effettivo, poiché la considerazione sul modo d'essere di un ente ha senso solo nel caso in cui ne sia attestata preventivamente l'esistenza. La critica a Descartes arriva fino a mostrare non solo l'impossibilità, ma anche l'insensatezza di un Dio inteso come sostanza universale e necessaria: l'*ens necessarium* si può identificare non, positivamente, con la causa libera per cui qualcosa è, ma tutt'al più con la condizione necessaria del darsi dell'ente in totalità. In altri termini, se non ci fosse una base di necessità al di là del contingente, nulla potrebbe darsi, ma ciò non implica un'immediata posizione né di essa né di ciò che ne dipende.

Negli anni monachesi l'analisi dell'idea tradizionale di Dio è condotta tenendo conto della comune credenza in una divinità libera e personale così come essa si presenta nella religione. È evidente, però, che il pensiero di un Dio libero e vivente sia un'idea centrale nella speculazione schellinghiana già a partire dalle *Ricerche*, dove si parla del *summum ens* come di colui che sceglie liberamente di essere, di passare dal fondamento all'esistenza e nel far ciò di porre, circolarmente, il suo stesso *Grund*⁴⁷. La stessa libertà divina è nuovamente messa a tema nelle *Lezioni di Stoccarda*, nei di poco successivi *Weltalter*⁴⁸, in cui si parla di un divenire di Dio a partire da un più originario stato d'indifferenza, sino all'elaborazione di una filosofia positiva che sappia condurre, passando attraverso l'esame della concreta realtà storica e religiosa, ad un Dio libero, causa prima e creatrice del mondo.

Come detto, è negli anni dell'*Introduzione* berlinese alla *Filosofia della Rivelazione* che Schelling, tenendo ferma la propria critica delle possibilità della pura ragione, porta a compimento l'idea di un'opposizione tra filosofia negativa e filosofia positiva, sempre nell'ottica di una fondazione ultima del reale che dia senso alla natura e alla storia. Nella *Berliner Einleitung*, gruppo di otto lezioni propedeutiche alla vera e propria filosofia positiva elaborata nelle lezioni successive, emerge in tutta chiarezza la posizione schellinghiana riguardo i limiti della conoscenza *a priori*:

Ora, però, ci si chiede che cosa sia ciò che viene conosciuto in ogni ente in questo modo, cioè *a priori*. È l'essenza, la natura dell'ente, o il fatto che esso è? Qui va infatti notato che in ogni ente reale bisogna fare una distinzione: sono infatti due cose ben diverse sapere che cosa un ente sia, *quid sit*, e che esso sia, *quod sit*⁴⁹.

⁴⁷ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., pp. 359-362; trad. it., pp. 121-125.

⁴⁸ Cfr. F. W. J. Schelling, *Weltalter*, in Id. *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Vol. VIII, pp. 195-344, pp. 43-47; trad. it. di V. Cicero, *Le età del mondo*, Milano 2013, pp. 51-59.

⁴⁹ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in Id. *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Vol. XIV, pp. 57-58; trad. it. di A. Bausola, *Filosofia*

È soltanto sulla base dell'esperienza che possiamo dire di conoscere l'esistente nella sua effettività, e non soltanto nel concetto, sebbene una «conoscenza reale senza concetto»⁵⁰ non sia possibile. Ciò di cui Schelling sta parlando è dunque un empirismo in cui il valore dell'esperienza non sta nell'essere fonte dei concetti della ragione, ma nel darne prova, nel confermarli. Tale rapporto, per così dire, di ausiliarità tra ragione ed esperienza viene però a mancare nel momento in cui l'idea di cui si cerca conferma è l'idea di Dio. In sintonia con Kant, Schelling mostra come il «concetto supremo della ragione» non possa trovare riscontri nell'esperienza⁵¹. Ciò che va spiegato è però prima di tutto come la ragione sia arrivata a questo punto, essendo essa, come è definita da Kant, facoltà di conoscere in generale⁵².

Poiché a ogni conoscere corrisponde un essere, al conoscere reale un essere reale, di conseguenza all'infinita potenza del conoscere non può corrispondere null'altro che l'infinita potenza dell'essere, e questo è dunque il contenuto innato e connaturato della conoscenza⁵³.

L'infinita potenza di essere è dunque il contenuto originario della ragione, un contenuto che non è ancora un conoscere, poiché privo di verifica esperienziale, e che la ragione trova in sé immediatamente, a priori. A guardar bene, tuttavia, esso non è soltanto la mera capacità di esistere, bensì il concetto dell'essere stesso, in cui tale capacità, per sua natura, è sempre in procinto di confluire. Si genera in questo modo non un trapasso all'effettività, che implicherebbe un'uscita dalla dimensione puramente razionale, ma un trapasso al semplice pensiero dell'essere.

Il contenuto originario della ragione ha nella sua immediatezza qualcosa di accidentale: essa è e non è, poiché si muta in un essere accidentale, è provvisoriamente l'ente, ovvero lo è fintantoché non si muove, entrando nella sfera del divenire. Il concetto primo della ragione diverrà dunque qualcosa di assolutamente saputo e permanente soltanto quando tale accidentalità verrà eliminata e si raggiungerà l'«ente stesso»⁵⁴. La ragione si mette in moto al fine di superare l'essenziale anfibolicità della potenza infinita: essa è, in primo luogo, «scienza escludente, eliminatrice [...], ossia critica (ogni eliminazione è *krisis*) o, in quanto escludente, negativa»⁵⁵. Per raggiungere il suo scopo dovrà escludere, per via negativa, tutto ciò che non è l'ente stesso, giungendo infine al concetto dell'*ens necessarium*, e nulla di più di esso. Schelling è attento a precisare che il risultato ultimo di questa scienza *via exclusionis* non sarà nulla di reale, bensì di semplicemente possibile: sarà lo stesso concetto supremo necessario per la conclusione della conoscenza umana di cui già Kant aveva parlato, posto

della rivelazione, Milano 2014, p. 95.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ivi*, p. 62; trad. it., p. 103.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ivi*, p. 64; trad. it., p. 105.

⁵⁴ *Ivi*, p. 70; trad. it., p. 115.

⁵⁵ *Ivi*, p. 68; trad. it., p. 113.

tuttavia non sulla base dell'esperienza, della tradizione o della fede universale dell'umanità, ma del solo pensiero, «metodicamente»⁵⁶.

Il progresso da ciò che è relativamente non ente all'ente non deve essere franteso, alla stregua di un cammino verso l'autorealizzazione dell'Idea: esso non comporta in nessun modo l'assurdità di un salto nell'effettività, e proprio per questa ragione ci si può chiedere se il risultato ultimo a cui si perviene, il puro essente, esista o meno. La risposta a questa domanda non può certo trovarsi nelle costruzioni puramente aprioristiche della filosofia negativa, essa esige piuttosto un passaggio verso una scienza ulteriore: la filosofia positiva.

Una delle motivazioni fondamentali di un simile passaggio è, di nuovo, l'esigenza di riempire di senso il fatto dell'esistenza e di risollevarlo così l'uomo dall'angoscia dell'irrazionalità. È proprio tale esigenza a costituire la principale molla verso l'elaborazione di una filosofia che sappia condurre sino al Dio effettivo, libero e creatore, a partire da quella mera idea dell'*ens necessarium* presso la quale la ragione, constatandone l'inconsistenza ontologica, restava attonita e muta. Alla stregua dell'ideale trascendentale kantiano, pura rappresentazione di una totalità che abbraccia ogni cosa, idea regolativa per il pensiero empirico⁵⁷, il concetto a cui la ragione schellinghiana giunge inevitabilmente si rivela essere, sì, una necessità di fatto nel procedere razionale, ma non il Dio reale e vivente che solo può mettere freno allo sprofondare dell'ente nell'abisso nichilistico. Esso è piuttosto un puro 'che', un puro *daß*, tanto indubitabile quanto infondato, in quanto *Prius* assoluto, di fronte al quale la ragione è stupefatta, estatica⁵⁸: la singolarità dell'idea dell'*ens necessarium* risiede infatti nel non essere definibile e dunque afferrabile razionalmente. È definibile ciò che è preceduto da potenza, ma il concetto presso al quale la filosofia razionale approda è quello dell'essente stesso come atto, e non l'atto di una potenza precedente:

La filosofia razionale non si occupa del realmente esistente, ma di ciò-che-può-esistere. L'Ultimo che può esistere, però, è la potenza che non è più potenza, ma che, in quanto è l'essente stesso, è puro atto; noi potremmo chiamarlo la potenza essente. Anche questo Ultimo è anzitutto solo concetto, nella filosofia negativa⁵⁹.

Il punto di partenza della filosofia positiva non sarà, come è nella dimostrazione tradizionale dell'esistenza di Dio, l'essenza, bensì l'esistenza, il *prius* che in quanto tale non ha alcuna potenza dietro di sé e dal quale si deve partire per raggiungere la divinità, o meglio, del quale la divinità va dimostrata. Il compito che la filosofia negativa lascia alla filosofia positiva è quello di

⁵⁶ Ivi, p. 72; trad. it., p. 119.

⁵⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, Roma-Bari 2005, pp. 371-372.

⁵⁸ È interessante in questo contesto notare, come è stato fatto da Schulz, come nella fatticità e dunque nella finitezza dell'Esserci (*Dasein*) di Heidegger risuoni la fatticità del *Daß* della ragione di Schelling, ovvero l'impossibilità per la ragione di fondare il suo stesso darsi. In entrambi i casi, è pensata una radicale gettatezza (dell'Esserci e della ragione) che, in quanto tale, non può essere dominata (cfr. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart-Köln 1955, pp. 288-290).

⁵⁹ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 155; trad. it, p. 257.

verificare l'ipotesi, avanzata a priori, che il puro essente sia l'*ens perfectissimum*, riconducendo l'infinitamente esistente all'essenza divina.

La filosofia positiva prende avvio dall'idea di ciò che è oltre il pensiero o, per meglio dire, che ne costituisce il necessario inizio⁶⁰: l'essere assolutamente trascendente. A differenza della filosofia puramente razionale, essa sarà in grado, contaminandosi con l'esperienza, di dimostrarne la divinità, di provare che Dio esiste. Se un Dio si dà, non potrà che manifestarsi attraverso l'esistere effettivo, la natura, la storia⁶¹: è solo nell'esperienza che possono essere rinvenute le tracce di una divinità che non si dà per natura ma di fatto, non per necessità ma per libertà. In altri termini, se ciò che si cerca è un Dio vivente, libero e personale, come è il Dio della tradizione cristiana, non si può non considerare l'ipotesi che Egli non si dia affatto, poiché la libertà, considerata al suo massimo grado, è libertà dall'essere stesso.

L'originale prova schellinghiana dell'esistenza di Dio appare dunque lontana tanto dall'argomento ontologico, nella versione datane prima da Anselmo e successivamente da Cartesio, quanto dalla dimostrazione a posteriori elaborata da Tommaso d'Aquino: non si tratta né di dedurre dall'essenza l'esistenza, né di risalire gradualmente dal contingente al necessario, bensì di rinvenire per *posterius* le tracce di un atto libero, testimoniato dall'effettiva realtà storica. Se Dio è, il mondo avrà i caratteri che sono stati dedotti a priori dall'infinita potenza d'essere: sarà l'esperienza a confermare ciò che per la ragione non è altro che una possibilità, a verificare che si diano realmente le conseguenze del darsi libero di Dio.

È così che l'idealista schiva il pericolo dell'infondatezza, della mancanza di senso di un esistere storico che, se non rimandasse a un'originaria e incondizionata scelta della divinità, resterebbe sospeso a sé stesso. Il mondo è il risultato di una libera scelta che ne garantisce il senso. Dato il fallimento delle pretese della ragione idealista, quella ragione che fino agli anni delle *Ricerche* sembrava bastare a evitare la deriva nichilistica, Schelling tenta di tenere insieme, in un'originale costruzione teorica, ragione ed esperienza, autoriflessione dell'uomo e libero darsi di Dio, sempre nell'ottica di una fondazione del mondo naturale e storico.

⁶⁰ In merito al passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva scrive Strummiello: «La filosofia positiva parte quindi dalla *reine Wirklichkeit*, che precede ogni possibilità e ogni contenuto. Si potrebbe obiettare che una tale *Wirklichkeit*, in base a quanto appena visto, non è allora neppure pensabile: ma proprio per questo, secondo Schelling, essa rappresenta l'inizio di ogni pensiero reale (*reellen Denkens*), perché l'inizio del pensare non è ancora pensare» (G. Strummiello, *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*, Bari 2004, p. 179).

⁶¹ Anche nel caso della relazione del divino alla storia, come in quello della finitezza della ragione, è possibile stabilire un parallelismo tra il pensiero di Schelling e quello di Heidegger. Non possiamo in questo luogo soffermarci sul pensiero del divino in Heidegger, tematica che meriterebbe una ben più ampia trattazione. Ci limitiamo a ricordare, nel contesto del confronto impostato tra i due autori, che per Heidegger Dio si dà soltanto nell'apertura storica dell'essere, sebbene questo non sia pensabile come il suo fondamento. Nella *Lettera sull'umanismo* è chiarito come: «[...] Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola 'Dio'» (M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in Id., *Segnavia*, Milano 1987, p. 303)

Le sottili argomentazioni schellinghiane non sembrano, però, immuni da critiche in grado di metterne in discussione l'effettiva riuscita. In primo luogo, come già evidenziato da Vitiello⁶², il Dio di Schelling sembrerebbe in un certo senso condannato alla libertà: non può non essere libero. Secondariamente, è anche accordando a Schelling la possibilità di porre in Dio una reale libertà che emergono le debolezze della sua posizione: l'assoluta libertà divina, se da una parte risponde all'esigenza di un Dio vivente, personale, così come esso si presenta al comune sentire, dall'altra sembra privare il *summum ens* della propria caratteristica consistenza ontologica⁶³.

È lo stesso Schelling a rendersi conto degli inconvenienti delle proprie argomentazioni e a cercare di porvi rimedio, tentando di tenere insieme libertà divina e rapporto di Dio con l'essere: se Dio è libero rispetto al suo stesso darsi e manifestarsi, risulterà essenziale che la sua essenza rimanga immutabile. Ed è alla determinazione di questa essenza, alla «pura effettività concettuale»⁶⁴ che sembra pervenire la filosofia negativa, fornendo un saldo appiglio alla successiva dimostrazione positiva dell'esistenza di Dio. Sorge allora un'ulteriore difficoltà, in questo caso legata alla natura, all'essenza necessaria di Dio⁶⁵: essa non offre ragioni di sé, imponendosi semplicemente come un ineludibile punto di partenza e andando così ad intaccare la tesi di una fondazione ultima dell'ente. Anche nelle ultime lezioni sulla *Filosofia della Rivelazione*, non sembra allora superato il problema delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*.

Il tentativo di pensare una divinità a garanzia della ragionevolezza dell'esistere finito si scontra, dunque, con il dover ammettere dei presupposti specifici, non scelti, alla base del suo manifestarsi. Il dovere fare i conti con il contrasto, l'opposizione, con la natura necessaria in Dio si contrappone, così, allo sforzo incessante di Schelling di risolvere nella sensatezza storica anche gli aspetti più oscuri del divino, come il fondamento, pensati a partire, come si è visto, della mistica di Jakob Böhme e fatti reagire con la razionalità cristiana così da essere ricondotti entro un orizzonte di senso. Ragionando con e oltre Heidegger, resta l'impressione che a tale orizzonte continuo a residuare elementi di un'irrazionalità che scivola nell'infondatezza.

Francesca D'Alessandris
École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris
Fondazione San Carlo, Modena
✉ francesca.dalessandris@ehess.fr

⁶² V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Genova 1992, p. 165.

⁶³ Si vedano in merito le osservazioni di G. Strummiello, *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*, cit., pp. 223-226.

⁶⁴ Ivi, p. 225.

⁶⁵ In merito al rapporto di libertà e necessità in Dio nell'ultimo Schelling si vedano le osservazioni di C. Ciancio, *La libertà di Dio nell'ultimo Schelling*, in C. Tatasciore (a cura di), *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano 2000, pp. 370-375.