

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia.it](http://www.filosofia.it), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

GIANLUCA MILIGI

Schelling e l'ontoteologia

Sul libro di G. Strummiello, *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*, Bari, Edizioni di pagina, 2004

L'idea rovesciata è un sintagma coniato dallo stesso Schelling, non un titolo semplicemente suggestivo. Ben lungi dal concentrarsi in un'impostazione filologica guidata solo dall'intento di cogliere l'"evoluzione" della filosofia di Schelling, Strummiello si rivolge all'analisi del contributo che Schelling offre al tema del rapporto Dio – essere – essente, attraverso un coinvolgente percorso filosofico, segnato dalla continua rielaborazione del plesso di questioni concentrate nel termine onto-teologia. Ad essere indagate sono soprattutto le opere della "seconda" filosofia di Schelling.

Il libro – *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia* (Bari, Edizioni di Pagina, 2004) – si apre con le questioni dell'"Esistenza e metafisica" e della definizione generale dell'essere come effettività, esistenza. Nell'interpretazione di Tillich la filosofia positiva schellinghiana rappresenta una "rivendicazione dei diritti degli elementi esistenziali" contro la speculazione panlogistica (hegeliana); Heidegger la "filosofia dell'esistenza" rimane invece nell'ambito della metafisica ontoteologica, anche se come suo compimento. Strummiello svolge la sua analisi dell'impostazione generale (v. punti a, b, c, pp. 16-17) della questione ontoteologica a partire dall'opera che rappresenterebbe un "punto di svolta", le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* del 1809. Si evidenzia che già in questa fase, negli anni della "filosofia dell'identità", è decisivo per Schelling il tema dell'esistenza effettiva, in particolare il rapporto tra l'esistenza di Dio (*Daseyn Gottes*) e quella della totalità degli enti finiti, tra l'essere di Dio-Assoluto e l'essere delle cose (cap. 2). In un simile quadro spinoziano-panteistico, Schelling intende includere le "esigenze" del finito, dell'individuale, sostenendo che la vita e la perfezione consistono in esso. Secondo la "programmatica" tesi schellinghiana «è proprio l'esistenza del Tutto, nella sua tensione verso la determinazione, ad assicurare l'esistenza (e la consistenza) del finito» (p. 21). Riguar-

do alle relative questioni irrisolte – come è possibile la libertà umana in un sistema panteistico, che rapporto c'è tra Dio e il male nel mondo –, l'Autrice individua la base concettuale su cui si innesta la riflessione di Schelling: la distinzione tradizionale, scolastica, di essenza (*essentia*) ed esistenza (*esse*) viene riformulata da Schelling in termini di “essenza, fondamento di esistenza” (*Grund*) e “essenza che esiste” (*Existenz*). Il discorso si complica, ma il testo ne chiarisce i tratti essenziali: il «fondamento è sempre fondamento di qualcosa», è in funzione di questo qualcosa (come la potenza, in senso aristotelico, è sempre potenza di un atto). Come incide questa tesi sull'essere di Dio? Dio è condizione e fondamento della propria esistenza. All'infuori di Dio non vi può essere nulla, quindi il fondamento è in esso, ma non come esistenza perfettamente dispiegata. Si dà una differenza tra i due termini, ma non come precedenza temporale o ontologica dell'uno sull'altro. La differenza è iscritta in una circolarità, in un rapporto di presupposizione reciproca (cfr. p. 27), nel divenire eterno di Dio.

Il fondamento assume una connotazione “prerazionale”, o “mitologica”, poiché si esplica come «desiderio, che l'Uno eterno prova, di generare sé stesso». In tale prospettiva Schelling ritiene sia conquistato lo spazio di autonomia delle ‘cose’, «per tutto ciò che Assoluto non è all'interno dell'Assoluto per la dignità del finito, ma anche per i suoi limiti, per l'irregolare, la negatività, il male» (p. 28). Gli enti divengono dal fondamento e nel fondamento, e quindi non coincidono, neanche nella loro totalità, con Dio “in senso proprio”, ossia compiutamente esistente. La creazione è una produzione nella natura, un conferire forma, unità e ordine agli enti (“informazione”, “trasmutazione interna”). Essi sarebbero segnati, da un lato, dall'essere nel fondamento, ovvero in un “fondo oscuro” che non è pienamente Dio, da cui «il desiderio che fonda l'ipseità di ogni singolo ente»; dall'altro, dall'essere riflesso, base dell'intelletto come volontà universale.

Su tutti gli enti emerge la creatura “uomo”, l'unica in grado, pur nel legame con il fondamento, di pervenire alla parola, allo spirito in cui Dio “giunge finalmente a rivelarsi come esistenza in atto (p. 29). Questo, come si sostiene nel libro, è il tema fondamentale delle *Ricerche filosofiche*, che viene poi disarticolato in quegli elementi “che saranno oggetto di costante rimediazione nel corso di tutta la *Spätphilosophie* schellinghiana”: a) l'essere di Dio come processo teogonico nella dialettica dei principi *Grund-Existenz*, b) il processo teogonico che racchiude in sé la creazione e la Rivelazione e c) il ruolo centrale dell'uomo.

Nelle Lezioni tenute a Stoccarda nel 1810 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*; cap. 3), Schelling affronta la questione del «passaggio dal

concetto dell'identità di ideale e reale alla sua posizione in atto» (p. 35). Strummiello sottolinea come in questa fase sia ancora a partire dall'essenza che si può pervenire all'esistenza. Si determina comunque una reduplicazione, nel senso che oltre l'essenza originaria come identità di ideale e reale vi è l'identità assoluta dei due elementi posta come effettiva. In questo ambito comincia a svilupparsi la complicata e decisiva dottrina delle potenze (*Potenzen*). L'unità-identità reale appare come essere ('posizione'), ed è la prima potenza, mentre quella ideale è posizione dell'essere (quindi 'posizione di una posizione'), seconda potenza; la terza è unità della prima e della seconda. Il problema schellinghiano di fondo è rinvenire, nel distinguersi delle potenze, la possibilità del passaggio dall'essenza all'effettività. Un ruolo importante riveste il concetto di contrazione riferito all'essenza originaria (di Dio); per Schelling «l'inizio della creazione è certamente un'abbassarsi (*Herablassung*) di Dio». L'idea di un'autolimitazione divina, di una *kenosis*, nonostante egli non lo qualifichi come atto necessario, bensì libero e volontario, non sembra risolvere la questione. Sulla linea dell'evidente antropomorfismo di Dio, in un passo citato nel testo, si legge una "sconcertante" dichiarazione: «se esigiamo un Dio che ci sia possibile intendere come un essere affatto vivente e personale, è necessario considerarlo in una maniera risolutamente umana [...]».

Strummiello puntualizza che «l'intero processo della creazione è così il processo del divenire cosciente di Dio», dell'autorivelazione divina attraverso le potenze. La prima potenza si rivela essere l'inconscio, il reale, l'oggetto (essere), mentre la seconda è il conscio, l'ideale, il soggetto (essente). Dio è quindi in sé diviso, per diventare poi veramente, in atto, essente (*der seyende Gott, ipsum Ens*), e ciò è possibile solo liberandosi dall'essere, che figura come sostrato o base-natura (la stessa funzione del *Grund* nelle *Ricerche*). Un punto interessante (p. 44) è che «tutti gli esseri finiti sono creati a partire dal non-essente, ma non dal nulla» (dall'essere, prima potenza). Ed è l'uomo l'ente in cui, per la sua posizione "intermedia", avendo una radice parzialmente indipendente dalla natura, si ridesta il divino (nell'uomo le tre potenze sono *Gemüth, Geist, Seele*). Sempre nel periodo di Stoccarda viene teorizzata la necessità, perché Dio giunga a manifestazione, di una seconda *kenosis*, quella propriamente cristologica.

Attraverso le ricostruzioni di Strummiello (cap. 4) si segue Schelling nel tentativo (*Die Weltalter* [Druck I], *Le età del mondo*, 1810-11) di indagare il passato di Dio, ossia ciò che si trova al di là di tutti i tempi. "È solo al di sopra dell'essere che può ritrovarsi la vera, eterna, libertà."; Dio in questa "dimensione" è pura quiete, assoluta trasparenza

o limpidezza (*Lauterkeit*), non ancora contratta nell'essere. L'analogia con la condizione umana viene riformulata e risalta il "tema decisivo" della comunanza originaria (*Mit-wissenschaft*) tra l'uomo e l'Assoluto; su tale base l'uomo ha coscienza della creazione e conoscenza dell'Assoluto. L'Autrice solleva l'ineludibile questione: perché la pura quiete, limpidezza – condizione di felicità e "volontà di nulla" – "è infine uscita da sé per abbassarsi nell'essere?". Qui si apre uno scenario veramente "ardito", o "incontrollato", della speculazione schellinghiana. Nella sua immobilità Dio – l'essenza, come la Sapienza, *Sophia-Chokhmà* veterotestamentaria –, vivrebbe in una sorta di meditazione di sé, in un sogno. Le metafore psicologiche, in generale "antropologiche", sono predominanti, e anche interessanti, ma il punto è come, da questo stato meditativo, possa nascere per impulso interiore una volontà che tende alla determinazione, alla contrazione. Dall'altra parte c'è la volontà che non vuole nulla, appagata di sé ed espansiva: si rivela così un'opposizione o antitesi originaria, da cui sembra analiticamente impossibile uscire verso "altro". Lo scenario delineato da Schelling è "drammatico" e Strummiello lo rileva decisamente: in Dio si determina "uno stato di lacerazione e follia". Da tale aporia, che configura una specie di "opposizione reale" (kantiana), Schelling ritiene si esca in quanto Dio si libera del suo stato attraverso la generazione del Figlio (come formazione del Verbo). Il dolore e il conflitto dell'origine si risolverebbero, la "salvezza" sarebbe raggiunta, con la posizione della dualità divina all'esterno, mediante una «reduplicazione dell'essere prima distinto a livello puramente ideale» (p. 59). Il Figlio – il presente – è «il liberatore e il redentore del Padre», il passato; a Dio come unità finale di soggetto e oggetto corrisponde la terza epoca, lo spirito.

Questa è senz'altro una concezione trinitaria assai poco ortodossa, poiché Dio vi figura come un "terzo principio unità degli altri due, e non come un Dio che è i tre principi". Se il 'padre' è tale sempre solo in virtù del 'figlio' che genera, traspare che il vero problema filosofico è la dimostrazione della necessità dialettica di generare da parte di Dio. Dell'impasse di un contrasto delle volontà che si produce *ex abrupto* diviene consapevole lo stesso Schelling, che conseguentemente pone i due principi come co-originari. Lo "scarto è evidente", dato che la contraddizione o opposizione originaria, quindi non contingente, si rivela una necessità intrinseca di ogni essere vivente. Dall'inconcepibile follia dell'originario si "slitta" verso una concezione per cui l'Incondizionato-altissimo – non ancora Dio – è indifferenza nei confronti sia dell'essere che dell'essente, libero quindi anche in rapporto all'esistenza-effettività. Il problema rimane, e Schelling cerca una so-

luzione nell'atto di decisione infondata, per cui si pone un rapporto di diacronia tra le volontà, di precedenza, in quanto base o fondamento, dell'una rispetto all'altra. Il cruciale passaggio all'effettività, alla creazione del mondo, su cui si concentrano le analisi di Strummiello, non avviene più tramite il Figlio ma con l'esteriorizzazione della volontà di negazione.

Il sistema stesso del sapere – *Erlangen Vorträge*, 1820-21, cap. 5 – deve includere per Schelling il principio del “movimento”: due affermazioni-sistemi contraddittorî non possono essere entrambi veri, e per evitare la contraddizione devono essere posti non in simultaneità ma in successione. Si deve notare però che questa tesi pregiudica la fisionomia stessa della dialettica, cui si presuppone il movimento anziché trovarlo internamente al suo processo. Altro presupposto comunque è che il soggetto deve essere principio (*Princip*) e non semplice ‘inizio’ (*Anfang*). Il principio è ciò che governa l'intero processo in quanto scorre in tutte le sue forme e perciò è, al là di tutte le determinazioni e di ogni essente, “inafferrabile, veramente infinito”. Come mostra l'Autrice, Schelling giunge così al concetto negativo di un «Assoluto sopra divino» (p. 82). Il soggetto, eterna libertà (*ewige Freiheit*), deve essere “assoluto” e dal momento che porre qualcosa come in-afferrabile è pur sempre determinarlo, allora la vera libertà è di essere o non essere afferrabile in una forma (*Gestalt*), libertà anche da se stessa. Dal lato dell'uomo il “problema radicale” è come una tale libertà possa essere conosciuta.

Il soggetto nel suo stato originario (*Urstand*) non può essere oggetto (*Gegenstand*) di conoscenza (infatti è esso che produce gli oggetti). Non può conoscere sé stesso se non alla fine, nel terzo momento o potenza, nell'essenza dispiegata: “Ma se è così, l'intero processo dell'Assoluto si rivela quello della sua autoconoscenza” (p. 86). La concezione secondo cui la nostra coscienza è «un'autoconoscenza dell'eterna libertà» avvicina Schelling a Hegel. È in particolare mediante un non-sapere, nell'estasi (che prende il posto dell'intuizione intellettuale) o “uscir fuori di sé” dell'uomo che l'Assoluto si pone immediatamente come realtà suprema. L'interpretazione di Strummiello coglie in Schelling la tesi dell'originaria coincidenza del pensiero con l'Assoluto. Nei corsi tenuti a Erlangen il suo problema non è più la definizione dell'Assoluto come identità di soggetto e oggetto, bensì la posizione e il rapporto di questi due termini. Pur nella loro ribadita “indifferenza”, Schelling opererebbe un rovesciamento delle tesi dei *Weltalter*: non è più l'elemento reale o oggettivo il fondamento dell'altro, ma il contrario, il *prius* di Dio è il Soggetto assoluto.

Negli anni di insegnamento a Monaco, nelle *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* del 1827, Schelling inizia a teorizzare una “filosofia positiva” (cap. 6) distinta dalla filosofia ‘negativa’, la quale rimane vincolata esclusivamente al puro pensiero. I presupposti della prima, puntualmente individuati, sono i seguenti: il mondo non è casuale ma nemmeno deducibile dal pensiero; è qualcosa di causato da un atto libero; questo atto libero presuppone un ‘agente’ libero. Tutto ciò rappresenta una deviazione notevole nel pensiero schellinghiano; per Strummiello è importante riconoscere che la filosofia positiva parte dal fatto che ‘il mondo è’, quindi dall’esperienza, e ricordare che per Schelling «il positivo *tout court* è proprio ciò che è meno conoscibile *a priori*». Le vie di sviluppo della filosofia positiva sono due, una regressiva, soggettiva, che va dal *posterius*-creato al *prius*-creatore, l’altra progressiva, che procede in modo contrario (p. 98). Nel testo segue il richiamo delle esposizioni storiche di Schelling (cfr. pp. 100-114). Tra i risultati più importanti raggiunti nella complementare esposizione sistematico-teorica, nella dottrina dell’empirismo filosofico, si segnala la tesi portante di Dio “Signore dell’essere” (*Herr des Seyns*), con la quale si sarebbe giunti al “punto cruciale per la questione dell’ontologia”. In questo senso Dio non deve essere pensato come l’essente stesso (*to on*), nel solco della tradizione metafisica. Egli è piuttosto il “super-essente” (*Überseyendes*) che pone in sé liberamente l’essere, lo delimita e lo contiene. Conseguenza rilevante è che Dio instaura una relazione, in quanto Signore, con l’essere; in termini più specifici, è il puro ‘poter essere’ (*Seinkönnen*). Attraverso i numerosi riferimenti testuali, Strummiello sintetizza il quadro generale: Dio è l’unità dell’intero processo – attuato per libera decisione – di tre principi divini: il cieco essere, illimitato (p. reale, B) – A, ciò che nega tale essere, il limite (p. ideale, A) +A, e lo spirito, –A. In questa concezione Dio è causa assoluta, ma in quanto tale figura sempre costretto in una relazione. Il vero Dio deve essere invece, in ultima istanza, un essere autonomo, sostanza (*Substanz*); ed è la sostanza riflessiva in sé stessa che pone le potenze come potenze. Si è di fronte a un Dio che è “per essenza” potenza di essere B e di negare B, e che è creatore per sua volontà – non esiste difatti una potenza della creazione. Tutto ciò si accorderebbe con l’idea della religione positiva di una *creatio ex nihilo*.

Nel capitolo successivo del libro (7) si considera l’esame schellinghiano dell’argomento ontologico’ nelle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* (1836-37). Fin dal 1795-96 Schelling sostiene che l’argomento è una tesi più che una prova o dimostrazione dell’esistenza di Dio: esso afferma una verità – l’identità di Dio con il suo essere o che

in Dio l'esistenza è posta nell'essenza – ma rimane solo un postulato. È possibile applicare l'argomento a ciò che Dio è prima di essere (pienamente) Dio, ma esso è erroneo in quanto «esige invece un esistente effettivo (*ein wirklich Existirendes*) a cui l'essere possa essere attribuito come predicato» (p. 118). Schelling critica l'elaborazione di Descartes incentrata sul concetto modale di “necessità”, sull'esistenza necessaria dell'Ente perfettissimo. Il suo errore logico consisterebbe nel fatto che «se [Dio] esiste, esiste sempre, ossia in modo necessario, cioè non accidentale. Ma così è chiaro che la sua esistenza non è dimostrata» (p. 123). Quali sono le implicazioni di questa critica nell'ontoteologia schellinghiana? Innanzi tutto, come spiega l'Autrice, si devono distinguere in ogni essere due elementi: “ciò che È”, il soggetto dell'essere o essenza (*Wesen*) e l'essere stesso, che funge da predicato. Nelle formulazioni tradizionali dell'argomento ontologico si stabilisce l'identità di Dio – l'*ipsum Ens* – con l'essente, necessario, e non con l'esistenza. Secondo Schelling si è ingenerato un malinteso riguardo l'avverbio *notwendig*, che porta a confondere la proposizione «Dio è necessariamente l'essente», nel senso di “semplicemente o puramente essente”, con «Dio è il necessariamente essente». Guardando alla concezione generale, delineata nitidamente nel testo: Schelling avversa in maniera “ossessiva” l'idea di un Dio inerte e totalmente chiuso, spinoziano, perché non ne potrebbe derivare un mondo di cose, di molteplici enti. Un Dio così concepito non può essere causa della creazione.

Nelle complesse evoluzioni speculative schellinghiane agisce questa singolare “argomentazione”: Dio non può che essere l'essente, ma se è tale nel senso de ‘il necessariamente esistente’, «non è il Dio che vogliamo (o di cui abbiamo bisogno)» (p. 130). Schelling, che non intende escludere l'essente da Dio, ma includerlo come momento-potenza nella sua unità complessa, cerca di concepire un Dio “vivente” e di dimostrarne in modo diverso l'esistenza. Il Dio “voluto”, prima che pensato, è quello affrancato dall'essere e libero di creare, il Dio della fede. L'obiettivo primario è superare l'antinomia tra il Dio dei filosofi, chiuso nel concetto, e quello delle forme storiche della mitologia e della Rivelazione.

Questo percorso conduce alla *Filosofia della mitologia* (in particolare alla prima parte, Il monoteismo, manoscritti del 1828 e degli anni '40 berlinesi). È una fase importante poiché segna l'approdo dalla filosofia negativa a quella positiva (cap. 8). Per Schelling il monoteismo può essere sostenuto solo se, si legge nel testo, «si ammette che oltre Dio (*praeter Deum*, non *extra Deum*) possa davvero esservi altro, ovvero forze e principi che pure non coincidano con Dio» (p. 134). Ciò

implica seguire il processo, nel mondo mitologico, in cui essi si manifestano separati. La tesi della speculazione negativa di Dio-*ipsum Ens* è per Schelling solo presupposto o materia della divinità. Nel tentativo di esplicitare una “differenza” in Dio, egli utilizza concetti modali e temporali: Dio, chiuso nell’identità concettuale di essere e essenza, è in sé possibilità universale di essere e quindi “non è”, ma piuttosto “sarà”, è in un certo modo futuro. Viene al riguardo riportato un passo significativo in cui Schelling dichiara che l’interesse della filosofia e il suo “trionfo” è «condurre Dio fuori da questo essere identico con l’essenza, verso quell’essere effettivo [...]». È così ribadito, secondo Strummiello, l’obiettivo di “forzare” l’identità meramente concettuale per raggiungere l’esistenza. Si è ancora di fronte alla preoccupazione di rendere Dio libero nei confronti dell’essere in generale. Il rapporto tra i due momenti dell’essente – su cui si interroga primariamente la filosofia come *scientia entis* – e dell’esistenza si esplicita sempre nel quadro della fondamentale dottrina delle potenze (“in una delle versioni più compiute e articolate”, p. 141).

Il pericolo che aleggia sarebbe ancora quello del panteismo: Dio è l’unica potenza di essere (*potentia existendi*), per cui tutto l’essere sarebbe l’esplicazione di tale potenza, essere in atto totalmente divino. Ma qui, afferma Schelling, si tratterebbe solo del principio del panteismo; il sopraddetto rapporto si deve tradurre nei termini della volontà di essere e del volere (di essere) in atto. La dimensione del panteismo spinoziano è legata al nuovo concetto di esistenza in senso negativo, estatica (non più attribuita all’uomo), ossia come esposizione dell’essente. Il monoteismo si configura quindi come *Überwindung*, “superamento” del panteismo in quanto riconosce l’inizio dell’essere alla luce della “potenza di essere o non essere” e della volontà come *prius*, eterno e interiore, e il conseguente processo-movimento divino. Nel quadro complessivo interessante è «la strategia in apparenza paradossale [...] di arrivare al monoteismo mostrando il darsi di una pluralità in Dio» (p. 145). Il discorso si svolge intorno ai principi “intradivini”; la grande difficoltà è che, come viene evidenziato, tra l’inizio-potenza pura di essere e l’essente, *actus purus*, si dà strutturale correlazione: l’uno è per l’altro. Ma nella correlazione, in cui peraltro si esplicita che i due termini si annullano a vicenda (cfr. pp. 146-147), è aporetico dedurre il movimento.

Nello schema triadico (il terzo è lo spirito, “ciò che rimane potenza nell’atto, volontà nel volere”, p. 149) delle forme o potenze sarebbero «contenute tutte le possibilità, tutti i principî dell’essere», l’intera logica e l’intera metafisica. Se esse sono differenze solo concettuali non

si può però pensare un “ribaltamento”, alla fine del processo, nell’effettività o attualità: questa è secondo Schelling l’illusione hegeliana. Riguardo al non ancora conseguito passaggio all’esistenza, egli cerca una deduzione complessa “intermedia” – e che l’Autrice ricostruisce – dell’essere attuale dei principi-potenze intradivini. Di questa deduzione a nostro giudizio deve essere comunque apprezzata la notevole tensione speculativa (cfr. pp. 153-156 e note). La serie delle potenze (la cui unità è A^0) si trasforma: $-A$, la potenza d’essere diventa atto-essente e quindi ‘altro’, B ; $+A$, il puro essente acquisisce la potenza del primo momento diventando, innalzandosi, A^2 ; «l’essere effettivo o attuale viene mediato al terzo da entrambe le altre potenze», quindi $-A$ diviene, nello stato di innalzamento, A^3 . In questa diversa serie $B-A^2-A^3$ (la cui unità è a^0 , l’anima umana), le potenze innalzate e automatizzate costituiscono inoltre le cause della creazione ideale dell’universo. Esse sono sempre *praeter Deum*, ossia “relativamente” extradivine, e nel quadro dell’Antico Testamento vengono interpretate come gli *Elohim*, “Dèi interiori”, di Dio (JHWH, singolare). Il politeismo quindi riceve un senso alla luce dell’unità sovrastanziale divina. E Strummiello nota che “Il movimento speculativo procede ancora, qui, dall’essenza all’esistenza (p. 160).

In *Filosofia della rivelazione*, in particolare nella “Introduzione berlinese” (lezioni 1-8, cap. 9), Schelling precisa che compito della ragione è stabilire *a priori* ‘che cosa esista’, l’essente (*quid*), ma non – questo è compito dell’esperienza – ‘che esso esista’ (*quod*), «perché potrebbe anche non esistere in generale nulla» (p. 164); nel testo non c’è un riferimento esplicito alla classica domanda metafisica che in quest’ambito si costituisce, e che Schelling aveva definita come fonte di “disperazione” per l’uomo.

L’effettività non ci dice nulla del ‘che cosa’; in tal modo egli ribadisce la distanza dalla hegeliana “illusione relativa a un presunto automovimento dell’Idea che conduca quest’ultima alla realtà”. La ragione, senza ricorso all’esperienza, ha come oggetto solo il contenuto di ogni esistente o essere effettivo; c’è un’evidente convergenza con Kant: l’infinita potenza dell’essere è analoga all’idea kantiana di “ogni possibilità” (totalità dell’essere, *omnitudo realitatis*). Raggiunto con la filosofia, scienza “ontica”, l’essente nella sua attualità, si apre l’ambito della filosofia positiva, come compimento della prima, nel quadro di una unità fondamentale della filosofia. Schelling, viene ricordato, esclude la possibilità del passaggio da una potenza all’atto: infatti, ‘ciò che può esistere’ è già atto (sebbene nel concetto), ha già l’essere come *prius*. È invece dall’esistere ancora “potenziale” o ideale che muove

la filosofia positiva; su queste basi si ha la formulazione schellinghiana dell'argomento ontologico, in cui «il necessariamente esistente è (e non necessariamente, ma solo di fatto) l'essenza necessariamente esistente, o Dio» (p. 178).

Nel libro a questo punto si delinea il significato del sintagma "idea rovesciata". L'Autrice coglie il "punto nevralgico", e controverso, ossia i termini in cui avviene il rovesciamento, espulsione, del concetto supremo della ragione nel puramente esistente (*reine Wirklichkeit*), il quale non esibisce un 'che cosa', un contenuto pensabile (cfr. pp. 179-182). È questo il senso dell'estasi – torna questo concetto – della ragione, in quella che si potrebbe definire una "dialettica dell'evento". Se la semplice esistenza è per Schelling pur sempre connessa all'essente stesso, emerge una discontinuità ontologica tra i due; e se ciò segna una "novità" nel pensiero di derivazione idealistica, ciò non è del tutto trasparente. La filosofia positiva parte da ciò che è assolutamente fuori dal pensiero, a priori incomprendibile (cfr. "corto-circuito" tra *prius* e *posterius* delle "due" filosofie, p. 181), ma deve comunque condurre al comprensibile a posteriori, ricostruendo il percorso di ritorno al Dio sovra-esistente, che è il suo *prius*.

La grande tesi della filosofia della rivelazione, sostiene Strummiello, è in fondo questa: Dio è solo a posteriori. In termini più precisi, la dimostrazione della natura di Dio si dà *per posterius*, ovvero avviene soltanto attraverso l'effettività, nel corso della storia. Nel "movimento verso l'esperienza" si costituiscono la rivelazione e le sue fasi successive, l'*Urmensch* come Dio divenuto, la creazione, il ruolo mediatore di Cristo. La rivelazione quindi non è il punto di partenza della filosofia positiva, e questa quindi, è importante, non si risolve in «un semplice caso di filosofia cristiana, o anche solo di filosofia religiosa» (p. 186). Riguardo il contributo generale alla questione ontoteologica offerto dalla *Filosofia della rivelazione*: l'essere effettivo o esistenza non è più un derivato dall'essente, poiché in un certo modo lo precede. L'origine, nella scienza positiva, è sempre l'esistenza. La questione che invece rimane aperta tra gli interpreti, è se l'idea rovesciata sia ancora solo concetto dell'attualità o già attualità pura. Per l'Autrice, l'ulteriore, ultimo passo che Schelling deve compiere è la posizione dell'esistenza come *prius* effettivo dell'intero processo.

Sempre nel tardo periodo di Berlino (scritti dal 1846 al 1854), in *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (cap. 10), Schelling radicalizza i precedenti risultati speculativi. L'essente, unità-sintesi attuale delle potenze, è ancora "possibilità" (un noema), materia o *dynamis* rispetto all'idea effettiva. Per possedere l'effettività, evitando un regresso

all'infinito, è necessario qualcosa che sia l'essente, che attualizzi la sua possibilità. È "ciò che È l'essente", l'effettività stessa diversa e esterna rispetto agli elementi dell'essente, la causa dell'essere di quest'ultimi (non più quindi un elemento interno alla serie, lo spirito; cfr. pp. 194-196). Strummiello coglie l'evoluzione della concezione schellinghiana: da una struttura dicotomica – filosofia negativa (scienza razionale) e filosofia positiva – si passa ad una struttura triadica. Schelling ha cercato di individuare, a monte della suddetta divisione, l'ambito noetico, del pensiero puro e immediato per risolvere la questione del cominciamento. L'essente, che rimane qualcosa di non deducibile da altro, è infatti il "primo pensabile", principio assoluto. Si può pervenire a esso mediante un'induzione metaempirica o noetica, tale perché parte dalle specie-potenze particolari dell'essente.

Se il pensiero puro ha ad oggetto l'essente come unità delle potenze, la scienza razionale procede deducendo dall'essente, come idea assoluta, tutte le possibilità in esso comprese e libera ciò che precede – 'ciò che È' – il concetto. La filosofia positiva o religione filosofica invece «assume il principio liberato nella sua esistenza effettiva e lo segue nella sua manifestazione storica» (nella mitologia e nella rivelazione; p. 200). L'inizio del processo è la semplice possibilità che la prima potenza scaturisca dal non essere relativo. Nel libro si riporta un'annotazione schellinghiana (*Tagebuch*, 1853) in cui si spiega che $-A$, $+A$, $-A$ sono ciò che non è effettivo (*ouk onta*) e non ciò che non è essente (me onta); consistono nella possibilità passiva di divenire *onta*, di ricevere l'effettività mediante A° . Quando le potenze si trasformano in principi effettivi corrispondono alla causa materiale, efficiente e finale. Conclusione della produzione del mondo ideale (*existentia praeterdivina*), l'anima (a°) è la quarta causa, la quale è «nei confronti dell'intero essente (in senso reale) ciò che Dio era nei confronti dell'originariamente essente (in senso ideale)» (p. 205).

L'intero mondo extradivino deve comunque essere percorso, per raggiungere il fine ultimo, attraverso tutti i suoi gradi fino alla filosofia pratica, che si esprime nelle forme dello Stato e della legge. Per Strummiello questo percorso rappresenta "il vero equivalente schellinghiano della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana". Lo Stato e la legge sono istituzioni costrittive e "meccaniche" e non rappresentano il compimento (come in Hegel) del processo fenomenologico. Si può notare allora che Schelling offre un'interpretazione della legge in un certo senso "kafkiano": l'Io lottando contro la Legge, l'impersonale, che esercita su di Lui una pressione invincibile, come una maledizione, comincia a "comprendere il nulla, l'assenza di valore delle sua intera esistenza".

Si giunge, alla fine del libro, al culmine della riflessione schellinghiana. L'Io nel mondo extradivino deve lasciare il principio dell'ipseità (liberando la sua anima nella mistica, nell'arte e nella contemplazione) per far sì che emerga, con la filosofia positiva, il Dio principio vero e superiore. La filosofia negativa si ferma al principio solo nella sua possibilità, nel pensiero puro, «è la filosofia critica, il compito che si propone Kant». Ma l'Io nella "vanità dell'esistenza" (*Eitelkeit des Daseyns*) "vuole" Dio come Persona. Il suo percorso esistenziale si conclude nella religione "filosofica", non razionale, comprendente le religioni positive. Per Schelling l'Io ha sempre voluto un Dio fuori dall'Idea. Ma se Dio fosse assolutamente tale, ne deriverebbe l'inaccessibilità e addirittura l'"inesistenza": Schelling non può che stabilire che "tutto ciò che è" deve avere un rapporto con il concetto, ossia deve essere reso, per la sua comprensibilità, conforme al pensiero, alla ragione.

WWW.FILOSOFIA.IT