

Paola Coppi

## L'OMBRA DELLA LIBERTÀ. SCHELLING E LA TEOLOGIA POLITICA DEL NOME PROPRIO<sup>20</sup>

*L'ombra della libertà. Schelling e la teologia politica del nome proprio* raccoglie sei significativi capitoli, in un dialogo serrato con uno dei massimi pensatori dell'800 tedesco: F.W.J. Schelling.

Ricercatore presso la cattedra di filosofia morale dell'Università di Verona e autore di diversi scritti relativi al pensiero moderno e contemporaneo d'area europea, Solla intraprende, in questo ultimo testo, un percorso complesso che si snoda attraverso le impervie vie del pensiero schellinghiano. Si comincia da una ambigua metafora dell'*ombra*, in cui se contemporaneamente vivono insieme la luce e le tenebre, il bene e il male, essa non è mai pienamente né l'una né l'altra, ma il *topos* nel quale si incontrano gli opposti nella loro irriducibile diversità. L'ombra è come la "compagna più fedele dell'intelligibilità che lo Schelling delle *Ricerche* ci propone. Viene esaminata con impegno e accuratezza etimologica anche la categoria di possibilità quale atto dissolutivo di pensare l'essere prima che questo sia stato già possibile, come anche il tema della libertà, quale compresenza polemica e dialogica del bene e del male, un tema, questo, molto caro al leonberghese.

In particolare, alla questione dell'essere come immemorabile (*das Unvordenkliche*) come ciò che precede il pensiero, e del *cominciamento*, Solla dedica diversi capitoli del suo scritto.

Vi è, innanzitutto, una costituzione aporetica dell'inizio dell'Essere, di un Principio originario che soprattutto nelle lezioni berlinesi (1841-1844), Schelling descrive come una mancanza (*Mangel*), un inizio che non ha Origine ma è Origine nel "Non", nel negativo: come ad un principio del tutto anarchico, li-

---

<sup>20</sup> G. SOLLA, *L'ombra della libertà. Schelling e la teologia politica del nome proprio*, Liguori Editore, Napoli 2003, pp. 235.

bero anche nei confronti del pensiero che desidera tematizzarlo<sup>21</sup>. Una mancanza che, potremmo dire, non come *nell'Aufhebung* hegeliana si conserva superando, ma in quanto mancanza resta sempre ancora da compiersi, che in quanto mancanza non esclude ma include il suo altro, il suo *eschatòn*.

Ciò che il pensiero esperisce, infatti, è lo stupore, la meraviglia per un inizio che è dato (in quanto ricordato) solo in quanto tolto, saputo (come una *Erinnerung*) in quanto non conosciuto, come nella *docta ignorantia* cusana o nell' *ignorance savante* di Pascal.

“È nel senso della rigenerazione – come sostiene L. Pareyson nell' *Introduzione agli Scritti sulla filosofia* – che il filosofo comincia veramente dall'inizio. E il processo della rigenerazione è quello che filosoficamente scandisce in una dialettica di sapere e non sapere, per cui, attraverso l' *anamnesi*, il sapere nesciente trapassa in non sapere sciente”<sup>22</sup>, in un non sapere che sa: quello che Schelling nelle Conferenze di Erlangen chiama “*ein wissendes Nichtwissen*”<sup>23</sup>.

Ma l' *An-fang*, il “concetto primo” della filosofia è in ciò che è prima di ogni pensato, in un prima a-temporale e trascendente, precedente ogni pensiero, perciò imprevedibile, *un-vor-denklich*, perciò indice in quanto nella sua assoluta soggettività non potrà mai essere detto; compreso nello stupore di un pensiero che lo esprime nella memoria: in un evento, appunto, immemorabile, non reale né tanto meno necessario, ma solo possibile.

Da un lato, il baratro della ragione, la sua disperazione di fronte al non saputo che sfugge, dall'altro, la meraviglia del pensiero di fronte all'immemorabile (come memoria di un'assenza pur nella sua presenza), rispetto alla rivelazione di un mistero che nell'atto di rivelarsi (dunque, perché rivelato) non è più l'identico per il pensiero.

<sup>21</sup>In relazione all'interpretazione dell'inizio anche M. FRANK (*Der Unendliche Mangel am Sein*, Frankfurt am Mein 1975) si è domandato se un tale inizio dovesse essere interpretato hegelianamente come puro essere, come movimento dall'essere come massima astrazione all'essere contenutisticamente pieno oppure se l'inizio dovesse essere interpretato schellinghianamente come in sé oscuro e, quindi, raggiungibile non dialetticamente, ma solo attraverso l'intuizione estatica. Schelling sembra aver fatto valere, sostiene Frank, la tesi che il pensiero se deve progredire oltre la vuota astrazione dell'essere, la necessità di questo progredire esiste non nel “concetto vuoto” ma nel filosofo e gli è imposta “dal suo ricordo”: il pensiero, infatti, da solo non può svilupparsi.

<sup>22</sup>F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a c. di L. Pareyson, Mursia, Milano 1990, p. 32.

<sup>23</sup>F.W.J. SCHELLING, *Erlanger Vorträge* (1821) in *Sämmtliche Werke*, Bd VII, hrsg. K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860; tr. it a c. di L. Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, in F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a c. di L. Pareyson, Mursia, Milano 1990, p. 207; p. 215.

Non a caso il contributo originale di Schelling deve essere visto nel tentativo di riprendere e approfondire, nello spazio culturale dell'idealismo tedesco, l'istanza fondamentale dell'essere, sia metafisico che teoretico.

Se si può certamente affermare che la riflessione del primissimo Schelling è suggestionata da una radicalizzazione fichtiana della filosofia trascendentale di Kant (come nell' *Introduzione alle idee per una filosofia della natura*<sup>24</sup>, 1797) che individua l'essere dell'ente nell'Assoluto, quale identità indifferenziata di soggettività e oggettività; l'ultimo Schelling si impegna a definire il problema "ontologico" sulla base della rivelazione cristiana<sup>25</sup>.

In particolare, l'influenza della tradizione teosofica, rappresentata da Jacob Böhme e Franz von Baader, presente già nelle *Ricerche filosofiche* del 1809, è il segnale del progressivo distacco schellinghiano dalla filosofia dell'identità.

Un distacco segnato da una domanda "radicale" sull'essere dell'ente, sul finito, espresso chiaramente nell'interrogativo leibniziano: perché il mondo e non il nulla ?

Il Dio delle *Ricerche* non solo è l'essere, ma principalmente è vita, è esistenza, cosicché anche il suo esistere è soggetto al patire e al divenire: "...A tale destino anche Dio stesso si è volontariamente sottomesso, già dal momento in cui, per divenir personale, separò in primo luogo il mondo della luce da quello delle tenebre. L'essere diventa sensibile solo nel divenire"<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> F.W.J. SCHELLING, *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, Bd V, im Auftr. der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von Manfred Durner, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994, pp. 69-107.

<sup>25</sup> Si è osservato che "Una tale rivelazione non è deducibile a priori, ma solo attraverso la comunicazione che Dio fa di se stesso, cioè a posteriori, e in tale senso la schellinghiana "Filosofia della Rivelazione" è una filosofia dell'esperienza... Certo si tratta innanzitutto di un'esperienza che si iscrive in un grande processo teodrammatico di cui la *Filosofia della Rivelazione* – costitutivamente intrecciata alla filosofia della mitologia come al suo presupposto ineliminabile – rappresenta il momento storico-religioso più alto, ma la cui verità può essere colta solo se il cristianesimo stesso viene percepito come un dinamismo salvifico costantemente in atto, cioè come costitutiva storicità. Ne consegue che il concetto vivente e concreto di una tale religione è essenzialmente riferito all'esperienza, anzi esso non è che un modo specifico dell'esperienza e perciò può essere colto solo da un pensiero che nasce dall'esperienza e si mantiene in essa, da un movimento di intima partecipazione esistenziale a ciò che costituisce la *Urtatsache* di questa religione, la resurrezione di Cristo, da cui, come scrive Schelling, si genera quella storia interiore e vera che costituisce il paradigma di ogni storia" (F. DONADIO, *L'albero della filosofia e la radice della mistica*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 92-93).

<sup>26</sup> F.W.J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)* in *Sämtliche Werke*, Bd VII, hrsg. K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860, pp. 333-416, qui p. 403; tr.

Nelle *Conferenze di Erlangen*, poi, la prospettiva si fa ancora più radicale: chi vuole collocarsi “nel punto iniziale della filosofia deve abbandonare tutto ciò che è”, cioè qualsiasi presunzione di sapere.

E, quindi, per indagare coerentemente sul principio originario occorre abbandonare anche Dio: “Chi vuol veramente filosofare deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia; non deve voler nulla né saper nulla, sentirsi del tutto povero e nudo, abbandonare tutto per guadagnare tutto. Difficile è questo passo, difficile è separarsi, per così dire, anche dalla ultima sponda”<sup>27</sup>.

Ma l’originalità della prospettiva schellinghiana va oltre queste affermazioni: l’autentica natura del principio originario si situa, per Schelling, in una sorta di coalescenza tra l’essere e il non essere, in una duplicità dell’essere e del non essere che è appunto di natura *anceps*: “...Senza opposizione, niente vita”<sup>28</sup>, preciserà Schelling.

Ne è conseguenza un concetto di libertà (*l’eterna libertà è l’eterno volere-potere in sé*, ricorderà ancora Schelling) che assume tonalità tragiche nel rapporto di trascendenza tra Dio e il mondo, in particolare tra l’uomo e Dio.

L’uomo, che per Schelling, non è altro che *egoità, coscienza*, è nella possibilità di riconciliare la libertà con se stessa, ma nel momento in cui la oggettiva (ne fa cioè una oggettivazione) continuamente gli sfugge.

Questo stato di incertezza e di inquietudine rappresenta la componente essenziale della condizione ontologica dell’uomo, ma anche la tragicità del suo essere. E l’abissalità dell’impianto del mondo come coappartenenza di ragione e irrazionalità, egoità e amore si ritroverà, almeno potenzialmente, in Dio stesso, nel quale abita questa struttura contrastiva della vita.

A questo punto l’indagine di Solla pone ulteriori provocazioni al lettore.

In un paradosso, si iscrive, ad esempio, l’ultima parte del suo saggio che si interroga sulla comprensione specifica di una “teologia politica del nome proprio”.

Si fa riferimento qui, non di certo, alla teologia di J. Taubes, interprete di Paolo, piuttosto si è vicini alla filosofia di W. Benjamin e, in particolare, al saggio *Sul concetto di Storia*.

it. di G. Strumiello, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Rusconi, Milano 1996, p. 201.

<sup>27</sup> F.W.J. SCHELLING, *Erlanger Vorträge* (1821) in *Sämtliche Werke*, Bd VII, hrsg. K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860; tr. it. di L. Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, in F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1990, pp. 203-204.

<sup>28</sup> F.W.J. SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), in *Sämtliche Werke*, Bd VII, hrsg. K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860; tr. it. di L. Pareyson, *Lezioni di Stoccarda*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1990, p. 154.

Il ricercatore veronese, attraverso il recupero di Benjamin, intende connotare la teologia all'interno del cristianesimo delle origini, la cui principale figura rimanda a quella del Messiah sofferente.

Agire *nel nome di*, come ricordano le lettere paoline, è un'asserzione che denota non solo che il soggetto di un'azione è tale in quanto riceve la sua "forza di" da un altro soggetto, ma anche che questo nome (e quale Nome se non quello divino!) ingloba di per sé, *in natura sui* il potere di nominare e dominare.

Ma la cifra paradossale di questo Dio-incarnato rivela, allo stesso tempo, nella *dynamis* del suo nome, nella potenza della sua divinità e del suo agire, anche la sua radice nascosta, la *kénosis*, la sua *astenia*. Un Dio così potente e così assoluto, tanto da potersi autonegare<sup>29</sup>.

E l'apostolo Paolo lo sa bene quando, infatti, esorta i Corinzi a contemplare nella debolezza la forza del Signore Risorto: "la potenza si compie nella debolezza"<sup>30</sup>

*L'ombra della libertà* ruota con estrema coerenza intorno a questo tema di fondo: l'annullamento della equivalenza tra il nome egemonico che conferisce il suo potere alle cose nel momento in cui le appella e questa sua stessa *potentia* nel modo che gli è più proprio, nel rovesciamento nella debolezza di questa *Potenz*, nel negarsi. Schelling rappresenterebbe, così, un degno profeta della negazione.

A saggio concluso rimaniamo alquanto indecisi se condividere o declinare una tale ermeneutica chiamata *in primis* a schierarsi per o contro la libertà del divino.

Il sentiero che, in questo saggio, intende condurci «alla vetta verso uno dei pendii della montagna» ci appare legato alla circolarità di una narrazione dialettica, che non si propone di "giustificare" una tesi, ma di lasciare il filosofo di fronte a questo paradosso di una doppia presenza di "contraddittori" nell'uno, di una "sintesi dei contrari" di una paradossale diversità unica: nulla e divenire, libertà e necessità, potenza e atto.

Ci chiediamo se anche questa può essere una delle direzioni, una delle possibili prospettive interpretative, affascinante senz'altro per originalità, in quan-

<sup>29</sup> Non possiamo dimenticare, e anche Solla ci invita a farlo, le intense pagine dell'*Ethik*, e in particolare, di *Widerstand und Ergebung*, nelle quali il teologo D. Bonhoeffer parla del sacrificio del Dio-incarnato come dell'esempio etico per eccellenza, della sostituzione vicaria più significativa avvenuta nella storia dell'umanità. Si legga, a tal proposito: D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von E. Bethge, München 1951, 1970 (Nuova edizione); tr. it. a cura di A. Gallas, *Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, Ed. Paoline, Alba 1988, pp. 427; 440. ID., *Ethik*, hrsg. von E. Bethge, München 1949; tr. it. di A. Comba, *Etica*, Bompiani, Milano 1969.

<sup>30</sup> 2 Cor 12,9; ulteriori approfondimenti anche in: 2 Cor 13,4; Eb 5,2; Mt 23,12; 1 Cor 1,24.

to lascia aperti gli interrogativi e le aporie che attraversano la montagna del pensiero schellinghiano tramite, appunto, *l'ombra della libertà*.

E che grazie ad una audace provocazione intellettuale ci conducono comunque a questa vetta, solo per un altro versante, attraverso l'abisso di un'ombra che contiene nell'oscurità tutta la sua luce.