

Carlo Tatasciore

FONDAMENTO-ABISSO, LIBERTA'-NECESSITA'
LETTURE ITALIANE DI HEIDEGGER E SCHELLING

Nel febbraio 1988, la *Gesamtausgabe* delle opere di Heidegger si è arricchita del testo delle lezioni del 1936 e degli appunti del 1941-43 sul problema della libertà in Schelling, già pubblicato separatamente nel 1971 a cura di Hildegard Feick¹.

La prima apparizione di questa opera, senz'altro fra "le più importanti ed esplicative di Heidegger"², fu commentata in Italia da Valerio Verra e Pietro De Vitiis³.

La proposta di lettura venuta da Verra era orientata in senso storico-filosofico. Il testo heideggeriano fornisce infatti la possibilità di saggiare direttamente la consistenza del rapporto con l'idealismo tedesco, anche alla luce delle proposte interpretative già formulate da Walter Schulz in un libro divenuto ormai un punto di riferimento imprescindibile per gli studi sul secondo Schelling⁴. L'immagine di un tardo Schelling precursore dell'esistenzialismo in quanto già oltre l'idealismo, secondo Schulz, non regge: "Non è contrapponendo l'ultimo Schelling all'idealismo, ma considerandolo invece come il

¹ M. HEIDEGGER, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Frankfurt am Main 1988, Klostermann; ID, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen 1971, Niemeyer Verlag. Il testo non è ancora tradotto in italiano, mentre Jean-François Courtine ne ha curato la traduzione in francese: M. HEIDEGGER, *Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard 1977.

² G. SEMERARI, *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Milano 1982, Spirali, p. 216.

³ V. VERRA, *Heidegger, Schelling e l'idealismo tedesco*, in "Archivio di filosofia", 1974, 1, pp. 51-71 e P. DE VITIIS, *Schelling secondo Heidegger*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 1975, 3, pp. 516-524.

⁴ W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955, Kohlhammer. A questo testo occorre affiancare subito, per quanto vedremo, il libro di K. JASPERS: *Schelling. Grösse und Verhängnis*, Monaco 1956 (Neuausgabe 1986), Piper.

compimento di quel tipo di filosofia che si possono coglier le affinità effettive della sua posizione con la filosofia dell'esistenza e, in particolare, con quella di Heidegger" (Verra, p. 56). Il *Dab* di Schelling e il *Nulla* di Heidegger hanno, su registri diversi, la stessa funzione: indicare la finitezza, superare Hegel e la metafisica come identificazione dell'essere con l'essente.

A proposito di questo libro di Schulz nonché dello *Schelling* di Jaspers, recentemente X. Tilliette ha evocato il suggestivo articolo che un altro esistenzialista, Gabriel Marcel, ricavò dalla loro lettura⁵. Con esso il Marcel tornava a riflettere sui debiti precocemente contratti con il pensiero schellinghiano. Circa le preferenze di Marcel, Tilliette ha rimarcato la favorevole impressione esercitata su di lui dal saggio di Schulz e dall'avallo di Heidegger, dal quale apparve "come stregato". Un filo rosso congiunge l'intuizione intellettuale alla tarda "estasi razionale" di Schelling, ma anche alla "intuizione accecata" di Marcel, che Tilliette precisa come "intuizione credente"⁶.

Il confronto di Heidegger con l'idealismo tedesco e con le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* di Schelling, secondo Verra, mette in luce soprattutto l'importanza e il senso dell'idea di sistema, che per Heidegger è divenuta centrale nel pensiero moderno a seguito di una matematizzazione che apre al mondo della tecnica. Nonostante le cautele che Verra invitava ad usare nei confronti del matematismo idealistico, egli stesso avvertiva che, in ogni caso, la matematica come la intende Heidegger non vale tanto come la scienza che tutti conosciamo, quanto come un ben preciso progetto di assiomatizzazione del mondo. Un esempio eminente della "volontà di sistema, che per l'idealismo, secondo Heidegger, ha come fonte diretta Kant, si trova appunto nelle *Ricerche* schellinghiane, e in una maniera necessaria e decisiva. Non che Schelling venga con ciò indentificato semplicemente con un punto finale, come per molti e per molto tempo è stato il caso di Hegel. Se in Schelling vi è "compimento", è perché al sistema viene finalmente articolata la stessa libertà, apparentemente irriducibile ad esso. Questo "compimento" è anche l'annuncio di un "nuovo inizio": in realtà per Heidegger queste *Ricerche* sono da leggere alla luce del "non-pensato". Tali indicazioni ermeneutiche permettevano a Verra di insistere sul rapporto che

⁵ Cfr., X. TILLIETTE, *Schelling e Gabriel Marcel: un "compagno esaltante"*, in "Annuario filosofico", 3, 1987, pp. 243-254; cfr. G. MARCEL, *Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1957, 1, pp. 72-86.

⁶ Si vedano: L. PAREYSON, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Milano 1981, Mursia, pp. 137-180 e C. CIANCIO, *Reminiscenza ed estasi in Schelling*, in "Annuario filosofico", 2, 1986, pp. 97-117.

la filosofia intrattiene con la sua storia, nonché sulla diversa valutazione di quest'ultima da parte di Heidegger, rispetto soprattutto a quella hegeliana.

Da parte sua P. De Vitiis tendeva a ribadire l'importanza che Schelling ha avuto per Heidegger. Alla fine della via heideggeriana che passa per Schelling vi è Nietzsche. Anche De Vitiis, sottolineando la scarsità di lavori monografici sul rapporto Heidegger-Schelling (la situazione attuale non è molto diversa), doveva riferirsi essenzialmente al testo di Schulz e aggiungeva a quest'ultimo soltanto la citazione di un saggio di O. Laffoucriere, per riportarne una dichiarazione secondo la quale Heidegger avrebbe riconosciuto pubblicamente in Schelling un "padre" del suo pensiero⁷.

Il volume su Schelling dimostra per De Vitiis che Heidegger ha ben distinto tra Fichte, Hegel e Schelling e di quest'ultimo ha comunque valutato positivamente l'apertura del "nuovo inizio", anche se Schelling non è andato così lontano come Hölderlin su questa strada. Nella prospettiva scelta da De Vitiis, a risaltare maggiormente nel libro di Schelling è il problema del male - che deriva dal fondamento in Dio e non da Dio stesso -, e, nel libro di Heidegger, la valutazione di tale fondamento come la possibilità di rottura del sistema, prima ancora che ne apparisse la massima espressione, ovvero la *Logica* di Hegel. L'esistenza, che Schelling articola al fondamento (*Grund*), è per Heidegger autorivelazione e, dunque, non semplice *Vorhandenheit: existentia* intesa come un "*aus sich Heraustreten*". In secondo luogo, l'essere di Dio è pensato propriamente come un *Geschehen*, come un accadimento che implica pertanto un essenziale divenire. Nel nesso tra fondamento ed esistenza Heidegger ritrova inoltre un precorrimento dell'essere come *Lichtung*, "spazio aperto", "radura, in cui gli enti si fanno visibili al pensiero e che di per sé nasconde"⁸.

⁷ A tale riguardo si può aggiungere che lo stesso Heidegger ha raccontato di aver scoperto per la prima volta l'importanza di Schelling (e di Hegel) in relazione alla teologia speculativa, e precisamente grazie alla mediazione di Carl Braig, suo docente di dogmatica nel corso di teologia che compì nel 1911: M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, Napoli 1980, Guida, p. 184.

⁸ Si può aggiungere che negli appunti risalenti agli anni tra il 1936 ed il 1946 se ne trova uno in cui Heidegger si lamenta del fatto che l'*existentia* venga considerata nella metafisica come qualcosa di ovvio con le uniche eccezioni rappresentate dal concetto aristotelico di ἐνέργεια (poi falsato dalla traduzione latina in *actualitas*) e, successivamente, da Hegel e da Schelling. Però Hegel rimane sul piano della "logica" e Schelling pensa l'esistenza "nella distinzione tra *Grund* ed *Existenz*", che a sua volta "si fonda pur sempre nella soggettività" (M. HEIDEGGER, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Milano 1976, Mursia, p. 49). Nello stesso testo, e precisamente nella conferenza del titolo: *Chi è lo*

Sia Verra che De Vitiis sottolineavano l'indicazione da parte di Heidegger di una premessa non portata da Schelling fino alle sue estreme conseguenze nell'*Ur-Grund* (l'indifferenza assoluta) che viene posto alla base tanto del *Grund* che della *Existenz* e che non ammette alcun predicato. Heidegger scrive in proposito: "Se l'essere in verità non può esser detto dell'Assoluto, allora ciò comporta che l'essenza di ogni essere sia la finitudine, e che solo ciò che esiste in modo finito ha il privilegio e la pena di stare nell'essere in quanto tale, e di esperire il vero come ente" (tr. De Vitiis, p. 523).

Più di Verra, invece, De Vitiis insisteva sul problema del fondamento. Questa nozione occupa le numerose pagine del volume di M. Vetö: *Le fondement selon Schelling*⁹, giacché essa, secondo l'Autore, costituisce il tema costante del filosofare schellinghiano. Il fondamento è condizione di esistenza di ogni cosa ed anche di Dio, che però l'ha in se stesso, come una natura. Se l'esistenza è unità, ordine, luminosità e personalità, il suo fondamento è sempre molteplicità, oscurità, impersonalità. E' opportuno segnalare, però, che nonostante ciò e nonostante il fatto che sia stato Schelling a reintrodurre termini ontologici fondamentali, quali: *Sein*, *Seiendes*, *Dasein*, *Existenz*, *Existierendes*, *Wesen*, il suo pensiero è giudicato da Vetö sostanzialmente come una "reinterpretazione creativa del fichtismo" (p. 19).

* * *

"Ogni cammino corre sempre il rischio di diventare un erramento... Rimanga dunque in questo buon stato di bisogno sulla via e impari, senza sviamenti benché nell'errare, il mestiere del pensiero". Così Heidegger scriveva, il 18 giugno 1950, ad un giovane studente¹⁰. Si può dire che, dopo Heidegger, i "sentieri interrotti", gli intoppi e le tergiversazioni di cui è intessuta l'esistenza non trovano più nella filosofia un luogo di possibile trasfigurazione, ma semmai di pura presentazione. E' quanto in fondo si ricava anche dalla lettura del volume di Filippo Costa: *Fondamento, ragione, abisso, Heidegger e Schelling* (Milano 1985, F. Angeli), nel quale troviamo, nonostante i limiti impostisi dal Costa, un ulteriore contributo italiano allo studio del rapporto tra i due filosofi, soprattutto riguardo al giudizio di Heidegger sul "sistema della libertà".

Zarathustra di Nietzsche? (del 1953), compare la fondamentale citazione delle *Ricerche* schellinghiane: "In ultima e suprema istanza, non c'è altro essere che il volere" (Op. cit., p. 74), che già De Vitiis ricordava.

⁹ M. VETÖ, *Le fondement selon Schelling*, Paris 1977, Beauchesne.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *La cosa* (Postilla), in *Saggi e discorsi*, cit., p. 124.

La metafisica del fondamento e la sua fenomenologia sono gli argomenti principali del libro, sui quali pesa l'intera storia della metafisica fatta oggetto della nota *Verwindung* heideggeriana¹¹.

L'idea ambigua e metaforica di fondamento tradisce la sua origine primaria nel problema del senso dell'essere in rapporto all'esserci. L'ambiguità del fondamento, individuabile nei termini di ragione e abisso, è, in altre parole, specchio dell'esistenza. L'intera fenomenologia del fondamento, come scrive Costa, "si produce come defondazione dell'essere", e questa "coincide con l'esser-ci, poiché costituisce il senso della vita umana nel suo *attuarsi* e *consumarsi*" (p. 8). Dove sta, qual è "il luogo proprio del fondamento"? Questo luogo non è la scienza: "Alla scienza non si addice il fondamento". Questa è la conclusione a cui si giunge tenendo conto, come fa Costa, delle riflessioni di Aldo Gargani. Nella misura in cui il fondare, il dare ragioni, nella scienza continua a valere come istituzione del fondamento-certezza, essa deve liberarsene. "Si tratta di produrre un diverso senso di certezza scisso dall'istanza del fondamento", e questo senso nuovo è da rintracciare, come ha scritto Gargani, "all'interno della dinamica scientifica stessa", così da sfuggire agli altrimenti inevitabili schemi precostituiti di "razionalità astratta". Né, d'altra parte, il fondamento assoluto può emergere dal diverso rapporto che la vita instaura con le scienze in quanto esse "danno fondamento" al nostro sapere ed agire" (p. 21). Allora, l'insoddisfazione e la ricerca umana possono persistere e trovar spazio in ciò che si continua a chiamare "metafisica". Questa è, per Costa, "l'altro rispetto alla scienza, intesa in generale come luogo del proprio" (p. 18). Ciò che soprattutto è ancora da tematizzare è il negativo del fondamento, il suo essere indizio di dubbio e di rischiosità. La proposta di Costa è quindi quella di esplorare "le possibilità del negativo", sotto la guida di Heidegger, che non è filosofo della conciliazione tra ragione e abisso, in una posizione di incerto equilibrio tra dogmatismo e scetticismo del fondamento, tra la sua pura affermazione e la sua pura negazione.

Inteso in senso strettamente metafisico, il fondamento costituisce una vera e propria violenza esercitata dal pensiero su se stesso, se è vero che con esso si va oltre l'essere stesso, a quell'*Ur Grund* che, à la Böhme, può dirsi anche *Un Grund*, cioè fondamento originario come fondamento nullo. Ma anche nell'eclissi della ragione, nel sacrificio del pensiero o nel "naufregio" nel quale si annuncia la Trascendenza di cui ha parlato Jaspers, si rivela

¹¹ Cfr., M. HEIDEGGER, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 45 e ss. Si vedano anche le osservazioni di Vattimo sul senso di *Verwindung* contenute nel capitolo conclusivo del volume: *La fine della modernità*, Milano 1985, Garzanti, pp. 180-182.

nient'altro che il lato paradossale della potenza dell'intelletto chiarificante e fondante.

Le "prospettive heideggeriane" sono aperte da Costa col richiamo ai due lavori contemporanei *Was ist Metaphysik?* e *Vom Wesen des Grundes*, presentati da Heidegger, vent'anni dopo la loro prima apparizione (nel 1949), in un orizzonte di convergenza verso il problema del Nulla piuttosto che verso quello del fondamento. Nel frattempo, infatti, Heidegger ha operato "una distruzione storica dell'ontologia del fondamento". Pertanto il discorso riprende da *Essere e Tempo*, dove c'è sta una critica del fondamento-sostanza di Cartesio - inquadrato in un ambito teorico di occultamento del senso dell'essere e di una sua riduzione a semplice presenza -, sia anche un'assimilazione del fondamento alla struttura dell'esserci, cioè alla temporalità, e all'essere preontologico, in una prospettiva disoccultante nei confronti dell'essere. Ma anche a questo livello Costa sottolinea un'ambiguità, quella che riguarda l'essere stesso: "L'essere è esso stesso il fondo e il fondamento, ma è altrettanto la manifestazione o rivelazione che ha luogo in ciò che è, nell'evento, nel mondo... e proprio nella libertà dal fondamento" (p. 33).

Alla luce dei testi successivi di Heidegger (*Der Satz vom Grund, Identität und Differenz, Zur Sache des Denkens, Die Technik und die Kehre, Wegmarken e Holzwege*), Costa ripropone un percorso che tocca l'intreccio tra esserci, ente ed essere, quindi la differenza ontologica e il concetto di antepredicatività, che pure rientra nella problematica del fondamento. Con Leibniz e dopo Leibniz, sotto la guida del *principium reddendae rationis*, il fondamento perde la sua intrinseca problematicità, mentre con Kant finisce per trasformarsi nel sistema del trascendentale, fino a naufragare, in Fichte, nell'io, che usurpa il fondamento all'essere. Nella ulteriore ricerca del fondamento del pensiero stesso si ritrova poi il mondo romantico del sentimento e la poesia notturna degli *Inni* di Novalis. Ma in Novalis il morire, la morte della riflessione è ancora teso alla libertà romantica e comunque a un necessario riscatto. La defondazione dell'essere ritorna invece nella fenomenologia husserliana: "La filosofia è una questione strettamente personale del filosofo". Fa da guida un io "ridotto" e alla fine l'esserci viene in chiaro della sua finitezza: crisi attuale della metafisica.

Se il modo in cui l'ente si affida all'esserci è il principio di ragione, Heidegger rimanda invece alla tautologia esistenziale profferita da Angelo Silesio, al fondamento senza perché, alla gratuità, all'essere come infondato,

all'abisso. Una volta infatti che il fondamento è ridotto a principio, di esso non resta che la "nostalgia" nel poetare metafisico ¹².

Non mancano nel testo di Costa gli accenni alle riflessioni heideggeriane sull'età atomica e sull'oggi del nichilismo, ma lungo e complesso sarebbe riferire qui sulle sintesi compiute. Si vuol solo richiamare l'attenzione sugli aspetti che riguardano il modo in cui Heidegger sviluppa il tema del fondamento a proposito dell' "età della tecnica essenziale". Egli impiega la semantica del tedesco *Berg* (montagna) e il modello dello scavatore: il fondamento è ciò che sta sotto, nel sottosuolo, come il minerale che viene estratto per la sua lavorazione tecnica. In questa età l'uomo è chiamato ad un continuo dissotterrare, ad un continuo dar fondo al fondamento.

Considerazioni ugualmente importanti vengono svolte a proposito del testo ricompreso in *Sentieri interrotti*, che ha per titolo la domanda di Hölderlin: "Perché i poeti? (nel tempo della povertà)". Il suo esame è condotto da Costa nell'ultimo capitolo, che è incentrato su un'altra parola filosofico-poetica: "l'Aperto" di Rilke. Nel mondo inteso come l'Aperto, la libertà (particella "los" più che *Freiheit*) è liberazione dal peso del fondamento come fondo. Qui si trovano i due momenti dell'ente come esposto al destino del mondo eppure da esso sostenuto, e il fondamento non vale più come sfondo, profondità con possibili sprofondamenti, ma semplicemente come l'essere-con, come la *Mitte*, luogo del *mit*, dell'essere-con. In termini più chiari, alla relazione basso-alto si sostituisce quella dell'orizzontalità e della superficialità. Rischio e mancanza di protezione si coniugano nell' "Aperto" di Rilke con una interiorità vissuta come essenza di fondamento. Qui risiede una forma di sicurezza, ma è solo quella della parola poetica. Siamo, dunque, esplicitamente al tema della defondazione dell'essere che percorre anche altre vie: una vissuta assenza di fondamento, una decisione esistenziale, uno sradicarsi assumendo a fondamento un non-fondamento; è la via dell' "assenza di Dio", rispetto a cui in Heidegger si profila un "verso dove" ignoto, oppure un senso dell'esistere come "abitare" (essere-sulla-terra) e quindi una rifondazione sul vero suolo dell'esserci (la terrestrità è mortalità). O, ancora, una serenità e apertura al "segreto", che però non appartiene più alla volontà, ma ne è liberazione così come è salvezza dal "pensiero calcolante"; o, infine, la vera e propria heideggeriana *Gelassenheit*, l'abbandono (che, si noti, è

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 70-71: "Nella parola *Sehnsucht* noi vediamo erroneamente una connessione con il "cercare" (*suchen*) e il "sentire un impulso". Ma l'antica parola *Sucht* significa: malattia, sofferenza, dolore... La nostalgia è il dolore della vicinanza del lontano".

termine impiegato anche da Schelling) alle cose, attesa infondata di un nuovo fondamento.

Nella parte centrale del libro viene esaminato il posto decisivo occupato da Schelling nello sviluppo della metafisica del fondamento. I riferimenti fatti sono quei luoghi delle *Ricerche filosofiche* e della *Filosofia della rivelazione*, dai quali risultano la problematica del *Grund-Abgrund*, del fondamento-abisso e la questione del cominciamento della filosofia dell'*Ur-Sein* che è volere. Ed è nel quinto capitolo ('Schelling e il riscatto dall'abisso') che Costa affianca alla lettura di Schelling quella del testo heideggeriano su Schelling. Il fulcro della trattazione è rappresentato dal problema del male. E' nell'essere dell'uomo, infatti, che, secondo Schelling, la negatività del fondamento viene a completa manifestazione. Ma il fondamento custodisce anche la libertà, in quanto questa è libertà del bene e del male. C'è un passo decisivo di Schelling che in proposito va ricordato e che non si trova nel testo di Costa: "il male, come tale, non può costituire il fondamento, e ogni creatura cade per propria colpa"¹³. Secondo la lettura heideggeriana, con il problema del male e della libertà emerge un "fondo oscuro dell'entità dell'ente", ovvero "ciò per cui esso resiste alla razionalità del sistema". Il pensiero del male sorregge anche l'idea di creazione, nel senso che al 'pessimismo metafisico' Schelling oppone un 'ottimismo della creazione', giacché, secondo la teoria esposta nelle *Ricerche*, alla volontà del fondamento contrasta l'amore di Dio, il quale ha "consumato in sé il suo fondamento", dando spazio alla volontà creatrice. Commentando un brano di Heidegger, Costa rileva come il problema del male venga a prospettare "un *più d'essere* oltre l'esser determinato secondo leggi e fondamento di ragione" (p. 136). Il pensiero del male è un'intuizione *teologica* imprescindibile per Schelling. Ma il problema idealistico del sistema richiede a questo punto la comprensione in esso anche del negativo esistenziale. Perciò Schelling intende il fondamento o il male "come potenza che non può mai tradursi in atto". Comunque, né in Schelling né in Heidegger si ha una filosofia del dolore. Anzi, "per virtù del negativo del fondamento la ragione cede all'abisso e ha così contatto con l'Assoluto" (p. 138). Nel ritorno dalla pura idealità alla realtà, il fondamento riacquista la sua negatività, poiché, come scrive Schelling, "il fondamento delle cose può consistere soltanto in un allontanamento, in una caduta dall'Assoluto". Al limite di questo allontanamento è posto l'io, l'egoità, "fondamento indiretto della finitezza, che non ha alcun fondamento diretto o proprio" (p. 141). Il fondamento finisce così

¹³ F. W. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana*, tr. it. di S. Drago Del Boca riv. da G. Semerari, Bari 1974, Laterza, p. 56.

per essere, nel pensiero di Schelling, non la ragion d'essere delle cose, ma del loro non-essere. Nel complesso si può dire che Costa mette in rilievo anche a proposito di Schelling l'ambiguità che accompagna il fondamento. Anzi, "senza un costante *disagio teoretico* non ci si può avvicinare all'idea schellinghiana di fondamento. Essa ripete in sé l'insoluto contrasto di ragione e abisso che fa il senso dell'esserci umano" (p. 159). In Schelling il sentimento privilegiato del fondamento è la "melanconia", la "depressione", in quanto ciò che dà una qualche stabilità alla vita è inerzia, natura, passato, attrazione verso il fondamento e, quindi, distrazione dall'estrinsecazione propriamente vitale. In Schelling, del resto, oltre l'abisso (il fondamento come abisso), c'è anche il riscatto dall'abisso per l'azione della luce divina, ovvero della connessione razionale. Il fondamento assume la figura del sistema. Schelling dunque propone il sistema e al contempo il fondamento che ne rompe la necessità, aprendo invece il senso dell'esistenza. Ma è qui forse opportuno concludere con un brano di Costa che riassume il punto di vista di Heidegger, centrato sul significato ontologico del sistema: "L'essenza del sistema è la volontà di conquista, di potenza. Il senso ontologico del sistema si trova spiegato in questa riduzione alla soggettività volente, della quale non si dà più ragione, poiché essa, come vide Schelling, altro non è che la volontà del fondamento, il fondamento esistente nella sua eterna impossibilità di accedere all'esistenza luminosa. Ma Heidegger lascia cadere il momento salvifico e risolutivo della metafisica schellinghiana del fondamento. Alla fiducia di Schelling nella chiarificazione intellettuale, sostenuta dall'amore di Dio, si sostituisce in Heidegger l'eco rinnovato della potenza del fondamento nelle figure costrittive del sapere razionale" (p. 156).

* * *

Anche al di là della interpretazione che Heidegger ha elaborato della schellinghiana filosofia della libertà, è possibile affermare - come ha fatto Giuseppe Semerari - che il suo pensare è "la prosecuzione novecentesca della filosofia schellinghiana"¹⁴. Nel suo volume dal titolo: *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling* (Bari 1988, Ecumenica Editrice), Costantino Esposito preferisce parlare di "affinità elettiva" tra i due filosofi, affinità che si rivela soprattutto nella volontà di decostruire la metafisica moderna. Con Schelling, secondo Heidegger, si affaccia

¹⁴ G. SEMERARI, *Teoresi e poeticità. La semantica schellinghiana della natura*, "Paradigmi", III, n. 9, sett. - dic. 1985, p. 359.

l'oltrepassamento della metafisica, nel senso di un fatto destinale che riguarda l'essere nel suo darsi nell'epoca moderna. Non è dunque affatto casuale che venga a presentarsi nella sua radicalità il problema della libertà, la quale, intesa metafisicamente e in rapporto al sistema, non è una semplice qualità dell'uomo, ma semmai la fonte della sua stessa essenza, o, nei termini di Heidegger, una "determinazione del vero e proprio essere in generale". Per la prospettiva assunta dall'Autore ed evidenziata nel titolo, e per fornire un quadro il più possibile vario delle problematiche di cui si sostanzia il rapporto Heidegger-Schelling, è utile in questa sede mettere in luce alcune riserve, o forse preoccupazioni, che vengono avanzate da C. Esposito nei confronti di Heidegger lettore di Schelling. Centrale ci sembra per l'Autore la valutazione del rapporto di Schelling con il cristianesimo, nell'ambito della ricostruzione che Heidegger ne fornisce. Alla fine di un percorso puntuale e preciso, dal libro di Esposito emerge la volontà di rivendicare la positività di un "mistero". E precisamente del mistero di cui il cristianesimo viene privato da Heidegger quando egli lo riduce a morale e riferisce la sua apertura metafisica all'esser stesso. Il cristianesimo viene ad essere "un evento necessario nella storia dell'essere, che interpreta in una certa maniera un'attitudine pre-cristiana della metafisica" (p. 99). Come lo stesso Heidegger scrive: "la teologia cristiana è la cristianizzazione di una filosofia extra-cristiana, e... solo per questo motivo questa teologia cristiana ha potuto anche essere nuovamente secolarizzata" (cit. a p. 45). Siamo rinviiati subito alla ontoteologia e al problema cardine che con Schelling viene in primo piano: quello appunto della libertà. Si tratta altresì della valutazione del panteismo schellinghiano, basato sulla identità "vivente" (e non medesimezza) di Dio e Tutto, di Dio e uomo (l' "indipendente dipendente"), e sulla "finitzza strutturale dell'essere stesso". La interrogazione radicale portata avanti da Schelling sul sistema, attraverso la focalizzazione della fundamentalità della libertà, viene a rinnovare la domanda sull'essenza dell'uomo, del mondo e di Dio, ovvero sull'essenza dell'essere stesso. La finitezza di ciò che è in Dio tocca Dio stesso. E questo Dio, che non è ma *diviene* se stesso, non è l'essere nel senso della mera presenza (interesse decisivo di Heidegger per Schelling!), giacché nell'essenza dell'esser stanno il divenire, la libertà e il male. "Il divenire - scrive Heidegger - è un modo di custodire l'essere". Con Schelling si afferma pertanto un nuovo concetto di creazione: divenire se stesso di Dio che richiede l'uomo e con lui la libertà del bene e del male; libertà non è qui libero arbitrio, ma anzi la necessità suprema in seno al sistema, esso stesso per Heidegger struttura e destino dell'essere. Il punto problematico decisivo è allora la opzione filosofica di Schelling e di Heidegger, secondo cui la libertà dell'uomo non esclude

la necessità, anche se questa non è *costrizione*. Per brevità si può citare direttamente Schelling, che a sua volta evoca il *De servo arbitrio* di Lutero: "Che Giuda divenisse traditore di Cristo, non lo poteva cambiare, né lui stesso né una creatura, e tuttavia egli non tradì Cristo per costrizione, ma volontariamente e in piena libertà". In altre parole, non c'è costrizione né puro caso, arbitrarietà. Esposito spiega: "Gli è che la necessità, per Heidegger come per Schelling, è una dinamica tutta immanente all'essenza, è l'essenza stessa di un ente che esiste volendo se stesso. La necessità... è un concetto di auto-movimento, un divenire, appunto, il cui contenuto - ciò che diviene - consiste in una progressiva immanentizzazione della propria essenza " (p. 87). Ma se si ammette per un momento questo, e si aggiunge anche la "necessità epocale", il "destino" e così via, non risultano necessariamente deboli le obiezioni che poi vengono mosse nei confronti della divinizzazione operata da Heidegger di un essere che non è né personale né infinito, ma - nei termini di Esposito - non-sussistente, necessario e insuperabile? O alla scomparsa della "realtà misteriosa di una responsabilità personale"; o, ancora all'offuscamento della "umanità stessa della libertà" (p. 96)?