

# L'INIZIO POTENZIALMENTE POSSIBILE: I *WELTALTER*

Alessandro Tomaselli

(*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*)

## *Abstract*

The article wishes to investigate the primordial and nebulous element that permeates Schelling's reflection proposed in the *Weltalter* (1811-1817). The author turns his gaze back towards the ancestral past, the cradle of the times, in order to understand what is the ontological *arché* that takes the reflection on the Beginning beyond idealism and materialism. The article will also attempt to answer the following questions: What metaphysical paradigm does Schelling use? Is the principle generated or engendered? Can the past ecstatically and circularly enclose the present and the future? The answers to the above questions will show that the Leonberg philosopher's system is understandable only from a vitalistic point of view, where each element contributes to carrying out the contours of that single Universality that *freely* encloses both the finite and the infinite.

*Keywords:* *Weltalter*, henology, one, beginning, past, potential, aeon, trinity

## 1. LA PROTOLOGIA HENOLOGICA DEI *WELTALTER*

Il paradigma metafisico alternativo che sta alla base dei *Weltalter* è, a parere di chi scrive, quello *henologico*, legato alla metafisica dell'*uno* più che all'ontologia della metafisica dell'essere. Il problema Uno-Molti non è una novità tutta schellinghiana, copiose riflessioni sono state sollevate e sviluppate già dai Presocratici: basti ricordare, a titolo esemplificativo, alcuni emblematici frammenti di Eraclito, a cominciare da quello in cui afferma che «da tutte le cose l'Uno e dall'Uno tutte le cose» (10 DK). Lo stesso Aristotele, nel corso della *Metafisica*, discute in lungo e in largo la problematica dell'Uno-Molti<sup>1</sup>: il presente articolo desidera

---

<sup>1</sup> Si veda il *Libro Δ1* (quinto) della *Metafisica*, che analizza, fra gli altri, i significati dei concetti di "principio" "causa" "uno". Cfr. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2009, pp. 187-267.

mostrare che il significato autentico del sistema schellinghiano sia afferrabile unicamente presupponendovi alla base un elemento *vitalistico*, una *vitalità* che ne permea ogni aspetto – finito e infinito.

Non è certamente questa la sede per approfondire la valenza teoretica e storica del paradigma henologico, basti segnalare che si tratta di una sorta di alterità concettuale rispetto al paradigma metafisico ontologico, dove l'analisi dell'Uno viene completamente assorbita in quella dell'Essere. A livello ontologico, la protologia si fonda sui concetti dell'essere e su quelli ad esso strettamente connessi, quali ad esempio “non-essere” e “divenire”, mentre a livello henologico si pone su un piano meta-ontologico, al di sopra e al di là dell'essere.

Il discorso protologico condotto su questo piano si cimenta con i concetti di “unità” e “molteplicità”, dove il concetto di “essere” risulta, a-cronologicamente e metafisicamente parlando, derivato e successivo. La protologia sul piano henologico s'incentra nel determinare in che cosa consista il principio primo (o i principi primi), il principio originario da cui tutto dipende.

Il sistema schellinghiano pone al vertice del reale l'Uno *iperessenziale*, l'Uno superiore all'essere, il Nulla che non è *ancora* essere ma che potrebbe tramutarsi in esso, *optare* per esso: impossibile è fingere di non vedere l'influenza neoplatonica che permea questa concezione, soprattutto dopo le analisi magistrali condotte da Werner Beierwaltes<sup>2</sup> sul tema in questione.

L'Uno è *atingibile* non attraverso la *theoria* plotiniana bensì mediante un'apprensione soprazionale del principio, da intendersi come contatto *estatico* dell'uomo con Dio, con la Natura, con la *consapevolezza* dell'infanzia dell'esistenza del Tutto.

Il Passato assoluto, notte dei tempi e vertigine dell'inizio, è l'«unità» che conserva al suo interno la «molteplicità»: la molteplicità non sarebbe pensabile senza presupporre una sua partecipazione strutturale all'unità. La molteplicità è “una” nel suo complesso, è unita nel suo insieme, ma ad essere “uno” è anche

---

<sup>2</sup> Cfr. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, trad. it. di E. Marmiroli, Il Mulino, Bologna 1987.

ciascuno dei molti, ogni elemento che costituisce *la* costituisce. Se ognuno di questi non fosse «uno», ebbene non sarebbe niente.

La determinazione e la comprensione di ogni molteplicità derivano dall'unità in sé, è l'unità ad essere il principio primo. L'Uno è ciò da cui tutto deriva ed è anche ciò verso cui tutto tende, poiché fa essere e salvaguarda le cose *uni-ficandole*: non vi è essere né esistenza se non vi è unità, se si toglie l'unità si toglie anche l'essere.

Si tratta pertanto di indagare, con Schelling, il potere *attuso* dell'Uno che è anteriore all'intelligenza e che si rivolge alla realizzazione dell'universalità del cosmo e della particolarità degli enti finiti: il Dio-Uno è sistema ontologico dell'unità declinato in una dimensione dinamico-relazionale. Il sistema Dio-Uno che è Dio-Trino non deve essere interpretato come un insieme monolitico e statico, strutturalmente rigido, bensì come l'organico attuarsi di una trama complessa di relazioni articolate in senso triadico.

Lo stesso ragionamento va fatto a proposito dell'identità che, se intesa correttamente, implica differenze e relazioni strutturali multiformi: l'identità di Schelling è “differenza” e insieme “in-differenza”, è identità che si attua mediante differenziazioni e che acquista senso solo esplicandosi in esse, in quelle differenziazioni che essa stessa pone e supera in modo dinamico-circolare.

Dopo i neoplatonici, quella di Schelling è una delle forme più alte di henologia, di metafisica dell'Uno, di metafisica dell'unità e dell'identità: nelle parti e ancor più nell'insieme prevalgono assiologicamente e ontologicamente l'identità e l'unità: i nessi strutturali di “partecipazione” che s'incentrano sull'unità e sull'identità sono quelli che *unificano* la differenza e la molteplicità, fissando quindi un'unità relazionale e dinamica<sup>3</sup>.

Per cogliere i *secondi* e *terzi* principi del Tutto e giungere a quell'uomo che, nella speculazione teosofica successiva alla

---

<sup>3</sup> Uno degli esempi più concreti, in grado di esplicitare il nesso strutturale partecipativo al quale si sta facendo riferimento, è contenuto nelle riflessioni platoniche condotte nel dialogo *Liside* sul concetto di “amicizia”. Cfr. Platone, *Liside*, I, 203a-223b, in: Platone, *Opere*, I, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1974.

*Freiheitsschrift* (1809), è sinonimo della «cosa naturale» postulata nella *Naturphilosophie*, occorre riprendere la dottrina sull'Uno: qual è la suprema Causa, unica e impartecipabile, ineffabile e indicibile, incoglibile e inconoscibile per la ragione, in grado di far apparire da sé tutte le cose, ma la cui realtà è inenarrabilmente precedente rispetto ad esse?

Ebbene l'obiettivo è cogliere proprio il Passato assoluto, la Causa che realmente trascende persino Dio e la Natura e che fa sussistere nella loro unità tutti i generi e le processioni degli enti.

Socrate nella *Repubblica* la chiama "Bene" e attraverso l'analogia con il sole ne svela l'inconoscibile superiorità rispetto a tutti gli "Intelligibili"<sup>4</sup>; nel *Filebo* viene celebrata come «fondamento» del Tutto e causa di ogni natura divina<sup>5</sup>.

Per quanto riguarda i neoplatonici, è il filosofare procliano, a parere di chi scrive, a rendere evidente il *Tutto* nel dispiegamento delle sue parti in modo tale che anche l'ultimo punto del dispiegamento rimanga ricondotto al suo proprio inizio, l'Uno o Bene stesso<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 504a-508e, in: Platone, *Opere*, cit. Di estremo interesse è l'utilizzo delle metafore di luce e vista: le «cose visibili» non vedono se non sono rischiarate dalla luce del Bene-sole, vero e proprio *Panopticon* che "sorveglia" senza "essere sorvegliato" e senza lasciare che i sorvegliati si accorgano di essere controllati, per quanto essi abbiano comunque la *consapevolezza* di essere tenuti "prigionieri" da un unico "sguardo" in grado di abbracciarli tutti. «Ciò che nel mondo intelligibile il bene è rispetto all'intelletto e agli oggetti intelligibili, nel mondo visibile è il sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili. [...] Ora, questo elemento che agli oggetti conosciuti conferisce la verità e a chi conosce dà la facoltà di conoscere, di pure che è l'idea del bene; e devi pensarla causa della scienza e della verità, in quanto conosciute».

<sup>5</sup> Cfr. Platone, *Filebo*, 23c-28d, in: Platone, *Opere*, cit. Di estremo interesse l'unicità molteplicità del reale legato alla tripartizione nei generi di "peras", "apeiron" e «misto» della dottrina dei principi. Per il genere «misto» non è possibile trovare qualcosa che valga come un "segno distintivo", un *semeion*, come accade per gli altri due generi. «Ma affermo pure che io considero il terzo genere, ponendolo come unità complessiva derivata da questi altri due, come una generazione verso l'essere dipendente dalle misure che si producono come conseguenza del limite» (26d). Il misto dunque nasce dai due altri elementi, con il limite che è l'agente che comporta misure.

<sup>6</sup> Nel "punto 7" del "Libro III" della *Teologia Platonica*, Proclo, in riferimento alla Causa primordiale, afferma che «[...] sia che risulti lecito chiamarla 'Fonte della natura divina', sia 'Re di tutte le cose', sia 'Realtà che trascende tutte quante

Un ulteriore elemento per la comprensione di tale complessa dinamica è riscontrabile nel radicale sfruttamento schellinghiano del principio dell'*Hèn kai pán*, dell'*Alles in Allem*: tutto è in tutto, sia verso l'alto sia verso il basso. Nello schematismo divino vi è causalità diretta fra il Padre e il Figlio; il causato non si separa dalla causa ma *permane* nella causa che l'ha generato andando ad istituire con essa una *somiglianza*.

Le “cose naturali” emergono mediante la libera “Produttività assoluta” della Natura, l'uomo emerge dalla libera “generazione” di Dio: nel soggetto è presente il divino e tale presenza non coincide né con l'anima né con il pensiero, bensì è una vera e propria *presenza* o *partecipazione* dell'Uno, del principio, ed è ciò che rende possibile l'estatica unione con esso.

Tale *estatica* unione è possibile mediante la congiunzione del simile con il simile, postulato già emerso nella *Freiheitsschrift*<sup>7</sup>. Questa idea, che di per sé è molto antica, nel sistema schellinghiano si colora di valenze nuove, dato che, per Schelling, secondo la legge del «tutto in tutto», con la *traccia* dell'Uno che è nell'uomo, è possibile *raggiungere estaticamente* l'Uno. Nell'inconscio dell'uomo si trova tutta la realtà, sì che un'analisi efficace sul Passato assoluto deve necessariamente partire da ciò che, nell'uomo, permane *inconsciamente*. Non si raggiunge il “Nulla” attraverso la “negazione”, l'esistente *già* esistente può produrre

---

queste realtà' e 'al di là di tutte le cause', sia di quelle paterne che di quelle generatrici, questa Causa sia onorata da noi con il silenzio e con l'unificazione che precede il silenzio e che essa faccia risplendere il destino 'del *mistico compimento*' che si confà alle nostre anime». Cfr. Proclo, *Teologia Platonica*, a cura di M. Abbate, Bompiani, Milano 2005, p. 339.

<sup>7</sup> Cfr. SW I/VII, 346. Dio, per essere vivente, deve essere il Dio dei vivi: «Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen». È il modello organicista a spiegare l'inerenza del particolare nell'universale, entro tale schema si coglie il Dio vivente che si rivela all'uomo in quanto suo simile. Cfr. *ivi*, 347. «Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist. Er spricht, und sie sind da. Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemütes, so müßten sie schon eben darum lebendig sein».

riflessioni solo a partire dall'esistenza, ogni ipotesi razionale tiene conto dell'esistenza poiché proviene da essa. Ciò nonostante, lo sbilanciamento dell'uomo *già* esistente *nell'esistenza* non comporta l'impossibilità di percepire la Potenzialità preesistente come momento decisivo e di decisione, come la possibilità di optare per la non-esistenza: si ragiona partendo da ciò che esiste, ma non è necessario pensare che ciò che esiste esista *poiché* necessario<sup>8</sup>.

Il manifestarsi è il manifestarsi non esclusivamente di *ciò* "che si manifesta" ma del suo stesso "manifestarsi": tutto ciò che appare è sempre ed ineludibilmente rinviante ad un presupposto, è dunque ciò che è solo in relazione ad altro – al presupposto, *in primis*; il presupposto è ciò che rende ciò-che-appare un cominciamento mai assoluto, mai sciolto dal "prima" di quello che è il suo stesso *inizio*.

## 2. IL SISTEMA VIVENTE DEI TEMPI TRA INIZIO E COMINCLAMENTO

La questione dell'"inizio" ed il rapporto con il cominciamento obbliga a fare i conti con una radicale aporeticità: da un lato essa è

---

<sup>8</sup> Alcune precisazioni concettuali esposte da Beierwaltes in un importante volume su Proclo aiutano a comprendere l'unione estatica dell'uomo con l'Uno assoluto e il senso metafisico ultimativo dell'Uno stesso. «E così come l'Uno, per il fatto che non si potranno mai esprimere né l'essere né l'essenza, non va pensato però come un nulla privo di senso, allo stesso modo che la sua inconoscibilità e ineffabilità, nonché il superamento del dire del pensare nel silenzio non pensante, nella fede o nella 'mania' dell'estasi, non sono da intendere nel senso di un agnosticismo o irrazionalismo esaltato. Accade, invece, come già nel percorso della dialettica negativa, che proprio nell'evento dell'unificazione che si compie esteticamente nel silenzio e nella fede si palesa l'assoluta incommensurabilità dell'Uno stesso: il nulla come sovrabbondanza dell'Uno e non come il nulla di una realtà non-fondata. Si può pertanto affermare che l'Uno in sé rimane inaccessibile tanto al pensiero umano che a quello divino non tanto perché esso non sia in modo assoluto nessuno degli enti che derivano da Lui, ma piuttosto perché, in un modo supremo che non può essere pensato né espresso in senso soddisfacente mediante l'affermazione né mediante la negazione, esso è, in quanto principio di tutto, tutto ciò di cui è nulla. Questo nulla della sovrabbondanza e dunque termine del pensiero il suo superamento». Cfr. W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, trad. it. di N. Scotti, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 408-409.

trattata secondo un modello che si potrebbe definire identitario, per il quale l'inizio sarebbe solo in un cominciare che, in quanto già risolto al suo fine, non potrebbe lasciar spazio alcuno al di fuori della sua stessa processualità, peraltro in sé stessa astrattamente necessaria; dall'altro lato, invece, si dovrebbe fare i conti con la *libertà* del cominciamento pensato in tutta la sua autonomia, libertà atta a depotenziare l'inizio riducendolo a mero pre-supposto astratto che, in quanto "separato" dal cominciamento, comporterebbe un analogo limite per sé e per l'effettiva libertà del cominciamento. È Cacciari a tracciare lucidamente i confini del problema: in relazione a Schelling egli scrive che

Sottratto l'Inizio alla necessità dell'iniziare [...] ne segue che il mondo può essere concepito soltanto come il prodotto di un'azione perfettamente libera da parte di una volontà che si *determina* alla creazione [...] Ma *il* Dio rimane invisibile, rimane oltre il processo<sup>9</sup>

L'inizio è indifferenza perfettamente libera dalla necessità di essere origine; pertanto, non può essere *costretto* nella necessità di *non* essere-origine<sup>10</sup>. Si tratta di muoversi in un'altra direzione, perché per l'inizio è impossibile essere davvero inizio. Ciò che si deve pensare è allora l'assoluta libertà dell'inizio, il suo tradursi *potenzialmente* in esistenza così come il suo optare per il non-essere, il suo non tramutarsi in esistenza. La Potenzialità preesistente si costituisce come poter-liberarsi da ogni astratta absolutezza: sia quella del mero Trascendente, sia quella che già intrinsecamente la definisce in una dimensione "demiurgica"<sup>11</sup>.

Tornando più strettamente alla terminologia henologica con la quale si sono tracciati i confini del problema, sarebbe a dire che né l'Uno-molteplicità di un Inizio tutto risolto nell'insuperabile accidentalità del processo, né quella assoluta unità o indifferenza «dove la possibilità di essere coincide con la possibilità di non-essere, e la possibilità di questo esserci-qui con la possibilità di ogni altro possibile [cioè di un] Inizio [che] in quanto pura potenza,

---

<sup>9</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, pp. 200-201.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 139.

<sup>11</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, *cit.*, p. 140.

coincide col puro atto»<sup>12</sup>, riescono a rendere ragione di una struttura in relazione a cui tanto la categoria di «libertà» quanto quella di «necessità» risultano improprie.

Che l'inizio si costituisca come *locus* di un'inderogabile necessità non può essere detto per il fatto che, in questo modo, esso finirebbe per costituirsi come strettamente *mediato*: ciò che *deve* essere non può valere come originario poiché altrimenti non potrebbe render ragione di ciò che non *deve* essere. Non è altrettanto facile muoversi e muovere dal concetto di libertà: si può affermare con certezza che essa sia davvero esperibile?<sup>13</sup>

Si tratta piuttosto di giustificare il concetto di libertà implicato, fra l'altro, dalla necessità stessa in quanto suo contrario. Il pensiero della libertà esiste, la libertà è un problema speculativo effettivo, a maggior ragione una volta appurato che l'inizio non può costituirsi come mediato, non può costituirsi come mera necessità e risolversi nel semplice cominciamento dell'esistere. Allo stesso modo l'inizio non può nemmeno essere semplicemente distinto dal cominciamento perché, in questo caso, si avrebbe a che fare con un inizio *necessitato*, con un inizio libero dal "cominciare-ad-essere" proprio in quanto condannato alla necessità del non-essere. In quest'ottica non sembrerebbe corretto nemmeno parlare di un inizio-passato assoluto, poiché l'assolutezza, l'ab-solutezza, l'esser-sciolto-da, equivarrebbe ad un emergere solo in relazione a ciò cui il "da" rimanda, e dunque ad un non essere affatto liberi da tale relazionalità.

L'inizio è tale solo in quanto *immediato*, il passato è luogo da indagare e luogo d'indagine solo se non lo si considera come mera

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 199.

<sup>13</sup> Attorno al tema della libertà, alla sua effettiva sostenibilità e alla sua supposta evidenza, si concentrano innumerevoli filosofi che si muovono sulla scia della spiritualità giudaico-cristiana, la quale, attorno a questa accezione dell'esistere, avrebbe fatto l'elemento decisivo ai fini della definizione stessa del Dio di Abramo. Si vedano, a titolo esemplificativo, le riflessioni contenute nel *De libero arbitrio* (1439) di Lorenzo Valla, nel *De dignitate hominis* (1486) di Pico della Mirandola e nel *De servo arbitrio* (1525) di Lutero. È soprattutto il contributo del Valla ad analizzare dialogicamente il rapporto fra prescienza divina e libero arbitrio. Cfr. L. Valla, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di G. Radetti, Sansoni, Firenze 1953, pp. 251-282.



antecedenza cronologica rispetto al presente. Il Passato oscuro non è il passato che si costituisce come «prima» di un «poi», perché questo equivarrebbe a costituirsi come “poi” di un “prima”.

L'immediatezza dell'Uno deve essere pensata di là dai modi in cui è sempre stato inteso il suo rapporto con la mediazione, con il molteplice: l'Uno che è Trino è Uno *prima* di essere Trino, l'unitrinità è unità dell'Uno e unità della Trinità. Il Passato-Uno-Inizio, l'Originario, la Potenzialità preesistente, non può costituirsi nemmeno come semplice identità di mediatezza e immediatezza, altrimenti non potrebbe rendere ragione del distinguersi della mediazione dalla mediatezza. Allo stesso modo non può farsi semplice esclusione da sé della mediazione poiché esso, in quanto escludente la mediatezza, nello stesso escluderla vi si *rapporterebbe*: in tal modo non sarebbe affatto originario.

L'Inizio è immediato solo nel senso che in esso mediazione e immediatezza, molteplicità e unità, sono, insieme, diversi e identici: la mediazione si viene a disegnare come forma della propria originaria immediatezza. L'identità che si costituisce nell'Inizio non può non essere anche differenza.

Ma il Passato originario non è né può essere identità relazionantesi ad una differenza poiché, se così fosse, tale relazione finirebbe per sancire il primato della mediazione, comunque presupponente l'immediatezza: la relazione differenziante identità e differenza, immediatezza e mediazione, unità e molteplicità, deve costituirsi *nel principio* come il loro reciproco non-distinguersi, come ciò che è impossibile distinguere dalla loro identità. Solo in questo modo è possibile pensare l'inizio come ciò in relazione a cui non ha senso l'esser libero o l'esser necessitato: nell'Inizio originario, nel Passato assoluto, nella Potenzialità preesistente, libertà e necessità si escludono reciprocamente.

Il concetto di libertà che ha in mente Schelling non equivale al non-esser-condizionati-da, poiché, se così fosse, la libertà sarebbe condizionata dal non-condizionamento: solo nel distinguersi non distinguendosi e nel non distinguersi distinguendosi l'Inizio *rivela* esplicitamente la sostanziale impossibilità del suo costituirsi quale forma di una libertà semplicemente contrapposta alla necessità. Non ha pertanto senso parlare di necessità in relazione all'Inizio né

tantomeno in relazione all'esistente, come già anticipato; parte della complessità è legata al fatto che occorre confrontarsi con la non-necessità di ciò che esiste tenendo ferma l'impossibilità di effettuare un "processo alle intenzioni divine" e cioè smarcandosi dall'idea *scolastica* che vi sia una Mente ad architettare il tutto.

L'Inizio è tutto ciò che è e tutto ciò che non è, tutto ciò che può essere e tutto ciò che può non essere, sì che *dicendo* la libertà dell'Inizio contemporaneamente si *dice* il suo non essere libero, e viceversa.

L'Inizio non è né necessità né libertà, è disgiunzione *senza passaggio* fra i due poli, i quali, ad ogni modo, non sono riconoscibili come distinti. Il linguaggio oppositivo che permea ogni speculazione non aiuta nella comprensione di tale distinzione, e Schelling ne è consapevole: la sua riflessione assume certamente i contorni di una lotta al linguaggio<sup>14</sup>.

L'Inizio non può mancare dell'esistenza ma non può neppure riconoscersi destinato all'esistenza quale mero poter-essere perché, se così fosse, verrebbe a mancare della pura-possibilità di essere, ossia della possibilità di non-essere. L'Inizio deve essere l'una e l'altra senza conservare la distinzione fra le due sfere, quella del reale e quella del possibile; la *distinzione* si costituisce infatti come forma propria di ciò che esiste, di ciò che, essendo, non può costituirsi come poter-non-essere: essendo, non può non esser stato. È in questo senso che l'Inizio-*Unum* precede l'Inizio-Trino,

---

<sup>14</sup> Già l'analisi del non-fondamento (*Ungrund*) condotta nella *Freiheitschrift* consente di apprezzare la capacità di Schelling di sfruttare le sfumature recondite della lingua tedesca. Cfr. SW I/VII, 406. «wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr Ungrund?». Schelling investiga al fine di trovare quell'elemento in grado di giustificare la *medesima predicazione* del fondamento e dell'esistenza. Cacciari pensa l'Inizio schellinghiano come scevro dal dominio della forma differenziante e distinguente, libero da ogni astratta assolutezza, sia essa la caratteristica di porsi come mero Trascendente, sia l'esser intrinsecamente definito in una dimensione creatrice, "demiurgica", come ricordato in precedenza: solo in questo modo è possibile pensare un Inizio che «non volendo nulla, in quanto *non* del volere, neppure *vorrà* non essere, *non* dare origine. Perfettamente libero da ogni determinata potenza (negativa o positiva), come da ogni volere, anche dal volere sé [...] l'Inizio è pura Indifferenza, che comprende in sé 'senza lotta' e 'senza fare' ogni possibile determinazione e opposizione, ogni *mondo possibile*» (Cfr. M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., p. 140).

L'Inizio che è *già* molteplice e plurale: l'Inizio come puramente Possibile è *uno* con l'immediatamente esistente<sup>15</sup>. In Schelling «non si pensa più [...] l'Inizio come ciò che *deve* ek-sistere (*archè genéseos*), ma tuttavia, in quanto il puramente Possibile è identico all'immediatamente esistente, come *già* avente in sé l'esistenza»<sup>16</sup>. L'Inizio, per essere tale, non può aver bisogno di alcun atto fondativo: esso non può costituirsi come il “prima”, l'imperfetto presente, l'“era” del suo esistere, perché vi è *passato* solo all'interno della struttura dell'esistere. La possibilità di esistere può tramutarsi in esistenza *actu* e di questa nuova esistenza si può dire che prima non era, non certamente della possibilità.

### 3. IL SISTEMA VIVENTE DEI TEMPI TRA IDENTITÀ, POSSIBILITÀ ED ESISTENZA

Il *possibile* è ciò che, come può-esistere, così può non-esistere. Allo stesso modo, l'esistere e il non-esistere comunicano il semplice “non” del loro esser-possibile. L'esistere come possibile, l'esistere come ciò che può esistere e che può non-esistere, comunica la vera e propria possibilità del possibile. Per essere realmente possibile, il possibile deve farsi in un certo qual modo esistente in quanto “possibile”. Se il possibile deve “esistere” come mero-possibile, deve esistere nell'ancora-semplicemente-possibile, cosa significa propriamente il suo diventare “esistente”? Come si distingue l'esistere del possibile dall'esistere dell'esistente? È idea aristotelica quella che il possibile non possa costituirsi se non nell'esistere di un esistente, e ciò è sottolineato dalla priorità dell'atto rispetto alla potenza: nessuna pura potenza è pensabile se non in quanto anch'essa in qualche modo *attualmente* esistente come tale; da ciò deriva la potenza come predicato non autonomizzabile dell'atto: solo ciò che esiste, che è in atto, può essere anche in potenza, in potenza di divenire atto<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, p. 144.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX, 1049b-1050a, cit.

Come distinguere, dunque, le due forme d'esistenza, quella dell'esistente *atto* e quella dell'esistente *potenza*? Ciò che significa "possibilità di diventare altro" è possibile solo per quel tanto che esso medesimo, sia pure come possibilità, già esiste. La possibilità non si realizza dunque esclusivamente nell'atto-futuro, in ciò che viene ipostatizzato quale "possibilità futura" come altra attualità rispetto a quella che *ora* dice il suo costituirsi come indicazione di una possibilità-futura. Del resto, l'atto-futuro non è altro che il presente significato del suo attuale esser-possibile: la futura attualità è già *ora* ciò che è e cioè la presente possibilità di un'altra attualità. L'esistere, la positività di ciò che esiste, indica il Passato originario perché l'impossibile, il non-possibile è il possibile *in quanto* possibile, e non il possibile in quanto esistente che determinerebbe l'impossibilità del possibile in quanto tale. È il possibile a costituirsi come impossibile: l'Inizio deve dire la propria impossibilità non semplicemente in quanto esistente bensì in quanto affermatrice e negante la propria possibilità e la propria esistenza, la propria impossibilità e la propria non-esistenza.

Sicuramente l'Inizio è anche mediazione, è l'Uno-Trino, l'Unitrinità, ma non è solo questo: il *Deus-Unum* non è solo il *Deus-Trinitas*, è *anche* la Trinità e la molteplicità. Pertanto, occorre ribadire che il dogma trinitario non risolve l'enigma dell'Originario sebbene ne sia parte integrante: «non si "esce" dall'Inizio "negandolo"; non si nega l'*Unum* dell'Inizio affermandone la pluralità (il *sumus*)»<sup>18</sup>: il porsi dell'immediato è ciò che non è possibile distinguere dal suo originario negarsi.

Si potrebbe obiettare che non ha senso svolgere un percorso a ritroso verso un elemento non meglio precisato né tantomeno definibile, poiché, così facendo, si ricadrebbe esclusivamente nel regno delle ipotesi. Ora, fermo restando che il procedimento ipotetico è lo stesso compiuto dalle scienze rigorose, l'*identità* dell'esistente pone automaticamente i diversi negandone la diversità. L'esistenza reca con sé un retaggio invisibile che occorre indagare se si ha come obiettivo quello di definire con maggior rigore che cosa sia esistente e che cosa non lo sia: si tratta di

---

<sup>18</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., p. 145.

cimentarsi con una medesima "X" che interviene nell'identità esistente "A è B", "A = B" e che differenzia la "A" dalla "B" senza scardinare il rapporto identitario che intercorre fra le due.

Schelling dedica ampio spazio al rapporto identità-esistenza, indagato coerentemente in ogni redazione dei *Weltalter*.

Prima di addentrarsi nell'analisi filosofico-filologica del Primo Tempo, il Passato (*die Vergangenheit*), ad essere doverose sono alcune precisazioni.

Si noti anzitutto che, chiunque intenda esprimersi intorno ad una qualsiasi determinazione ricorre inevitabilmente alla tanto classica quanto elementare formulazione dell'uguaglianza in termini di esistenza, quale ad esempio "A è B". L'atto del definire viene sempre istituito sulla base della presupposizione dell'*esistere* dell'elemento di cui si vuole guadagnare una definizione. Nella proposizione "A è B" l'"è" copulativo indica estensivamente che «A esiste e in quanto esistente ha la forma di B». B è ciò che A è, sì che entrambe le predicazioni non possono esimersi dall'essere entrambe esistenti. Non si tratta di dire che B sia necessariamente esistente, bensì che B ha la stessa positività, la stessa esistenza di A, sì che l'esistere di A è dato *immediatamente* dal suo stesso darsi come A. Dire che «A è» non ha alcun senso, perché A è già nel piano dell'esistente senza che ad esso vada aggiunta alcuna copula. È chiaro che, se si vuole dire l'esistenza di ciò che esiste, il minimo che si possa dire di ogni "A" è che "A è B".

Come viene a configurarsi tale rapporto? In una proposizione che vale sia come predicazione d'esistenza che come *determinante* l'esistere di ciò che viene posto come esistente. Non si sta infrangendo pertanto l'unità di qualcosa, in questo caso di A, ma la si sta affermando nella sua forma più radicale: affermando l'identità "per il diverso" (B), la si afferma effettivamente; l'identità si costituisce *negando* l'alterità che ogni posizione di fatto istituisce: negare l'alterità significa far vivere il rapporto tra i diversi come rapporto d'identità. L'identità pone i diversi negando la diversità, ogni forma del dire definitorio è espressione di identità, di quell'identità valevole come unica e vera forma di conoscenza. Porre "A" significa porre l'esistenza di "A" e la sua esistenza come

“B”: essa è ciò che è solo esistendo e determinandosi come identità con sé nell’altro da sé.

La copula “è” indica sia l’*esser predicato* da parte di “A”, predicato di una “X”, sia il suo *esser soggetto* di una predicazione che coinvolge “B” e che dice che “B” è “X” in “A”, dove “A” indica il medio tra “X” e “B”. Secondo la logica schellinghiana si può pertanto dire l’essere di “A” solo se si nega la differenza tra il primo “A” e il secondo, ovvero quel medesimo “A” che lo rende l’*essere* “B” di “X”. Di seguito si riporta per esteso il procedimento schellinghiano:

Der wahre Sinn eines jeden Urtheils z.B. des einfachsten, A ist B, sey eigentlich der: *das, was A ist, ist das, was auch B ist*, wobey sich zeigt, wie das Band sowohl dem Subjekt als dem Prädikate zu Grunde liegt. Es ist hier keine einfache Einheit, sondern eine mit sich selbst verdoppelte oder eine Identität der Identität. In dem Satz, A ist B, ist enthalten, erstens der Satz A ist X (jenes nicht immer genannte *dasselbe*, von dem Subjekt und Prädikat beyde Prädikate sind); zweytens der Satz, X ist B; und erst dadurch, daß diese beyden wieder verbunden werden, also durch Reduplikation des Bandes entsteht drittens der Satz, A ist B<sup>19</sup>

Per Schelling determinazioni contrarie – A e non-A – possono essere identiche in quanto predicati e non in quanto soggetti: se fossero poste come identiche in quanto soggetti sarebbero contraddittori; Se fossero poste invece come predicati di uno stesso ed unico soggetto “X”, allora non ci sarebbe alcuna contraddizione. Schelling, servendosi dell’incognita “X”, si libera inoltre del *regressus in indefinitum*: È necessario che ci sia un soggetto, unico e solo, cui la totalità dei predicati possibile possa essere attribuita. Questo soggetto è posto da Schelling come “X”, come la totalità della possibilità, come totalità infinita ed illimitata dell’esistente nella sua possibilità. Dunque, qualsiasi predicato, anche i predicati contraddittori, possono essere attribuiti nello

---

<sup>19</sup> WA I, 50-53; WA II, 40-42; SW I/VIII, 213-216.

stesso tempo e nello stesso rispetto a questa "X", ossia alla totalità degli infiniti ed illimitati *predicata*. L'Inizio emerge come Indifferenza assoluta e onniabbracciante della totalità dell'esistente e del possibile, come l'infinita possibilità del possibile di darsi esistenza. È in questa Indifferenza iniziale che i contraddittori coesistono non-contraddittoriamente. Prosegue Schelling:

Nach diesen Erklärungen werden wir keinen Anstand nehmen, das erste Existierende als Doppelwesen auszusprechen, das gleichsam aus zwey Willen zusammengewachsen, nicht Liebe und nicht Zorn, sondern die wirkliche Indifferenz von beyden ist, so daß beyde gleicherweise zu seinem Daseyn gehören<sup>20</sup>

Non si tratta di una contesa fra soggetto e oggetto, né di una discordia fra le forze, bensì di un gioco di scambi (*Wechselspiel*) dove le forze trovano e sono trovate<sup>21</sup>.

Si è rinvenuta, in questo modo, la forma originaria dell'*immediatezza*, per la quale l'essere è posto sempre come copula, come legame, anche là dove sembrerebbe poter essere predicato con puro valore di esistente, come nella proposizione vista in precedenza «A è»<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> WA I, 53. Questo passaggio ritorna anche nella *Freiheitsschrift*, cfr. SW I/VII, 406-407. «Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch aufirgend eine Weise vorhanden sein. Es kann daher nicht als die Identität; es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden».

<sup>21</sup> Cfr. WA I, 54.

<sup>22</sup> Già nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) Schelling sgombera il campo dal concetto di astratta medesimezza priva di tensione oppositiva che è stato precedentemente applicato alla sua filosofia dell'identità da Hegel. Il principio del suo sistema è costituito da un'identità organica di tutte le cose: in ogni organismo vi è unità senza che le parti che lo compongono debbano essere ritenute identiche tra loro; ogni cosa può rivelarsi nel suo opposto. Cfr. SW I/VII, 421-424. Il luogo comune che il sistema di Schelling si sarebbe distinto da quello hegeliano per non aver saputo pensare concretamente l'Assoluto, per non averlo saputo pensare come rapporto intrinsecamente contraddittorio tra identità e differenza, va abbandonato una volta per tutte. Per Schelling l'Assoluto è tale solo in quanto la sua originaria indifferenza, pur nel suo reale sdoppiarsi, riesce comunque a mantenere la propria perfetta unità, mantenendola appunto come unità dell'opposizione e dello sdoppiamento (cfr.

#### 4. IL COMINCIAMENTO DELL'OPERA<sup>23</sup>

Il 27 dicembre 1810 Schelling inizia seriamente<sup>24</sup> i *Weltalter*. Il periodo di massima esaltazione verso quest'opera nuova, scritto epocale, è caratterizzato indubbiamente dagli anni 1810 e 1811<sup>25</sup>, esaltazione che viene scemando progressivamente dopo la morte della moglie Carolina<sup>26</sup>: non si trovano riferimenti espliciti nella corrispondenza che copre gli anni 1812-1815, sebbene egli vi lavori alacremente proprio in questi anni.

---

SW I/VII, 424-425). Perciò egli riesce ad affermare che l'essenza originaria permane in ognuno dei separati, ed è di grande interesse che, data la struttura di tale Assoluto, Schelling finisca per determinare i poli della scissione così operatasi *nell'Assoluto* e *per l'Assoluto*, come *essente* e come *essere*, quasi per il configurarsi di una precisa distinzione tra ciò-che-è e il suo *essere*. Di altrettanto interesse è il fatto che, subito dopo, accingendosi a precisare i termini di tale traduzione in chiave ontologica, egli indichi quale altra possibile forma di questa stessa traduzione la polarità costituita da essente e non-essente, dove non-essente viene inteso come sinonimo di non-soggettivo, di *non* rispetto a ciò-che-è. Ma l'Assoluto dice anche l'identità tra gli estremi costituenti tale polarità originaria, identità che permane intera in ognuno di essi; da ciò l'articolazione logica schellinghiana tutta fondata sulla consapevolezza che "A" significa sempre e solamente "A=B" senza che ciò imponga che, allora, "A" e "B" non si distinguerebbero. Anzi, "A" significa "A=B" proprio per il fatto che si distingue da "B", il quale non significa "A=B" ma "B=A". La rinuncia al proprio *essere* coincide, per l'inizio, per l'eterna libertà della sua incondizionatezza, con la liberazione del vero *essente*. «Der Mensch, der sich nicht von seinem Seyn scheiden kann, der ganz verwachsen ist und eins bleibt mit seinem Seyn, ist der Mensch, inwiefern er ganz in seine Selbstheit versunken ist und unfähig sich in sich selbst zu steigern – moralisch und intellektuell. Wer sich von seinem Seyn nicht scheidet, dem ist das Seyn das Wesentliche, nicht sein inneres, höheres, wahres Wesen. Ebenso bliebe Gott verwachsen mit seinem Seyn, so wäre kein Leben, keine Steigerung. Darum scheidet er sich von seinem Seyn, daß es nur Werkzeug ist» (SW I/VII, 436).

<sup>23</sup> Per un'analisi accurata della genesi del *Weltalter-Projekt* si veda il capitolo decimo della biografia di Schelling composta da Xavier Tilliette. Cfr. X. Tilliette, *Vita di Schelling*, Bompiani, Milano 2012, pp. 518-553.

<sup>24</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813*, a cura di L. Knatz, H.J. Sandkühler, M. Schraven, Hamburg 1994, p. 58.

<sup>25</sup> Si vedano, a titolo esemplificativo, le lettere inviate all'editore Cotta (30 gennaio 1811), a A.W. Schlegel (18 maggio e 26 agosto 1811), a Windischmann (12 novembre 1811). Cfr. PLITT II, 244; 269.

<sup>26</sup> Cfr. PLITT II, 440.



Il cominciamento è, per Schelling, nell'economia del sistema dei tempi, la pietra angolare; il cominciamento è inaugurale, è gravido di conseguenze: nei *Weltalter* la riflessione sul cominciamento è talmente profonda da produrre simultaneamente un ricominciamento. Schelling rimane avviluppato nella stesura e nel tentativo di completamento dei *Weltalter* poiché ogni passo in avanti produce in realtà il reintegro della speculazione sull'inizio, sul Passato. Ciò che rende quest'opera un'impresa titanica, un lavoro *destinale*, è il senso che l'autore attribuisce al cominciamento. Non si compongono i *Weltalter* come si comporrebbe un saggio scientifico, raccogliendo materiale per poi incidere, nero su bianco, le proprie intuizioni: cominciare i *Weltalter* significa indagare la notte dei tempi, la vertigine del passato, sforzarsi di cogliere la potenza di quella prima *vibrazione* dal cui risuonare fuoriesce l'esistenza. Tilliette ha ragione nel sostenere che i *Weltalter* siano un «plurale usurpato»<sup>27</sup>: tutto ruota attorno al Passato, al primo libro, e una volta completato quello non è da escludere che Schelling prenda consapevolezza di aver svolto gran parte del lavoro, se non di averlo esaurito totalmente. Su questo punto la critica si divide<sup>28</sup>.

L'ipotesi più plausibile, ad opinione di chi scrive, è che Schelling si dedichi così intensamente al libro sul Passato poiché questo include, *ex necessitate*, il discorso sul presente e sul futuro. Il Passato è *già* il sistema dei tempi, il Passato ha un approccio totalizzante nei confronti del presente e del futuro, i quali vengono da esso abbracciati. Il Passato eterno include eternamente il presente e il futuro: sono previste tre parti, tre eoni, ma invece di

---

<sup>27</sup> X. Tilliette, *Vita di Schelling*, cit., p. 523.

<sup>28</sup> Diversi e illustri sono i pensatori convinti dell'impossibilità schellinghiana di superare la difficoltà teoretica legata alla mediazione di tre *sistemi* – passato, presente e futuro – logicamente incompatibili e in contraddizione tra di loro. Tilliette sostiene che il discorso sul presente venga sviluppato nella *Darstellung des Naturprozesses*, mentre Cacciari è dell'avviso che il discorso sul presente si trovi nella *Philosophie der Offenbarung*. Per la prima ipotesi cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, I, cit., pp. 596-597. Per la seconda ipotesi cfr. M. Cacciari, *Dell'inizio*, cit., p. 484. «Il Presente coincide con quello della *Filosofia della Rivelazione*, mentre il tema escatologico che doveva essere affrontato nel terzo libro, “das Zukünftige”, il Futuro, costituisce l'ottica complessiva sia della *Filosofia della Rivelazione* che della *Filosofia della Mitologia*».

tre eoni Schelling compone tre versioni dell'èone del Passato soggette e sottomesse comunque allo scorrere del tempo, come si avrà modo di mostrare.

È proprio l'analisi del sistema del tempo originario che consente di cogliere l'ispirazione che soggiace all'opera in questione: l'investigazione teogonica, per sua intrinseca costituzione sbilanciata nel quadrante dell'eternità, è presieduta dall'avanzamento a tentoni proprio dell'intelletto umano. In altre parole, le considerazioni sulla Produttività divina sono possibili solo in seguito al risveglio della consapevolezza di *condividere* la medesima origine di quelle forze, di quegli impeti assoluti e primordiali quali sono Dio e la Natura: uomo e Dio non hanno la stessa origine ma l'uomo *partecipa* e per anamnesi *ricorda l'informato* dal quale assume forma, senza che a tale concezione sia associata alcuna *reductio* del divino né tantomeno dell'esplosività della sua potenzialità. A riprova di quanto scritto, Schelling, nella redazione datata 1816-1817, conferma l'*originario* parallelismo Dio-uomo e Dio-Natura ricalcando il pensiero ippocratico:

Alles Göttliche ist menschlich, und alles Menschliche göttlich; dieser aus dem tiefsten Leben gegriffene Satz des alten Hippokrates war und ist noch jetzt der Schlüssel zu den größten Entdeckungen im Reiche Gottes und der Natur<sup>29</sup>

L'innovazione dei *Weltalter* sta nel far sorgere il tempo, in tutta la sua forza d'urto, come tempi al plurale, come *i* tempi. Ciò non contraddice la precedente affermazione secondo la quale in essi si assisterebbe ad un'usurpazione del plurale, poiché il tempo trattato rimane *uno*, il passato, al cui interno si sviluppa lo schema triadico che coinvolge presente e futuro, proprio come l'unità divina che è *già* trinità e la trinità che non è ipostatizzabile in tre *forme* svincolate l'una dall'altra. Il tempo si articola qualitativamente e solo in virtù di ciò è possibile parlare di eternità: l'eternità articola qualitativamente il tempo, il quale, a sua volta, racchiude l'eternità che in esso si annida.

---

<sup>29</sup> SW I/VIII, 291.

Il cominciamento è legato al tempo eterno, alla sinergia degli eoni e al loro svolgimento sincrono. Non solo: l'eternità alla quale si fa riferimento e cioè quell'*istante* o punto d'incontro che esprime l'Uno nel Trino e il Trino nell'Uno non intacca l'indeterminazione della *Lauterkeit*, dell'eternità pura, limpidezza purissima, momento supremo del tutto che si smarca dalla schematicità del sistema dei tempi<sup>30</sup>, Dio-Uno *prima* di essere *simultaneamente* Dio-Uno e Dio-Trino.

L'essenza del tempo risiede nell'eterno, passato stivato nella memoria colto mediante un'interrogazione metafisica sulla vita *prenatale*, sul ricordo dell'infanzia dell'uomo e del mondo, su tutto ciò che sfugge all'esperienza. Senza il passato *dell'azione* non vi è azione: è come se si decidesse di leggere un libro senza avere la consapevolezza di poterlo leggere, di poter compiere l'operazione di leggere. È proprio su tale *consapevolezza*, Passato assoluto e notte dei tempi, che vertono i *Weltalter*, indagine attorno alla *possibilità* della Potenzialità, della Potenza, del potersi cimentare con il reale, con l'esistente. Il Passato assoluto non invecchia, non ha età, è sempre più vecchio e sempre più giovane di sé stesso, e Schelling lo analizza elaborando una speculazione trinitaria e teogonica.

## 5. LA CIRCOLARITÀ *ESTATICA* DEGLI EONI

«Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird gehandelt. Das Gewußte wird erzählt, das

---

<sup>30</sup> WA I, 88. «ich selbst habe mir wohl verstattet, jenes Wesen [der Lauterkeit] als *Absolut-Ideales* zu bezeichnen, um es von sich selbst, so fern er bereits wirkliches Seyendes ist, zu unterscheiden, und sodann auch das Ganze wohl als absoluten Idealismus auszudrücken». Tale concezione è già presente nel *System des transzendentalen Idealismus*, più precisamente nel *Zweiter Satz: Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr*, in riferimento all'autodeterminazione dell'intelligenza su sé stessa, possibile solo a condizione che agisca un'intelligenza *fuori* di essa. Cfr. SW III, 540-552. La volontà di determinarsi sorge se il concetto di volere è *oggetto* per il soggetto e ciò è possibile solo mediante un'intelligenza esterna che funge da fondamento indiretto dell'auto-determinazione del soggetto stesso.

Erkannte wird dargestellt, das Gehandete wird geweissagt»<sup>31</sup>.

Del passato non si ha che sapere, del presente non si ha che conoscenza e del futuro, dell'avvenire, non si ha che *previsione*. Il saputo è narrato, il conosciuto esposto e il presentito profetato. Il futuro, che è presentito, si può prevedere, su di esso si può profetare.

Nella scienza, tutt'altro che mera forza ordinante, organizzante e distinguente pensieri e concetti, si espone la «Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens»<sup>32</sup>, quell'arcivivente (*das Urlebendige*) che non è preceduto da nulla e che si sviluppa unicamente secondo la legge della sua propria *impulsività*, della sua potenzialità.

«Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist»<sup>33</sup>, solo in questo modo egli può percorrere a ritroso il presente giungendo alla «tiefste Nacht der Vergangenheit»<sup>34</sup>: il presente, ciò che è noto, ciò che è conosciuto, anzi *il* noto, *il* conosciuto, si inabissa nella notte del sapere, della Sapienza, del Passato originario che è, appunto, *gewußt*. Nello sparire del presente, nel suo tra-passare, nel suo inabissarsi nel Passato, si mostra la notte oscura del Passato, inizio dei tempi. Non c'è altro saputo fuori dall'arcivivente, quell'essenza originaria prima della quale (*nichts vor*) e fuori dalla quale (*außer ihm*) non vi è nulla che possa determinarla. Il saputo, il *presentarsi* del Passato, il mostrarsi del presente come Passato, è il vivente originario, l'*Urlebendiges*, il più antico degli essenti, la limpidezza arciniziale (*uranfängliche Lauterkeit*)<sup>35</sup>. Il sapere comporta il seguire il sentiero che conduce alla notte dei tempi ed in virtù di ciò è *nostalgico*, è un nostalgico rivolgersi all'*Urlebendiges* che è il legame (*das Band*) grazie al quale l'uomo entra in un rapporto di *immediatezza* con il Passato per eccellenza, con il Passato più antico, perché l'arcivivente

---

<sup>31</sup> WA I, 3; SW I/VIII, 199.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> WA I, 5; SW I/VIII, 200.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Cfr. WA I, 5.

contiene *involuppatamente* il tempo<sup>36</sup>. I tempi non si contraddicono: il sapere è teso verso l'essenza che li ingloba e al cui interno permangono *indivisi*: il *Wissen* cerca l'essenza o non-fondamento (*Un-grund*) in cui il tempo non è *ancora entwickelt* bensì *eingewickelt*. Il presente non ha pertanto nulla a che fare con la scienza, con la *Wissenschaft*, di fronte ad essa si dissolve, trapassa negandosi in quanto presente: da ciò si deduce che il Passato è il *mostrarsi* del presente come non-essente, è il presente che si mostra pur non essendoci, è il presentarsi dell'assenza del presente. Il presente non ha voce, è muto, eppure è presente, è presenza che comunica il Passato.

Eppure, l'unità, il legame, il *Band* che concilia presente e Passato è talmente assoluto da essere anche la negazione di sé in quanto legame, in quanto unità: la purezza, la limpidezza iniziale (*uranfängliche Lauterkeit*) è così assoluta da esser immediatamente rimozione di sé come legame, come *Lauterkeit* che è legame. Il sapere trova l'essenza dove Passato e presente coincidono, e coincidono proprio nel togliersi del presente, nel suo negarsi in quanto tale per lasciar spazio al Passato, sì che il Passato è eterno ed il presente è eterno, ed entrambi, l'eternamente Passato e l'eternamente Presente sono eternamente lo *stesso* ed eternamente *differiscono*.

Lo stesso dicasi del futuro, che è il non-ancora del presente come non-essente: il futuro *non* è *ancora* essente ma è *già* il non-ancora di un'assenza, di quel presente che è stato definito assenza poiché *già da sempre* trapassato. Il futuro può essere *previsto*, profetato, perché il "meccanismo" che soggiace ad esso non è nuovo rispetto al Passato: infatti entrambi, Passato e futuro, sono quello *scorrimento* che il presente mostra, sono la "voce" del presente che non ha voce. Il sapere vede il presente e in esso scorge il Passato e il futuro, l'eternamente Passato e l'eternamente Futuro, i quali sono divisi nell'unione, sono Passato *in-sé*, futuro *in-sé* e unione di due *in-sé*. Se il futuro è il *presentificarsi* del non-essente

---

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, 6.

presente, allora il presente, in qualità di *mostrarsi* del non-essente, è lo stesso non-essente che *sono* Passato e futuro: se il presente si mostra come Passato, ritorna, si inabissa nel Passato lasciando affiorare il Passato in quanto tale ed il presente in quanto non-essente, e se il futuro è il già *previsto ritornare* del presente nel Passato, allora non vi è alcuna differenza fra i tempi. Ogni tempo scorre e passa necessariamente nell'altro e l'unità dei tempi, impensabile ed antichissima, notte stessa del Passato, è l'*impensabilità* di un non-fondamento che precede ogni sviluppo ed ogni successione, ed il sapere è proprio il vedere l'unità dei tempi, l'unità dell'*Urlebendiges*.

L'assoluto, il tempo primordiale verso cui il sapere tende è *nel* sapere stesso pur *eccedendo* il sapere stesso, è il fondamento non-fondamento del sapere, il passato eterno del sapere. La *tiefste Nacht der Vergangenheit* non è fuori dal sapere ma è l'abisso del sapere, ciò che è *nel* sapere precedendolo. Il non-fondamento verso cui il sapere tende è lo stesso *sparire* del sapere: pensare qualcosa che è non-pensabile significa analizzare lo spazio che si colloca prima del pensiero: il sapere *sa* solo che qualcosa lo precede, il sapere è dunque un non-sapere perché non può riferirsi ad un oggetto determinato. Pensare l'abisso dei tempi evoca l'idea di un pensiero non-pensante, di un pensiero che, nell'atto del pensare, automaticamente si toglie. Allo stesso modo, siccome alla base non vi è un pensiero, è il non-pensiero che *si* pensa, è l'*immemorabile* che *si* pensa, sempre perché all'infuori dell'essenza primigenia non può esservi nulla, come analizzato in precedenza; è l'*Unvordenkliches* che *transita* nel pensare, è l'Immemorabile che si sa in quanto Immemorabile: non vi è sapere dell'assoluto ma è l'assoluto che *sa sé stesso*.

Il pensiero filosofico autentico deve, secondo Schelling, *ricordarsi* la Natura e l'unità che, nella notte dei tempi, aveva con essa, tenendo presente che la Natura, proprio come Dio, è il primo da cui inizia ogni sviluppo: la scienza inizia dal «bewußtlosen

Daseyn des Ewigen»<sup>37</sup>, non da teorie o concetti presi da lontano e partoriti da una razionalità finita: i pensieri ricevono forza e vita fisica, sì che la Natura diviene «der sichtbare Abdruck von der höchsten Begriffen»<sup>38</sup>.

Per cogliere l'Urlebendiges-Uno non serve disprezzare ciò che è fisico né i prodotti derivanti dalla Produttività della Natura: essi, proprio come l'uomo, costituiscono l'elemento vivente, esistente, tangibile e concreto di un Passato primordiale, certamente inattuabile e impensabile, ma comunque *visibile* – in quanto cristallizzato – nel costante divenire dei tempi.

#### Riferimenti bibliografici

Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2009.

Beierwaltes, W., *Platonismo e Idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987.

Id., *Identità e Differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988.

Cacciari, M., *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, «Aut-Aut» 211-212 (1986), pp. 43-65.

Id., *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990.

Ciancio, C., *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, «Annuario filosofico» 2, Mursia, Milano 1986, pp. 97-117.

Danz, C., *Der Vater ist nicht wirklich ohne den Sohn. Erwägungen zu Schellings Auseinandersetzung mit Athanasius von Alexandrien*, in R. Adolphi/J. Jantzen (a cura di), *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, pp. 465-482.

Ehrhardt, W. E., *Freiheit ist unsere Gottheit*, «DzPh» 38 (1990) pp. 521-527.

---

<sup>37</sup> WA I, 15.

<sup>38</sup> *Ibidem*

Alessandro Tomaselli

Fuhrmans, H. (a cura di), *Dokumente zur Schellingforschung IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß*, KantSt 51, 1959-1960, 14-26.

*Schelling und Cotta, Briefwechsel 1803-1849*, a cura di H. Fuhrmans, L. Lohrer, Stuttgart 1965.

Platone, *Opere*, Vol. 1-2, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1974.

Plitt, G.L., *Aus Schelling Leben. In Briefen*, 3 Bde., in G.L. Plitt (a cura di), *Schellingiana rariora*, Leipzig 1869-1870.

Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2002.

Proclo, *Elementi di teologia*, a cura di M. Losacco, Carabba, Lanciano 1917.

Id., *La provvidenza e la libertà dell'uomo*, a cura di L. Montoneri, Laterza, Roma-Bari 1986.

Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, I Abtheilung Bde. I-X; II Abtheilung Bde. XI-XIV, Stuttgart-Augsburg 1856-1861 [*Schellings Werke*, M. Schröter (Hg.), 12 voll., München 1927-1959].

Id., *Historisch-Kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs, H. Krings, H. Zeltner (a cura di). Reihe I: Werke, 7 Bde; Reihe III: Briefe, 1 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff.

Id., *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen 1811 und 1813*, a cura di M. Schröter, München 1979.

Tilliette, X., *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, 4 Bde., Bottega d'Erasmus, Torino/Milano 1974-1997.