

Il Sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F. W. J. Schelling

Questa è la versione Pre print del seguente articolo:

*Original*

Il Sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F. W. J. Schelling(2013 Feb 22).

*Availability:*

This version is available at: 11388/250741 since:

*Publisher:*

Università degli studi di Sassari

*Published*

DOI:

*Terms of use:*

Altro tipo di accesso

Chiunque può accedere liberamente al full text dei lavori resi disponibili come "Open Access".

*Publisher copyright*

note finali coverpage

(Article begins on next page)

# **Università degli Studi di Sassari**

**Scuola di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali**

**Indirizzo: *Filosofia***

**Ciclo XXIV**

Direttore: Prof. Aldo Maria Morace

## **Il sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F. W. J. Schelling**

**Tutors:**

Prof. Sebastiano Ghisu

Prof. Carmelo Meazza

**Dottorando:**

Andrea Dezi

**Anno Accademico 2011-2012**

## Indice

1. Introduzione alla critica ontologica	3
2. Filosofia della natura come critica ontologica	25
3. Spazio e tempo	35
4. Passaggio alla realtà	51
4.2 Digressione sul realismo dell'«intelletto comune»	55
5. Fenomeno coesione realtà	61
6. Organismo	85
7. Passaggio all'ontologia	107
8. Ontologia	114
9. Osservazioni sulla <i>Schelling-Forschung</i>	139
Appendice. <i>Natura tragica del pensiero</i>	145
Bibliografia	162

## 1. Introduzione alla critica ontologica

### 1.1

Volendo riassumere in una formula la posizione che sarà ora oggetto della trattazione, si può affermare che «*reale* è innanzitutto – negativamente – l'inconcepibile. *Positivamente* può dirsi *reale* soltanto la *bellezza*. (Ciò che è bello è razionale; e reale è ciò che è bello).»

Il significato di questa proposizione e il progressivo approfondimento che ne offre la speculazione schellinghiana trovano una prima ed essenziale possibilità di discussione e chiarificazione nell'ambito dell'indagine critica di Kant sulla facoltà del giudizio.

Le condizioni di pensabilità di una realtà che in quanto tale si sottrae alla *forma* dell'obiettività e tuttavia non si risolve nella soggettività di un'assoluta percezione si mostrano in maniera perspicua nella critica kantiana della possibilità di una comprensione costitutiva, e non solo formalmente dinamica<sup>1</sup>, dell'esistenza, ovvero, detto altrimenti, di una legalità dell'accidentale.

La forza di giudizio, secondo il modo in cui Kant si esprime, in quanto è *determinante*, sussume il particolare sotto il generale. L'intelletto le prescrive *a priori* le leggi (come principio obiettivo) sotto le quali sussumere il particolare nella natura. Ma se il particolare è *attualmente* dato e con esso una molteplicità di *forme della natura* e quindi di leggi particolari che l'intelletto *non può*, ovvero è incapace di *concepire* in quanto esso muove solo verso la *possibilità* di una natura in generale, allora la forza di giudizio è *riflettente* e

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, pp. B 222-4.

la molteplicità delle infinite variazioni dei concetti generali e trascendentali propri della natura *appare* all'intelletto come accidentale. Questo accade poiché la ragione non ammette una mera riduzione e risoluzione del particolare nel generale<sup>2</sup> e dunque una chiusura della natura nelle predicazioni proprie dell'intelletto, e cioè nell'assoluta immanenza di una realtà che è mera applicazione, attraverso la forza di giudizio determinante, delle leggi dell'intelletto all'intuizione sensibile. La ragione, poiché a differenza dell'intelletto muove all'incondizionato e quindi non è sotto una condizione che dev'esser data, esige piuttosto una *comprensione*, e non una mera concezione (predicazione), dell'esistenza in quanto questa *trascende* l'intelletto. La ragione esige l'*unità sintetica* (e non meramente analitica o concettuale) dell'esperienza<sup>3</sup> (vale a dire della conoscenza *empirica*) e di conseguenza essa intende leggere (*einsehen, inspicere*) *come* necessaria – a partire da un principio dell'unità del molteplice altro rispetto a quello fornito dall'intelletto – la legalità delle molteplici forme della natura, le quali nell'*esistenza* si sottraggono alla legalità determinante dell'intelletto. Scrive Kant nel § 64 della *Critica del Giudizio*:

Diese *Zufälligkeit* seiner [*scil.* eines Dings nur als Zweck möglich] Form bei allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturprodukts auch die Notwendigkeit derselben erkennen muß, wenn sie auch nur die mit seiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einsehen will, gleichwohl aber an jener gegebenen Form diese Notwendigkeit nicht annehmen kann, ist selbst ein Grund, die Kausalität desselben so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sei; diese aber ist alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille); und das Objekt, welches nur als aus diesem möglich vorgestellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgestellt werden.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Nel qual caso l'intelletto vedrebbe la piena necessità (meccanica) della legalità di quanto cade nella forma generale da esso imposta.

<sup>3</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2009, p. A 204, nota.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. B 285.

Dunque la ragione, se soltanto vuole scorgere le condizioni connesse alla generazione di un prodotto di natura, deve riconoscere la necessità della forma di tale prodotto. Ma l'*accidentalità* nella quale questa forma si mostra alla ragione rispetto a tutte le leggi empiriche spinge la ragione ad assumere una causalità dell'originarsi del prodotto la quale risulti possibile solo grazie alla ragione stessa. Rispetto alla causalità che le è propria la ragione è la facoltà di agire secondo scopi (è una *volontà*) e dunque l'oggetto, qui propriamente il *prodotto*, che è rappresentato come possibile solo a partire da questa facoltà dovrà essere rappresentato come uno *scopo*. La causalità dell'origine del prodotto viene in questo modo posta in una causa la cui capacità di agire e quindi di produrre effetti è determinata attraverso concetti di ragione, i quali pertanto contengono il fondamento della realtà effettiva dell'oggetto.

Dunque, visto che il convenire di una cosa con una costituzione che è possibile solo secondo scopi è la sua *commisuratezza allo scopo*<sup>5</sup>, proprio questa sarà l'ulteriore principio attraverso il quale la forza di giudizio potrà portare a unità la molteplicità delle forme della natura, lasciate indeterminate dalle leggi dell'intelletto, conferendo quindi legalità all'*accidentalità* che è loro propria.

Ora se però si procede con questo principio dogmaticamente, ovvero, secondo le espressioni kantiane, se esso si impone in maniera costitutiva per la forza di giudizio determinante e non è mero principio regolativo per quella riflettente, dunque se si suppone una *realtà degli oggetti* sussunti sotto una causalità pensabile *solo* attraverso la ragione – escludendo in questo modo l'*accidentalità* della forma degli oggetti, i quali in quanto scopi di natura troverebbero nel concetto della ragione il necessario e sufficiente fondamento della propria possibilità – allora la ragione si costituirebbe come un mero doppio dell'intelletto, riproponendo in una «potenza superiore», chiusa

---

<sup>5</sup> Cfr. *Ivi*, p. B XXVIII.

nell'orizzonte *soggettivo* della tecnica, la *stessa* necessità che si mostra *obiettivamente* nella legalità descritta dai concetti dell'intelletto. In questo modo sarebbe inevitabile un'antinomia della facoltà di giudizio, costretta ad attribuire carattere costitutivo a delle massime regolative che riguardano soltanto la sua operazione riflettente, delle quali l'una, in quanto fornita *a priori* dall'intelletto, stabilisce la possibilità di una spiegazione secondo leggi meccaniche (*nexus effectivus*) della generazione di tutte le cose materiali e delle loro forme, l'altra invece, occasionata dall'esperienza con il concorso della ragione, afferma la necessità di introdurre per il giudizio su alcuni prodotti della natura (gli enti organizzati) un'altra causalità, ovvero una connessione secondo cause finali (*nexus finalis*). Da un punto di vista costitutivo le due massime esprimerebbero una inconciliabile contraddizione, interna alla stessa legislazione della ragione, tra due principi egualmente obiettivi per la facoltà di giudizio determinante. Ma la ragione, afferma Kant<sup>6</sup> segnandone il limite critico, non può avere *a priori* principi determinanti della possibilità delle cose secondo leggi *empiriche* ed è quindi impossibile, attraverso una mera determinazione del *concetto dell'oggetto*, derivare da leggi generali leggi particolari che, nella pienezza della loro particolarità, siano tuttavia concepite nella generale necessità del concetto.

E però il limite che qui appare soggettivamente come l'impenetrabilità per le facoltà conoscitive umane del fondamento interno della natura e dunque come l'inesperibilità di una causa intelligente (un intelletto divino) a partire dalla quale sarebbe possibile giudicare *a priori* gli enti organizzati come necessari (e in quanto tali riproducibili), segna e dischiude lo spazio – nella conversione, si potrebbe dire nella *contrazione*, del costitutivo in regolativo – per una comprensione dell'essenza obiettiva della ragione stessa. L'aspetto propriamente razionale, ideale e non concettuale, della ragione si mostra infatti, *nell'essere*, proprio attraverso *l'accidentalità delle forme* dei prodotti

---

<sup>6</sup> Cfr. *Ivi*, B 315.

della natura rispetto a concetti dati (dalla ragione stessa o dall'intelletto). Tale accidentalità lascia trasparire *la libertà* della ragione nel superamento di un essere che nella propria superabilità appare come una irriducibile e non prepensabile, e in questo senso trascendente, *esistenza*. La ragione, in quanto è razionale, non si volge all'essere per trovarvi una realtà che è corrispondenza intuitiva a un previo concetto, essa non *presuppone* l'essere, e proprio per questo non risolve sé stessa in una chiusa correlazione con l'essere, la quale sarebbe mera espressione di un'autopercezione, ovvero della percezione del proprio ineludibile e condizionato *esserci* (*Dasein des Wesens, essentialiter esse*).

Negli enti organizzati si mostra una forma che non è imposta esteriormente, che non preme, per così dire, sull'inerzia del dato; ma la materia stessa è volta a uno scopo-concetto, sebbene non sia ad esso riducibile. La finalità che la ragione scorge nel meccanismo naturale mostra la libertà della ragione stessa dall'*applicazione* (*Anwendung, adversio*) del concetto all'essere, libertà che si esprime per il concetto della ragione<sup>7</sup> nell'esigenza di *essere* l'essere stesso, il quale a sua volta, in quanto esistenza, è *libero* di reagire alla sensatezza di uno scopo razionale affermando l'*attualità* del proprio cieco essere materiale e in quanto tale potenziale<sup>8</sup>. E proprio poiché emergono dall'attualità dell'essere – innervandone, per così dire, l'esistenza – le molteplici forme della natura *appaiono*, rispetto alle leggi dell'intelletto, del tutto accidentali; e tuttavia esse *sono*, nella loro *inesistenza*, *assolutamente* obiettive.

## 1.2

---

<sup>7</sup> Poiché appunto in quanto *idea*, può non essere l'essere, cioè *trascenderlo*.

<sup>8</sup> La *materia*, in quanto sostanza, in quanto resta, fuor di esistenza, possibilità, ovvero potenza di una forma, è *insuperabile*, il che significa innegabile.

La commisuratezza a scopi di un oggetto, qui intesa come convenire della sua forma con la possibilità dell'oggetto stesso, secondo un concetto che contiene il fondamento di quella forma, si mostra nell'esperienza attraverso l'esibizione in una corrispondente intuizione del concetto che noi presupponiamo nel giudizio dell'oggetto, ovvero – essendo il concetto uno scopo – del prodotto<sup>9</sup>. Se però il prodotto non è *realizzato* dalla tecnica (umana), ma si dà (*es gibt*) nella natura con la «tecnica» che le è propria (come accade negli enti organizzati), allora il prodotto è uno *scopo di natura*. In un prodotto della natura, questa non è organizzata – secondo una scissione e ricomposizione di forma e materia – ma piuttosto *organizza sé stessa* secondo una tecnica speciale [contraddittoriamente naturale, inintenzionale e intenzionale insieme], per la comprensione della quale un'analogia con la tecnica che è propria dell'uomo, non produttiva ma soltanto riproduttiva a partire da un concetto dato, sarebbe del tutto insufficiente.

La comprensione di uno scopo di natura secondo un principio *a priori*, costitutivamente imposto alla facoltà di giudizio, esigerebbe una *riduzione tecnica dell'esistenza al concetto*, e dunque, detto altrimenti, *l'immediata perfezione dell'essenza nell'essere*. L'intuizione *sarebbe* immediatamente il concetto (e non viceversa, in senso mediato e transitivo), in assoluta coincidenza del particolare col generale, cioè nel particolare il generale ritroverebbe sé stesso in quanto generale. L'alterità dell'essere rispetto al pensiero sarebbe in questo modo il pensiero stesso, il quale potrebbe quindi risolvere e concepire in sé la realtà tutta, nella sua effettiva esistenza. Ogni realtà, nel suo darsi, sarebbe già concettualmente compresa, il che imporrebbe il dato come unico e intrascendibile orizzonte del possibile, all'interno del quale la ragione, proprio nell'assoluta concezione dell'essere, si vedrebbe costretta e ridotta a mera funzione predicativa, privata di ogni forza di eccezione e trasfigurazione. Ma un tale convergere indiscreto dei

---

<sup>9</sup> Cfr. *Ivi*, p. B XLIX

momenti conoscitivi è proprio quel che una *critica* delle facoltà della conoscenza umana si propone di evitare, stabilendo innanzitutto il limite della potenza legislativa di concetti applicabili *a priori* e quindi delle differenti facoltà conoscitive che attraverso di essi operano. Si comprenderà quindi la prudenza, potremmo dire la delicatezza, con la quale Kant si avvicina al concetto di una commisuratezza allo scopo reale e obiettiva, riguardante quindi non soltanto la forma di un ente di natura, ma la sua stessa interna possibilità d'essere. Il rischio di dissolvere il percepito nella percezione e dunque, restando in una prospettiva umana, di asservire il pensiero all'essere è avvertito con grande lucidità da Kant, il quale già in uno scritto precritico del 1763 afferma con vigore la *formalità* delle determinazioni concettuali escludendo l'essere dai predicati di un qualunque soggetto. Nell'*Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*<sup>10</sup>, Kant segna il discrimine tra il concetto e l'esistenza (qui *Dasein*, in senso appunto kantiano), non costituendo quest'ultima alcuna ulteriore *determinazione* di un oggetto possibile<sup>11</sup>. Il che significa da un lato che non è possibile derivare l'esistenza dal concetto, ma dall'altro che l'esistenza stessa è *potenza* di realizzazione del concetto, presupposta al concetto. Di conseguenza pensare l'esistenza *in* un concetto non vorrebbe dire altro che presupporre l'essere nel quale il concetto trapasserebbe in assoluta posizione. Non l'essere è derivato dal pensiero, ma questo si risolve in mera predicazione di quello. Dire che una cosa della quale possediamo il concetto *esiste* significherebbe allora soltanto che a un *qualcosa di preesistente* convengono i predicati che noi pensiamo nel concetto della cosa, indipendentemente dalla sua esistenza<sup>12</sup>. Procedendo nell'esposizione

---

<sup>10</sup> In I. Kant, *Werke II, Vorkritische Schriften bis 1768. 2*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, pp. 616-738.

<sup>11</sup> Cfr. *Ivi*, p. 633.

<sup>12</sup> Cfr. *Ivi*, p. 634.

dell'argomento, nella seconda osservazione, la quale è dedicata all'indagine su ciò che è internamente possibile o impossibile, Kant distingue acutamente, *nel possibile*, tra il *reale* della possibilità, ovvero i dati o la materia, quindi ciò che a sé stesso è comunque qualcosa e può esser pensato, e il *formale* o il logico della possibilità, cioè il convenire dei dati l'un con l'altro secondo il principio di contraddizione. L'*essere* come assoluta posizione, distinta dalla posizione di una relazione (cioè dalla connessione in un giudizio), dunque la cosa posta a sé e prima di sé, il suo esserci (*Dasein*), il suo esistere, è il presupposto della sua interna possibilità. Se viene a mancare la materia, il dato da pensare, più nulla è *pensabile* e si dilegua ogni possibilità. La possibilità senza nulla di reale è per Kant contraddittoria, dunque l'essere precede il pensiero e fonda la possibilità che ne costituisce l'essenza, ovvero l'essere è la *pensabilità* del pensiero. Il *discrimine* che si stabilisce qui tra l'essere e il pensiero è permesso solo dalla *priorità*<sup>13</sup>, come condizione di applicabilità, dell'essere sul pensiero, discrimine che dovrà poi mostrarsi, da un punto di vista critico, come possibilità dell'emergere dal reale-della-possibilità una inconcettualizzabile e obiettiva attualità dell'esistenza. Senza questa priorità, che trova espressione nella formalità del concetto, il pensiero sarebbe del tutto riassorbito nell'essere, cioè l'immediato esserci del concetto escluderebbe non solo l'attualità dell'esistenza, ma anche la possibilità di quella libera progettualità, permessa dal movimento *a potentia ad actum*, propria del concetto in quanto questo è essenzialmente formale. L'essere sarebbe allora fissato in una «potenza attuale», ovvero in una sostanza che, essendo essa stessa, in quanto possibilità della forma, la negazione (attuale) di ogni forma reale (la quale è qui chiaramente intesa come predicazione concettuale), riassorbirebbe in sé stessa la potenza predicativa che il concetto

---

<sup>13</sup> Questa priorità, che qui può essere ben intesa come priorità non solo logica, ma *temporale*, significa che il concetto non *ha* l'essere, ovvero lo può, ma non lo *possiede*. Ciò che è, in quanto è, non è concettualmente riproducibile.

è nel suo non esser reale. Il possibile si chiuderebbe in sé stesso fissandosi in una folle attualità.

### 1.3

La formalità del concetto, e quindi, nell'ambito del possibile, la realtà di quel che si spazia al di qua del formale, lascia intravedere la possibilità per la ragione di trascendere il suo proprio *contenuto*, ovvero l'immanenza di una piena e reale predicazione<sup>14</sup> (*a priori*) dell'essere in cui essa stessa si *realizza*. Ma lo scarto tra realtà e concetto si approfondisce, precisandosi, di fronte all'aspetto propriamente razionale della ragione, la quale, grazie alla produzione di *idee* che non trovano nell'esperienza adeguata esibizione, nella *purezza* dunque della propria potenza conoscitiva, illumina la natura del discrimine tra l'essere e il pensiero.

Il *reale*, in quanto presupposto di applicabilità dei concetti, è meramente potenziale, cioè si *trattiene* nella potenzialità stessa dei concetti che in esso si realizzano. I concetti hanno nella propria *relativa* immanenza, cioè nella possibilità di trapassare nell'essere, una già realizzata potenza, la quale permette loro di leggere la realtà rimanendo in sé stessi. L'attualità della loro esistenza, nella *potenza* dell'essere che il reale è, resta per così dire *latente*. Ma la ragione, di fronte all'*assoluta* immanenza del proprio contenuto, cioè come produttrice di quelle idee che a differenza dei concetti non si danno come già transitivamente essenti, non può restare in sé stessa, cioè non può avere la sua propria (potenziale) realtà nel reale. Nella trascendenza che è

---

<sup>14</sup> Qui, da un punto di vista kantiano, si possono intendere come *predicative* non solo le categorie dell'intelletto, ma anche le forme della sensibilità (spazio e tempo).

propria dell'assoluta immanenza dell'idea rispetto al reale (qui *realitas*<sup>15</sup>, *Sachheit*) la ragione è volta all'attualità dell'esistenza (*actualitas*), cioè viene ad *essere* l'essere stesso nella sua esistenza. Nell'*eccesso* essa scopre il limite che l'essere è e in esso si afferma *per contrarium*. Non v'è più un sostrato capace di sostenere *actu* i concetti *potenziali* della ragione, ma la potenza stessa dell'idea esige di essere l'essere-in-atto dell'esistenza. Questa visione, che qui potremmo dire pienamente idealistica, in quanto l'idea è l'essere, va innanzitutto compresa nel suo aspetto propriamente *critico*, cercando di cogliere l'attuosità nella quale e grazie alla quale soltanto, l'idea viene ad essere l'essere, investendolo per così dire di quella «tremula luminescenza» (*effulguratio*) per cui esso, *inizialmente, appare come natura*<sup>16</sup>.

#### 1.4

Una distinzione nella *potenza* dell'essere, ovvero nel *prius* dell'essere, tra reale ed attuale e dunque, nel reale stesso, tra possibilità e realtà, non sarebbe possibile se i concetti fossero dogmaticamente confusi con le idee, con il rischio di una definitiva e irrazionale chiusura della ragione nel cerchio di un

---

<sup>15</sup> Qui indico con *realitas* l'*applicabilità* del concetto all'essere, e dunque, in generale, la concepibilità dell'essere. Si potrebbe dire latinamente, facendo emergere l'aspetto riflessivo e soggettivo di questo confinarsi del reale, *animadversio*.

<sup>16</sup> Cfr. *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806), SW VII:

«Die Vernunftkenntniß ist aber auch keine Erkenntniß *a priori*; denn für diese existirt nichts, zu dem sie sich als das *Prius* verhalten könnte. Das *Posterius* müßte die Wirklichkeit seyn; allein das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein anderes Wirkliches außer ihm ist. Das Verhältniß dieser Ansicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann eben deßhalb kein Verhältniß der Entgegensetzung, sondern nur das einer ursprünglichen, innern Einheit seyn. [...] Eben dieses göttliche Band aller Dinge nun, eben diesen in der Schale der Endlichkeit verschlossenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern» (p. 64).

«Jenes Wunder des Daseyns, oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollsten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein *Wachen*; alles andere ist Traum, Bild oder völliger Todesschlaf; ist Wissenschaft weder Gottes weder der Dinge; denn wie möchte Gott erkannt werden ohne das, dessen Fülle er in seiner Existenz ist, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle ist.» (p. 60).

finitudine assolutizzata come infinita, il che comporterebbe chiaramente una negazione della ragione stessa in quanto ragione. Se le idee potessero essere trattate come concetti, l'essere sarebbe del tutto riducibile alla *realitas* e il concetto potrebbe quindi fissare in una *assoluta posizione* la *riflessione*<sup>17</sup>, negativa e formale, che gli è propria, involvendosi di conseguenza in una contraddizione dogmaticamente inconciliabile. Il *punto di vista* percettivo o riflessivo – in senso ampio *concettuale* – (potremmo dire il «per me» (*Selbst*) [o l'«io voglio»]) si stabilirebbe allora come un poter-essere (*prius*) che è *essenza* privativa dell'essere, dunque come *potenza negativa*<sup>18</sup> la cui attività si rapporterebbe all'«a sé» [*an sich*] 1) o relegandolo in un'esteriorità correlativa all'operazione interna come proiezione della finitudine – che qui può esser letta come *soggettività* – dell'operazione stessa<sup>19</sup> (e avremmo in questo caso un *fenomeno assoluto*, il quale mantiene nell'assoluta soggettività la *forma dell'obiettività*, cioè del rapportarsi di un soggetto all'oggetto); oppure 2) togliendo del tutto la distinzione tra «per me» e «a sé» e quindi facendo dell'«a sé» un «per me»<sup>20</sup>. In questo modo la potenza negativa, qui inevitabilmente divinizzata, verrebbe, per così dire, a inocularsi nell'essere, rivelandosi, in quanto *essenza*, attraverso di esso e in esso. L'essere ne risulterebbe dissolto e fissato in una assoluta, irrelata, percezione, e la finitudine stessa (qui intesa come l'ineffettualità essenziale di un mero *esserci* che è attività negativa, cioè difettiva) troverebbe espressione in [nella

---

<sup>17</sup> Intesa in senso schellinghiano.

<sup>18</sup> E in quanto tale impotente, si potrebbe dire *ineffettiva*, cioè *irreale* nel senso di «*unwirklich*».

<sup>19</sup> È in questa prospettiva che Schelling legge l'originaria posizione di Fichte, avvicinandola e a tratti assimilandola a quella dello stesso Kant, il quale, secondo Schelling, in quanto è rimasto sul terreno della riflessione e quindi del finito, ha comunque dato adito a una soluzione «soggettiva» delle questioni che l'ammissione di una cosa a sé aveva lasciato irrisolte.

<sup>20</sup> Viene qui adombrata la posizione di Hegel.

luce disperata, nel vuoto luore assurdo chiarore di] un *assoluto fenomenico*, ovvero si mostrerebbe come ricircolante ipostasi di un poter-essere né essente (finito) né superessente (infinito). Il non-essere si affermerebbe esso stesso come essere, il particolare (finito) generalizzerebbe la propria particolarità in quanto tale rendendosi infinito ovvero assoluto nella finitudine, la quale risulterebbe quindi fissata nel cerchio di una *legge*<sup>21</sup> intrascendibile.

Solo attraverso una visione critica, che nell'eccesso positivo della potenza mostri la scissione (κρίσις) dell'attualità dalla realtà (potremmo dire, in breve, dell'atto dalla potenza), è possibile una *comprensione* dell'essere nel pensiero che sia attualizzazione dell'esistenza, nella penetrazione della quale il pensiero arrivi a essere pienamente e infinitamente l'essere, si *identifichi idealmente* con esso, espellendo, per così dire, nella *riflessione* della facoltà di giudizio la finitudine che è propria di una *concezione* tecnica e riproduttiva del mondo.

## 1.5

Kant, come si diceva, si avvicina gradualmente e con grande delicatezza – in maniera mediata, per analogia – all'idea di una commisuratezza allo scopo propria della natura, vale a dire obiettiva e materiale (determinante la possibilità stessa dell'oggetto nella sua esistenza) e tuttavia formale e soggettiva in quanto non riconducibile a un *reale*<sup>22</sup> scopo esterno, applicabile alla materia dell'oggetto. La facoltà di giudizio infatti fa esperienza di una commisuratezza a scopi obiettiva e materiale solo laddove, considerando l'oggetto come effetto, l'idea dell'effetto (dunque una causa finale) è a

---

<sup>21</sup> In un *dominium* da intendersi, kantianamente, come assoluta coincidenza di *territorium* e *ditio*.

<sup>22</sup> Qui *reale* significa *concettuale*, in quanto il concetto si applica esteriormente all'oggetto esistente.

fondamento della causalità della causa (effettiva) dell'oggetto. Ma se la causa finale non dev'essere esterna alla materia del prodotto, ovvero alle sue parti, allora il prodotto stesso, distinguendosi dall'opera della tecnica concettuale, dovrà essere insieme causa ed effetto di sé stesso, in una *reciproca produzione* delle parti che generano il tutto.

L'unimento, nell'oggetto, della causa finale e di quella effettiva può trovare espressione secondo Kant nel *diffondersi* di una forza che dia *forma* (attuosa e non percettivo-difettiva) alla materia, cioè di una *bildenden Kraft*<sup>23</sup> capace di stringere in unità le parti e il tutto (unificando il differire e l'unità) e quindi di avvivare e *organizzare*<sup>24</sup> il prodotto. Per Kant un tale prodotto, come scopo di natura, presenterebbe sul piano dell'esistenza (solo formalmente, ovvero concettualmente, predicata dalla categoria della relazione causa/effetto) una commisuratezza allo scopo paragonabile a quella che si dà, sul piano del possibile<sup>25</sup> (cioè della costitutiva applicabilità dei concetti all'intuizione), in una figura geometrica, la quale offre, nel principio che la determina e secondo il quale è disegnata, l'*inattesa* soluzione di molteplici problemi geometrici<sup>26</sup>, mostrando in questo modo una commisuratezza a degli scopi

---

<sup>23</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2009, p. B 293. Questa forza va qui intesa come «interiorizzazione» (si potrebbe dire, idealistica attualizzazione) della forza motrice (*bewegende Kraft*).

<sup>24</sup> Si vedrà come questa parola significhi per Schelling un *organicizzarsi* della potenza rispetto all'atto, e quindi uno *splendore* – nel senso dantesco di luce riflessa (lo splendore è nell'infinito quel che la riflessione è nel finito) – della materia che, asservendosi ad altro, rendendosi organo di altro, lascia tralucere in sé l'alterità propria dell'effettiva attuosità della forma.

<sup>25</sup> Del tutto conchiuso nella ragione in virtù dell'immanenza relativa di cui si è detto in precedenza.

<sup>26</sup> Per esempio, fare in modo che due linee si intersechino in maniera tale che la superficie del rettangolo avente per lati le due parti dell'una sia uguale a quella del rettangolo avente per lati le due parti dell'altra. Questo problema si risolve da sé lasciando intersecare in un cerchio due qualsiasi linee delimitate dalla circonferenza del cerchio. (Cfr. *Euclidis*

che non sono previsti e che quindi non determinano *a priori* la possibilità del concetto stesso della figura. Di qui la *meraviglia* (*Bewunderung*) per una commisuratezza allo scopo che non trova il proprio fondamento determinante in uno scopo-concetto. L'unità delle regole, molteplici ed eterogenee, che discendono dalla costruzione del concetto geometrico, non è descritta e compresa dal concetto stesso, ma si mostra *sinteticamente* nell'intuizione (sebbene soltanto formale) dell'oggetto. Nell'esuberanza di un'imprescisa armonia, quell'unità appare quindi come *accidentale, gratuita*, e per questo degna di ammirazione. Ma questa meraviglia, per quanto abbia il potere di estendere (*erweitern*)<sup>27</sup> l'animo, e di volgerlo, nel superamento del *dato concepito*, alla possibilità di un'ulteriore fonte dell'unità, è per così dire temperata dalla coscienza critica della formalità, ovvero della soggettività delle rappresentazioni *matematiche*, le quali, essendo rivolte non all'esistenza della cose, ma soltanto alla loro possibilità, non possono che dare origine a una commisuratezza allo scopo appartenente al solo soggetto percipiente e quindi autonomamente estranea a ulteriori fondamenti esterni. In altre parole, la possibilità (che comunque risiede nel soggetto) di costruire l'oggetto *a priori*, a partire da un previo concetto, non permette alla commisuratezza a scopi, sebbene questa possa mostrarsi eccessiva e inattesa nell'intuizione del concetto<sup>28</sup>, di trasgredire l'ambito del finito, cioè di trascendere lo *spazio* soggettivo-concettuale della *realitas*.

---

*elementa geometriae*, Liber III, prop. 35: Ἐὰν ἐν κύκλῳ δύο εὐθεῖαι τέμνωσιν ἀλλήλας, τὸ ὑπὸ τῶν τῆς μῖς τμημάτων περιεχόμενον ὀρθογώνιον ἴσον ἐστὶ τῷ ὑπὸ τῶν τῆς ἑτέρας τμημάτων περιεχομένῳ ὀρθογώνιῳ). Oppure, si scopre che la superficie dell'anello circolare compreso tra due cerchi concentrici è uguale a quella del cerchio il cui diametro si ottiene tracciando una qualunque tangente al cerchio interno, limitata dalla circonferenza di quello esterno.

<sup>27</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2009, p. B 277.

<sup>28</sup> In virtù del discrimine tra sensibilità e intelletto.

Ma la formalità di una commisuratezza a scopi matematica si fa materiale e obiettiva, pur senza un determinante scopo reale, nel caso di un prodotto che è scopo di natura, il quale, in quanto *esistente*, si sottrae a ogni costruzione e riproduzione soggettiva. L'idea dell'effetto, che dovrebbe determinare la causalità della causa del prodotto, dunque l'idea del tutto, non può qui stabilire il principio unitario, proprio dell'oggetto, verso il quale far convergere la commisuratezza (delle parti) allo scopo determinante la *forma specifica* del prodotto. L'unità di essere e pensiero, l'unimento dell'esistenza e dell'idea, che la comprensione del prodotto della natura esige, non può esser fissata e chiusa nella soggettività tecnica del concetto, non può ridursi dogmaticamente a una causalità negativa, ma si *mostra*, nell'oggetto, come *attuoso ed eccedente essere dell'essere* (autoaffermazione dell'atto). E proprio nella limitazione dell'autoriflessione soggettiva, nella quale si raccoglie e si concentra per così dire la finitudine delle facoltà conoscitiva umane, si dischiude lo spazio per quella meraviglia capace di muovere e spostare l'animo verso un'*inconcepibile* e miracolosa causa originaria, nella quale sia pensabile l'unificarsi della connessione fisico-meccanica e di quella teleologica<sup>29</sup>.

«Chi con sguardo indagatore persegue, pensando, l'ordine della natura nella sua grande molteplicità» – afferma Kant nell'*Antropologia pragmatica*, pubblicata al termine del suo percorso critico (1798) – «verrà a trovarsi nello stupore per una sapienza che non si aspettava: una meraviglia dalla quale non

---

<sup>29</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2009, p. B 316. In riferimento a questo passo, afferma Schelling nella *Darstellung des Naturprozesses* (1843-4), SW X p. 368: «Dies ist der äußerste Punkt, bis zu welchem Kant in der Spekulation fortgegangen ist, und wenn man ihm zugestehen muss, an dieser Stelle der Wissenschaft über die Schranken seiner eignen Philosophie hinausgesehen zu haben, so verwundert man sich um so mehr, wie er nichteingesehen, dass sein Bestreben, der Vernunft jeden Zugang zu jenem intelligiblen Substrat – dem An-sich der Dinge – zu wehren, nichts anderes heißen konnte, als die Philosophie selbst abschneiden».

ci si può sciogliere (non ci si può meravigliare abbastanza)<sup>30</sup>; e questo è un affetto suscitato *soltanto dalla ragione*; è una sorta di *sacro tremore* (*Schauer*) vedersi aprire davanti ai piedi l'abisso (*Abgrund*) del sovrasensibile»<sup>31</sup>.

Questo è il luogo in cui si annodano la *filosofia critica* di Kant e la *filosofia della natura* di Schelling. Nella prima si mostra gnoseologicamente quel che nella seconda viene ontologicamente affermato. Entrambe procedono *via exclusionis*<sup>32</sup>, e lasciano emergere, affermandone l'assoluto discrimine, l'infinito dal finito, l'atto dalla potenza, la realtà dall'apparenza<sup>33</sup>.

L'indagine di Kant muove all'infinito a partire dal finito. Di conseguenza egli può pensare a un superamento della finitudine umana soltanto attraverso la *negazione critica* del carattere costitutivo dei concetti razionali. Da un punto di vista finito, il «come se» kantiano è perfettamente giustificato e non può esser negato senza cadere in illusioni dialettiche. Sarebbe irrazionale infatti – ovvero concettualmente dogmatico – pensare l'idea dell'effetto, in un prodotto della natura, come *causa* dell'unità sistematica della forma e della connessione del molteplice nell'oggetto, e non invece come mero *fondamento conoscitivo* (*Erkenntnisgrund*)<sup>34</sup> per chi giudica il prodotto. Nella comprensione di uno scopo di natura, il concetto (intellettuale oppure

<sup>30</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2009, pp. B XI, 122, 277.

<sup>31</sup> In I. Kant, *Werke XII, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. 2*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, p. 593, B 218 [corsivi miei].

Cfr. J. W. Goethe, *Faust II, Finstere Galerie*, vv. 6271-74:

Doch im Erstarren such' ich nicht mein Heil:  
Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil;  
Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteure,  
Ergriffen, fühlt er tief das Ungeheure.

Cfr. anche: J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe 1823-32*, Brockhaus, Leipzig, 1837, (18.2.1829).

<sup>32</sup> In questo senso entrambe le filosofie possono esser dette negative.

<sup>33</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, SW VI, p. 43.

<sup>34</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2009, p. B 291.

razionale) *applicabile* all'essere deve infatti ritrarsi e limitarsi alla mera funzione di principio regolativo, non più costitutivamente predicabile. Esso, potremmo dire, tramonta nella riflessione e illumina *per oppositum* l'attualità di una realtà che non può essere attinta e esaurita (*erschöpft*) nel finito.

Questa prospettiva critica nega infatti la *continuità* tra finito e infinito e non ammette un *progresso* attraverso il quale sia possibile attingere per incremento l'infinito *a partire* dal finito. L'infinito non si dispiega nel finito *essenzialmente*, cioè l'essere (il finito) non è *esposizione* dell'*essenzialità* dell'essenza (infinita), in modo che l'essenza possa per così dire riposare in quanto essenza sull'essere (inteso come non-essere dell'essenza). Come già si è accennato e si chiarirà meglio nel corso della trattazione, l'essenza è distinta dall'essere ed essa è l'essere in maniera superessente, *per eccesso*, dunque *attualmente* e non essenzialmente.

Dal che segue che l'*esperienza* non può ridursi al processo di mera apparizione di un *presente* dato e già concepito, e quindi al riflettersi fenomenologico della perfetta circolarità della *realitas*. Dal finito, da ciò che è difettivo e manchevole, non può scaturire alcun positivo, alcuna tesi assoluta, a meno che non si ammetta attraverso un sofisma<sup>35</sup> l'infinità del finito in quanto tale, il che comporterebbe l'inevitabile divinizzazione di quanto è umanamente generale (onnivoco) e quindi della finitudine del soggetto percipiente. L'operatività tecnico-concettuale non può essere pertanto essa stessa<sup>36</sup> un momento progressivo e generativo dell'assoluto, dal quale possa poi prodursi in successione anche il momento dell'*atto* artistico-contemplativo (analogo alla produttività naturale), a meno che appunto non

---

<sup>35</sup> Il quale finirebbe per riconoscere *il potere* nella negatività della potenza, legittimando come assolute le condizioni in cui tale negatività trova espressione.

<sup>36</sup> Essa è piuttosto *conseguenza* di un momento dell'assoluto, momento che certo non è generato dalla stessa operatività tecnico-concettuale, la quale può esercitare il proprio *lavoro* solo circolarmente (senza alcuna potenza di spostamento verticale), restando nel momento o grado che le è proprio.

sia stato già presupposto come assoluto il «per me», il *Selbst* stesso, al quale è *essenziale* la finitudine della predicazione concettuale.

Se per esempio il tempo, kantianamente inteso come forma soggettiva dell'intuizione finita e condizionata, venisse pensato come positiva *presenza del concetto* piuttosto che come *assenza (negativa) dell'idea*, allora la temporalità stessa ne risulterebbe assolutizzata come negazione debole e correlativa all'essere, il quale, nella mera *apparenza* temporale, verrebbe sottratto a ogni altra forma di negazione e quindi affermato in una assoluta innegabilità che è riflesso dell'assolutizzazione della finitudine e quindi della forma percettiva propria della potenza negativamente intesa.

## 1.6

Se infatti l'essenza viene intesa come *negazione*<sup>37</sup> dell'essere, il tempo, in quanto non-essere dell'essere, si impone come presenza dell'essenza. Ora se l'*actualitas* resta latente e obliata nella *realitas*, questa, come espressione di una finitudine che si correla solo formalmente (esteriormente) all'essere, può assolutizzarsi come ipostasi della formalità della negazione. Cioè, se la negazione formale propria del concetto viene ad essere l'essere (costituendosi in quella «potenza attuale» di cui si è detto in precedenza), il non-essere temporale dell'essere diviene espressione di un assoluto che, in maniera contraddittoria, è *essenzialmente apparenza*. La forma temporale e quella concettuale<sup>38</sup> vengono a coincidere in una soggettiva predicazione

---

<sup>37</sup> E non come *eccezione* nell'essere e dall'essere, ovvero come *posizione*.

<sup>38</sup> La forma va qui intesa come l'inocularsi del *futuro*, in quanto attiva idealità, nell'*essere*, materialmente compreso come passiva ricettività (si diceva, a proposito del prodotto di natura pensato *in analogia alla facoltà tecnico-riproduttiva dell'uomo*, che il concetto dell'effetto *predetermina* la causalità della causa dell'effetto). La causa formale *si presenta* qui come *puntuale intensità* del non-ancora, di ciò che è – non essendolo ancora – quel che *dovrà essere*. In questo contesto, l'idealità della forma (esteriore, debole) è un *riflettersi*

dell'essere, la quale si impone come l'essere stesso, ovvero come *realitas* in quanto questa è predicabilità dell'essere da parte di una forma negativa. L'*apparire* (*erscheinen*), il venire-alla-luce-dell'essere predicato dal tempo viene così inteso come luogo dell'assoluto, e la finitudine (il mero *esserci*) in quanto finitudine è eletta a presenza dell'infinito. In questo modo l'*actualitas* (che comunque è quel che appare) viene confinata e dimenticata in un'invisibile latenza, e il non-essere dell'essere, cioè la potenza in quanto *realitas*, è necessitata a venire alla luce attraverso il tempo come mero apparire – cioè come temporalità – dispiegandosi nella chiarezza di una circolare apparizione del fenomeno [*reduplicatio phaenomeni*]. Il non-essere delle cose particolari che il tempo è non viene qui pensato *per oppositum* e in maniera *critica* come mero *segno* dell'assoluto, in modo che la nullità delle cose assoggettate alla temporalità, nel loro nascere e perire, possa indicare, proprio *nell'assenza* dell'infinito e della posizione, l'infinito e la positività stessa. Da un punto di vista finito, solo il non-essere delle cose, cioè l'*incapacità* di accogliere l'infinito, può dire l'infinito. Se l'infinito s'informa e si impianta nelle cose, ma queste *temporalmente non sono*, allora le cose possono esprimere in questa loro mancanza *soltanto il proprio non-essere*, sebbene riescano a *significare (per oppositum)* l'onnipotenza e la forza dell'infinito che *non possono* né contenere né trattenere. *Non essendo*, le cose finite e caduche possono dire solo ciò che l'infinito *non è*, segnando un puro limite che per loro è impossibile oltrepassare senza dissolversi del tutto, senza residui, nell'infinito bagliore dell'assoluto. Ma se la predicazione negativa e concettuale si fa *dizione dogmatica dell'essere*, conchiudendone la

---

(n.b. non un *identificarsi*) nel limite (l'essere) che essa nega come *passato*, in altre parole essa è un *Io*, e l'*Io* esprime, in quanto è tempo, la finitezza stessa. [Se il l'*Io* si fa causa formale del mondo, il mondo si *trasforma* nella finita temporalità dell'*Io*].

Schelling, nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, afferma, SW III, p. 466: «Il tempo non è qualcosa che procede indipendentemente dall'*Io*, ma *l'Io stesso* è il tempo pensato in attività».

pienezza e la totalità nella forma esteriore che lo nega, allora l'essenza stessa viene a mostrarsi nelle cose in quanto queste sono temporalmente determinate, ovvero in quanto esse stesse non sono. In questo caso, il non-essere delle cose *esprime* immediatamente, cioè *per contrarium* e non più *per oppositum*, la potenza dell'infinito. In altre parole, il non-essere, il finito, non è qui inteso come *segno* negativo dell'infinito, ma è rappresentato come *immagine* positiva nella quale *sia* (riconoscibile) ciò che essa raffigura. In questo senso, il tempo (soggettivo, cioè finito) viene ad *essere*, secondo una distorsione acritica dell'antica formula platonica, *immagine dell'eterno*.

È quindi in questa prospettiva che l'*esserci del concetto stesso*, secondo l'espressione che ne offre Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*<sup>39</sup>, può essere pensato come *tempo*, il quale, in quanto è vuota intuizione, cioè mera forma dell'intuizione, *presenta*, o meglio, annuncia alla coscienza la *presenza* del concetto. Secondo questa visione il concetto intuito, il puro Sé esteriormente intuito, è tempo, ovvero, in quanto intuizione propria del Sé, il tempo si impone come *forma necessaria di apparizione* del Sé concepito come spirito ovvero come assoluto. L'infinito stesso *appare* quindi *essenzialmente* nel tempo, e trova compimento, *attraverso il tempo (per contrarium)*, in una eternità sovratemporale che è la *temporalità* stessa, presupposta nel suo *essere*<sup>40</sup>; detto altrimenti, l'infinito *non può* essere altro che il non-essere di ciò che non può accoglierlo e che quindi soggiace alla negatività di una potenza che, essendo, è mera sottrazione dell'essere. Il non-essere proprio del finito si impone in questo modo come essenziale espressione dell'infinito, il quale non *eccede* nel finito – non l'assume né si

---

<sup>39</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1988, VIII. *Das absolute Wissen*, p. 429: «Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist, und als leere Anschauung sich dem Bewusstsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfasst*, das heißt, nicht die Zeit tilgt».

<sup>40</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 430 e 433.

distingue da esso – ma vi *permane*, riassorbendo come proprio sia l'essere (*an sich*) sia il non-essere (*für sich*)<sup>41</sup>, nei quali inevitabilmente si scinde il finito, *incapace* (per essenza) dell'infinito che in esso si impianta. Questo vuol dire che la *realitas*, come essenziale unificazione di essere e pensiero concettuale (*animadversio*), cioè come *temporalità*, è qui assoluta conclusione del tempo e dello spazio, compattati nell'inerte datità di un mondo che, nella piena e chiusa *realizzazione* (spaziale) dell'*idealità* (temporale), si rivela *essere*, in maniera intrascendibile, tutto quel che può essere, cioè una potenza attuale.

La forma della temporalità, assunta come *lavoro* dell'operatività tecnico-concettuale, installa la finitudine propria dell'uomo nell'essenza di un movimento circolare che è rivelazione permanente dell'incondizionatezza del limite che determina quella finitudine in quanto tale, riducendo all'*apparenza* tutto quanto possa tentare di superare o emergere da quel limite manifestandolo in quanto tale. La latenza dell'*actualitas*, il suo mancare alla *percezione* (finita e soggettiva) del visibile, impone l'insuperabilità di un Essere (attuale ma latente) che *si sotanzializza* di fronte alla predicazione propria della forma debole, temporale o concettuale, la quale, negando l'Essere solo superficialmente, nega in verità ogni possibile negazione dell'Essere, ipostatizzando in esso la sua propria negatività. La *realitas* si impone per così dire come assoluto involucro dell'*actualitas*, nel quale *tutto è essenziale nel suo mero essere e viceversa*<sup>42</sup> e nulla sfugge alla potenza negativa che si *diffonde*<sup>43</sup> nella massima exteriorità, cioè nell'abbandono di sé e della propria forma in quanto tale (*realtà* (naturale)), così come nella

---

<sup>41</sup> Espressione entrambi del «per me», del *Selbst*, che è qui inteso «a se stesso», e dunque per una coscienza (aspetto *sostanziale* del Sé), e «per se stesso», cioè nella forma dell'autocoscienza (aspetto *soggettivo* del Sé).

<sup>42</sup> L'essenza è l'essere e l'essere è l'essenza.

<sup>43</sup> Così come la *bildende Kraft* kantiana si diffonde nell'organismo.

massima interiorità della presenza a se stesso del Sé in quanto Sé (*idealità* (storica)).

Lo spazio viene così a essere rivelazione del tempo e viceversa. L'intensità, la profondità del concetto – vale a dire l'idealizzante interiorizzazione dell'essere, il suo consumarsi temporale, il precipitare dell'esserci nel non-essere, [cioè nel mero ricordo dell'essere] – *era* (a sé, *an sich*) già l'essere, e il Sé (l'essere *in sé* (*in sich*) dell'essere) proprio perché si sa in tutta sicurezza in questa *forma del concetto*, si abbandona all'*essere* (fuori di sé), ovvero allo spazio, all'estensione, come all'assoluta alterità di sé, la quale è tuttavia proprio il concetto ovvero il tempo nella propria autoeguaglianza: l'estrema profondità affiora e si rivela come assoluta superficie. Ma l'abbandonarsi dell'essenza all'alterità, a quell'assoluta esteriorità che essa stessa è *per contrarium*, ha anche un aspetto propriamente temporale (interiore), il quale si mostra nell'autoestranarsi dell'estraniazione stessa, e quindi nell'essenziale *insussistenza* dell'esteriorità che *si toglie* verso quell'infinito che è la sua stessa finitezza, *presentando* nella superficie la profondità stessa, ovvero la concettualità temporale del Sé in quanto essenza.

Quest'*essere in sé nell'essere* fuori di sé, in breve, l'*unità* con la propria alienazione, si *compon*e qui in una irreal, cioè non-esistente e concetta materialità che è *piena realizzazione* (in una terza dimensione, in una sintesi dell'ideale e del reale che nella profondità estende e, per così dire, espone l'intensità) della potenza negativa. In questo modo, ogni essente, ovvero tutto ciò che è (nello spazio o nel tempo), immediatamente, proprio in quanto *non può* essere, è in maniera essenziale, travolto e allo stesso tempo fissato dal flusso del potere negativo al quale soggiace, e che ben si presta ad esser incarnato da dispositivi o strutture che si instaurano *di volta in volta* come *rivelazione* della potenza negativa stessa, simulando nell'«essere per altro», che essi impongono e rappresentano, la negatività temporale della finitudine, intesa come presenza dell'infinito e dunque come *costitutiva* essenzialità del

concetto. Questi simulacri del potere [*dominii*, ἔξουσία] imprigionano per così dire ogni essente nella sua propria finitudine, opprimendone l'*esistenza*; così come, da un punto di vista ontologico, l'assolutizzazione della predicazione debole, il grandioso ricircolare della forma concettuale che stringe in sé nella piena libertà tutto-ciò-che-può-essere, non può essere altro che oblio dell'Essere nell'inesistenza, il che significa – come si vedrà meglio in seguito – che quella assolutizzazione non è che un mero asservimento, nell'ipostasi della forma, alla categoria dell'Impossibile<sup>44</sup>.

## 2. *Filosofia della natura come critica ontologica*

### 2.1

Dunque affinché il finito non si imponga come assoluto, rendendo in tal modo incondizionata la sua propria condizionatezza, vale a dire rendendo intrascendibile la condizione che è (μὴ ὄν) il non-essere del finito stesso – condizione dalla quale esso dipende e che si riflette e trova espressione nell'assoluta legalità della struttura rivelatrice dell'essenza in quanto potenza negativa – occorre stabilire e affermare nella massima chiarezza critica il

---

<sup>44</sup> La negatività del concetto, ontologicamente intesa, è infatti *espressione soggettiva* dell'assoluta *oggettività* dell'Impossibile, cioè dell'Essere (ousia). Detto altrimenti, essa non deve essere intesa come *presenza* dello Spirito, autoscisso e ricorcolante in sé stesso, ma piuttosto come predicazione soggettiva dell'Essere incocetualizzabile e incompreso, di un Essere che è assoluta affermazione dell'*assenza* dello Spirito, il suo *taceat* (la *forma finita*, si diceva, è *assenza* dell'Idea [morte di Dio]). La modalità dell'Impossibile indica appunto l'assoluto ritrarsi della finita facoltà conoscitiva umana rispetto all'Essere. Se di questa stessa ritrazione si fa un mondo in sé conchiuso, ogni essente si riduce a pura mediazione, deformato da un impotente gioco del potere con sé stesso, e permanentemente governato (indirizzato, *instinctus*) dal proprio mero esserci, cioè dall'esser proprio dell'*ousia*, dall'*appartenere in verità* ad essa.

discrimine tra finito e infinito. Nello scritto *Filosofia e Religione* (1804) Schelling sostiene che la *filosofia della natura* ha affermato nella maniera più chiara possibile l'assoluta non-realtà del fenomeno (kantianamente inteso), dimostrando come le leggi che secondo Kant ne esprimono la *possibilità* fossero mera manifestazione della sua nullità e inessenzialità<sup>45</sup>. In effetti, Schelling fonda le proprie argomentazioni su una precisa e netta distinzione tra l'infinito e il finito, tra l'inconcepibile e ciò che può essere concepito. E poiché, a differenza di Kant, egli non si volge all'infinito a partire dal finito, il movimento critico proprio della filosofia della natura non deve necessariamente arrestarsi di fronte all'inconcepibilità dell'infinito, lasciando per così dire ripiegare su di sé le facoltà conoscitive umane, raccolte nel limite di una comprensione meramente regolativa della natura. L'eccedenza imprevedibile dell'infinito<sup>46</sup>, che si mostra nella *bellezza* naturale e traluce nel *prodotto della natura*, laddove questo esprime una commisuratezza allo scopo che suscita meraviglia in quanto non riducibile al concetto, diviene *criterio della teoresi* della natura.

Qui è necessario ricordare che Kant distingue<sup>47</sup> tra la bellezza della natura in quanto è rappresentazione del concetto di una commisuratezza a scopi puramente formale – cioè del tutto soggettiva, propria soltanto del soggetto percipiente (il quale qui giudica *estheticamente*) – e lo scopo di natura in

---

<sup>45</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, SW VI, p. 49.

<sup>46</sup> Tale eccedenza, chiaramente, non si può ottenere per infinita addizione a partire dal finito e quindi non ha nulla a che fare con la *possibilità*, che determina la finitudine in quanto tale, di esser sempre superata in un *altrove* mai raggiunto. L'infinità di cui qui si sta parlando è piuttosto il *non-aliud* di una assoluta e presente *attualità*, la quale, proprio perché infinita (non più superabile), può affermarsi e conchiudersi in un limite. Si potrebbe dire che essa è assoluta pienezza, aggettante presenza, la quale non si lascia *relazionare* ad altro né *valorizzare*, ma è *in quanto* (ἢ) essa stessa è. L'infinito *actu* è ovunque, cioè in ogni punto (ἔ v), tutto (πᾶ v).

<sup>47</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2009, pp. B L-LI.

quanto rappresentazione di una commisuratezza a scopi reale (obiettiva) che quindi appartiene all'oggetto e vuole esser giudicata attraverso l'intelletto e la ragione, cioè *teoreticamente*. Ora se di fronte allo scopo di natura, il soggetto può *intervenire* nel giudizio *conoscitivo* dell'oggetto, denunciando nel giudizio stesso una irriducibile soggettività (ovvero finitudine) che è *a priori* disgiunta dall'oggetto e che si esprime sia nella necessità di procedere con i concetti in maniera soltanto regolativa, sia nell'impossibilità per la forza di giudizio riflettente di *determinare* l'oggetto (movimento dal finito all'infinito), di fronte alla bellezza della natura, per contro, il soggetto percipiente si ritrae del tutto nella riflessione e, grazie alla contemplativa recisione della connessione (negativa e condizionata)<sup>48</sup> del soggetto con l'*esserci* dell'oggetto, si dischiude lo spazio per una *autodeterminazione obiettiva* della natura stessa nella propria esistenza. L'inconcepibile obiettività, l'infinito *essere* a sé che si riflette nel soggetto percipiente come bellezza [e non come tempo!], può essere inteso a sua volta a) obiettivamente, cioè ontologicamente, e in questo senso, strettamente positivo e non più critico<sup>49</sup>, la bellezza è *evento*<sup>50</sup> infinito che si staglia sull'infinito, in modo che la forma *sia* la materia, l'atto la potenza, senza

<sup>48</sup> In tale connessione (*realitas*) la *forma* dell'oggetto (e con essa la sua *esistenza*) non può che ridursi a inessenziale *interesse*.

<sup>49</sup> Si tornerà in seguito su questa prospettiva. Per ora si tenga presente solo il seguente schema esplicativo:

	<i>Soggettivo</i> (Coscienza)	<i>Oggettivo</i> (Essere)
<i>Soggetto</i> (idealismo ontico)	<b>Critica gnoseologica</b>	<b>Dogmatismo</b>
<i>Oggetto</i> (realismo ontologico)	<b>Critica ontologica</b>	<b>Ontologia</b>

<sup>50</sup> Potrebbe infatti non essere.

residui, oppure b) soggettivamente, come *rivelazione* per il soggetto di ciò che è in verità, di ciò che *realmente* vediamo nelle cose. Questa infinità, il generale che è la verità del particolare, viene quindi rapportata alla finitudine ovvero alla soggettività, attraverso un movimento critico che lascia emergere gradualmente, di atto in atto, la realtà dall'apparenza, l'atto dalla potenza, l'essere dal nulla. La *bellezza*, l'eccesso che in essa si mostra, è principio e metro della *filosofia della natura*, la quale, esponendo la progressiva penetrazione dell'infinito nel finito, permette di scorgere criticamente l'essere dell'infinito nel *non-essere* del finito. Il fine di un tale movimento del pensiero non sarà quindi né l'infinitizzazione del finito in quanto finito né tantomeno una riduzione del finito all'infinito, ma piuttosto la *visione* dell'incocepibilità dell'essenza nell'essere, in modo da poter scorgere l'*aspetto* del mondo *se* la sua *realtà* è un imprevedibile e miracoloso infinito. In questo senso si potrebbe dire che la filosofia della natura studia le *condizioni di possibilità della meraviglia*, approfondendo e rinnovando il significato della nota formula dantesca – a sua volta rielaborazione delle argomentazioni aristoteliche all'inizio della *Metafisica* – secondo la quale, grazie alla filosofia «si vedranno li adornamenti de li miracoli», «chè li adornamenti de le meraviglie è vedere le cagioni di quelle<sup>51</sup>».

## 2.2

«Miracolo di tutti i miracoli»<sup>52</sup> è per Schelling l'attualità dell'esistenza. Ora bisogna qui comprendere in che senso qualcosa sia attualmente esistente e che cosa significhi per l'uomo scorgere il «miracoloso» di ciò che è *reale*. La filosofia è qui chiamata a mostrare ciò che è proprio dell'esistente in

---

<sup>51</sup> Dante, *Convivio*, XV, 11.

<sup>52</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806), SW VII, p. 59.

generale, essa deve chiarire che cosa *sia* quel che *intuiamo* in quanto lo intuiamo, ovvero che cosa scintilla allo sguardo al di là dell'immagine che il soggetto ne rappresenta; in breve, si esige, di nuovo, una radicale e incondizionata interrogazione sull'*essere*. La domanda non può essere elusa, né rivolta (ché questa sarebbe di nuovo un'elusione) alla mera forma esteriore<sup>53</sup> dell'essere, al suo esser contrapposto al *sapere* dell'essere, all'esserci (*da Sein*) rispetto all'essere. Se nella libertà si dischiude per l'uomo una *visione* incondizionata dell'esistenza, ovvero la *possibilità* che le rigide forme esteriori dell'esistenza (innanzitutto lo spazio e il tempo) cedano ad una alterità che ne sia insieme il superamento e l'affermazione, egli vedrà *nell'essere* una *potenza attuosa*, una potenza viva, capace di infrangere la condizionatezza del finito, di quel che, inerte e senza vita, dovrebbe segnare il *limite di apparizione* dell'essere nel suo esserci. E se quel che è è *infinito* e *impredicabile*, dunque se non è un dato privo di vita, allora la questione dell'essere – intrecciandosi qui con la domanda sul *potere* e sulla *verità*<sup>54</sup> – investe immediatamente il rapporto dell'infinito con il finito e quindi il rapporto di un'*immagine* finita e impotente dell'infinito (dunque di una *falsa* immagine) con l'infinito stesso, cioè con il *vero* infinito.

L'indagine sull'*essere* assume in questo modo l'aspetto critico e discretivo (in questo senso *razionale*, secondo l'accezione specifica di ragione sopra ricordata) di una interrogazione sul *nulla*, la quale, volgendosi alla comprensione di quel che propriamente non è, dell'οὐκ ὄν, vuole innanzitutto afferrare come possa *essere* – se l'essere è essenzialmente infinito e vivo – quella *materia* che si impone, *inerte e inorganica*, come limite della percezione soggettiva. Di qui gli interrogativi che inevitabilmente

---

<sup>53</sup> Che ne è negazione debole. Qui per forma si intende quel che non è essenziale e in questo senso è contrapposto alla sostanza, la quale costituisce invece l'essenza.

<sup>54</sup> Da questo punto di vista, non può essere vero quel che non è, ed è un falso potere quel che non è e non può (transitivamente) *nulla*.

una critica ontologica solleva. In che senso – ci si chiede – «è» la materia? Quale il rapporto tra materia e concetto? Non è forse la materia in quanto tale concettuale e il concetto materiale? E se la *realitas* a cui sopra si è fatto riferimento (intesa come predicabilità concettuale della materia) propriamente *non è*, in che modo la materia *può* essere?

L'occhio avvivato – scrive Schelling nel 1806<sup>55</sup>, richiamando attraverso la lettera lo spirito della filosofia dantesca<sup>56</sup> – l'occhio avvivato è *più vivo* non nella misura in cui è *esso stesso*, per sé, ma solo in quanto *l'interna letizia luce dall'occhio*. La materia, dunque, è non-essendo essa stessa; per sé, essa non è *wirklich*, non è attuale, e in questo senso non è nulla.

Ora il rapporto del non-essente con l'essente in senso proprio sarà qui indagato attraverso la filosofia della natura e si tenterà di giungere – precisando la relazione in natura tra ideale e reale, infinito e finito, ovvero, secondo la terminologia di Schelling, tra affermante e affermato – a una chiara distinzione tra il non-essente in quanto nulla e finito (οὐκ ὄν) e il non-essente in quanto è esso stesso positivamente essente e infinito (μὴ ὄν), passando in tal modo dalla critica ontologica all'ontologia in senso proprio. Il riconoscimento di un μὴ ὄν, il quale scaturisce dall'infinità stessa dell'infinito ed è la radice prima della *libertà*, impedisce di confondere l'infinito con il finito, e quindi di lasciar precipitare – con il risultato di affermare come *unico* essente proprio il μὴ ὄν e di avvolgere quindi

---

<sup>55</sup> Ibid., p. 62.

<sup>56</sup> Cfr. Dante, *Paradiso*, II, 139-44:

Virtù diversa fa diversa lega  
 col prezioso corpo ch'ella avviva,  
 nel qual, sì come vita in voi, si lega.  
 Per la natura lieta onde deriva,  
 la virtù mista per lo corpo luce  
 come letizia per pupilla viva.

l'ontologia nelle spire nichiliste che ancora oggi la confondono<sup>57</sup> – l'essere (ὄν) nel nulla (οὐκ ὄν).

### 2.3

«La dottrina dell'origine della materia appartiene ai più alti segreti della filosofia», scrive Schelling in *Filosofia e Religione*<sup>58</sup>. È nella comprensione ontologica della materia infatti che si annoda la relazione tra finito e infinito e si stabilisce il confine tra l'essere e il nulla. Attraverso tale comprensione la *presenza dell'essenza nell'essere* viene a mostrarsi in una scissione critica tra l'*attualità dell'idea* in ciò-che-non-è essenzialmente (ma tuttavia è essente), e l'*assenza dell'idea* (del tutto *inattuale* e non potenziale) in un nulla che essenzialmente non è. Attraverso questo duplice confine, dunque attraverso l'adombrarsi dell'essenza in quel che è «la più oscura di tutte le cose, e certo, secondo alcuni, l'oscurità stessa»<sup>59</sup>, si esprime la *differenza* dell'essere dall'essenza, ovvero si esprime da un lato la possibilità del finito *nell'infinito* stesso e dall'altro la possibilità di un limite esteriore dell'infinito, inteso come attualizzazione di quella interna possibilità.

È chiaro che dal modo della comprensione ontologica della materia discendono visioni profondamente diverse, ciascuna delle quali è carica di determinanti conseguenze e inevitabili effetti. Il rapporto tra l'essere e l'essenza, sia che si tratti di una nullificazione al termine di una emanazione in cui soltanto l'essenza è, sia che si esprima nell'attribuzione alla materia di un essere a sé stante (dipendente o indipendente, oppure in qualche modo sia

---

<sup>57</sup> Il progressivo affermarsi del nulla come essenza dell'essere, la progressiva assolutizzazione del finito, l'imporsi attraverso crisi successive dell'οὐκ ὄν come vera *presenza* dell'ὄν, è infatti quel che qui possiamo propriamente chiamare *nichilismo*.

<sup>58</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion* (1804), SW VI, p. 47.

<sup>59</sup> Cfr. *Idem*, *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur* (1806), SW II, p. 359.

dipendente sia indipendente dall'essenza), origina inevitabilmente una duplicità ontologica. Questa può risolversi a) monisticamente, e in questo senso da un lato  $\alpha$ ) nel rapporto tra un Ente vero (al quale si riduce sia l'essere sia l'essenza) e un ente immaginario, e dall'altro  $\beta$ ) nella correlazione di due principi equipotenti, cooriginari e indipendenti, e però inevitabilmente mediati, proprio nella loro *compresente* dualità, da una unità che li nullifica in quanto essenzialmente essenti; oppure b) può affermarsi dualisticamente, per onnipotenza dell'*unico* Ente vero, il quale sia *potente* di essere *essenzialmente* un *altro* Ente, e in questo senso *possa* differenziarsi. Dalla comprensione ontologica della materia dunque, dalle diverse prospettive a cui ora si è accennato, discende il senso dell'*essere* del mondo e quindi la possibilità in generale di una ontologia; tale comprensione stabilisce il senso della *differenza* che il mondo è, e di conseguenza il senso della *libertà*. L'ontologia si impone qui come dizione dell'essere nella sua propria differenza e inevitabilmente intreccia allo studio della materia la domanda sul male, sul bene e sulla possibilità di una sua falsificazione, rivelando nel legame tra essenza e libertà (cioè tra l'Ente vero e la sua negazione in un altro *essere*) il tessuto delle conseguenze pratico-politiche e storiche che dispiegano e illuminano, più o meno consciamente, la posizione ontologica dalla quale discendono.

La critica ontologica distingue in ciò-che-non-è, evidenziando una dualità che potremmo dire *superficiale*, la materia in quanto è finita ovvero è puramente immaginaria ( $\omicron\acute{u} \kappa \omicron\grave{v}$ ) e la materia in quanto è *actu* infinita ed è quindi *reale* ( $\mu\grave{\eta} \omicron\grave{v}$ ), cercando da un lato di ripercorrere, seguendo la progressiva penetrazione dell'infinito nel finito, il passaggio dalla materia finita all'infinita, e in questo senso dal nulla all'essere, ma segnando dall'altro l'assoluto discrimine tra finito e infinito, in modo da evitare che il finito, ovvero il nulla, possa dogmaticamente ipostatizzarsi come incarnazione dell'infinito. La critica ontologica stabilisce infatti l'impossibilità per il finito

di esser luogo o organo d'espressione dell'infinito, il quale si esprime *solo nell'infinito e attraverso di esso*, in modo che la materia, nel suo non-esser-per-se-stessa e nella possibilità del suo duplice aspetto, infinito e finito, possa mostrarsi e imporsi come vertice di un duplice abisso, come quel luogo di mediazione tra essere e nulla che, lasciando cadere il nulla ovvero il finito immaginario al di qua di una finitudine che invece è eccesso infinito e rischio dell'infinità stessa, venga a segnare il passaggio dalla critica ontologica all'ontologia in senso stretto.

## 2.4

Se l'idealismo moderno, nel suo aspetto critico, sposta la domanda sull'essere dalla sostanza alla forma dell'essere, dal predicato alla sua predicabilità, dunque dall'*essere* al *luogo di apparizione* dell'essere, e in questo senso fa dell'*uomo in generale* il soggetto principe della questione ontologica<sup>60</sup>, allora si può dire che già nei primissimi anni dell'800, prima che la *Fenomenologia dello Spirito* venisse pubblicata, la filosofia schellinghiana, in quanto critica ontologica, era già protesa oltre il limite dell'idealismo moderno<sup>61</sup>, avendo essa rinvenuto nell'idealismo stesso, pensato in piena coerenza e consequenzialità, la possibilità di una perfetta circoscrizione dell'apparenza, e quindi della forma. Nella visione di Schelling, a partire da tale limitazione, nel distacco e nel superamento di quel confine, si dischiude per il pensiero la possibilità di rivolgersi all'essenza ovvero alla sostanza nella sua purezza, in modo da scorgere o piuttosto «veder risplendere» nella *materia* stessa, non una incerta e volatile immagine o finzione del pensiero,

---

<sup>60</sup> In tale prospettiva, quindi, la questione non riguarda più l'essere ma l'esserci, vale a dire l'essere-spirituale che l'essere è essenzialmente in quanto si smaterializza in quella *concezione* dell'essere che l'uomo stesso è.

<sup>61</sup> Qui risiede il suo interesse in generale e in particolare per la filosofia contemporanea.

ma la *realtà* nella sua pienezza, una realtà nella quale l'*uomo* dell'idealismo moderno non poteva che *perdersi*, per poi forse ritrovarsi in essa, per così dire, trasumanato, e non più limitabile dalle condizioni nelle quali egli stesso, in quanto forma esteriore dell'essere, aveva serrato il proprio orizzonte.

Nel 1806, in uno scritto critico che studia la dottrina di Fichte alla luce delle ultime acquisizioni della *filosofia della natura*, ripensata in profondità nel *Sistema dell'intera filosofia* del 1804, rimasto inedito, e poi ripresa in altri scritti pubblicati anch'essi nel 1806, Schelling sostiene che di tutto quel che è stato affermato da Kant e da Fichte, la cosa più vera è senza dubbio la comprensione del tempo come modo di rappresentazione assolutamente soggettivo, al quale non può corrispondere nulla – neppure nelle cose stesse – che sia reale, che abbia effettivamente luogo<sup>62</sup>.

Come *forma* di intuizione delle cose da parte del soggetto – il quale accede all'essere, anche nelle sue categorizzazioni intellettuali, solo attraverso la mediazione del tempo – dunque, come *modo generale d'apparizione dell'essere* al soggetto, il tempo ovvero la temporalità stessa delle cose (il loro nascere e perire) può certo essere immaginata o pensata da un soggetto percipiente, ma non potrà mai esser *vista* o immediatamente intuita, poiché, se soltanto l'*essere* in quanto *è* è intuibile in maniera sensata (*sinnig*) e non astrattamente sensibile (*sinnlich*) (il che significa intuibile non nel *riflesso* di un già presente, ma nella presenza stessa dell'intuito che si annuncia presente), allora il tempo stesso, in quanto propriamente *non è*, non potrà *darsi* nella *visione* e non sarà quindi *intuito nell'idea*. Se il soggetto, ripiegandosi su di sé, facendo del Sé la forma in cui viene ad adagiarsi l'essere, sostanzializza questa forma e, per così dire, la pietrifica come *essenza reale* delle cose, realizzando in tal modo la finzione di una presunta apriorità come effettivo e intrascendibile *posterius*, allora la forma stessa

---

<sup>62</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806), SW VII, p. 8.

viene necessariamente a imporsi come oblio della sua propria origine e posizione, affermandosi di conseguenza come limite e insieme fondamento di una immaginazione meramente soggettiva (di un'intuizione non intuita) ovvero della *fantasia* propria del soggetto.

Ma v'è la possibilità per la forma, nel momento in cui questa riconosca la propria apostasi e la conseguente ipostasi, di abbandonare la pura soggettività e rendersi *obiettiva*, ovvero di dimostrarsi *opposta* a un soggetto-sostanza esterno, in modo da rivelare, all'*inizio* di quella graduale penetrazione dell'infinito nel finito a cui si è già più volte fatto riferimento, l'*assenza* dell'idea, vale a dire una mancanza, un difetto che è defezione dall'attuosità dell'essere, di cui il tempo, e ancor più lo spazio, sono soltanto i segni. Tali forme, obiettivamente intese, se da un lato – proprio segnalandone l'assenza – sono *espressioni* dell'idea per *oppositum*, si propongono dall'altro come immagini, o se si vuole, come *fantastiche immaginazioni*, di ciò che *esse stesse non possono essere*.

### 3. Spazio e tempo

A questo punto sarà utile seguire la trattazione schellinghiana, nel *Sistema dell'intera filosofia* e negli scritti immediatamente successivi, dello spazio e del tempo come momenti di massima astrazione (οὐκ ὄντες) e quindi di nullificazione dell'essere essente, ricordando però che, in quanto segni *astratti dal reale* ovvero in quanto esprimono fantasie finite *dell'infinito*, tali momenti possono comunque evocare, seppur nella scissione, quella stessa duplicità che nell'infinito, ovvero nella *realtà* ontologicamente intesa (μὴ ὄν in quanto ὄν), si dà invece in originaria e indissolubile unità. Essi dunque, osservati attraverso una progressiva *concretizzazione* che ha luogo grazie all'integrazione reciproca, possono arrivare a simulare nella *sintesi* di un prodotto *finito (simulacrum)*, cioè in una materia *inerte* ovvero nella massa,

quell'articolazione che nell'*essere in quanto è* può essere variamente descritta come rapporto tra ideale e reale, tra affermante e affermato, ovvero tra l'identità in quanto esser-per-sé (particolare) e la totalità in quanto essere-in-altro (generale). Ma tale *simulazione* spazio-temporale riposa e si fonda per intero sul principio infinito dell'apostasi e quindi della finitudine. Spazio e tempo, di conseguenza, articolandosi nella composizione del prodotto finito, restano comunque nel finito, in modo da escludere l'instaurarsi di una piena duplicità dei *principi*, la quale tenderebbe invece a invertire la direzione della defezione nella quale la finitezza si afferma in quanto tale. Questa duplicità viene a mostrarsi nel momento in cui i principi si impiantano l'uno nell'altro, ovvero nel momento in cui il principio della finitudine accoglie in sé il principio opposto (altrettanto infinito) che è proprio dell'infinità stessa, cioè del non-esser-per-sé, determinando in tal modo una prima *qualificazione* della materia, un primo volgersi del nulla verso l'essere e la realtà, dunque una iniziale curvatura del finito verso l'infinito, la quale appare e risplende innanzitutto nelle *forme reali* della stessa materia inorganica, per esempio, nella lucentezza di quelli che sono ritenuti i quattro metalli nobili, vale a dire platino, argento, oro e mercurio<sup>63</sup>. Ma vediamo la cosa più da vicino.

Lo spazio è per Schelling «pura assenza di forza e di sostanza»<sup>64</sup>, puro essere privo di essenza, dunque un impotente e debole decadere<sup>65</sup>, un cedere, un infinito separarsi che si *estende* senza comprensione e identità. La *pura estensione* è quindi il puro essere-non-essente, ovvero un mero disperdersi nella differenza, un puro *differire* (διαφέρειν), paragonabile a una

---

<sup>63</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Die vier edlen Metalle* (1802), SW IV, pp. 511- 523.

<sup>64</sup> *Idem*, *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur* (1806), SW II, pp. 363-4.

<sup>65</sup> Cfr. *Idem*, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 219.

circonferenza senza centro, a una *periferia* che, senza tensione, si estende e tende (περιφέρει) alla *totalità*. La libera e reciproca esclusione di *tutti* i punti, la simultanea totalità propria della spazio è *relazione* di singole posizioni irrelate, le quali, decadendo e abbandonandosi nell'essere-l'una-fuori-dell'altra, determinano e insieme dispiegano l'estensione della differenza spaziale.

Lo spazio può dunque essere considerato come la forma di un legato senza legame, di un affermato senza affermante; esso esprime, come massima astrazione dell'essere dall'essenza, la *forma generale nel susistere-per-sé* delle cose e dunque, secondo quanto si è detto in precedenza, della loro *nullità*. Nel paragrafo §. 71 del *Sistema dell'intera filosofia* Schelling scrive:

Lo spazio è la mera forma della nullità delle cose, in quanto queste sono separate dall'assoluta identità, dall'infinita posizione, ovvero esso è la forma del mero essere-affermato delle cose nella sua differenza dall'affermante. [...] Lo spazio è la mera forma della vita propria delle cose in opposizione alla vita nel Tutto. Ma il Tutto è l'infinita posizione delle cose – dunque lo spazio sarà anche la mera forma della nullità delle cose nella separazione dalla loro posizione ovvero dall'affermante (quindi anche la forma del mero essere-affermato nella separazione dal suo affermante).

Dunque lo spazio, *nella* defezione del finito (οὐκ ὄν) dall'infinito, *appare* come pura passività che è assoluta separatezza. Esso è l'estremo residuo ovvero la pura exteriorità di quell'autoaffermazione che è propria dell'infinito principio dell'esser-per-se-stesso, vale a dire di quel principio che qui possiamo già chiamare *principio reale* o *gravità*. La pura estensione è del tutto astratta e sciolta dall'affermazione ovvero dall'attuosità dell'essente, e designa, nell'assenza dell'idea, un assoluto *essere-affermato*, il quale, in quanto espressione della finitezza stessa nel finito, può essere osservato come puro *nihilum*. Gli antichi, sostiene Schelling, chiamavano questo «nulla» *materia prima* o *prima potentia passiva*<sup>66</sup>, la quale *si sottrae* (seppur appunto

---

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid.*

in maniera del tutto passiva) all'affermarsi del principio infinito, e, in quanto assoluta negazione dell'affermazione di tale principio, riflette *per oppositum* in una *falsa* immagine (dunque in una *fantasia*, che tuttavia resta *immagine dell'infinito*) quell'*unità ideale* nella quale il principio reale, ricondotto per eccesso all'idealità che è negazione della propria attualizzazione, si produce in una *affermazione infinita* (diffusa dunque nella *totalità*) dell'infinità che esso stesso è.

Ora se la singola posizione dello spazio *si afferma* in quanto tale, se l'assoluta inattualità e impotenza della posizione spaziale si attualizza nella finitezza che essa è<sup>67</sup>, allora tale posizione viene per così dire a «sentire» la propria nullità, *in* essa si scindono il suo proprio essere-finito e l'essere del principio, ovvero si scindono l'attualizzazione nel finito dell'essere e l'essenza che è potenza, rispetto al finito, dell'infinità attuale. Proprio nell'affermazione dell'essere per sé, la posizione *si trova a non essere* attualmente ciò che essa *può* essere essenzialmente; dunque nell'esser defezione dall'essere essente, la posizione si mostra *in quanto non è* e appare di conseguenza come *tempo*. Il tempo è pertanto la forma della *negazione* del susister-per-sé delle cose. Ma tale negazione, essendo essa anche un *affermarsi delle cose* in ciò da cui esse si separano nella loro sussistenza particolare, trasmette e concede essenzialità all'esser *proprio* delle cose, in modo che queste possano comprendersi, e per così dire compattarsi, in quanto negate, in una propria *identità*.

Nel tempo non si dà quindi mera opposizione obiettiva del nulla rispetto all'infinito, o se si vuole, del particolare rispetto al generale. Attraverso l'aspetto positivo della negatività temporale traluce invece il primo *legarsi* del particolare al generale, il primo introdursi nel finito di un principio infinito, il quale, affermando sé stesso<sup>68</sup>, coinvolge il particolare – vale a dire

---

<sup>67</sup> Allorché, potremmo dire, il puro *nihilum* si sposta nell'οὐ κ ὄν.

<sup>68</sup> E proprio nell'*autoaffermazione* consiste la finitudine di questo principio infinito.

l'accidentale che viene a cadere sulla superficie della propria sostanziale e affermativa contrazione – e l'accende di una momentanea vita. Si potrebbe dire che il tempo *lascia apparire* nelle cose il primo scintillare (*durchleuchten*) di un'idea riflessa (beninteso, *per oppositum*<sup>69</sup>) nel finito.

Così Schelling espone questo rapporto nel *Sistema dell'intera filosofia*:

Se infatti la vita particolare delle cose, in quanto particolare e in opposizione al Tutto, è mera dissoluzione, nullità, pura impotenza e debolezza, allora, inversamente, nella contrapposta relazione del Tutto con le cose, la loro vita particolare appare certo come *reale*, ma soltanto nella misura in cui essa, in quanto serve l'infinito concetto dell'intero, ed è per così dire soggiogata da esso, è *annientata* in quanto particolare. Il tempo è l'annientamento della vita particolare in quanto propria di un particolare. Infatti tale vita *nasce* solo nel tempo, non è *a sé stessa*, ma è soltanto nella misura in cui vi si informa l'infinito concetto del tutto e quindi soltanto in quanto è posta da questo concetto, non oltre. Il nascere e l'essere di questa vita particolare è dunque propriamente soltanto un continuo trapassare ed essere annientata attraverso l'infinito concetto del tutto, come nella linea la singolarità dei punti è soggiogata dall'infinito concetto della linea.<sup>70</sup>

E, precisando l'opposizione dello spazio e del tempo:

Nell'estensione ovvero nello spazio viene intuita la nullità del particolare relativamente al Tutto, vale a dire la sua *nullità*, nella misura in cui in esso non s'informa il Tutto. Nel tempo viene intuita invece l'onnipotenza del tutto nella nullità del particolare per sé e nell'informarsi del concetto infinito nella particolarità<sup>71</sup>.

Dunque il legato in quanto tale, ciò che è soltanto un molteplice esteriormente connesso, nel momento in cui assume e non sostiene l'eccesso

---

<sup>69</sup> Al fine di facilitare l'orientamento in queste distinzioni, diciamo che, se da un lato spazio e tempo possono essere considerati immagini *per contrarium* ovvero *simboli* di quell'unico principio (cioè la gravità) che immediatamente esprimono, essi restano dall'altro immagini *per oppositum* (e in questo senso pure *fantasie*) del  $\mu\eta\ \ddot{\text{O}}\nu$  ontologicamente inteso come assoluta unità dei due principi infiniti.

<sup>70</sup> F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 220.

<sup>71</sup> Ibid.

dell'infinita identità che l'afferma, si fa tempo, e *nel tempo* mostra l'eternità del legame che insieme annichila e dà vita a quel che lega<sup>72</sup>. L'identità informata nella differenza si imprime come negazione temporale, cioè la singola posizione «identificata» e ricondotta alla radice del suo proprio esserci – la quale radice è l'*essere* unitario e infinito di tutte le posizioni – si *volge ad altro*, ovvero essa si rivolge a un non-ancora nel quale è la sua propria affermazione. Questo legame, che rende finite le cose in quanto le sovrasta e le annienta, questo *principio infinito della finitudine* è qui la gravità, la quale è *soggettivamente*<sup>73</sup> eterna nell'esposizione *obiettiva* della temporalità.

Nello spazio-tempo, inteso dunque come epifenomeno del principio reale ovvero della gravità, il tempo si impone come punto di congiunzione tra finito e infinito. Esso segna il luogo in cui l'essenza *anima* l'essere, il quale, in quanto negato nella propria *possibilità* di essere l'essenza, è dominato, si potrebbe dire soggiogato, da un *principio motore* che si mostra nel contatto dell'eternità essenziale con la differenza spaziale. Ma se da un lato il tempo nega la quiete propria dello spazio, cioè nega la pura privazione dell'affermazione, rivelando nel movimento l'unità eterna ovvero il positivo che trascende e allo stesso tempo è (transitivamente) lo spazio, dall'altro la temporalità in quanto tale mostra l'*assenza* dell'eternità opposta (sebbene tale eternità, che potremmo dire *ideale*, sia soltanto un *altro aspetto* dell'unica eternità) a quella del principio reale, e quindi il tempo, considerato nell'assoluta astrazione rispetto all'essenza, non può che apparire come negazione dell'infinito, cioè come negazione della quiete ideale, che è risolta e diffusa in puro movimento, ovvero di quella quiete che, se venisse a

---

<sup>72</sup> Cfr. *Idem, Aphorismen über die Naturphilosophie* (1806), SW VII, p. 232.

<sup>73</sup> Qui *soggettivo* significa letteralmente *sostanziale* e quindi non immediatamente visibile.

*spaziarsi*<sup>74</sup> nel tempo, lo toglierebbe dalla finitezza di cui esso resta comunque espressione.

Spazio e tempo sono quindi modi dell'astrazione difettiva, i quali si mostrano, a *confine* con l'essenza, come immaginazioni negative dell'infinito. Essi possono essere considerati come degli «immodellamenti», ciascuno a sua volta spazio-temporale, che, attraverso la reciproca negazione e dunque in una sintesi finita, *significano*, vale a dire rendono visibile per opposizione, l'infinito. «Lo spazio e il tempo», scrive Schelling, «sono negazioni relative l'una dell'altra: in nessuno dei due può esserci qualcosa di assolutamente vero, ma in ciascuno quel che è vero è proprio ciò per cui l'altro viene negato»<sup>75</sup>. Così la totalità spaziale si impone come ciò che *non è* identità, e l'identità temporale come ciò che *non è* totalità. Non è infatti possibile, per esempio, sottrarre le singole posizioni dello spazio alla nullità propria della differenza e dell'esteriorità reciproca, senza sottometerle in tal modo a una successione, ovvero a un esser-l'una-dopo-l'altra, altrettanto nullificante. Ma nel togliersi reciproco, spazio e tempo, si sottordinano a un

---

<sup>74</sup> Già a questo punto emerge chiaramente il carattere eminentemente *metaforico* della finitezza in generale e dello spazio e del tempo in particolare. Si potrebbe dire che la fisica meccanicistica a cui spesso Schelling fa riferimento non riesce a cogliere l'aspetto segnico e simbolico del «dato sensibile», il quale, in virtù di un'assoluta astrazione soggettiva, viene assunto e accettato in maniera per così dire pedantesca o eccessivamente letterale. In tal modo l'aspetto segnico viene trasferito del tutto alla mera rappresentazione umana, la quale, nel costituire un'«immagine del mondo», stabilisce e impone un riferimento al mondo meramente convenzionale, cioè possibile solo nel convenire verso la disponibilità del dato. Ma la *lingua umana parla d'altro*, essa dischiude la visibilità del mondo, il suo *idearsi* e significarsi. Essa dona la parola a un mondo che altrimenti tenderebbe a serrarsi in un infantile e muto *essere*.

<sup>75</sup> F. W. J. Schelling, *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur* (1806), SW II, p. 368.

terzo che ne è composizione. Essi simulano un'eccedenza<sup>76</sup>, un luogo di *indifferenza*, che, nullificando il non-essere del particolare, lascia precipitare il particolare nella *realtà* della propria nullità, ovvero lascia trasparire l'infinito nell'affermazione della particolarità finita, la quale si appropria in tal modo di sé, cioè fissa e per così dire coagula il *proprio* nulla in una materia – a sua volta spaziale (quiete inerte) o temporale (movimento esteriore)<sup>77</sup> – che non è nient'altro che il *non-essere* dell'infinito (appariscenza dell'essere *nell'oú κ ὄ v*, al confine esterno dell'ὄ v).

### 3.2

Nel distacco, nel decadere del particolare dal generale, dunque nel negarsi dell'essere all'essenza (qui la gravità<sup>78</sup>), bisogna distinguere la *differenza*, nella quale il particolare si diffonde ed è lasciato a se stesso, privo di affermazione, dall'*identità* attraverso la quale il particolare può affermare la propria distinzione legandosi all'essenza. Ora *questa* distinzione di differenza e identità, proprio in virtù dell'astrazione che la determina – e che quindi separa il particolare dal generale, permettendo l'iniziale differenza – può

---

<sup>76</sup> Ciò che appare come essenzialmente *reale*, dall'infimo al massimo grado, dalla più vuota finzione alla più tonda verità, esprime comunque una δύναμις spirituale, intesa come potenza d'eccezione e autosuperamento. Detto altrimenti, la realtà dell'essere si dà sempre nella potenza di non-essere, cioè nel rendersi attributo di altro, nell'*articolarsi* in altro. Si può dire che già in questa prospettiva l'Essente si mostri, o piuttosto, traspaia come essenzialmente Nulla [L'Essere è un eccesso del Nulla].

<sup>77</sup> Da questo punto di vista, in questo primo *realizzarsi* del nulla, la rappresentazione resta del tutto meccanica.

<sup>78</sup> Come già è stato ricordato, l'astrazione spazio-temporale, proprio perché si tratta di mera decadenza nel finito e quindi di un puro sottrarsi all'essenza, si dà in relazione a un *unico* principio infinito, ovvero soltanto in relazione al principio reale o gravità.

essere considerata dal punto di vista della differenza (dello spazio) oppure da quello dell'identità (tempo).

L'inessenzialità del particolare si esprime innanzitutto come *solutio continui*, ovvero come una *sospensione* che istituisce la negazione propria della posizione *spaziale*. La differenza, nella cui *pura estensione* viene a mancare l'essenza, si nega nel *punto*, il quale è la prima apparizione del tempo nello spazio. L'intensità e la centralità del punto determinano l'*inizio* della realizzazione della differenza; esso è la prima assunzione di proprietà, cioè la prima presenza dell'affermazione in quel che, in quanto meramente affermato, sarebbe del tutto determinabile, penetrabile, puramente passivo e incapace di riempire uno spazio<sup>79</sup>.

Ma il punto (in quanto immaginazione dell'infinito) resta espressione di un non-essere, di una *insussistenza* che cerca integrazione nella negazione di sé, dunque nel prodursi in altro. Specchiato nel differire spaziale, il punto si mostra inizialmente come *concetto* unitario delle differenti posizioni dello spazio. Esso è l'identità che si impianta nella differenza, ovvero la

---

<sup>79</sup> Cfr. Qui si può far riferimento alla visione kantiana secondo la quale la materia (chiamata da Kant astrattamente e in maniera riflessiva (*sinnlich*) anche *sostanza*) è riempimento dello spazio da parte di un mobile. «Riempire uno spazio» significa resistere alla penetrazione di tutti gli altri mobili in quello spazio. L'estensione è qui intesa di conseguenza come *azione* che non esprime meramente l'esistenza o la pura presenza della materia, il suo essere-nel-luogo, ma una forza motrice, che è causa del movimento opposto rispetto a quello dei mobili che potrebbero penetrare il luogo riempito dalla materia. (Cfr. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), pp. 496-8). Ora però, legando l'impenetrabilità alla sola forza espansiva, della quale la forza attrattiva è mero limitatore o misuratore, volto a evitare un defluire dell'estensione all'infinito, Kant non legge per così dire il «contrappuntarsi» nella materia del rapporto infinito-finito, laddove l'affermazione, sia essa espansiva o estensiva oppure intensiva o contrattiva, è comunque espressione della negazione del finito da parte dell'infinito e quindi dell'*articolarsi* di un'affermazione che, pur *non potendo essere* in una fissazione finita, costituisce ovvero è l'essere di quella stessa finitezza.

temporalità che, estinta nello spazio, appare come *linea*. Le singole posizioni, in quanto istantanea ed esteriore manifestazione dell'identità che le attraversa, ovvero dell'affermazione che insieme le comprende e le abbandona, restituiscono, o, se si vuole, segnalano una prima realtà del nulla spaziale, il quale si afferma ed è in quanto spazio come *prima dimensione*. Questa iniziale vita e tessitura dell'affermato nell'affermato, si mostra quindi come pura espansione o «estensività», la quale, sebbene possa *stabilire* un primo riempimento dello spazio (costituendo in tal modo la spazialità stessa in quanto distesa temporalmente in un'unica dimensione), è tuttavia letta da Schelling, in contrasto con l'interpretazione kantiana della *forza* espansiva, come momento della penetrabilità, ovvero dell'esser-l'uno-fuori-dall'altro e quindi dell'assenza di compattezza<sup>80</sup>. Ma la linearità della prima dimensione rappresenta soltanto un aspetto della *sintesi* dell'identità (affermente) e della differenza (affermato).

Nel decadere e differire *dalla* linea, nel non-essere-affermate proprio delle posizioni attraversate e tralasciate dall'identità, lo spazio cede e si espande nella *superficie*, manifestando in tal modo la spazialità in senso stretto. Lo «spazio nello spazio»<sup>81</sup>, afferma Schelling, è la *seconda dimensione*, la quale si impone come dimensione dominante nell'apparizione dell'essenzialità del punto secondo il differire dell'estensione. Nella pura spazialità (senza l'immissione del tempo), ovvero nella pura assenza di affermazione, l'identità è data dall'assoluta differenza tra le singole posizioni, le quali appunto si eguagliano e si identificano nell'assoluta privazione di ogni essenza. Esse in tal modo si distinguono e per così dire si diffondono in una pura *separazione* che è *identica* negazione della realtà.

---

<sup>80</sup> F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 227.

<sup>81</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 276.

Ma nella *realizzazione* dell'affermato, nella sintesi dell'affermato con l'affermante, e dunque nella subordinazione della differenza all'*indifferenza*<sup>82</sup>, la seconda dimensione, in quanto *affermante*, viene a ristabilire l'identità a un più alto livello. Le differenze create tra le posizioni spaziali temporalizzate nella prima identificazione lineare vengono negate nella loro consistenza e ricondotte alla puntualità. L'angolazione propriamente spaziale, data dal decadimento della linea, si incurva e si contrae circolarmente nell'identità impressa dal punto, dando luogo all'attrazione che si contrappone ed è a sua volta contrastata dall'estensione della prima dimensione. Questa tendenza al punto, abbandonata a se stessa, imporrebbe una assoluta impenetrabilità, una pura affermazione in quanto negazione di ogni *essere* particolare; tuttavia, mediata con l'estensione della prima sintesi, essa si dispiega in un-*essere*-impenetrabile. Tale essere, sintetizzando nell'affermato la separatezza del particolare (identità impiantata nella *differenza*) con l'appartenenza al generale (differenza impiantata nell'*identità*), lasciando quindi incrociare e per così dire intorbidare, al margine esteriore, l'infinito con il finito, si approfondisce nella *terza dimensione* spaziale, la quale afferma, nella *massa*, le determinazioni generali di un primo riempimento materiale dello spazio e quindi di una prima esposizione dell'*essenza* nell'essere.

Nella massa, dunque, si dà certamente una prima visibilità dell'essenza; tuttavia la comprensione critica di questa composizione spazio-temporale rivela – come si è già detto in altro contesto – che l'essere, *in quanto massa*, non assume l'essenza e di conseguenza la visibilità dell'infinito attraverso la mera finitudine resta inevitabilmente «negativa». Qui il particolare non riesce a ottenere una vita propria e, per *impotentiam recipiendi essentiam*, non trattiene in sé il generale, il quale si mostra solo nel distacco del riflesso

---

<sup>82</sup> Questa indifferenza è un articolazione per difetto (immagine) di quella per eccesso che si dà tra principi infiniti e che possono *essere essenzialmente* a sé stanti.

estriore. Lo spazio-tempo della pura massa, da un punto di vista meramente finito e in quanto tale ipostatizzante (dunque se inteso *per contrarium* e non *per oppositum*), potrebbe infatti apparire come autoestraniazione dell'infinito, ovvero come una precipitazione finita dell'infinito volta a stabilire *l'identificazione dell'essere con il concetto*. Detto altrimenti: nell'assoluta immanentizzazione dell'essenza nel finito, ovvero in quella divinizzazione e conseguente idolatria del finito nella quale si sono trovate a convergere molte delle linee di pensiero che, per dirla in termini generalissimi, hanno imposto e portato a compimento il progetto di una soggettivizzazione dogmatica e dunque di una *alfabetizzazione* meccanicistica del mondo moderno (ovvero di una sua *prosaicizzazione*), la massa, in quanto triplice sintetizzazione del *punto*, potrebbe apparire come concrezione dell'*essenza*, essenza qui intesa come il *Nulla* che si manifesta nella temporalità stessa. In quanto sottomessa alla temporalità, la massa ne sarebbe, per così dire, via via divorata, sino alla rivelazione, attraverso il lavoro del tempo, della propria essenzialità puntuale e dunque temporale. Ma, in verità, il punto che in quanto affermatore si impianta nell'affermato è pura accidentalità della sostanza reale o materiale, e quindi *non è esso stesso sostanza*. Il punto è il luogo del legame del particolare con l'identità o unità quantitativa di tutte le masse ovvero di tutto ciò che è legato; il particolare si lega nel punto a quel principio infinito che è stato chiamato principio reale o gravità, il quale è assoluta affermazione e presenza dell'essere. Tale principio attivo (anima) e insieme nullifica il particolare, ma esso stesso è proprio l'opposto del presunto nulla essenziale che dovrebbe celarsi nella puntualità della materia. L'infinità di questo principio è infatti infinita *impressione* dell'*essere*. Il particolare che in esso sprofonda si annichila nella propria singolarità, ma ottiene *materialità* in senso ampio e *consistenza*. Il punto è qui riflesso dell'*essere* (materiale), non del *nulla* (spirituale).

L'incapacità della massa di assorbire il concetto infinito dell'identità che la sovrasta, la rende del tutto soggetta a quella temporalità assolutamente esteriore, nella quale essa soltanto «scorre». In quanto inerte e astratta dal principio motore, la massa è mero conflusso, punto di passaggio della gravità, della cui infinità essa non trattiene nulla. Dunque se da un lato la puntualità dell'immagine finita dell'infinito si mostra nella differenza spaziale come massa, essa manifesta dall'altro il non-essere della propria finitezza in una sintesi temporale nella quale l'oggetto (il *Gegenstand*) della *contrastante* fissazione spaziale si dimostra *presente*, cioè appare come *Gegenwart*, ovvero come ciò che è *avverso* a quel che *potrebbe essere*, ma *non è*. Dal punto di vista dell'identità (e non della differenza), *la massa è tempo*, il quale si articola anch'esso attraverso una triplice sintesi in cui le tre dimensioni si mostrano rispettivamente come futuro, passato e presente.<sup>83</sup>

Nell'identità il punto è innanzitutto *atto* di reale affermazione che nell'affermarsi si scopre *possibilità* di ciò che ancora non è. L'identità emerge qui come assenza di totalità, rivelando nel *futuro* la prima dimensione del tempo ovvero la temporalità in senso stretto («il tempo nel tempo», dice Schelling). L'atto d'affermazione *in quanto* possibilità è dunque futuro, ma in quanto atto si scinde da una differenza passata che è a sua volta possibilità dell'atto. La temporalità del punto ha infatti in sé la differenza della propria particolarità, rispetto alla quale l'identità si mostra come *totalità priva di identità*. Il che significa che nell'oblio della attualità<sup>84</sup> dell'atto, ovvero nel suo volgersi al futuro, esso viene riassorbito nella possibilità propria della differenza, la quale, in quanto *passato*, ovvero come seconda dimensione temporale, si diffonde in una identità *spaziale* che è mera totalità priva

---

<sup>83</sup> F. W. J. Schelling, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 275-6.

<sup>84</sup> Si noti come in russo il nostro *dimenticare* è dato dal verbo *забыть* che letteralmente significa «porre dopo, fuori (за) dell'essere (быть)».

d'affermazione, puro *essere*-affermato sciolto dal legame con l'essere essente. La differenza nella quale il passato si conchiude è fantasia di un puro nulla che s'immagina in unità ideale, alludendo in tal modo al puro non essere dell'autoaffermazione.

La sintesi del passato e del futuro, cioè la sintesi dell'affermato e dell'affermante nella temporalità, trova espressione nel *presente*, il quale è lo spazio-tempo dal punto di vista dell'affermazione (identità) e corrisponde alla *profondità* nella differenza spaziale. In quanto sottomessa al tempo, la massa è dunque puro istante presente, il quale nella nullità del suo articolarsi, ovvero in quanto dizione del non-essere, lascia trasparire l'infinito che il particolare, nel suo differenziarsi, *non può* essere.

Ora, il fatto che la massa sia essenzialmente tempo non può essere in alcun modo considerato come segno dell'essenzialità dello spazio dimensionato, ma, al contrario, in tale temporalità trova espressione soltanto la nullità del puro spazio/tempo, il quale dimostra in tal modo l'assoluta *inessenzialità* del particolare rispetto al generale. La riduzione della massa a tempo è infatti espressione soltanto del suo assoluto *non-essere* l'essenza (qui l'Essere ovvero la gravità) e non del suo *essere essenziale*. Come si diceva, a questo livello, non v'è alcun *Nulla essenziale*, ma soltanto un Essere nullificante il particolare, il quale, nell'annientamento temporale, esprime meramente la propria *potenza negativa* e difettiva. In *Filosofia e Religione* Schelling insiste: l'indifferenza ovvero la terza unità, i due antitipi (spazio e tempo) l'hanno in comune. Infatti il presente nel tempo – poiché esso per l'anima non è mai – così come la quieta profondità dello spazio, entrambi, sono per l'anima un'identica immagine dell'assoluto nulla proprio delle cose finite<sup>85</sup>.

Attraverso la tensione critica sviluppata in questo contesto, Schelling può sottrarre al puro finito spazio-temporale ogni potenza produttiva, evitando l'*immateriarsi* nella finitezza dell'infinito, il quale invece *informa* il finito

---

<sup>85</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, SW VI, p. 46.

producendosi nella tridimensionalità della massa e del tempo. Di qui la critica nel *Sistema* del 1804 al concetto di *forza*<sup>86</sup>, in quanto riferito a ciò che dovrebbe fondare il riempimento dello spazio da parte della massa. Schelling sostiene che il concetto di forza è solo un concetto della *riflessione*, che esso «si applica alle cose solo nella misura in cui queste sono considerate come astratte dalla sostanza infinita»<sup>87</sup>. La forza implica infatti un *nisus o conatus*, ovvero una tensione dipendente dalla «cosa» (finita) alla quale e nella quale essa si applica. *L'essere della cosa* si confonde con la forza, la quale finisce per presupporre ciò che dovrebbe spiegare. Secondo Schelling, la kantiana descrizione della materia come prodotto del conflitto tra le forze repulsiva e attrattiva non sfugge all'aspetto ipostatizzante di una mera giustapposizione del finito al finito. Attrazione e repulsione *si significano* invece solo come espressioni del principio infinto, il quale origina, sia nell'una sia nell'altra (intese come differenti *aspetti* dell'unico rapporto essere/nulla), la sintesi di affermate e affermato. La gravità, in quanto principio infinito, non *esercita alcuna forza* sulla massa, essa piuttosto è transitivamente la massa, ovvero ne è la realtà. Senza forza, in una mera presenza che si imprime nella delicatezza di un'assenza, la gravità esprime nel particolare, quasi per «magia», l'incontrastabile violenza del suo Essere<sup>88</sup>.

La critica ontologica muove all'ontologia, ed è quindi rivolta, nella distinzione critica tra finito e infinito, al superamento della finitezza. Ma già in questa prima costruzione della materia e quindi nel dimensionamento dello

---

<sup>86</sup> Peraltro ammesso in opere precedenti dallo stesso Schelling. Cfr. p.e. *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), SW IV, p. 145.

<sup>87</sup> F. W. J. Schelling, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 227.

<sup>88</sup> In questa prospettiva si può comprendere in che senso è possibile dire che tutto è Spirito e che la materia è un mero offuscarsi dello Spirito. Una visione propriamente dinamica non si contrappone a quella meccanica per una mera sostituzione di «forze vive» a «cose morte». Sia le forze, sia le cose, restano infatti entrambe «meccaniche».

spazio-tempo finito è stato possibile scorgere il primo articolarsi del rapporto tra l'essere e l'essenza; già a questo primo livello, segnatamente nelle *tre dimensioni*, è possibile vedere, seppur in maniera soltanto allusiva, il germe dello scindersi dell'essenza (per onnipotenza) nell'essere della propria rivelazione, ovvero è possibile intendere il non-essere dell'essenza attraverso quelle *apparizioni* dell'infinito che Schelling chiama *potenze*. Per facilitare l'orientamento in quel che si dirà in seguito sul rapporto finito-infinito ovvero in quel che è stato già detto a proposito della massa e dello spazio/tempo, si propone qui un primo schema esemplificativo di tali potenze.

*A1 = Prima potenza, A2 = Seconda potenza, A3 = Terza potenza*

	<b>Principio reale</b> <i>A1</i>	<b>Principio ideale</b> <i>A2</i>	<b>Principio reale-ideale</b> <i>A3</i>	
<i>A1</i> <b>Gravità</b>	Temporalizzazione <i>autoaffermazione</i>	Spazializzazione (differenza nell'identità)	spazio/tempo (massa)	<b>Spazio</b> <i>A1</i> (Infinità finita)
<i>A2</i> <b>Luce</b>	Differenza (identità nella differenza)	Identità <i>Affermazione di altro</i>	Differenza-Identità	<b>Tempo</b> <i>A2</i> (Infinità infinita)
<i>A3</i> <b>Gravità-Luce</b>	Materia (particolare)	Movimento (universale)	Organismo <i>Affermazione come negazione di sé</i>	<b>Spazio-Tempo</b> <i>A3</i> (Eccesso)
	<i>A1</i> <b>Unità</b> <b>(identitas)</b>	<i>A2</i> <b>Totalità</b> <b>(totalitas)</b>	<i>A3</i> <b>Unità-totalità</b>	

#### 4. *Passaggio alla realtà*

##### 4.1

Lo spazio-tempo puramente inteso, dunque la massa e il tempo compresi nella loro separatezza ovvero nella loro essenziale indistinzione, sono espressioni del finito ( $\text{o}\acute{\text{U}}\ \kappa\ \ddot{\text{O}}\ \nu$ ) in quanto *soggettivamente* astratto dal principio infinito della finitudine, cioè dalla gravità. La materia, ovvero il particolare, è qui assolutamente *altro* rispetto all'essenza, la quale non viene manifestata e visibilmente espressa, ma soltanto oscurata da ciò che essa *non* è. Il principio infinito della gravità afferma quindi soltanto se stesso, abbandonando nella dispersione spazio-temporale ogni possibile alterità. Al particolare, in quanto mera astrazione dall'infinito, viene negata ogni realtà, la quale *consiste* solo nella gravitazione verso il principio o sostanza infinita, cioè verso l'*esser-uno* di tutte le masse. Il *nulla* del particolare astratto è quindi soltanto l'*essere* dell'essenza ovvero del principio infinito, il quale si impone, in quanto *unica* realtà della materia, come ciò che Schelling chiama *fondamento* d'esistenza (*Grund*). Dunque, nella misura in cui il principio infinito è esso stesso (intransitivamente), viene negata una vita propria alla materialità delle cose, il cui astrarsi in quanto massa e tempo segnala una assoluta scissione del finito dall'infinito ( $\text{o}\acute{\text{U}}\ \kappa\ \ddot{\text{O}}\ \nu / \ddot{\text{O}}\ \nu$ ). Il principio infinito della finitudine, intatto e invisibile, resta in tal modo sullo sfondo, stabilendosi in una incoercibile eternità, che esclude ogni possibile immateriazione nel finito. Quel che non viene accolto ed espresso dall'infinito – seppur esteriormente informato e dunque in qualche modo essente – non può che esser passivamente immesso nel *tempo*, ovvero soggiogato e travolto da un inarrestabile e inafferrabile movimento in cui soltanto trova espressione il rapporto di quell'*eternità* con il particolare che da essa si scinde. Solo in questo senso l'essere è *essenzialmente* temporalità.

Nella proposizione § 91 del *Sistema* del 1804, Schelling descrive con grande chiarezza il rapporto della materia astratta con la gravità ovvero con il *fondamento*:

*La materia in quanto massa può rapportarsi all'infinita sostanza reale solo come al proprio fondamento.* – Infatti a) essa non ha l'affermazione della propria vita in se stessa, ma solo nell'infinita sostanza. E però b) non può stare con l'infinita sostanza in un rapporto di assoluta identità, la massa è infatti piuttosto un'astrazione o differenza dell'infinita sostanza. Di conseguenza può apparire soltanto in un rapporto di differenza rispetto a essa e, avendo una vita solo nell'infinita sostanza e attraverso di essa, si relazione all'infinita sostanza come al proprio fondamento.

Il fondamento quindi, *per sé considerato*, è insieme l'essere e il nulla delle cose, la verità delle quali si esprime nel riconoscimento della loro insussistenza e caducità. L'assoluta soggettività concettuale delle cose, cioè il loro essenziale *esser-percepito*, stabilisce in questo contesto l'unica forma di obiettività. Poiché l'a-sé, come si diceva in precedenza, è qui schiacciato sul per-altro, la cosa tende a mutarsi in «dato», il quale si impone obiettivamente grazie alla mera *situazione* nel deflusso spazio-temporale. Questa evanescenza del particolare, che è immediata coincidenza con il generale, è conseguenza dell'unilaterale considerazione del principio infinito, il quale, escluso, ovvero non compreso ma meramente riflesso, dalla concezione finita e soggettiva (idealistica) dell'essere, si stabilisce come «fato» delle cose, fissandole definitivamente nella loro finitezza. «La gravità», secondo le parole di Schelling, «è quindi da un lato il fondamento di ogni sussistere delle cose, ma dall'altro è il fondamento della loro finitezza. Essa è il dio sotterraneo, il Giove stigio, che per sé, separato dal regno della luce, pone le particolarità delle cose come mere ombre, come idoli<sup>89</sup>».

Ma a questo principio infinito della finitudine si contrappone in natura un altro principio, un principio dell'infinità che Schelling chiama *essenza*

---

<sup>89</sup> F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 268.

*luminosa o luce*<sup>90</sup>. Più precisamente, l'*unica* sostanza infinita, in quanto stabilisce l'identità quantitativa di tutte le cose – privandole di una vita propria che è inghiottita, per così dire, nell'abisso di un'eterna notte – è la gravità; in quanto però impone l'identità qualitativa delle cose e impianta la totalità nel particolare in modo che *tutto* sia in uno (e non *uno* in tutto, come accade con la gravità), quella sostanza è luce.

La luce è quindi il principio affermativo e ideale della natura, e in questo senso, è l'essenza di ogni movimento. Essa è puro movimento intransitivo, non si applica a un «qualcosa», ma, essendo *realmente* ideale, si esprime *nel* proprio movimento come *motore sostanziale*, ovvero essa è, immediatamente, assoluta unità del motore e di ciò che è mosso. L'eternità della luce non è dunque temporalizzante come quella della gravità, la quale è tempo *relativamente* al particolare di cui è fondamento; poiché essa è l'essenza stessa del tempo (ovvero puro movimento), può ricondurre alla quiete, dunque alla stabilità (*spaziale*) dell'essere, il particolare nullificato e disperso nella temporalità della propria finitezza. Strappandolo alla *fondazione* nella vita sostanziale imposta dal principio reale, il principio luminoso può dunque esser *causa* del finito, il quale può così affermarsi idealmente nella propria vita particolare.

Le cose sono quindi essenzialmente tempo solo se considerate nell'assenza di luce, ovvero se identificate soltanto con il fondamento. Ma il *tempo*, in quanto è (dunque da un punto di vista infinito), è *luce*. Questa, impiantandosi nel principio opposto, temporalizza l'infinito (gravità) e eternizza (in questo senso, spazializza) il particolare finito, il quale, per quanto può, rilucendo del secondo principio, arresta per così dire il tempo e inizia ad essere nella differenza particolare.

---

<sup>90</sup> Utilizzando la parola «luce» non bisogna però confondere l'ideale onnipresenza del principio infinito con il suo apparire *in quanto* luce, cioè come *fenomeno* luminoso.

Questo secondo *legame* (copula) delle cose, il *principio*, che pur restando tale, si fa *causa*<sup>91</sup>, esprime una *fondamentale duplicità dell'essenza*, grazie alla quale il particolare accede a una prima realtà e visibilità, e la materia, *qualificandosi*, dischiude l'interna vita che ne costituisce propriamente l'*essere*.

Nel primo *informarsi* della luce nella gravità è dunque evocata l'*esistenza* delle prime forme materiali, le quali, dispiegandosi nell'essere stesso che tende a ridurle al nulla della loro identità sostanziale, non si limitano a esporre superficialmente o soltanto ad alludere, *per oppositum*, all'infinito, ma, pur restandone espressioni finite, iniziano in qualche modo a penetrare l'infinità stessa e a *contenerne* immediatamente, nel dimensionamento che l'esprime, l'attualità essenziale.

In tali forme, *appare*, per la prima volta, l'*infinito*. Qui l'οὐκ ὄν, inteso come ipostasi della soggettività, viene necessariamente abbandonato nella mera esterità e non può che svanire nell'astrazione da cui discende; ma al margine interiore dell'infinito (ὄν) si diffonde una prima *visione* della *realtà*, la quale si mostra proprio laddove il pensiero (o se si vuole, l'*idealità*), in quanto luce, si realizza *nella* natura. Lasciando trasparire il proprio *aspetto spirituale*, la natura, percepita come *bellezza*, dimostra una *realtà* propria, non più afferrabile dalla fantasia dell'astrazione soggettiva. Questo realismo è un'estasi del soggetto percipiente, alla quale corrisponde chiaramente un'estasi inversa della materia inerte che si fa viva e spirituale, e dà luogo a una prospettiva che qui può essere interessante leggere in relazione al realismo immediato del cosiddetto «intelletto comune».

---

<sup>91</sup> Per la distinzione causa/principio qui si può tener presente G. Bruno, *De la causa, principio e uno, Dialogo secondo*.

#### 4.2 Digressione sul realismo dell'«intelletto comune»

Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), Schelling afferma che il pregiudizio fondamentale al quale tutti gli altri si riducono è che ci siano cose fuori di noi<sup>92</sup>. Si tratta certo di un pregiudizio, giacché non riposa su ragioni o deduzioni, né è sostenuto da alcuna dimostrazione probante, ma resta tuttavia una convinzione originaria e innata, imposta all'uomo dalla natura stessa. Ora, secondo Schelling, il compito della filosofia trascendentale non consiste nella dimostrazione dell'esistenza delle cose esterne, ma essa deve soltanto provare il carattere necessario e naturale del pregiudizio in virtù del quale gli oggetti fuori di noi sono inevitabilmente considerati come reali. Secondo tale prospettiva<sup>93</sup>, il filosofo – per quanto iniziato allo scetticismo assoluto e capace di riconoscere illusioni infondate laddove gli altri scorgono i principi primi del sapere – non deve *rieducare* l'intelletto comune (snaturandolo e liberandolo dall'ingenuo pregiudizio realista), né «smascherare» le rappresentazioni *soggettive* di presunti oggetti a sé stanti; egli è piuttosto chiamato a rivelare il *sensu* di quel pregiudizio e quindi a disegnare una *visione ontologica* che possa comprendere e confermare la non-arbitrarietà del pregiudizio, impedendone allo stesso tempo una fissazione dogmatica e essenzialista. La filosofia deve quindi innanzitutto contrastare le *teorie* esplicative del realismo (in genere sofistiche e spesso dominate esse stesse da un realismo *teoreticamente* ingenuo e inadeguato), le quali, tentando di *spiegare* la *verità* del pregiudizio, finiscono per negare il realismo stesso, pervenendo a un curioso soggettivismo idealistico che pretende di rieducare l'uomo alla soggettività del proprio realismo, ovvero di istruirlo in quel che egli è già naturalmente. Detto altrimenti: la filosofia difende il realismo ingenuo e, per così dire, non-istruito, nella misura in cui ciò le permette di

---

<sup>92</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (1800), SW III, p. 343.

<sup>93</sup> Che certo qui è possibile indicare come generalmente *romantica*.

coltivarne la *naturale* tensione sovrarrealista e quindi di contrastare la chiusura essenzialistica di un realismo artificiosamente idealizzato e inevitabilmente dogmatico. Ma vediamo la cosa più nel dettaglio.

L'argomentazione schellinghiana del *Sistema dell'idealismo trascendentale*<sup>94</sup> sembra muoversi proprio verso una esplicazione teorica del realismo. L'infondata credenza negli oggetti esterni, così sostiene Schelling, può essere spiegata solo se si dimostra la sua *identità* con un'altra immediata certezza, ovvero con quel *pregiudizio assoluto* che è necessario ammettere se in generale qualcosa può essere considerato certo. Tale pregiudizio trova espressione nella proposizione «io sono»<sup>95</sup>, la quale, nell'ambito della filosofia trascendentale, è assunta come fonte di ogni altra certezza e ad essa deve essere ricondotta anche la certezza sull'esistenza delle cose fuori di noi. Ma dall'ammissione di questa identità tra l'«io sono» e l'«essere a sé» delle cose esterne, è chiaramente possibile concludere alla proposizione secondo la quale il mondo è reale soltanto *poiché* «io sono» l'essere mondo. L'*obiettività* può infatti essere intesa come mera conseguenza della limitazione di cui necessita l'autocoscienza per esser tale, e quindi l'essere del mondo potrebbe apparire come del tutto ricompreso nell'essenza propria dell'«io sono». Da questo punto di vista, la filosofia schellinghiana potrebbe in effetti esser compresa [essere intesa, appare in effetti] come mero luogo di passaggio dalla posizione critico-idealistica fichtiana a quella «ideal-realistica» hegeliana, laddove la realtà dell'Essere non viene ad esprimere altro che l'idealità dell'Io.

---

<sup>94</sup> È bene qui ricordare che la *filosofia trascendentale* è per Schelling soltanto *una* delle possibili direzioni della filosofia. Essa muove dal soggettivo e tenta di far scaturire da questo l'oggettivo. L'altra direzione è invece percorsa dalla *filosofia della natura*, la quale lascia emergere il soggettivo dall'oggettivo, ovvero l'intelligenza dalla natura. Questo *Sistema*, pertanto, deve essere letto relativizzandone la prospettiva, la quale può essere rettammente intesa solo nella parzialità che Schelling stesso le attribuisce.

<sup>95</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (1800), SW III, p. 344.

In tal caso il realismo, inteso come opposizione di un oggetto e di un soggetto indipendenti, verrebbe *spiegato* come idealismo inconscio; esso ritroverebbe quindi la propria *essenza* idealistica nella consapevolezza che l'oggetto è prodotto dal soggetto, ovvero che l'oggetto è il soggetto stesso. Ma qui il realismo dell'«intelletto comune» si mostra in qualche modo già frainteso dalla *teorizzazione* di un rapporto tra un oggetto e un soggetto (tale *rapporto* non può che contenere già l'idea di una *rappresentazione* con i dubbi scettici che ne conseguono) e appare di conseguenza traslato in una sorta di incerto soggettivismo che proprio grazie all'idealismo ritrova, per così dire, la propria stabilità realistica. Secondo questa prospettiva, il realismo del rapporto soggetto/oggetto può esser fondato teoreticamente dall'idealismo e quindi fissato, attraverso di esso, nella certezza della propria verità *essenziale*. L'obiettività è qui stabilita proprio dall'assenza di un'esteriorità obiettiva; ciò permette all'uomo da un lato di vedersi assolutamente confermato nella verità della propria certezza immediata e dall'altro di ipostatizzare questa certezza attraverso la negazione della realtà esterna e la sua sostituzione con una propria costruzione o «immagine», la quale si impone come *segno esteriore* dell'assoluta obiettività del soggettivo.

Ma il realismo dell'intelletto comune non deve necessariamente ridursi e verificarsi in una animalesca<sup>96</sup> e dogmatica *assunzione* di realtà. Riconsiderando la riformulazione da parte di Schelling di quelle convinzioni e pregiudizi originari a partire dai quali la filosofia trascendentale deve chiarire la possibilità del sapere in generale, è possibile scorgere già nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* l'apertura a una visione del realismo

---

<sup>96</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Meiner, Hamburg, 1988, *I Die sinnliche Gewissheit*, p. 69:

Auch die Tiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu sein, denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf; und die ganze Natur feiert wie sie diese offenbare Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist.

che ne impedisca la chiusura e la fissazione nell'orizzonte segnato da un *fondamento* puramente soggettivo.

Nella chiarificazione schellinghiana dell'accordarsi, nel sapere, di soggettivo e oggettivo, ovvero di rappresentazione e oggetto, la convinzione riguardante l'esistenza di cose esterne viene a scindersi in due momenti generali. Il primo trova espressione nella convinzione che sebbene vi sia un mondo di cose esterne del tutto indipendenti da noi, le rappresentazioni che ce ne facciamo *concordano perfettamente* con le cose stesse, ovvero che in queste v'è *soltanto* quel che se ne rappresenta. Il che significa che secondo la prospettiva del realismo comune non v'è alcuna distinzione tra essere e apparire, e su questa identità, da un punto di vista *teoretico*, deve riposare la possibilità stessa di un'esperienza<sup>97</sup>. Il secondo momento si mostra invece nella convinzione che i pensieri e le rappresentazioni generati indipendentemente dal mondo esterno possano trapassare in questo e ottenere in tal modo realtà obiettiva. Da un punto di vista *pratico*, v'è quindi la convinzione che il mero pensiero possa avere immediata causalità obiettiva.

Secondo la ricostruzione di Schelling, la filosofia trascendentale si trova dunque a dover rispondere a un duplice quesito apparentemente contraddittorio, vale a dire che essa deve dar conto dell'oggettività delle rappresentazioni (dunque del loro indirizzarsi a oggetti indipendenti da esse) e *allo stesso tempo* dell'alterabilità soggettiva degli oggetti (cioè del loro determinarsi secondo rappresentazioni imposte dall'esterno). Ma, a ben vedere, l'impostazione del problema secondo una *duplice prospettiva*, e dunque secondo un momento oggettivo e un momento soggettivo, non presuppone affatto un *rapporto* tra soggetto e oggetto, e certo non stabilisce la possibilità di un'indagine sull'aspetto oggettivo o soggettivo dell'*apparire* di un oggetto al soggetto, posti l'uno di fronte all'altro. La questione non riguarda qui la natura del *confine* tra soggetto e oggetto (secondo la duplice

---

<sup>97</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (1800), SW III, p. 347.

direzione dell'affezione del soggetto da parte dell'oggetto oppure dell'operatività del soggetto sull'oggetto), ma si vuole piuttosto comprendere come ciò che si dà nel soggetto, ovvero soggettivamente, possa darsi anche nell'oggetto ovvero oggettivamente, escludendo ogni reciproco *influsso*.

Schelling parla in questo contesto di *armonia prestabilita* tra mondo ideale (soggettivo) e mondo reale (oggettivo). Il soggetto non sta di fronte alla cose, o meglio, non è necessitato a stare di fronte ad esse; egli *può* invece stare *nelle* cose, può *essere* le cose, ed è in questa visione che si congiungono il realismo non-istruito e l'ontologia del filosofo. La verità del reale non è data nel *contatto*, ovvero in un *punto* della soggetto-oggettività determinante il *luogo* della presenza del soggetto *rispetto* all'oggetto e viceversa.

Il soggetto e l'oggetto sono *altrove*. L'oggettività del mondo e la possibilità di agire soggettivamente su di esso *sono* in una *ulteriore* mediazione che precede ed eccede da un lato la soggettività dell'Io e dall'altro l'oggettività dell'Essere. L'Io *non* può contenere l'Essere così come l'Essere in quanto tale non può separarsi ovvero contrapporsi all'Io. L'operatività *tecnica* dell'uomo sul mondo resterebbe mera fantasia soggettiva, privata della stessa possibilità di applicazione, se essa già non *fosse* (per quanto inconsapevolmente) in ciò che supera la soggettività e si mostra come *grazia* nel prodotto artistico. Così come l'Essere sarebbe mero oggetto di un possibile soggetto, e mai esso stesso *obiettivo*, se in quanto *natura*, non potesse mostrare un'attività, secondo le parole di Schelling<sup>98</sup>, «conscia e inconscia insieme», ovvero una commisuratezza a scopi senza scopo. L'Essere e la Tecnica, pertanto, non sono altro che *astrazioni*, le quali possono trovare *realtà* solo nella teleologia naturale e nella grazia artistica.

Ora, il realismo non-istruito è naturalmente *nell'oggetto*, nell'al di là del soggetto, vale a dire in una *realtà infondata*, la quale non si espone pertanto come espressione della soggettività stessa che la nega. Tale realismo è quindi

---

<sup>98</sup> Cfr. *Ibid.*, SW III, p. 349.

da un lato assoluta convinzione dell'esistenza delle cose esterne e, dall'altro, consapevolezza (e *speranza*) che potrebbero *non essere* ovvero che in ogni istante potrebbe avvenire *qualunque* cosa. Compito del filosofo, dell'artista e dello scienziato (secondo diverse direzioni ma in un'*unica prospettiva*, la quale in quanto visione realistica e non percettivo-soggettiva può esser chiamata *bellezza*)<sup>99</sup> – dunque compito della *scienza* in generale è quello di confermare il *realismo* nella propria infondatezza, mostrando *in concreto* la possibilità di *trasfigurazione* (*Verklärung*) del reale ed evitando quindi il regredire e, per così dire, il rapprendersi del realismo nella stabilizzazione fissata dall'impulso alla mera *trasformazione* tecnica. Attraverso la scienza, il realismo riluce del proprio aspetto sovrarrealistico, consentendo alle cose di *apparire*<sup>100</sup>, irriducibilmente *infinite e immutabili*, e di mostrarsi nel contempo come fragili *espressioni* di una potente alterità, libera da ogni cosa. Nella trasfigurazione culturale dunque, attraverso la quale il realismo, per così dire *atopico*, è sciolto da ogni vincolo soggettivo, la realtà del mondo, *in quanto obiettiva*, può infine rivelarsi, secondo la bella espressione schellinghiana, come *l'originaria poesia dello spirito*<sup>101</sup>.

---

<sup>99</sup> È chiaro che da questo punto di vista, fuor di bellezza non può darsi né scienza, né arte, né filosofia, ma meri surrogati tecnici, che per un equivoco sofistico, ovvero per un errore di omonimia, ne usurpano il nome.

<sup>100</sup> Chiaramente qui la parola non indica una *Erscheinung* fenomenica, modernamente intesa, ma piuttosto una apparizione (*per contrarium*).

<sup>101</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (1800), SW III, p. 349.

## 5. Fenomeno coesione realtà

### 5.1

L'aspetto liminare della *realtà* dell'oggetto si espone dunque come un instabile confine ovvero come una *possibilità* che può esser decisa, come si è già detto, soltanto attraverso l'interrogazione su *quel che* realmente «è».

Se la realtà è data nella riflessione ovvero nel confronto tra soggetto e oggetto, l'*interesse* che li oppone tenderà inevitabilmente a fissarsi e a stabilizzarsi nell'*esserci* dell'oggetto, alla realtà o piuttosto alla realizzazione del quale il soggetto è interessato<sup>102</sup>. L'interesse, quindi, da un lato riduce e risolve l'oggetto nella rappresentazione del soggetto, ma dall'altro fissa la realtà dell'oggetto nella stessa rappresentazione, giacché l'oggetto si fa dato, o meglio *risultato* che segna il limite ultimo di ciò che è reale, stabilendo in tal modo una sorta di membrana impermeabile che conchiude e determina *definitivamente* l'*essere* del mondo. Il dato, che solo per un abuso linguistico può esser detto *fenomeno*, si impone come «materia morta», come passivo fatto empirico considerato *reale* proprio in forza dell'irrealtà dell'*astrazione* che lo particularizza e ne fa in qualche modo *una cosa* (il nostro οὐ κ ὄν).

Pertanto, se ciò che importa è il *dato* – il quale per essere stabilmente *valorizzato* deve previamente cedere ogni mobile potenza spirituale – è necessario considerarlo come *terminus ad quem* e non, platonicamente, come incerto e transitorio *terminus a quo*; è necessario dunque intenderlo come riflesso cangiante, e in quanto tale trasformabile, ma non trasfigurabile, di un *essere* stabile che garantisca la permanenza e la comprensibilità, o meglio l'afferrabilità delle cose oggetto d'interesse e d'osservazione. Risulterebbe

---

<sup>102</sup> Da questo punto di vista, non importa se l'interesse è dato in un'amorfa percezione immediata o se invece si espone nella determinazione formale espressa dalla concezione dell'oggetto presente ovvero dalla causalità della sua futura posizione o fabbricazione.

allora possibile evitare, per così dire, una «sollevazione» o trasfigurazione delle cose, trasponendole, così come *sono*, nella mera apparenza; proprio in quanto imposte come orizzonte esteriore e insuperabile di ogni apparire, le cose possono infatti essere definitivamente fissate e determinate in quanto astrattamente «reali». Secondo tale prospettiva, non v'è *nelle* cose stesse alcuna alterità che *possa* esserle, ma esse sono necessariamente *già* apparenza (risultato) di quella alterità, il che appunto elimina ogni vero concetto di alterità. Se attraverso quella che Schelling chiama *riflessione*, il particolare viene astratto e ipostatizzato, e in tal modo contrapposto in quanto «reale» a un *altrettanto* astratto e vuoto generale, diventa allora possibile combinare questi due «enti del pensiero», ovvero la fantasia particolare e la finzione generale<sup>103</sup>, in modo che l'uno sia l'apparenza dell'altro. L'operazione che astrae il particolare viene così riproposta e fissata in una «materia generale» – immediatamente invisibile ma manipolabile, per così dire «palpabile» e in quanto tale numericamente determinabile e matematizzabile – che dovrebbe fondare e comporre la «materia particolare» nella quale essa *appare*. Secondo tale visione sarebbe quindi possibile interrompere l'omogeneità materiale dell'essere particolare attraverso parti indivisibili, ovvero atomi materiali (materia generale), costituenti *la struttura generale* della realtà. Le materie particolari verrebbero in tal modo *negate* nella loro specifica coesione atomica e quindi nella qualità che le individua; se *divise* fino all'atomo costituente, esse perderebbero infatti la loro particolare qualità e trapasserebbero nella stabilità di una materia non-omogenea, cioè di *altra* natura rispetto ad esse, di cui risulterebbero essere mera apparenza. Una tale apparenza viene tuttavia a imporsi come insuperabile realtà proprio attraverso la negazione, ovvero attraverso l'interruzione dell'omogeneità, operata su di essa dagli elementi costituenti e fondanti che ne fissano l'*essere*. Questi

---

<sup>103</sup> Si noti come la sintesi inscindibile di *fantasia* e *finzione* sia proprio quel che in precedenza è stato chiamato *realitas*.

elementi, o atomi, sottraggono infatti la materia particolare al rischio di un processo *dinamico* che, mostrando *nella* quiete stessa della natura l'attività e il movimento, vanificherebbe il ricorso alla rassicurante trasmissione meccanica possibile solo a partire da un altro movimento e mai dalla quiete stessa.

Con grande chiarezza Schelling descrive la differenza tra l'atomismo e la prospettiva dinamica, affermando che per l'atomista la natura in quanto prodotto è data solo attraverso i suoi *elementi*, per la filosofia dinamica, al contrario, gli elementi sono dati soltanto attraverso il prodotto<sup>104</sup>, essendo il prodotto stesso l'unico *essere* ammissibile in una costruzione dinamica della natura. Ma la contraddizione tra atomismo e dinamismo è inevitabile e non risolvibile soltanto allorché si intendano astrattamente sia i prodotti naturali nella loro particolarità, sia gli atomi costituenti, i quali, essendo essi stessi materiali, dovrebbero comporre in quanto raddoppiamento astratto della materia, la materia stessa. Per questo, nei suoi primi scritti sulla filosofia della natura, Schelling fa riferimento a un *atomismo dinamico*<sup>105</sup>, attraverso il quale egli cerca di evitare sia l'atomismo materiale (i cui principi individuali sono a loro volta particelle materiali), sia una spiegazione dinamica che riduca la specifica diversità delle materie a un mero *rapporto* di forze (per esempio la forza attrattiva e quella repulsiva), le quali potrebbero dar conto soltanto della diversa densità della materia, lasciando inesplicita la differenza qualitativa. La critica di Schelling a un dinamismo matematico discendente dalla visione kantiana di *forze* contrastanti che intervengono nella costruzione della materia ovvero determinano, nel loro rapporto, il riempimento dello

---

<sup>104</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), SW III, p. 93, nota 25.

<sup>105</sup> Formula che però esprime la tensione al dinamismo in senso proprio, o, se si vuole, a un *dinamismo puro*, che proprio in virtù di questa purezza può ridiscendere all'atomismo.

spazio<sup>106</sup>, riposa a ben vedere su ragioni affini a quelle che lo hanno condotto a respingere l'atomismo materiale e meccanico per esempio di un Le Sage. Secondo Schelling il concetto di forza, come si è già accennato in precedenza, si lega anch'esso all'astrazione che separa e ipostatizza le «cose». La forza è pensabile soltanto come già impiantata nell'essere; di conseguenza non è possibile costruire il prodotto senza presupporre l'essere a cui la forza stessa si applica. Rimanendo fedele a questo pensiero nel corso di molti anni, in un manoscritto del 1843/44 sulla *rappresentazione del processo naturale*, Schelling afferma che è ben possibile pensare per esempio una forza di coesione in un corpo rigido, ma il corpo la possiede soltanto *poiché* è coerente e il suo esser coerente non viene affatto spiegato dalla forza<sup>107</sup>. La forza è *predicazione* del prodotto e quindi non può esserne in alcun modo *l'a priori*<sup>108</sup>. Se si pensa a una forza che «tiene insieme» il prodotto nel suo *essere*, di nuovo, si fantasticano inevitabilmente particelle *aderenti* (e non coerenti) l'una all'altra, cioè particelle legate, nel *contatto* reciproco, da un'azione che resta «a distanza» (cioè operante meccanicamente su «oggetti esterni»)<sup>109</sup>, per quanto infinitamente piccola si

---

<sup>106</sup> Si pensi per esempio alla critica del dinamismo di Eschenmeyer, così come esso è formulato nelle *Sätze aus der Naturmetaphysik* (Tübingen, 1797) ovvero nel *Versuch die Gesetze magnetischer Erscheinungen aus Sätze aus der Naturmetaphysik mithin a priori zu entwickeln* (Tübingen, 1798).

<sup>107</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Darstellung des Naturprozesses* (1843-4), SW X p. 353.

<sup>108</sup> Si potrebbe dire che la forza «fa parte» del prodotto e, tanto quanto il prodotto, dev'essere anch'essa spiegata.

<sup>109</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 255:

Un'altra chimera che inevitabilmente si lega alla dottrina dell'attrazione di Newton, ed è in questa necessaria, è l'azione a distanza (*actio in distans*), che Kant ha parimenti tentato di rendere filosofica. Anche questo concetto è mera conseguenza dell'osservazione delle cose indipendentemente dalla sostanza. La sostanza è onnipresente, non c'è alcun vuoto nell'universo e ogni vero agire e essere delle cose è mediato dalla sostanza generale. Dunque non c'è alcuna *actio in distans*, non il corpo attrae a sé un altro corpo a distanza, ma è l'infinita sostanza generale che li unifica, la quale sostanza non è né vicina né lontana, ma è tutto e ogni cosa allo stesso modo. Essa è Tutto in quanto Uno, e Uno in quanto Tutto, detto altrimenti, è l'identità nella totalità e la totalità

possa immaginare questa distanza. Inoltre, proprio come nel caso dell'atomismo materiale, il prodotto si ripropone come insuperabile *terminus ad quem*, il cui *essere* è necessariamente *dato*, stavolta nel prodotto stesso (materia particolare), in quanto condizione di operatività delle forze il cui rapporto *appare*, variamente determinato, nei prodotti della natura.

La limitazione reciproca di *due forze* esprime dunque un mero rapporto esteriore attraverso il quale le forze stesse finiscono per essere quantificate e in definitiva ridotte a «materie» che si *contrappongono* in misura variabile, sintetizzandosi nella reciproca *diminuzione* che l'una esercita sull'altra. La qualificazione della materia scaturisce in tal modo da una previa quantificazione, resa possibile dall'astrazione operata *soggettivamente* (οὐκ ὄν in quanto apostasi) a partire dal prodotto di natura.

Ma da un punto di vista propriamente *reale* – quindi, come si diceva, al confine interno dell' ὄν – la possibilità di un'assoluta<sup>110</sup> quantificazione della materia non può che discendere dalla *repetitio ad infinitum* di un *quantum* coeso, cioè di un *quantum* – che qui possiamo già intendere come prodotto della natura – *qualitativamente* determinato<sup>111</sup>. Tale *quantum* è indipendente da ogni quantità, il che significa che esso propriamente *non è* (se qui l'essere si lega, per così dire, alla «palpabilità matematica»), e in questo senso può essere considerato un *atomo spirituale* o una entelechia, che proprio in quanto spiritualmente indivisibile può essere materialmente divisa all'infinito. Nella visione schellinghiana, la duplicità che il prodotto di natura

---

nell'identità. [...] *Tutto è punto centrale*. Questo è il senso profondo della legge di gravità. Per la sostanza infinita non c'è alcun vicino o lontano. Nell'universo il massimo non è distinto dal minimo, poiché l'universo stesso non ha alcuna grandezza nello spazio. Newton ha chiamato *actio in distans* tutto quel che nell'universo accade attraverso la mediazione della sostanza infinita, cioè tutto quel che accade veramente in maniera divina e che quindi l'intelletto meccanico non può comprendere meccanicamente.

<sup>110</sup> Vale a dire, una quantificazione che escluda anche l'ipotesi della rottura, per divisione, dell'omogeneità tra parte e tutto.

<sup>111</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, pp. 329-30.

esprime non è segno di un *rapportarsi* di forze contrapposte, ma riflesso della duplicità dell'unica essenza che nel prodotto si incarna integralmente seppur non definitivamente. L'essenza è infatti pienamente l'essere, sebbene, come si vedrà, l'essere non sia l'essenza<sup>112</sup>.

Non bisogna cercare nel prodotto una sintesi<sup>113</sup>, un lavoro, ovvero un ingranaggio *tra* due momenti che si affrontano nell'interesse, vale a dire in ciò che si stabilisce nella spazialità, nel differire che li separa. Non v'è alcunché *di fronte al quale* possa collocarsi l'operatività che determina la relazione. Da questo punto di vista, bisogna riconoscere che non c'è alcun luogo<sup>114</sup>. L'essenza è immediatamente l'essere. Considerando l'essenza come il generale e l'essere come il particolare, si dovrà dunque ammettere che il generale, in quanto è immediatamente il particolare, non avrà alcun rapporto con esso. Questo, chiaramente, non significa che l'essenza divora e inghiotte l'essere, *utilizzandolo* soltanto come mezzo della propria autorivelazione. In tal caso si stabilirebbe infatti di nuovo un rapporto, non tra due enti particolari (finito/finito, per esempio materia generale e materia particolare), ma, ancor peggio, tra il generale (ovvero l'infinito stesso) e il particolare (finito). In questo modo sarebbe il particolare *a imporre il luogo* del proprio relazionarsi al generale, ovvero il generale sarebbe *costretto* a manifestarsi

---

<sup>112</sup> Si pensi qui alle belle parole di Jakob Böhme, viva fonte del pensiero schellinghiano: «Il firmamento è la chiusura tra tempo e eternità; che Dio la chiami cielo, e che faccia una distinzione delle acque, significa che *il cielo è nel mondo, e il mondo non è nel cielo*» (*Mysterium magnum, oder Erklärung über das erste Buch Mosis* (1623), J.A. Barth Verlag, Leipzig, 1843, p. 65).

<sup>113</sup> Secondo una prospettiva *puramente* dinamica, alla «sintesi» (composizione soggettiva) dovrebbe sostituirsi il «sistema» (esistenza reale), inteso come assoluta unità di catastasi e anastasi.

<sup>114</sup> Si potrebbe dire che v'è soltanto un *orientamento* – e non uno spazio astratto e insensato – un orientamento che discende dalla natura *eccessiva* ovvero *sorgiva* (comunque mai uniformemente fissata) di ciò che è spirituale.

attraverso il distacco ipostatizzante (differire spaziale) che si esprime nella conseguente insussistenza del particolare rispetto al generale. L'essere e il non-essere del particolare, vale a dire la sua *determinazione* spazio-temporale (dato e negazione del dato), *sarebbe* allora l'essenza. Detto ancora altrimenti, la sintesi tra essenza ed essere nella quale l'essenza dovrebbe rivelarsi, non sarebbe altro che il distacco del particolare dal generale, ovvero un rapportarsi del particolare al generale che si manifesta nella sintetica negazione (temporale) del particolare stesso.

Ma, si è detto, l'essenza è l'essere. Se non v'è alcuna composizione o tensione tra i due, ma piuttosto l'unità stessa è la tensione, allora il generale (A) è del tutto il particolare (B), così come il particolare è del tutto il generale. L'essenza in quanto generale è l'essere del particolare, cioè non v'è nient'altro che un'essenza (A) essente il particolare (B). L'essenza stessa è il luogo dell'essere, o meglio il non-essere proprio dell'essenza è ciò in cui e per cui l'essere è. Il non-essere dell'essenza è l'essere, e l'essere, essendo essenzialmente, è essenza, ovvero è strappato alla materialità dell'οὐκ ὄν e dispiegato nella potente delicatezza (nella «magia»<sup>115</sup>) di ciò che, non essendo materialmente nulla, può essere qui considerato come spirito, ovvero come quel nulla che propriamente è (ὄν).

È in questa prospettiva, dunque, che va letto il ripensamento schellinghiano del dinamismo in direzione di una piena *identità* dei fattori coinvolti nella costruzione della materia. La divisione ovvero il rapporto di reciproca

---

<sup>115</sup> Schelling dedica molta attenzione, in vari luoghi e secondo diverse prospettive, alla parola «magia» e al suo legame etimologico con il tedesco «*mögen*». Ma in questo contesto può forse esser utile ricordare soltanto queste parole pronunciate nella quindicesima lezione di Erlangen: «L'assenza di volontà è il carattere distintivo del magico. Questo risulterà chiaro nell'unica cosa nella quale il nostro «tempo illuminato» ancora riconosce una magia, vale a dire nella bellezza. Fintantoché la bellezza è bellezza priva di volontà, essa ha la sua forza magica. Ma non appena si rende visibile la volontà di esser bella, la magia svanisce» (*Initia pilosophiae universae* (1821), p. 78).

limitazione (A : B) è sostituito da Schelling con un'uguaglianza (A = B), la quale deve essere qui intesa, letteralmente, come mera equazione, dunque non nel senso di una equivalenza o di un equilibrio, ma piuttosto, volendo far riferimento a un'immagine, come l'unità del fuoco e della luce nel bagliore di una fiamma. Tale equazione non dice che A sia riducibile o ridotto a B, né che l'uno sia sostituibile all'altro. Essa dice soltanto che la duplicità di generale e particolare è qui atomicamente uno.

Secondo le parole di Schelling:

In verità, nella materia v'è soltanto una cosa, vale a dire A ovvero il generale, il quale però è qui B, cioè il particolare. L'espressione della materia è dunque A = B, e questa formula, *per sé*, non dice affatto che qui due fattori, A e B, si mantengono in equilibrio come i due pesi di una bilancia. Essa dice piuttosto che A è interamente B e B interamente A. Ogni distinzione della materia secondo la qualità dipende soltanto dalla misura in cui B, il particolare, = A, e viceversa, il che però non può essere determinato attraverso il numero. Ogni A = B è per sé una identità, vale a dire B, che però in quanto tale è A<sup>116</sup>.

## 5.2

Si è già affermato che nella visione schellinghiana l'essenza è *infinitamente*<sup>117</sup> duplice. Essa è infatti il legame tra due *principi* infiniti<sup>118</sup>, a

<sup>116</sup> F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 330.

<sup>117</sup> Si ricordi che tutto il movimento della critica ontologica (che stiamo ancora seguendo) ha lo scopo innanzitutto di separare ed escludere il finito (οὐ κ ὄν) dall'infinito (ὄν) e poi di seguire all'interno dell'infinito stesso i vari gradi di realtà (i quali possono essere considerati «finitudini dell'infinito» ovvero *fenomeni* (nel linguaggio schellinghiano «potenze»)) sino all'intuizione o visione (*idea*) dell'infinito stesso, cioè fino alla comprensione della materia nel suo *vero* essere reale. La critica ontologica è propriamente *logica*, sia nel suo aspetto propriamente critico-discretivo (distinzione ὄν/ οὐ κ ὄν) sia in quello fenomenologico (gradi dell'ὄν). A differenza dell'*ontologia*, la quale è comunque rivolta soltanto all'infinito, la critica ontologica non ha mai a che fare con l'Essere (ousia, μὴ ὄν), o meglio essa è nell'Essere e lo *legge* (il che qui significa: lo trasfigura) in quanto

loro volta essenziali e «non-essenti» (spirituali), i quali, essendo essi stessi dei *legami*, non possono in alcun modo esser pensati come *ciò-che-viene-legato* (di qui appunto l'impossibilità di una *sintesi*).

Ciascun principio *può* essere assolutamente il tutto. Questo significa che esso può esprimersi infinitamente in quanto *sostanza* assoluta (dunque in quanto generale) nelle *forme* (particolari) che tale sostanza «contiene», o meglio che essa stessa è nel suo non-essere-fissata come «materia morta», ovvero nel suo non esser insensata assenza di ogni affermazione (tale è, come si ricorderà, soltanto la spazialità *finita* propria della massa inerte). Il principio infinito non è mai un mero, vuoto «essere». Anche il principio reale non è «puramente reale» (se questo significa una mera presenza dell'essere priva di ogni idealità), ma esso, secondo le parole di Schelling, è piuttosto un *affermato*. L'essere-affermato, nell'infinito, è una *affermazione*, la quale, affermando se stessa nell'affermato, rende l'affermato, in quanto affermazione, anche affermate. In questo senso si può dire che ciascun principio infinito è vivo ovvero è «animato». Ora il principio reale, che è l'identità quantitativa (cioè precedente la *differenza* qualitativa) di tutte le cose, in quanto affermato, deve essere letto come il primo *intuirsi* dell'essenza assoluta (del legame dei legami), la quale *realizza* (afferma) il suo proprio non-essere (spirituale) nell'«essenza reale». Questa, poiché è *da* un'essenza infinita (*ex infinita essentia*), ma in modo da *essere* essa stessa quell'essenza (*ut sit essentia*), è certo 1) a sua volta infinita, e in questo senso è un *principio* indipendente, ma resta tuttavia un 2) essere-*affermato*, cioè v'è in essa un'affermazione che si dà come *possibilità* di negazione dello stesso

---

Spirito, sebbene *ciò-che-è* resti comunque l'Essere in quanto *non è* lo Spirito. In questo senso, la *Logica* (per quanto possa equivocarsi) è *poesia*, cioè operazione poetica e culturale, e mai meramente teoretica (cioè descrittivo-predicativa). Ma tutto questo apparirà più chiaro solo in seguito.

<sup>118</sup> Sopra indicati come principio reale (gravità) e principio ideale (luce).

principio reale, la quale possibilità si attualizza immediatamente (essendo questa una negazione, per così dire, per eccesso)<sup>119</sup> in un *ulteriore principio infinito*, e quindi a sua volta sostanziale, che è appunto il principio affermatore ovvero il principio luminoso.

Ma l'essere-affermato *proprio* del principio reale (che è comunque infinito (*ut sit essentia*)) resta *impresso* in esso come realizzazione di una alterità, di uno «*spirare aliunde*», che oltre a stabilirlo in quanto affermato e quindi a contrapporlo a un altro principio (essenzialmente affermatore), lo rende, nel suo stesso essere, infinitamente attuo; vale a dire che, nella possibilità di una interna 1. affermazione (contrazione-distensione), 2. diffusione (espansione-esplosione) e 3. confermazione (chiusura della contrazione), ovvero nella possibilità di un interno *triplice* dimensionamento e quindi nello sviluppo e nell'elevazione di una triplice segnatura, il principio reale è proiettato nell'*essenzialità* di un'*estasi* che ne tesse la vita e ne è per così dire il «sollevarsi» spirituale nel limite del suo proprio *essere* reale. Dunque, il principio reale – o, se si vuole, il principio *materiale* – è, nel suo essere-affermato (e quindi nel suo essere spirituale), *chaos* delle dimensioni, ovvero, detto altrimenti, possibilità di una *metamorfosi*<sup>120</sup>.

### 5.3

La luce, in quanto principio ideale e affermatore, suscita e dispiega le forme nel principio reale. Essa dischiude per così dire la gemma che è conclusione e fondamento di realtà nel principio infinitamente affermato. La gravità,

---

<sup>119</sup> E, in questo senso, una tale negazione è meglio comprensibile come *identità* del generale con il particolare, secondo il senso dell'*equazione* sopra discussa, piuttosto che come negazione sottrattiva (difettiva) e sintetizzante.

<sup>120</sup> F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 299.

dunque, che è essenza infinita, viene ad *essere* le forme, e queste, *essendo* a loro volta la gravità, non sono altro che essenza. Le forme esprimono l'obiettività (esteriorità) evocata, o meglio, risvegliata dalla luce nell'infinita soggettività (interiorità) del principio reale, il che significa che esse sono, in quanto *essere* dell'essenza, l'autointuizione dell'affermatività essenziale dell'affermato *nell'affermato* stesso.

Ora questa *visibilità* dell'essenza nell'essere, questo intuirsi della luce (τὸ φῶς) nell'affermazione del principio reale, dunque l'*apparire* dell'ideale *in quanto reale* è ciò che propriamente può dirsi *fenomeno* (φαινόμενον), laddove il riflettersi della voce media del verbo greco evoca appunto un ripiegarsi su di sé della luce, la quale s'incarna nell'*essere* che descrive e insieme dischiude l'essenzialità del principio reale. In virtù della luce, in una sorta di *coruscatio essentiae*, la gravità si rende conoscibile e visibile; in questo senso essa si fa «*scienza*» di sé, ovvero rifulge dispiegata in una miriade di singole folgorazioni (o fenomeni), in ciascuna delle quali, per quanto soltanto in maniera relativa e secondo gradi diversi, l'essenza si conchiude perfettamente, lasciando apparire un reale, e in questo senso, essenziale *aspetto* della propria affermazione.

Una tale affermazione, intesa appunto come estasi evolutiva dell'essenza, è ciò che, esprimendosi nell'*essere* delle diverse *forme* in quanto sono l'essenza, istituisce la differenziazione (reciproca e dall'essenza) dei fenomeni, i quali, in questo senso, possono essere considerati come forme *particolari* dell'essenza. È infatti proprio sollevandosi dall'identità gravitazionale – ovvero emergendo dall'*impressione* che ne realizza il particolare esser-se-stesso – che il particolare si rende effettivamente tale; in altre parole, esso perviene attualmente all'*essere*, individuato e distinto dall'essenza, soltanto eccedendo in maniera infinita il fondamento, altrettanto infinito, della sua *propria* particolarità. L'*essere* particolare è dunque

apparizione del primo offuscarsi dell'essenza del principio reale (gravità) ad opera dell'essenzialità propria del principio luminoso.

Ora la forma gravitazionale della luce, ovvero la forma generale dell'*essere* – in questo senso si potrebbe anche dire *la forma delle forme* – è quel che Schelling chiama *coesione*. In quanto luminosità del principio reale, e quindi come espansività ovvero come esplosività propria della forma (del particolare) in senso ampio, la coesione si contrappone in generale all'identità indifferenziata e, per così dire, contrattiva dell'essenza (ovvero del generale). Di conseguenza può stabilirsi ed esser riconosciuta *nel fenomeno*, e quindi nell'*essere* (cioè *soltanto* nella già creata *identità* (equazione) di forma ed essenza), una «apparente» opposizione di coesione e gravità, laddove la prima si impone come preponderanza di un'individualità formale *non essente* pienamente l'essenza (il che si manifesta con uno scarso *peso specifico*, indice di una debole affermazione del particolare nell'identità del generale e quindi di uno scarso assorbimento del generale *nel* particolare), mentre la seconda si espone nella propria preponderanza attraverso la *deformità* di un particolare la cui forma ha meramente offuscato l'essenza<sup>121</sup> ed è stata da questa riassorbita in una «particolarità generalizzata» che tende al limite della massa inerte. Ma al di là di questa opposizione tra coesione e gravità *nella* finitudine del fenomeno, la coesione stessa, in quanto essenzialità ideale del reale e quindi come forma generale dei fenomeni, si scinde in se stessa, ovvero si articola in una triplice segnatura, attraverso la quale essa sviluppa ed espone, sino al limite dell'estasi, l'essenza infinita propria del principio reale. L'*affermazione* del principio affermato si esprime infatti attraverso due grandi forme della coesione, che si incrociano e si identificano in una terza forma. La prima 1. , corrispondente alla linearità della prima dimensione, è chiamata da Schelling *coesione attiva* e stabilisce,

---

<sup>121</sup> Il che significa che l'ha per così dire soltanto «appesantita», portandola all'apparenza senza una effettiva informazione.

o meglio irrigidisce, nel suo proprio essere-*affermata* l'essenza del principio reale; 2. la seconda, indicata come *coesione relativa*, corrisponde alla frattura della linea nella superficie ed è il momento dissolutivo/espansivo o propriamente *affermante*, il quale conduce 3. alla terza forma, ovvero alla *coesione sferica*, che è identità centrale delle prime due forme. Quest'ultimo momento, nella perfezione di una generale fluidificazione, mostra il *concludersi* dell'intera trasfigurazione (metamorfosi) del principio reale, il quale, in quanto *affermato*, riproduce l'essenza assoluta e s'illumina di quella stessa infinità che l'afferma e in esso si intuisce.

Ora la prima forma rende particolarmente visibile l'aspetto propriamente *affermato* della gravità e quindi l'aspetto determinante la *realtà* dell'*intero* principio reale. Tale forma, che può essere quindi considerata come *esponente* reale dell'essenza infinita, si diffonde a sua volta come un cosmo di fenomeni, i quali, nella stessa infinità che accende la materia (dunque nell'Öv), presentano diversi gradi di realtà (qui intesa come comprensione dell'essenza), corrispondenti al differente compiersi del legame tra i due principi infiniti. Ma ciascun fenomeno resta assoluto, esso è l'essenza e l'essenza si intuisce completamente e immediatamente in esso. Relativa è soltanto l'«identificazione» del fenomeno, vale a dire che il suo *essere* sotto l'esponente della realtà ne impone una *polarizzazione*; l'identità viene a mancare della totalità e il fenomeno si fa polo di ciò che esso *non* è e *potrebbe* essere, ovvero di un'opposta polarità rappresentata da un *altro* fenomeno esterno. L'essenza assoluta, sotto l'esponente proprio della coesione attiva, si esprime in una disarticolazione delle polarità, ovvero in una pluralità centrifuga che dischiude nella gravità, in quanto affermata, l'aspetto eccessivo dell'infinita affermazione. Ciò che nel finito è mero fluire temporale, si mostra nell'infinito come incessante sfolgorio di una molteplicità esplosiva di fenomeni.

## 5.4

Schelling propone un orientamento della coesione attiva considerandone il dispiegarsi dimensionale, e dunque la polarizzazione, da un massimo della contrazione (polo negativo) a un massimo dell'espansione (polo positivo). Tali poli, non potendo rifluire l'uno nell'altro (poiché appunto *linearmente*, ovvero, secondo le parole di Schelling, *metallicamente*, affermati), sono tenuti insieme e allo stesso tempo separati da un punto di indifferenza che stabilisce la *rigidità* propria di ciò che si individua e si contrae (potremmo dire: *si realizza*) astraendosi dal tutto. Questa *struttura magnetica*, che, nella purezza della *forma luminosa*, come si diceva, si contrappone all'essenza propria della gravità, o meglio, da un punto di vista della finitudine, alla *pesantezza* del deforme<sup>122</sup>, viene attraversata di nuovo da tutte le dimensioni. Anch'essa si articola internamente, distendendosi – attraverso la linea, la superficie e quindi la sfera – dalla pura contrazione del punto, negatrice di ogni dimensione, sino alla dispersione e all'espansione propria di uno spazio illimitato che le confonde tutte<sup>123</sup>.

Come fenomeno rappresentante il massimo della contrazione nella linea di coesione attiva, Schelling individua il *diamante*. Esso è il massimo dell'esser-sé, ovvero del contrarsi in sé, che la coesione possa esprimere, sebbene questa, in quanto forma *luminosa*, resti comunque un eccedere, uno strapparsi all'aspetto propriamente contrattivo e affermato (e non affermate) della gravità. In questo senso, l'essenza gravitazionale resiste all'obiettivizzazione, cioè imprime in se stessa il fenomeno, riducendolo per così dire alla propria radice. La gravità ne costituisce il chiudersi in sé, l'avvilupparsi, o se si vuole, la *particolarità* in senso stretto, la quale è propria del principio reale in

---

<sup>122</sup> Ma formato, e quindi comunque *coeso*, poiché essente in quanto fenomeno.

<sup>123</sup> F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 304.

quanto appunto reale e non ideale. Nella preponderanza della gravità, il fenomeno si oscura, cioè viene assunto in un *essere proprio* con il quale si identifica, apparendo di conseguenza come ciò che può esser detto propriamente *ente*. Ora il diamante, in quanto *estremo* della linea di coesione, rappresenta il fenomeno nella sua purezza. Esso è *luce in quanto identità*, il che è un altro modo per dire la gravità stessa nella sua identità essenziale con il principio luminoso, vale a dire nel suo essere, insieme alla luce, mero aspetto infinito dell'essenza assoluta (legame dei legami). Nella sua trasparenza, il diamante rivela quindi il fenomeno soltanto *in quanto fenomeno*, scisso dal fenomeno in quanto ente. Esso esprime la pura identità (e in questo senso anche la pura polarità) della gravità, esposta attraverso l'espansività della luce. Il diamante non *assume* pertanto le dimensioni della gravità, non si fa *ente particolare*; la sua forma è la pura negatività del punto, il quale non viene ad *essere* la gravità, dimensionandola, ma si limita a illuminare l'essere stesso *della* gravità nell'assoluta indifferenziazione e implicazione delle sue dimensioni.

Dunque, sebbene il diamante sia la pura visibilità fenomenica dell'*intera* essenza sotto l'esponente della realtà, esso resta tuttavia, nella propria purezza, imperfetto e difettivo. Il diamante *fissa* infatti l'affermatività dell'infinito principio reale in un *affermato* che non *riproduce* in immagine e dunque nel particolare l'estasi del reale, ovvero la scienza secondo il suo triplice infiammarsi e trasfigurarsi, ma piuttosto si limita a *simbolizzare* in una determinata «potenza», ovvero nell'individualità del puro fenomeno, l'assoluta identità di gravità e luce. Il diamante è in questo senso una sorta di quieta e perfetta illuminazione della pura oscurità, la quale dimostra la sua essenziale identità con la luce e quindi con l'essenza assoluta, rimanendo *esattamente in sé stessa*.

Leggendo dunque i fenomeni della prima forma di coesione secondo questa prospettiva, Schelling non ritiene possibile attribuire al diamante un alto

grado di realtà<sup>124</sup>, e non riconosce in esso quella nobiltà o perfezione che invece scorge proprio in quei metalli che sono appunto generalmente considerati nobili, vale a dire il platino, l'argento, l'oro e il mercurio<sup>125</sup>.

## 5.5

Secondo un uso antico, che ritroviamo elegantemente esposto per esempio nell'articolazione del pensiero dantesco, Schelling lega la *nobiltà* alla *perfezione*<sup>126</sup>. Si legge nel *Convivio*:

per *nobiltate* s'intende perfezione di propria natura in ciascuna cosa. Onde non pur de l'uomo è predicata, ma eziando di tutte le cose – ché l'uomo chiama nobile pietra, nobile pianta, nobile cavallo, nobile falcone – qualunque in sua natura si vede esser perfetta<sup>127</sup>.

Dante rifiuta quindi la diffusa etimologia, ancora oggi accettata, che riconduce la parola a «*nosco*», ovvero al verbo *conoscere*. Sviluppata secondo l'aspetto esteriore e astratto di questa radice etimologica, la nobiltà stessa, in quanto dipendente e *fondata* su un riconoscimento e una

---

<sup>124</sup> Qui la realtà va intesa non come determinazione fissata dall'esponente della prima dimensione, ma in generale come complessione delle tre dimensioni. Il diverso grado di realtà e quindi il suo incremento è stabilito infatti nel progressivo avvicinamento all'essenza infinita, cioè alla copula dei due principi, nella quale si rivela ciò che veramente, e in questo senso, *realmente* è.

<sup>125</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Die vier edlen Metalle* (1802), SW IV, pp. 515-6.

<sup>126</sup> Ancora il Tasso, nelle argomentazioni dei dialoghi dedicati alla nobiltà, muove dalla stessa formula e lascia quindi articolare l'indagine attraverso la riflessione sul legame di perfezione e nobiltà. Egli parla per esempio di una nobiltà universale che «si distende per tutti i gradi dell'essere ponendo tra loro distinzione di perfezione e d'imperfezione», laddove la nobiltà stessa è riconosciuta come «perfezione di forma operante». (Opere, vol. 7., Monti-Compag, Venezia, 1737, pp. 154-5).

<sup>127</sup> Dante, *Convivio*, Trattato IV, Capitolo XVI, 4 e ss.

valorizzazione esterni, apparirebbe infatti imperfetta, confermando in tal modo la visione di quei «folli che credono che per questo vocabolo ‘nobile’ s’intenda ‘essere da molti nominato e conosciuto’»<sup>128</sup>. Dante propone pertanto una diversa etimologia; egli legge negativamente il vocabolo, in modo da poter escludere criticamente, nella parola stessa, quella viltà che si rende ambigua in quanto causa di effetti che sono talvolta associati e connessi alla nobiltà, ma non ne discendono affatto in maniera necessaria. Per Dante la nobiltà dev’essere dunque riconosciuta non dagli effetti esteriori, o dalle accidentali acquisizioni, ma piuttosto dai *frutti* che il suo stesso seme genera, vale a dire dalle *virtù*, aristotelicamente distinte in morali e intellettuali. È dunque «falsissimo», secondo le parole del poeta, «che nobile vegna da ‘conoscere’»; l’origine etimologica deve essere invece rintracciata nel negativo ‘non vile’, «onde ‘nobile’ è quasi ‘non-vile’»<sup>129</sup>. La nobiltà, di conseguenza, si determina innanzitutto per l’opposizione e la resistenza al *difetto* che s’imprime e segna essenzialmente la viltà. Imperfezione, difettività, manchevolezza, insicurezza, sono infatti i caratteri di ciò che è vile, rispetto al quale Dante parla anche di *degenerazione*. In questo senso le stesse cose che «a sé» sono nobili, si avviliscono in quanto il loro stesso essere viene a mancare, dissolto nella determinazione imposta da un puro essere «per altro»<sup>130</sup>. Questo è il caso per esempio delle ricchezze, nobili e perfette nella forma dell’eccesso che in esse si illumina, imperfettissime e vili nell’impotente e sempre manchevole sguardo del possesso esteriore. Così Dante precisa la distinzione tra «gli ori e le perle», nel loro aver

---

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> Non nel senso in cui qualcosa, in quanto è quel qualcosa, è utile, o meglio *serve* (è conservato) «per altro», ma proprio nell’assoluto oscurarsi del fenomeno nel suo essere *essenzialmente* «per altro».

«perfettamente forma e atto in loro essere», e le ricchezze che «quantunque collette non posson quietar, ma dan più cura»:

[per] quanto è per esse in loro considerate, cose perfette sono, e non sono ricchezze, ma oro e margherite; ma in quanto sono ordinate a la possessione de l'uomo, sono ricchezze, e per questo modo sono piene d'imperfezione. Ché non è inconveniente una cosa, secondo diversi rispetti, essere perfetta e imperfetta<sup>131</sup>.

Ora in tale passaggio critico, volto a discernere il vile dal nobile stabilendo la nobiltà nella «realtà stessa» della cosa, nel suo sottrarsi alla determinazione, ovvero «a la possessione» dell'uomo, è certo possibile scorgere una traccia di ciò che la critica ontologica, legando la perfezione all'infinità, esprime attraverso la distinzione tra il finito e l'infinito. È proprio nella finitezza, infatti, che Schelling riconosce l'imperfezione (possiamo ora anche dire: la viltà) che è all'origine dell'«infinita empirica», la quale è il tentativo di *realizzare* attraverso l'immaginazione (p.e. ricorrendo alla mera addizione cumulativa, il che vale chiaramente anche per le ricchezze) ciò che propriamente è privo [o è stato svuotato della propria] di realtà (οὐ κ ὄ ν). L'infinito empirico è un continuo decadere del finito su se stesso. Incapace di comprendersi e di possedersi, il finito mostra nella propria interminabile superabilità, l'infinita espressione della propria finitezza. Ma l'infinità che è vita e tessitura della cosa nella sua propria realtà si mostra, al contrario, proprio nel concluso, nel perfetto, e in questo senso si può dire che l'infinito sia perfezione del «finito stesso» ovvero di ciò che è «limitato». Sottratto a ogni determinabilità o concezione esterna, l'infinito *actu* non si disperde spazio-temporalmente, ma piuttosto insiste per così dire verticalmente nell'esuberanza di una pienezza che infinitamente risorge (*es quillt aus*) nella propria incessante contrazione e diffusione. Il finito difettivo (*insecurus sui*) cerca di attualizzare ogni potenza, riconducendo ogni eccedere all'*essere*

---

<sup>131</sup> Dante, *Convivio*, Trattato IV, Capitolo XI, 5.

della propria «identificazione»; di qui l'infinito bisogno di riconoscimento e la cieca adeguazione alla *legge* di conservazione del proprio essere. L'infinito, per contro, potenzializza per eccesso l'atto stesso che esso *potrebbe* invece affermare e stabilire per sé, sciogliendo in tal modo il vincolo che lo fissa alla finitezza di ciò che è infinitamente superabile. Volendo ridurre il discorso a una formula, si potrebbe dire che nel difetto (finito) si dà una potenza attuale ovvero un *atto*; nell'eccesso, vale a dire nell'infinito, si dà invece un atto potenziale e dunque una *potenza*.

## 5.6

Come si ricorderà, la critica ontologica esclude il finito ( $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\omicron}\nu$ ) dall'infinito ( $\acute{\omicron}\nu$ ). Ma anche nell'ambito dell'infinito ( $\acute{\omicron}\nu$ ), laddove viene stabilita l'equazione dei due principi infiniti della luce e della gravità, si dispiega una differenza tra finitudine e infinità che corrisponde alla diversa *perfezione* dei fenomeni. L'essenza assoluta si esprime nei diversi fenomeni secondo gradi diversi, incrementando progressivamente la propria visibilità sino all'apparizione, nella materia stessa, dell'*idea*, la quale, in quanto estrema trasfigurazione del fenomeno, espone l'essenza assoluta nel massimo grado di realtà che i fenomeni, ciascuno secondo il suo proprio esponente o dimensione, possono accogliere e dunque esprimere.

Ora il diamante, come si diceva, è meno perfetto dei metalli nobili, i quali, in quanto rappresentano una più adeguata espressione dell'infinito, sono anche il segno di un più alto grado di realtà. Essi legano infatti alla purezza della forma, propria del fenomeno in quanto fenomeno, un alto peso specifico, che contraddistingue invece il fenomeno in quanto ente. Schelling vede la perfezione dei metalli nobili proprio nella capacità di unificare le *due* unità 1. dell'*essenza* (qui per *essenza* bisogna intendere la gravità, e dunque, nella forma della finitudine, la pesantezza) e 2. della *forma* (cioè la luce, che in

questo contesto si dà *nel* fenomeno come *realizzazione* della forma che è propria della coesione attiva)<sup>132</sup>. Nei metalli nobili, quindi, il fenomeno, nella propria luminosa individualità formale, si fa particolare, e nella particolarità, che è assorbimento gravitazionale della forma, non afferma se stesso, ma lascia risplendere l'essenza generale della stessa gravità formata. In altre parole, il fenomeno eccede nell'ente e l'ente a sua volta si solleva alla luminosità della pura coesione.

I metalli nobili stabiliscono quindi nella linea di coesione attiva un luogo dell'identità, ovvero un *punto di indifferenza* tra forma ed essenza che esprime nella prima dimensione, dunque nell'aspetto reale del principio reale, l'essenza assoluta in quanto legame dei legami. La materia pertanto, secondo l'aspetto della linearità metallica (che può essere qui inteso come aspetto della materialità stessa), si mostra nella propria infinita realtà, dunque in quanto essa propriamente «è», nel punto di rigidità ovvero nel punto di indifferenza della linea di coesione costituito dai metalli nobili. Dunque si può dire che la materia in quanto tale *sia* – nella perfezione del proprio essere – platino, argento, oro e mercurio. Chiaramente, questo punto d'indifferenza materiale, poiché in quanto assoluto deve rappresentare anche una totalità, ma in quanto espresso sotto l'esponente della linearità non può che imprimersi e separarsi [e individuarsi] nell'identità, si articola a sua volta interiormente, o meglio si disarticola, esprimendo l'eccesso della copula attraverso un'interna polarizzazione esplicita dalla stessa *pluralità* dei metalli nobili. Detto altrimenti, la linea di coesione polarizzata si rinnova all'interno del punto di indifferenza, il quale è quindi dimensionato – anche qui in una distensione dal momento contrattivo verso quello espansivo – dall'argento, sotto la forma della linea, dall'oro, sotto quella della superficie, e infine dal mercurio sotto la forma della sfera. Il platino, secondo la ricostruzione

---

<sup>132</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Die vier edlen Metalle* (1802), SW IV, p. 514.

schellingiana<sup>133</sup>, rappresenta una sfera contratta nel punto, e dunque esso espone la totalità delle dimensioni raccolte sotto quella stessa forma della coesione che, fissata nel diamante come rigido apparire del *puro* fenomeno, si mostra invece nel platino come nobile estasi dell'ente.

## 5.7

Ma la più nobile delle cose, nel limite segnato dal principio reale, è l'*acqua*. Secondo la visione di Schelling<sup>134</sup>, come si è già detto, esistono due grandi forme della coesione. Alla linearità della coesione attiva, che nel proprio aspetto contrattivo è complessione e propagazione dell'uguale nell'uguale, si oppone la coesione relativa, la quale è invece negazione della continuità, disarticolazione, esplosione della linea nella superficie. La coesione relativa è infatti l'affermatività stessa dell'affermazione nell'affermato e nega quindi l'identificazione centrifuga, cioè le differenze segnate e diffuse dalla coesione attiva nel dispiegamento di una contrazione che si mantiene tale attraverso l'intera distensione lineare. La *seconda* forma della coesione rivela dunque l'aspetto propriamente luminoso ed eccessivo della gravità e tende per così dire a esporre spazialmente quanto si è temporalmente impresso nell'orientamento fissato dalla polarizzazione lineare. La coesione relativa non stabilisce pertanto la continuazione della differenza, cioè la progressiva *unificazione* delle differenze, ma è rivolta all'immediata e abrupta presenza delle differenze, cioè a una pura *unità* qualitativa che è per così dire puro

---

<sup>133</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, pp. 302 e ss.

<sup>134</sup> La quale qui si nutre e si lega, nella sua più intima radice, alla contemplazione del divino rivelarsi del Nulla che Jakob Böhme – vissuto come calzolaio a Görlitz/Zgorzelec, all'estremo confine orientale della Sassonia – affida a vari e complessi scritti, redatti per lo più negli ultimi anni della sua vita (1619-24).

salto<sup>135</sup> e non ha bisogno di conservare o di trattenere la differenza in quanto identificazione particolare e distintiva. La coesione relativa «è»<sup>136</sup> la differenza stessa e in quanto tale tende alla privazione di ogni differenza identitaria.

La verità del principio affermato è il suo *essere affermato*, ovvero la sua affermazione. Ora l'aspetto affermato di questa affermazione (il quale è pur sempre *affermante* rispetto alla gravità)<sup>137</sup> è la coesione attiva, mentre la coesione relativa è l'aspetto affermativo, propriamente affermativo ed eccessivo, e in questo senso *distruttivo* rispetto alla gravità affermata. La coesione relativa dunque non è tanto una *forma formante* la gravità, quanto piuttosto una *forma formativa* della gravità, la quale cioè tende a render *forma* la gravità stessa.

Secondo il modo in cui Schelling si esprime si potrebbe dire che la coesione relativa «depotenzializza» la gravità, il che però significa, dal punto di vista della contrapposizione Atto-Potenza, che la coesione relativa muove la gravità formata, cioè *attualizzata*, verso la Potenza, ovvero verso un autotrascendimento che appare come luminescenza (*effulguratio*) della Potenza nell'Atto. Schelling chiama «potenze» le individuazioni e quindi le particolarizzazioni, a tutti i livelli, dell'essenza. *Potenze* sono per esempio i poli della linea di coesione, ovvero tutti i punti che in quanto costituenti tale linea sono inevitabilmente *polarizzati*. Così come possono essere considerate potenze le dimensioni, nei vari contesti in cui si presentano, ordinate dalla prima alla terza. Da questo punto di vista «potenziamento» può significare, in senso ampio, il passaggio da una dimensione all'altra, ovvero da un livello

---

<sup>135</sup> Si pensi qui, metaforicamente, al *saltus* latino in quanto contrapposto al *lucus* che ne è per così dire la visibilità, ovvero il fenomeno.

<sup>136</sup> Totalmente e non identicamente.

<sup>137</sup> Si ricordi tuttavia che qui si sta trattando del *solo* principio reale, cioè della gravità stessa, la quale in quanto principio infinito è anche ideale, giacché riproduce in se stessa l'infinità dell'essenza assoluta dalla quale discende.

inferiore (il primo) a un livello superiore (il terzo)<sup>138</sup>, oppure – ed è questo il senso che ora interessa – può indicare *determinazione*, individuazione, a partire da una precedente condizione di indifferenza. Quindi le «potenze» sono attualizzazioni, «realizzazioni» dell'essenza, le quali però, in quanto non originarie, cioè *non essenti ab origine*, restano *potenziali*, quindi non definitive e rivolte ad altro. La *depotenzializzazione* è pertanto un passaggio dall'attualità delle potenze al loro essere-in-potenza, cioè un passaggio dall'Atto alla Potenza, la quale Potenza è l'«atto» verso cui le potenze, nella loro potenzialità, tendono. Questo atto quindi non può essere affatto considerato una attualizzazione o un dimensionamento determinante, esso è piuttosto lo *scardinamento*<sup>139</sup> di ogni dimensione, ovvero è l'assenza delle potenze, che Schelling indica molto opportunamente con l'espressione «*potenzlos*».

Ora la linea di coesione relativa, in quanto *coesione* stabilisce una interna potenzializzazione, cioè forma delle polarità gravitazionali che ripetono nella seconda dimensione la distensione, dalla contrazione all'espansione, che la coesione attiva espone limitatamente alla prima dimensione. In questo senso la coesione relativa è la linearità della superficie, e si esprime, in una sorta di coagulazione dell'esplosività, attraverso «materie formate» che nell'estremizzazione polare Schelling denomina ossigeno (polo contrattivo) e idrogeno (polo espansivo). Ma in quanto questa coesione è *relativa*, ovvero in quanto essa esprime la luminosità stessa della forma luminosa (e quindi è *luce di quella luce* gravitazionale che è stata chiamata *coesione*) le polarità non si affermano nel loro *essere* affermate, ma tendono, attivamente

---

<sup>138</sup> Molto banalmente, qui si può intendere come *potenziamento* il percorso fenomenologico (p.e. dall'ente all'idea) proprio della critica ontologica.

<sup>139</sup> Cfr. κραδύ ω, *corusco*, coraggio, cuore, *Herz*, сердце.

(ossigeno) o passivamente (idrogeno)<sup>140</sup>, alla «smaterializzazione» della materia formata, ovvero alla depotenzializzazione delle potenze, essendo esse stesse, in quanto potenze, mere *finestre* (φωταγωγός, φωστήρ) dell'essenza.

Il punto di indifferenza della linea di coesione relativa, laddove la pura esplosività si ripiega su di sé, e in questo senso si contrae e ricircola nella sfericità della terza dimensione, è l'*acqua*. Non si tratta di una indifferenza relativa, come quella che si dà per esempio nel punto di indifferenza dei metalli nobili. La metallità in generale, in quanto posta sotto l'esponente della coesione attiva e dunque costretta nella rigidità della potenza particolare, esprime comunque una identificazione, ovvero una separazione affermata attraverso l'articolazione delle differenze qualitative. Ma l'indifferenza che si mostra nell'acqua, impressa nella fluida purezza della terza dimensione, è, al contrario, privazione di tutte le qualità. Essa è ciò che nel principio reale è privo di potenze (*potenzlos*) e non può subire alcuna ulteriore metamorfosi o superamento. La *forma formativa* si stabilisce quindi nell'acqua come nella propria quiete; non v'è infatti in essa più *nulla* da sollevare, ogni potenza è stata tolta e la luce è recepita nella trasparenza, ovvero nella diafana unità, del proprio *obiettivo* intuirsi. L'acqua è dunque pura *estasi realizzata*, essa è l'attimo, celeste e terribile, in cui l'attualità del principio reale, nella sua interezza, cede e si solleva alla Potenza, rendendo *perfettamente* visibile l'essenza infinita della propria *affermazione*. È l'acqua infatti l'*idea*, ovvero la massima visibilità, nel limite del reale, del legame dei legami, ed è quindi dall'acqua che, secondo le parole di Schelling, «*proviene ogni produttività così come in essa ritorna*»<sup>141</sup>. Secondo questa prospettiva, la

---

<sup>140</sup> Si pensi da un lato all'estrema leggerezza dell'idrogeno, che in quanto aria è immagine della pura simultaneità priva di distinzioni polari, e dall'altro all'aspetto consuntore e distruttivo proprio dell'ossigeno.

<sup>141</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur* (1806), SW II, p. 372.

materia, nella propria *realtà*, è dunque essenzialmente acqua, la quale, lasciando apparire materialmente la triplicità del legame infinito, ovvero mostrando in sé impressa la copula dell'essenza, rivela nel principio reale – così come si afferma nelle parole che iniziano luminose la prima ode olimpica<sup>142</sup> – la più nobile delle cose.

## 6. Organismo

### 6.1

L'acqua è tuttavia *immagine* dell'infinito soltanto *nel* principio della finitudine; la purezza della visione che essa dischiude si esprime soltanto nell'ambito dell'affermato, distinto in quanto tale dall'*infinità* della luce. In questo senso l'acqua è, nella particolarità impressa dalla predominanza del

<sup>142</sup> In generale, tutta la trattazione schellinghiana sulla materia inorganica può essere considerata come un grande scolio ai versi iniziali dell'ode che Pindaro dedica a Gerone di Siracusa per la vittoria con il corsiero (476 a. C.):

<p>Ἄριστον μὲν ὕδωρ, ὃ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ ἄτε διαπρέπει νυκτὶ μέγανος ἔξοχα πλούτου· εἰ δ' ἄεθλα γαρύεν ἔλδεαι, φίλον ἦτορ, μηκέτ' ἄελίου σκόπει ἄλλο θαλπνότερον ἐν ἄμερᾳ φαεν- νὸν ἄστρον ἐρήμας δι' αἰθέρος, μηδ' Ὀλυμπίας ἄγῶνα φέρτερον αὐδάσομεν.</p>	<p>Nobilissima quidem est aqua, et aurum ardens ignis velut excellit nocte, superbas inter divitias: si vero praemia narrare gestis, o charum cor, ne amplius Sole contempleris aliud foventius interdiu lucidum astrum, desertum per aetherem, neque quam quod est Olympiae certamen praestantius dicemus.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

principio reale, una *materia* finita, e appare di conseguenza soltanto come *una forma* della gravità, cioè della *sostanza* gravitazionale, la quale, poiché in questo contesto resta comunque ciò-che-è, può ricondurre e fissare la forma formativa sotto l'esponente della forma formante. In altre parole, la luce è qui ancora mera *forma*<sup>143</sup> della gravità e l'esposizione dell'affermatività apparsa nell'acqua non può superare il limite imposto dal principio affermato. Questo, in quanto tale, è certo anche affermante, ma rispetto all'affermatività che l'afferma resta tuttavia *affermato*, ovvero infinitamente a sé stante e quindi indipendente e scisso dalla luce, intesa come infinta sostanza affermante.

Il principio reale, nella *propria* affermatività, resta dunque coeso. L'affermazione che è propria della gravità esclude infatti l'infinità della luce e conferisce alle forme (materie formate), attraverso le quali l'essenza gravitazionale viene esposta e illuminata, l'aspetto *finito* di mere fissazioni esteriori che, in quanto *accidentali*, appaiono processualmente<sup>144</sup> transeunti e mutevoli (superabili). Tali forme, proprio perché sottomesse a un'infinità latente e chiusa nella propria identità, sono l'espressione esterna della *coesione* gravitazionale; esse mostrano nella loro finitudine, ovvero nell'attualità affermata di ciò che è coeso, il riflesso di una identità che non si lascia penetrare dalla totalità luminosa. In altre parole, nell'accidentalità delle forme gravitazionali si riflette l'autoaffermazione di un infinito che si impone come *sostanza*, ovvero che *affetta* di esser tale, esponendo la propria formazione, anche al culmine della trasfigurazione e della distruzione formativa, come mera esteriorizzazione di una *interna* luminosità, mantenuta *separata* dalla luce. La coesione, l'individuazione identitaria delle forme,

---

<sup>143</sup> Forma che in quanto tale resta *accidentale*, sebbene esprima, come assenza di *proprietà*, la necessità nell'ambito del principio reale (in questo senso l'acqua è stata considerata specificamente un'*idea*, per quanto resti, in generale, mero *fenomeno* della gravità).

<sup>144</sup> Si pensi qui innanzitutto al processo chimico.

come mera attualità delle potenze nell'ambito del principio reale, è segno di una finitudine che ha la propria radice nella sostanza infinita, in quanto questa, *essendo essa stessa* e non permettendo quindi l'infinità dell'accidente, si afferma a sua volta *finitamente* come *infinita* coesione<sup>145</sup>.

Di conseguenza, pur nella perfetta illuminazione dell'essenza, l'affermazione gravitazionale non può che stabilire una *differenza* tra luce e materia, la quale differenza da un lato esprime l'infinità e l'indipendenza del principio reale, ma dall'altro evidenzia la non originarietà e la non-unicità di tale principio, il quale, in quanto *sintesi* di luce e gravità, *non può* in alcun modo concludere in sé l'autointuizione dell'essenza assoluta. Se la luce soltanto «emergesse» dalla gravità, il movimento di rivelazione dell'*essenza* luminosa, e quindi del «nulla» della gravità, da un lato condurrebbe appunto a una nullificazione del principio reale, il quale perderebbe la propria indipendenza, ridotto a mero veicolo di rivelazione dell'essenza luminosa, ma dall'altro confermerebbe l'aspetto sostanziale e fondante della gravità stessa, la quale si imporrebbe come *luogo* della sintesi e quindi come base insuperabile del processo di superamento. Ma, come si è già detto, luce e gravità, intese entrambe come principi infiniti, non si implicano in una sintesi reciproca, ovvero in una *coesione* determinante il *punto* di rivelazione/emersione dell'essenza. La luce è invece *un altro* principio infinito, essa è la *seconda* essenza e si presenta come espressione di una assoluta frattura che non può essere in alcun modo derivata o conchiusa nel principio reale. La luminosità è quindi essenzialmente il riflesso, o se si vuole, l'*immagine*, di una *assoluta* affermazione, cioè essa esprime un'affermazione che non si chiude nell'affermatività dell'affermato<sup>146</sup>, ma piuttosto la trascende integralmente,

---

<sup>145</sup> In questo senso si è parlato in precedenza di principio infinito della finitudine, ovvero di *fondamento*.

<sup>146</sup> In tal caso sarebbe causa di un mero divenire temporale ricircolante nell'ambito dell'affermato.

ovvero oltrepassa completamente l'affermato fissandosi in una *ulteriore* sostanza [ipostasi divina] che è appunto l'essenza luminosa in senso proprio ovvero l'infinito principio affermante.

Ora, se la materia ha la propria *realtà* nell'infinito (Ö v), le *forme coese*<sup>147</sup> della materia, essendo vincolate a una relativa<sup>148</sup> finitudine, non possono che essere espressione di una relativa irrealtà. Dunque, affinché tali forme si «realizzino» e quindi superino l'accidentalità alla quale sono sottomesse proprio in forza della loro *sostanziale* affermazione, è necessario che esse accolgano l'*infinità* del principio luminoso, togliendo in tal modo la differenza che esclude la luce dalla materia. Questo significa che la realtà e quindi la necessità delle cose finite (in quanto tali accidentali) può mostrarsi soltanto allorché la materia si fa luce, essendo vinta la coesione che lega le cose al fondamento e che in qualche modo lega a se stesso il fondamento nella propria autoaffermazione. Affinché dunque la materia essenzialmente *sia*, la luce deve morire nella materia, così come la materia deve abbandonare la propria materialità o sostanzialità, in modo che ogni coesione venga a mancare e l'esplosione luminosa, *in quanto tale*, possa identificare a sé l'affermazione gravitazionale. La forma della materia formata viene così ad essere l'infinito principio affermante o ideale, e la gravità, essendo sollevata dall'attualità della propria affermazione, accoglie in sé, interamente, l'essenza luminosa. Raggiunta in tal modo la perfetta identità, i due principi cedono e si privano della rispettiva sostanzialità, apparendo di conseguenza come *attributi* di un *terzo* principio infinito, ovvero come infinite *forme* (predicazioni) di quell'assoluta identità di reale e ideale che in questo

---

<sup>147</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, pp. 385-6.

<sup>148</sup> Come si ricorderà, i *fenomeni*, anche quelli legati al solo principio reale, appartengono comunque alla sfera dell'infinito, e in questo senso dell'Ö v.

contesto, giacché si afferma come *vera* sostanza, è indicata da Schelling come «sostanza assoluta»<sup>149</sup>.

Nella *perfetta identità* di luce e materia si esprime dunque un terzo principio che *scinde* gli altri due e ne articola l'unità. La luce non trapassa infatti nella gravità per *generalizzare* la materia nella propria particolarità, cioè per *toglierla* in quanto materia materiale e però fissarla per così dire in quanto materia spirituale. In tal modo si otterrebbe soltanto una stabile fusione dei due principi infiniti, i quali apparirebbero non come attributi, ma come meri componenti astratti, riassorbiti nell'essenzialità di un'unica sostanza. L'aspetto eccessivo del principio luminoso, identificato alla materia, *libera* invece la materia dalla propria identità coesiva; e la materia, sospesa e per così dire sollevata dal peso del proprio fondamento gravitazionale, si fa strumento ovvero *organo* di una superiore e indipendente unità, vale a dire di un'unità che non si impone come sintesi, ma appare piuttosto come *esclusione* dei principi legati nell'assoluta identità.

La *forma materiale*, cedendo a un'essenziale conversione, si potrebbe anche dire, a un'intima *inversione* della materia, cessa di affermarsi *nel* concetto<sup>150</sup> della propria limitata finitudine ed esplose nell'*esistenza* infondata della *forma organica*. La *stasi* gravitazionale si produce per così dire in un salto *epistemico* che diffonde nella cecità dell'esser-per-sé materiale il primo illuminarsi del pensiero, la prima «scienza dell'ente», ovvero un intimo commisurarsi allo scopo incarnato e risolto nella materia stessa, senza l'intervento di uno scopo esterno o comunque estraneo alla materia. L'*idea* che dischiude tale assoluta immanenza o *identità* del pensiero nell'ente è

---

<sup>149</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 376.

<sup>150</sup> La luce, in quanto *forma formante*, può essere considerata come *concetto finito* (e in quanto tale, scisso dall'essere necessario) dei singoli fenomeni, sebbene tale concetto non vada confuso con il concetto *soggettivo*, proprio della finitezza (οὐ κ ὄ ν), di cui si è parlato in precedenza.

l'apparizione fenomenica della *terza potenza* della natura, vale a dire dell'*organismo*, il quale è pertanto visione *in specie* del generale «rapporto organico»<sup>151</sup> del singolo rispetto al Tutto; l'universale *estasi organica* propria dell'affermato rispetto all'affermante, del particolare rispetto al generale, della finitudine rispetto all'infinità, si rende pertanto immediatamente visibile nell'idea che espone, particolarmente, cioè in *un* organismo, il non-esser-per sé a cui la materia perviene nella perfetta identità con la luce. È infatti solo nell'organismo – come espressione nell'affermato dell'*affermatività* stessa dell'affermante – che si *realizza* la forma dell'ente. La *forma accidentale*, vale a dire la pura attività impressa nella contrazione *temporale* della gravità, diventa necessaria allorché si risolve nell'infinità della formazione luminosa e dunque si scioglie dalla coesione nella quale essa stessa, in quanto sostenuta dalla materia gravitazionale, si implica e per così dire si estingue. L'accidentalità, *affermandosi in quanto tale*, e quindi non *in vista* di una necessitante autoconservazione concessa dall'*identificazione*, ovvero dal riassorbimento dell'accidente formale (essere) in una sostanza essenziale (essenza)<sup>152</sup>, trapassa necessariamente nell'essenza. Solo in virtù di un *nobile servire*, ovvero di un asservimento organico nel quale si mostra, *per contrarium*, l'eccesso della forma luminosa nel suo esser principio infinito e a sua volta sostanziale<sup>153</sup>, la materia formata si *trasfigura* e trova nella forma stessa la propria *necessità*. È proprio la forma infatti quel che nell'organismo, privandosi di ogni sostanzialità, propria (cioè luminosa o essenziale) o

---

<sup>151</sup> Il rapporto organico in quanto tale non può essere considerato in alcun mondo come un *letterale* «relazionarsi», «rapportarsi», «confrontarsi» del finito *con* l'infinito. In tal modo si ricadrebbe infatti nella soggettività del concetto e l'organismo non potrebbe esser distinto da una macchina «organicamente» concepita.

<sup>152</sup> Laddove l'essere, nella propria *fondazione*, sarebbe *immediatamente* unito all'infinito togliersi dell'essere ovvero all'assoluta negazione dell'essere.

<sup>153</sup> Quindi un principio indipendente e a sé stante; si potrebbe qui parlare di *forma ultragravitazionale*.

acquisita (gravitazionale o accidentale), perviene a un'assoluta essenzialità. Lo scopo dell'organismo non è infatti la *propria* conservazione sostanziale, ma piuttosto la *conservazione della forma*<sup>154</sup>, senza la quale l'organismo stesso viene a mancare. Il suo essere è quindi essenzialmente forma, vale a dire che l'organismo è soltanto in quanto attività. Questo non significa che la materia organica sia un mero *essere-attivo* o un *essere-tolto*, ma, al contrario, che essa è per così dire *immaterialmente* materiale, ovvero che le sono essenziali (sostanziali) quelle forme della pura attività comprese solo accidentalmente e esteriormente dalla materia inorganica. Nell'organismo la finitudine non viene quindi *assunta* e dissolta (tolta) come *momento* dell'infinito; la materia finita, se essa non è *già, nella* propria finitudine, l'attualità dell'infinito ovvero un *infinito actu*, non può elevarsi all'infinità per infinita negazione e cumolazione, in altri termini, non può comporre l'infinito. Essa deve piuttosto essere verticalmente squarciata, spezzata nella propria finitezza, in modo da lasciar tralucere e affiorare una ulteriore sostanza infinita, la quale, sebbene *sia* l'unità dei due principi opposti (reale e ideale), proprio poiché non toglie ovvero non risolve in sé la rispettiva sostanzialità di tali principi, li esclude, esprimendone l'*identità organica* attraverso una assoluta sospensione della materia nella *forma*.

Su questi pensieri Schelling ritorna, secondo differenti prospettive, nel corso di tutta la sua attività speculativa, e ancora nel 1843/44, descrivendo il processo naturale, afferma con grande chiarezza che:

la vita dipende dalla *forma*, ovvero: per la vita la forma è divenuta essenziale. La vita, l'attività dell'organismo non ha per fine immediatamente la conservazione della propria sostanza, ma la sostanza in questa forma; l'organismo ha preso il suo nome proprio da questo, che ciò che sembrava essere a sé stante, per sé e in vista di sé, in esso è ormai soltanto uno *strumento*, un organo di qualcosa di più alto.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Alla quale corrisponde la *distruzione* della sostanzialità della sostanza e non una sua mera ricomprensione negativa.

<sup>155</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Darstellung des Naturprozesses* (1843-4), SW X p. 369.

## 6.2

Ora, è importante osservare che la forma, affinché possa imporsi come essenziale e quindi come determinante l'organismo in quanto tale, deve emergere e affermarsi *a partire* dalla rottura della formazione gravitazionale. È quindi necessario che essa *appaia*, rovesciando la direzione processuale propria della metamorfosi inorganica, come *coesione dell'incoerente* ovvero come un qualcosa di incoerentemente coeso; solo in tal modo infatti l'identità può effettivamente volgersi in totalità e questa, esposta attraverso l'interna conversione della gravità nella luce, può infine apparire *immediatamente* come identità.

Il *processo organico* non muove in generale dall'essere (accidentale) a un non-essere (necessariamente essente); la gravità non deve essere *gradualmente* condotta, attraverso la progressiva negazione delle forme che le appartengono, all'emersione del *proprio aspetto* organico. In questo senso si può affermare che non v'è alcun passaggio *continuo* – dal regno minerale attraverso il regno vegetale fino a quello animale – nel quale possa manifestarsi il progressivo lavoro del negativo ovvero la crescente introiezione della negazione nell'essere, fino a un essere che *sia* tale negazione.

Se il momento inorganico si fonda sull'identità temporale priva di totalità, ovvero sulla rigidità di un'autoaffermazione contratta e polarizzata, dunque, se l'inorganico *ha a fondamento il tempo*, il momento organico muove, per contro, da uno squarciarsi *spaziale* della temporalità. Nell'attimo in cui il fondamento non è più fondante e, penetrato dalla luce, appare per così dire sospeso, interrotto nella propria interna coesione, si diffonde nella materia il *primo* scintillare della natura organica. In questa potenza della natura, la materia non appare più sottordinata alla contrazione della prima dimensione,

ma si rivela effettivamente *infinita*, diffusa e frantumata nell'esplosione propria della *seconda* dimensione e dunque sottordinata al decadere, all'incoerenza, alla separazione esprimendo la spazialità in quanto tale. Proprio come l'inorganico era dominato dall'identità senza totalità, vale a dire dalla pura posizione, dal primo momento, dall'*uno* che è proprio della temporalità, così il primo apparire della vita è segnato nell'organico dalla totalità senza identità, dall'assenza di una posizione contrattiva, dal predominio del due sull'uno e quindi dalla sottordinazione a quel secondo momento che a partire dalla linea esplode nella superficie e illumina l'aspetto propriamente spaziale dello spazio. Si potrebbe dire, in una formula, che a fondamento dell'organismo si impone l'*assoluta infondatezza* ovvero che l'organismo non è fondato su *nulla*; l'infinito depotenziamento, l'interno cedimento dell'atto proprio della gravità rivelano nell'organico l'aspetto propriamente infinito e incoercibile della materia, la quale non è più *contenuta* nella possibilità di una infinita *divisibilità* (comunque permessa dalla *coesione spirituale* e non meccanicisticamente materiale di cui si è detto in precedenza), ma appare effettivamente *divisa* all'infinito: la materia, nell'organismo, si *moltiplica*, spaziandosi e diffondendosi infinitamente nell'*apparizione* dell'attualità dell'infinito.

Questo *luogo* del cedimento fondazionale della gravità, questo primo «tremare»<sup>156</sup> dell'essere, è riconosciuto da Schelling nel «mondo degli

---

<sup>156</sup> Cfr.: «In questo vibrare, vacillare tra A e B si trova il primo inizio della creatura, ἡ εἶς καὶ μὴ εἶς di Ippocrate. Il tremare, l'oscillare, l'esser sempre cangiante e mobile per il più lieve soffio è il proprio di ogni creato, il quale sta nel mezzo tra due potenze efficienti. Certamente è qui che il dualismo della natura ha la sua radice. Ogni fenomeno della vita nasce dalla contesa di un movimento che va verso l'esterno e verso l'interno. La prima vita si annuncia come fremito nell'ago magnetico, nelle tremelle, nella gelatina animale» (1830), *Idem, Invito alla filosofia*, Accademia University Press – *Initia Philosophiae*, Torino, 2011, p. 113.

infusori», cioè nel regno di animaluscoli che appaiono come *spazio* comune dal quale si dipartono in direzioni opposte il regno vegetale e il regno animale. Tali infusori dischiudono e lasciano apparire l'essenziale vitalità della natura e quindi manifestano nel suo *aspetto infinito* il turgore vitale, la potente instabilità della *materia stessa*. È chiaro tuttavia che, sebbene si stia qui affermando la possibilità di un'esplosione vitale della «materia morta», non viene affatto ammessa l'ipotesi di una *generatio aequivoca* dell'organico dall'inorganico<sup>157</sup>, ovvero l'ipotesi di una *connessione sostanziale* tra i due mondi, la quale, di nuovo, non riconoscerebbe la discontinuità dei principi infiniti e di conseguenza negherebbe una pluralità *sostanziale* di tali principi. Piuttosto si sta dicendo che la materia, moltiplicata e per così dire accesa dall'infinità luminosa, *si libera* dall'impressione inorganica nella quale ricade tutto ciò che è costretto, vinto dall'identità, a ricircolare nella finitezza concettuale delle forme gravitazionali. L'identità della materia inorganica *non produce* in quanto tale l'organismo vivente, ma essa può perdersi, può venire a mancare nell'assoluta e unilaterale totalità (spazialità organica) solo in virtù di un eccesso della stessa affermatività che l'afferma in quanto affermata, vale a dire che l'organico non discende, non si genera dall'inorganico, ma piuttosto questo si determina come un mero non-organico ovvero come una *repressione* dell'organico nell'*infinità propria* del principio infinito della *finitudine*. Detto ancora altrimenti: l'inorganico non è una mera «forma apparente» dell'organico (la quale pertanto sarebbe in qualche modo già (attualmente) l'organico), ma è piuttosto *ciò che* contrasta l'organico, e proprio in virtù di questo contrasto, ovvero dell'affermatività che lo rende tale, l'inorganico può essere *potenzialmente* organico, vale a dire che, in un eccesso della *propria* potenza, *può* trapassare *attualmente* nell'organico. Ed è dunque proprio questo momento del passaggio, il momento del puro non-affermarsi dell'atto identitario, dell'instabile poter-non-essere del

---

<sup>157</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2009, p. B 370, nota.

mondo<sup>158</sup>, che in natura – come già si diceva – è espresso *spazialmente* dal regno degli infusori, i quali, secondo le parole di Schelling, dischiudono appunto

il mondo del *puro spazio*. La pianta vive interamente nel tempo, e segue nelle proprie mutazioni la legge del tempo. Gli infusori, al contrario, non hanno alcuna consistenza nel tempo, essi appartengono meramente allo spazio, alla forma del decadere, in maniera tale che in alcuni di essi non appare fissata nel tempo neppure la *figura* e la forma esteriore; certi infusori, come il *proteus polymorphus*, la *vorticella rotatoria* e altri, mostrano una figura sorprendentemente mutevole e sempre cangiante. Nell'animale lo spazio è predominante in relazione alla pianta, ma in ciò per cui l'animale è pianta, esso è parimenti sottomesso al tempo.<sup>159</sup>

### 6.3

Il superamento nell'organico dell'identità gravitazionale non si riduce tuttavia a un'assenza di *posizione*, alla mera dispersione spaziale del tempo. La possibilità di un puro eccesso, di una pura alterità dimentica dell'identità, dunque l'assoluto trasferimento dell'attualità nella potenzialità<sup>160</sup>, si stabilisce *nell'ambito* dell'organismo come seconda dimensione organica, sebbene essa sia l'*inizio* dell'attività organica in senso proprio e fondi per così dire la sua essenziale infondatezza. La *possibilità infinita* che si dischiude per l'atto inorganico nell'eccedere dalla propria chiusura gravitazionale trova dunque espressione attraverso differenti *aspetti* (o forme coesive), i quali, esponendo e incarnando la *produttività* stessa dell'organico, pongono formalmente l'identità, ovvero affermano la *posizione* della totalità *indipendentemente* dall'identità del primo principio infinito (principio reale). Il che significa che lo squarcio spaziale del momento inizialmente organico si costituisce nella continuità di una posizione temporale che, in virtù della

---

<sup>158</sup> Dunque il primo manifestarsi della Potenza oltre l'Atto.

<sup>159</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 396.

<sup>160</sup> Laddove l'affermazione è volta in pura produzione.

propria affermatività, tende a riassorbire al proprio interno, cioè *separatamente* (sciolta dalla relazione) rispetto alla sostanza gravitazionale, il momento della totalità spaziale. Questa posizione, pertanto, da un lato stabilisce un'identità *formale* (cioè sovragravitazionale) e dall'altro tende a risolvere tale identità in totalità ideale; in tal modo il momento esplosivo – che è all'origine della produzione organica e permette la *formalità* stessa dell'affermazione identitaria – perde l'aspetto del *confine* tra i principi infiniti e viene a sua volta implicato come *mezzo* del processo di idealizzazione ovvero di totalizzazione dell'identità *organica*, in maniera analoga a come era accaduto nell'ambito della gravità attraverso la coesione *relativa*. In altre parole, quella stessa frattura del principio reale, la quale aveva consentito il prodursi materiale della forma stessa (p. e. del magnetismo, ovvero dell'*attività* magnetica come produzione e quindi *realizzazione* del mondo vegetale) si stabilisce, nella terza potenza della natura, come mera esplosività *dell'identità formale*, *ponendosi* a sua volta in maniera in qualche modo *identitaria*, cioè formalmente (ma qui la forma è materia) indipendente da quell'identità che essa tende a convertire in assoluta totalità. La spazialità degli infusori si rende così «identità spaziale» (in senso ampio, *animale*) volta a spazializzare, cioè a totalizzare l'identità temporale (vegetale), in modo che l'identità, in generale, possa essere immediatamente la totalità e la totalità immediatamente l'identità, cioè in modo che l'uno *in quanto tale* sia il tutto e il tutto, nella sua molteplicità, sia l'uno.

La terza potenza ha dunque *una sua propria sostanzialità*, nella quale sono essenziali ovvero *sostanziali* non la sostanza, ma le forme stesse. Sebbene la terza sostanza sia l'*eccesso* delle due precedenti e l'unità di gravità e luce si leghi ovunque all'interna instabilità prodotta dall'infinità stessa, ovvero alla pura produttività che è propria dell'organismo in quanto tale, l'unimento dei due principi infiniti si articola, all'interno del terzo principio, in singoli momenti o «mondi», nei quali la gravità (per quanto osservata nella sua

identità con la luce) si ripropone come ciò-che-deve-essere-superato, ovvero come ciò che *stabilisce* una differenza (cioè una identità, una «potenza» (polo)) nella quale l'essenza inevitabilmente si imprime – spirando per così dire nell'essere – al fine di intuirsi e di ottenere in tal modo la propria perfetta realizzazione. Di nuovo, la terza sostanza si coagula innanzitutto in un momento gravitazionale, poi in un momento luminoso e infine si ritrova nell'unità di entrambi; essa conclude il proprio processo in una unità che mostra e per così dire riesprime, ovvero «lascia risorgere» l'essenza dall'iniziale impressione, nella quale era sprofondata precipitando in ciò che essa originariamente *non* è.

#### 6. 4

I due principi opposti, luce e gravità, vengono pertanto in qualche modo *riassorbiti e ricompresi*, seppur trasfigurati, nella terza sostanza. A questo terzo principio Schelling concede infatti una certa *priorità* rispetto agli altri due, in quanto i suoi fenomeni non sono più differenze di differenze rispetto all'essenza assoluta, ma, per così dire, differenze immediate. Se infatti nella terza potenza il fenomeno giunge a esporre la sostanza stessa, togliendo la propria differenza o polarità fenomenica, toglie in tal modo anche la distinzione, in generale, tra sostanza e apparizione fenomenica, dispiegandosi quindi come perfetta autointuizione della pura sostanza assoluta. Tale sostanza verrebbe infatti ad essere il soggetto stesso di ciò che, separato nella *propria soggettività*, si afferma oggettivamente rispetto al soggetto assoluto. L'aspetto oggettivo (si potrebbe anche dire, *oggettivato*) del fenomeno è stabilito infatti dalla differenza tra la propria soggettività (che lo individua in quanto fenomeno) e la soggettività della sostanza che lo toglie in quanto fenomeno individuale e si impone come fondamento oggettivo (*Grund*) del suo esserci. Ora, laddove il fenomeno della terza potenza, come accade con

l'acqua nel primo principio, si spogliasse della propria polarità fenomenica (cioè dell'impressione gravitazionale/identitaria), non ci sarebbe più alcuna distinzione tra la soggettività del fenomeno e quella della sostanza assoluta, il soggetto sarebbe perfettamente identico all'oggetto e la soggettività fenomenica perfettamente uguale alla soggettività sostanziale. L'organismo, in quanto fenomeno della terza potenza, è di conseguenza *organo immediato* (di qui la sua *essenziale* priorità) della sostanza assoluta e il processo organico si conclude necessariamente con il togliersi dell'organicità stessa ovvero con il venire a mancare, in generale, della *differenza organica* in quanto tale. Questo significa che la terza potenza *non si pone ontologicamente sulla stessa linea delle altre due*, ma le viene concessa una *priorità* che la lega *immediatamente* alla sostanza assoluta (priva di potenza) di cui le tre potenze (luce, gravità, momento organico) sono espressioni *attuali* e in questo senso parziali. Da ciò discende il fatto che nel momento iniziale del processo organico, il *secondo* principio *appare* come mera spazialità priva di posizione, priva di identità e quindi *non affermante per sé*. Il principio luminoso resta certo *immagine dell'eccesso*, il quale permette la separazione e la distinzione (scissione) delle tre sostanze<sup>161</sup>, ipostatizzandosi peraltro esso stesso come sostanza a sé stante, ma resta *un mezzo* dell'autorivelazione della sostanza assoluta, volto a far emergere la *verità* dell'autointuizione dell'essenza nell'essere, e dunque a render viva la materia, a dimostrarla come «luogo percettivo», cioè come specchio vivente del Tutto capace di stringere in sé l'*infinita possibilità* del proprio essere attuale. Detto altrimenti, la sostanza assoluta *non è* ovvero *non è essenzialmente* nell'eccesso proprio del principio luminoso, ma soltanto *appare*, cioè viene a se stessa nella propria eccedenza, *attraverso* tale principio. Ciò che la sostanza assoluta è è dunque un *puro non-essere-l'essere*

---

<sup>161</sup> E qui risiede l'*essenziale differenza* della filosofia della natura di Schelling da tutti i sistemi monosostanziali, a partire da quello hegeliano.

che si espone come assoluta identità del principio reale e di quello ideale, la quale identità può essere qui intesa come pura eccedenza *dell'essere*, come dissolversi dell'essere *nella* vita per cui e in cui esso è. In questo senso si può dire che «la verità» della gravità sia la *gravità organica* (espansione/riproduzione, informazione dell'infinito nel finito), così come la *luce organica* (contrazione come impiantarsi dell'identità nella totalità<sup>162</sup>) può essere considerata la verità del principio luminoso. Come si diceva, la terza potenza non solo ripropone al proprio interno un'articolazione tridimensionale, ma assorbe in tale articolazione le due precedenti potenze, le quali vengono quindi assunte e dissolte nell'essenza assoluta. *Nella* terza potenza gravità e luce possono essere considerate, pur nella loro indipendenza sostanziale, come immediati fenomeni dell'assoluto. Secondo questa visione, pertanto, l'essenza assoluta non ha il proprio essere, o meglio, non è, il principio luminoso, ma essa è piuttosto un'*identità spirituale*, una gravità depotenziata, che può apparire tale solo in virtù di quel principio. Ciò che non permette, *inizialmente*, l'interna dissoluzione (o svuotamento) della gravità – la quale, in quanto mezzo di rivelazione, poteva essere immediatamente negata e tolta – ma le lascia, per eccesso, la sua propria

---

<sup>162</sup> La diffusione della totalità deve essere qui compresa come *interruzione* dell'espansione magnetica o identitaria. La contrazione è frattura concentricamente diffusa della *rigidità* propria della linearità espansiva. La gravità e il magnetismo (il quale è la *forma* che le corrisponde) mantengono l'essenza contrattiva propria dell'autoaffermazione, ma si espongono – data la polarizzazione nella quale si distende l'identità *in assenza* di totalità – come infinita espansione lineare. Inversamente, l'aspetto esplosivo proprio della luce (in generale e *in specie*) si espone stabilendosi nella contrazione; la luminosità piega per così dire circolarmente, dunque in senso totalitario, la distensione identitaria propria del magnetismo. Nella visione schellinghiana non v'è dunque alcuna «inversione» dei principi o delle «attività» (reale e ideale), né in questa fase né in momenti successivi. I diversi principi *appaiono* diversi secondo prospettive diverse, ma in generale *resta* che la gravità si lega all'identità e alla contrazione/autoaffermazione polarizzante, mentre la luce è essenzialmente esplosiva/diffusiva e in questo senso espressione della totalità.

sostanzialità facendone il polo opposto a un'altra sostanza (il principio luminoso), si rivela successivamente, proprio in virtù di questa essenziale eccessività, come pura sospensione dell'essere, come essere-in-potenza della gravità stessa, e quindi come stabile eccedenza, come puro non-essere che, in quanto *assoluta* identità, raccoglie in sé i tre momenti del suo proprio autointuirsi, del venire a se stessa attraverso se stessa.

Proprio l'eccedenza rispetto alla gravità, la quale viene affermata in sé stessa e insieme *integralmente negata*, permette alla sostanza assoluta di stabilire come *essente* il Nulla che essa è essenzialmente. Il Nulla, in quanto essenza dell'assoluto, viene ad *essere* la dissoluzione di quell'Essere che esso necessariamente comprende nella propria autorivelazione. Ciò-che-è viene affermato come il Nulla, il quale nella propria nullità, cioè nella pura produttività che infine lo rivela, viene in qualche modo *entificato*, vale a dire sostanzializzato. Questo significa che il Nulla si rende dipendente dall'Essere che esso stesso nullifica per apparire *in quanto* Nulla; detto altrimenti, ciò che è *potenzlos*, la potenza assoluta nella quale esplode ogni attualità, il fuoco infinito che tutto consuma, si impone a sua volta, *in quanto sostanza*, come la vita in cui noi essenzialmente *siamo*. La sostanza stessa dell'universo si mostra di conseguenza come Nulla, e la vita che affiora come *realtà* del mondo lascia apparire infine l'assoluta comprensione dell'universo nel Nulla. L'Ö v che la critica ontologica intende riconoscere come *vera* realtà della materia si mostra qui *essenzialmente* come il *Nulla* in cui è l'Essere<sup>163</sup>, e l'Essere-del-Nulla viene compreso come dispiegamento di un Universo che è immanente e stabile *presenza* del Nulla. Ma, se si può ammettere che *siamo* nel Nulla, non è tuttavia necessario ammettere che il Nulla *sia*. Esso, piuttosto, *non è*.

---

<sup>163</sup> In questo senso l'Ö v può essere qui inteso perfettamente come Spirito.

A questa ambiguità la filosofia della natura del sistema di Schelling non riesce a sottrarsi; inevitabilmente<sup>164</sup> essa cade e si involge nell'oscillazione prodotta dalla sostanzializzazione del Nulla; è qui infatti che va ricercata la ragione dello schiacciarsi del quarto momento (il momento della Potenza) sul terzo, il quale a sua volta, nella propria essenziale sfericità, ripropone la contrazione sostanziale, ovvero l'attualità e dunque il magnetismo, del primo momento.

L'unità delle tre potenze, secondo la filosofia della natura, è – di nuovo – un'*unità sostanziale*, per quanto questa sostanza sia qui intesa come puramente spirituale.

## 6. 5

Il movimento del pensiero schellinghiano sembra infatti arrestarsi e ricircolare su se stesso, smarrendo per così dire la propria audacia speculativa; l'insolenza del pensiero, la forza d'evasione, la dilatazione che erompe dalle angustie di un angoscioso moto rotatorio<sup>165</sup>, in breve, l'eccessività lineare che Schelling stesso riconosce come essenziale al pensiero, sembra a questo punto temperata e ricompresa dalla visione di una generale e pura sostanza che è stoffa e forma di tutte le cose, di una sostanza che in tutto ricircola e tutto ordina.

La percettività della materia, *stabilita* nella perfetta identità del fondamento oggettivo delle cose (aspetto affermato dell'organismo) e del soggetto assoluto (aspetto affermativo) che in tale fondamento si intuisce, appare infine come *ragione*, la quale dimostra ed espone in sé l'essenza assoluta e dunque la *vera realtà* della materia. La ragione è qui il depotenziamento

---

<sup>164</sup> Giacché al Nulla non è concesso altro Essere rispetto a quello in cui esso stesso si rivela.

<sup>165</sup> Cfr. etimologicamente *denken*, *danken*, *tongeo*, *think*, *thank* (\**þankaz* \**þankijana*). [pensare, ringraziare, gioire].

(l'assenza di «potenze» o dimensioni) della sensibilità, la quale viene intesa da Schelling come il momento propriamente organico dell'organismo, ovvero come la terza dimensione della terza potenza della natura. Nella sensibilità l'organismo si mostra come *luogo percettivo* κατ'ἔξοχήν, vale a dire che esso si impone come legame, nel quale la sostanza luminosa – che a se stessa è *descrizione* generale ed esterna della gravità formata (cioè della materia)<sup>166</sup> – diviene *attributo* di un'esistenza, ovvero essa cede la propria sostanzialità e, profondandosi nell'essere gravitazionale, si fa *anima* di un terzo, di un fenomeno della sostanza organica, il quale s'instaura come un mondo particolare, come un mondo a sé che è appunto *l'organismo senziente*. L'infinita possibilità propria della sostanza luminosa penetra, o meglio viene interamente introiettata nell'attualità della materia, generandosi, *in* quel legame che è appunto l'organismo, come «immagine», o, più precisamente, come *immaginazione* del mondo. Il principio luminoso, in quanto attivo immaginare, si costituisce pertanto come *luogo percipiente*, il quale, stringendo in assoluta unità l'immagine e ciò che attivamente la pone, non esprime nient'altro che la *creazione* dell'identità della luce e della materia. Nella sua più alta esposizione, *l'organismo è sensibilità*, vale a dire che laddove la materia organica espone la propria produttività (o potenzialità) come attuale intussuscezione dell'infinita possibilità di tutte le cose, la sostanza assoluta si fa *soggetto intuente* nell'organismo stesso. Qui la luce subentra effettivamente alla materia e ne dischiude l'essenza<sup>167</sup>. L'immagine immateriale del mondo si incorpora nell'organismo, risolvendo l'essere materiale in pura percezione; l'essere stesso delle cose trapassa nell'immagine luminosa immanente all'organismo, in modo che

---

<sup>166</sup> In altri termini, la sostanza luminosa è espressione immateriale di ciò che si esprime materialmente nella gravità.

<sup>167</sup> «La materia, *in quanto materia*, è anche già percettività». Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 434.

l'immaginare organico, la sua stessa percettività, possa apparire come immediata espressione di quell'assoluta identità di reale e ideale, la cui originaria unità è appunto la sostanza assoluta.

Attraverso la sensibilità organica, tale sostanza arriva dunque a intuirsi obiettivamente<sup>168</sup> come *puro* legame dei due principi infiniti. Di conseguenza dovranno ritrovarsi nella sensibilità le stesse *forme* o dimensioni attraverso le quali si articola la sostanza assoluta nell'eccesso ideal-reale del proprio *movimento spirituale*. L'emersione della copula attraverso la nientificazione di ciò che viene legato, ovvero l'apparizione dell'Idea nella trasparenza di un essere materiale organicamente negato, discendono da un movimento attraverso il quale l'essenza assoluta si effonde, si potrebbe dire si pronuncia nell'essere lasciando coagulare la propria parola nella materia, per poi risuonare, attraverso l'esplosione di quella prima coagulazione, nell'assoluta idealità della parola vivente, parlata e non detta. La triplicità di questo movimento si imprime nella stessa essenzialità (per quanto in maniera del tutto indifferenziata) della sostanza assoluta, la quale di conseguenza, intuendosi, ovvero impiantandosi come soggetto nell'oggettività (differenziata, polarizzata) dell'organismo, determina secondo quella triplicità l'articolazione del dimensionamento proprio della sensibilità organica.

Ora per Schelling le dimensioni, le forme determinate della sensibilità, sono in generale i *sensi*<sup>169</sup>, i quali esprimono nell'organismo *la forma in generale* della natura. I sensi sono l'esposizione organica del *principio luminoso*, sia dal punto di vista della pura formalità, cioè dell'attività formante e quindi *relativa* alla materia che tale attività determina e differenzia (in questo senso

---

<sup>168</sup> Vale a dire *oggettivata* nell'organismo.

<sup>169</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 443.

la forma è *reale* o contrattiva)<sup>170</sup>; sia dal punto di vista della *sostanzialità* del principio luminoso e quindi di una forma (rispetto alla materia) formativa<sup>171</sup> che è immediata visibilità della sostanza, dunque *perfetta eguaglianza* con la sostanza luminosa, la quale, *essendo* l'aspetto eccessivo (e non predicativo/difettivo) della forma, si espone *idealmente* (il che qui significa in maniera non polarizzante e indipendente) come suono, luce (*in specie*) e calore. Nell'architettura della visione schellinghiana, a ciascuna di queste forme, alle tre forme reali (formali) e alle tre forme ideali (sostanziali), corrisponde un senso diverso dell'organismo, e i sensi, nel loro insieme, si dispongono a coppie, ciascuna delle quali è duplice espressione delle attività propriamente organiche, anch'esse articolate secondo un triplice dimensionamento che distingue, *nella* terza potenza, riproduzione (gravità), movimento (luce) e sensibilità (organismo)<sup>172</sup>.

Il senso al quale Schelling riconosce una prominenza sugli altri<sup>173</sup> in quanto si lega immediatamente al superamento della sensibilità organica e quindi

<sup>170</sup> Le forme formanti sono il magnetismo, l'elettricità e il chimismo.

<sup>171</sup> Rispetto a se stessa è forma formata.

<sup>172</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, pp. 451-4.

<sup>173</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 444 e ss.:

	<i>reale</i>	<i>ideale</i>
<i>Prima dimensione</i>	senso del sentimento (fioritura nel tatto)	udito
<i>Seconda dimensione</i>	olfatto	vista
<i>Terza dimensione</i>	gusto	senso del calore

<i>Riproduzione</i>	senso del sentimento/gusto
<i>Movimento- Irritabilità</i>	olfatto/vista
<i>Sensibilità</i>	senso del calore/udito

alla rivelazione della ragione, è il senso dell'udito. Tale senso è l'autointuizione della sostanza luminosa in quanto suono, e l'organo uditivo è appunto l'informarsi del suono all'*interno* dell'ente organico.

Essendo manifestazione organica della forma magnetica dell'idealità stessa (cioè, essendo espressione sensibile del suono e quindi della coesione, formante e formativa, generalmente intesa), l'udito non può che rivelare in *immediata* unità l'essenziale duplicità (vale a dire l'aspetto reale e quello ideale) della sostanza assoluta. Il suono, infatti, da un lato è espressione della potenza più bassa e quindi della coesione gravitazionale (e in questo senso esso è anima della gravità); ma dall'altro, in quanto idealizzazione di questa coesione, esprime immediatamente la potenza più alta, cioè esso ricomprende l'esplosione del secondo momento ristabilendo immaterialmente la contrazione materiale propria dell'*iniziale* affermazione coesiva nell'ambito della gravità. Per quanto ancora legato a *una* forma particolare – e qui, di conseguenza, all'oggettività (differenziazione) organica – il suono si mostra come possibile involucro identitario della totalità, ovvero come potenza capace di raccogliere in sé ciò che è privo di potenze e quindi di comprendere e esprimere la totalità come assoluta identità. Nella forma sonora si stabilisce quella entificazione del Nulla, ovvero, inversamente, quel trapasso dell'ente al Nulla<sup>174</sup>, che risona e lascia appunto risuonare l'eterna affermazione della natura. Il suono manifesta lo spirare, il procedere (*ausgehen*,

---

<sup>174</sup> Cfr. J. Böhme: «Also ist die Fassung des Willens, als des Vaters von Ewigkeit in Ewigkeit, der fasset sein sprechendes Wort von Ewigkeit in Ewigkeit und spricht es von Ewigkeit in Ewigkeit aus. Das Sprechen ist der Mund des Willens Offenbarung, und das Ausgehen von Sprechen oder Gebären ist der Geist des geformten Worts, und das Ausgesprochene ist die Kraft, Farben und Tugend der Gottheit, als die Weisheit». «Da in dem Wort oder Sprechen alle Sprachen, Kräfte, Farben und Tugend inne liegen, und mit dem Hallen oder Sprechen sich auswickeln und in ein Gesicht oder Sehen einführen» (*Mysterium magnum, oder Erklärung über das erste Buch Mosis* (1623), J.A. Barth Verlag, Leipzig, 1843, p. 32, p. 8.)

*aushauchen*) di tutte le cose dall'affermatività che è, transitivamente, posizione del loro essere. È nel suono che inizialmente si annuncia lo Spirito. Secondo le parole di Schelling:

Il suono è l'eco dell'eterna affermazione di Dio nella natura, esso è il primo fuoriuscire delle cose da Dio, dunque non la parola detta, come la materia, ma la parola parlante, il vero λόγος. Ora, così come il suono è il primo impiantarsi e informarsi dell'infinito nella finitudine, allo stesso modo, nella perfetta informazione, dovrà erompere *di nuovo* il suono; e la più alta informazione dell'infinito nel finito sarà la più perfetta informazione del suono nell'intimo dell'ente, e dunque, è chiaro, essa si darà nel senso dell'udito. Ciò che da un certo punto di vista era l'inizio è, da un altro punto di vista, la fine e il culmine. [...] La natura si ripiega su se stessa; il suo compimento, la sua conclusa perfezione, possono essere indicati solo da un ritorno al punto iniziale. Nell'udito la natura ritrova (*sente*) di nuovo se stessa, essa va di nuovo alla sua prima coscienza, nella quale si era compresa allorché aveva formato le cose per mezzo del magnetismo (della soggetto-obiettivizzazione). Il magnetismo non è altro che l'autocoscienza obiettiva, l'egoità della natura; questa arriva a se stessa nel senso dell'udito, così come tale senso costituisce poi il passaggio immediato al discorso e alla ragione, al λόγος unitario.

Di tutti i sensi, l'udito è quello attraverso il quale si può agire nella maniera più immediata e determinata sull'interiorità di un ente, così come, per riconoscere tale senso come ciò che v'è di più alto nella sensibilità, basta riflettere sul fatto che soltanto attraverso l'udito l'uomo entra in connessione razionale con l'uomo, soltanto attraverso di esso la ragione può immediatamente rivelarsi: l'udito è propriamente il senso dell'umanità.<sup>175</sup>

Il suono, dunque, laddove è superata la parzialità dell'identità organica – cioè laddove l'organismo imprime in sé l'assoluta totalità, sciogliendosi dalla sostanza assoluta in quanto fondamento d'esistenza – si eleva fino al discorso e alla ragione. Qui, secondo Schelling, l'infinita totalità si compatta in assoluta identità, l'aspetto oggettivo che riassorbe il particolare nel tutto viene a coincidere con la soggettività stessa del particolare. Il rapporto polare nel quale si contrae ciascuna potenza si spezza, l'attualità delle potenze trapassa in ciò che è privo di dimensioni e la ragione, intesa come

---

<sup>175</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, p. 455.

riconoscersi dell'eterna equazione dell'uno e del tutto, si fissa in un'immagine particolare, ma senza potenze, apparendo come *uomo*.

### 7. *Passaggio all'ontologia*

La perfetta *immagine* dell'assoluto è dunque l'uomo e attraverso l'uomo risuona nella natura la parola, ovvero quel che secondo Schelling v'è di più alto. La lingua umana è la parola divina che si è fatta carne, essa è

l'infinita ed eterna affermazione che risuona nell'universo e che infine si afferra, del tutto in movimento, nella lingua, tornando ad essere il caos che comprende in sé tutte le particolarità delle cose e l'intero universo. [...] La lingua è vita libera, eterna espansione del soggetto ed eterno ritorno in sé stesso, come nella rivoluzione celeste.<sup>176</sup>

L'uomo *conclude* la natura presentandosi come un «dio visibile», che, al pari della natura, può costruire o sovvertire ogni cosa. Egli è concentrazione dell'infinita sostanza assoluta, è il «dio diventato uomo»<sup>177</sup>. Qui l'incarnazione è mera visibilità del Nulla che è nella carne. Nel nulla che è l'uomo, ovvero nella ragione incarnata, il Nulla si rivela. Come già si diceva, il Nulla viene qui sostanzializzato nell'Essere dell'uomo. Tale Essere è l'Essere-del-Nulla, il che significa che il Nulla è *se stesso* in questo Essere. L'eccessività stessa è stabilizzata come eterna sostanza dell'universo. Nel venire all'Essere essa non dimostra il proprio eccesso, ma si mostra, essendo, nella propria stabile *essenza*. Qui il Nulla non è enfaticamente, non esiste, ma *sta essenzialmente* in se stesso. Apparendo come essenza dell'essere-materiale, il Nulla rivela come sostanza dell'Universo non più il morto Essere, ma l'inafferrabile esplosione vitale; tuttavia tale Vita in qualche modo subentra, o meglio, si *sostituisce*, come *sostanza essente*, a quell'Essere

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 492.

<sup>177</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 491.

di cui essa nega la sostanzialità, chiudendosi di conseguenza in un Atto che è Nulla. La vertigine dell'infinita nullificazione della sostanza gravitazionale ad opera dell'eccesso luminoso, l'assurdo in cui sembrava dovesse delicatamente bilanciarsi l'infondatezza dell'universo, vengono a questo punto della speculazione schellinghiana per così dire compensati e normalizzati dall'apparire della ragione stessa al culmine del processo di autorivelazione del Nulla. La parola divina viene essenzialmente *realizzata* nel mondo; l'Öv, che è stato riconosciuto come Spirito, esaurisce qui il suo impulso critico e, in quanto non-essere dell'Essere, viene a costituirsi, esso stesso, come essere del mondo. L'Essente si mostra *in quanto tale* in una sorta di *fissazione gravitazionale della luce* (di cui il *suono* è appunto immagine) che può precipitare e stabilirsi nella prospettiva generalmente *ontologica* (e non meramente logica), secondo la quale tutto è  $\omega\zeta$ , ovvero tutto è essenzialmente nella luce, immerso in un pensiero che, ricircolando su se stesso, si impone e si afferma come sostanza del mondo.

Nella parte riguardante la «filosofia generale» del *Sistema* del 1804, Schelling sostiene che «da Dio non può *nascere* nulla, giacché Dio è tutto, e non v'è alcun rapporto in Lui, se non quello dell'infinita ed eterna affermazione di se stesso»<sup>178</sup>. Ora il senso di questa proposizione può essere approfondito secondo differenti prospettive, ma certo non è possibile attribuirle un panteismo riducibile alla mera coincidenza tra il mondo e Dio. Tale coincidenza toglierebbe infatti ogni affermatività e posizione, le quali si legano necessariamente al senso *transitivo* dell'«è» nella proposizione «Dio è tutto». Se Dio è transitivamente il mondo, è chiaro che non può essere ammessa la proposizione inversa secondo la quale anche il «mondo è Dio». Tuttavia, il panteismo espresso dalla proposizione schellinghiana, sebbene affermi e mantenga la differenza tra Dio e il mondo, non esclude che l'Essere di Dio sia il mondo, cioè che Dio abbia il *suo proprio* Essere nel mondo.

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 152.

Secondo questa prospettiva, si potrebbe dire che il Nulla è nell'Universo, il quale quindi non verrebbe pensato come una inversione dell'Uno, come l'espressione di una frattura imprevedibile dell'essenzialità di *un altro essere divino* («altro» rispetto all'Essere del mondo), ma verrebbe invece compreso come immediata visibilità del Nulla, come immediata esposizione dell'essenza. L'Essere divino *sarebbe* così il mondo, e nell'apparizione dell'essenza di tale Essere, dunque nell'uomo, il Nulla ritroverebbe immediatamente la propria immagine. In un tale contesto *speculativo*, l'incarnazione della ragione non può che apparire come *divinizzazione dell'uomo* (deimorfismo), contrapponendosi in tal modo all'idea di una umanizzazione (antropomorfismo) nella quale sia Dio a dimostrare, cioè a manifestare in altro, l'eccesso divino della sua propria divinità.

La filosofia della natura si conclude pertanto in una schietta *filosofia negativa*, la quale, sebbene sia fondata sulla distinzione critica tra finito e infinito, non esclude una possibile ontologizzazione dello Spirito, esponendosi al rischio di una dogmatica riduzione<sup>179</sup> dell'infinito al finito; questo significa che, nel suo aspetto negativo, la filosofia della natura non si sottrae alla possibilità logica di un'attuale *ipostatizzazione del Nulla*, cioè essa non esclude l'aspetto essenziale di quel «*nichilismo realistico*» che ha trovato il proprio compimento storico nell'epoca moderna e, successivamente, in quella postmoderna. Per «negativo» bisogna qui intendere «sostanziale» e «non causale», cioè non effettivamente attuato, ma «accidentale» in quanto essenzialmente connesso<sup>180</sup> alla propria sostanzialità, a ciò-che-già-è, al dato che può essere soltanto descritto e predicato, concepito ma non pensato.

---

<sup>179</sup> Qualora l'ὄν venisse inteso appunto come Essere, e il Pensiero (νοῦς) fosse ridotto a mero concetto predicativo.

<sup>180</sup> In questo senso, dipendente, condizionato.

Dunque, sebbene, come si è già detto, la filosofia della natura prenda avvio da un superamento, o meglio, da una limitazione della modernità, intesa come possibilità di riduzione tecnica del mondo a forma (spazio-temporale e concettuale) della *finita* percezione umana, tuttavia essa ne mantiene in qualche modo l'*aspetto fondazionale*, il quale può trovare una generale espressione nella proposizione secondo la quale «l'Ente è giustificato in quanto è impresso nella necessità di una assoluta e innegabile sostanza».

In una comprensione finita di tale aspetto fondazionale, la sostanza viene a imporsi come assoluta attualità della *possibilità* che è l'Ente, il quale di conseguenza appare come *essenziale* (nella propria finitudine) in quanto negato dalla stessa attualità che lo fonda. Secondo questa prospettiva, l'Essere può dunque giustificarsi (δικαιωθήσεται) 1) in quanto *momento* della rivelazione di un'Essenza<sup>181</sup> che emerge in maniera provvidenziale dall'Essere; oppure 2) in quanto è esso stesso l'Essenza e quindi non è più subordinato a una futura Essenza, a un progetto da realizzare, ma si fa esso stesso, nell'assenza di direzioni, pura progettualità realizzata, cioè fissa il proprio Non-essere immediatamente come l'Essenza, e quindi si giustifica essenzialmente in ogni concreta manifestazione storica (vale a dire che appare storicamente in una sorta di commisuratezza allo scopo senza scopo, laddove la commisuratezza è però stabilita dalla mera *presenza storica*); infine, 3) considerando questo divenire storico come spazialmente diffuso – dunque in una sintesi dei primi due modi di giustificazione dell'Essere – l'Ente può apparire essenziale in quanto distribuito in una pluralità di «fatti»,

---

<sup>181</sup> In questo contesto è del tutto irrilevante la determinazione della *natura* dell'Essenza (libertà, benessere, giustizia, ecc.) da raggiungere, la quale può essere intesa come una mera X che, essendo, giustifica l'Essere attraverso il quale essa si manifesta.

giustificati poiché ciascuno realizza una sua propria microessenza (tali fatti potrebbero essere considerati come dei «giochi ontologici»).

In tali modi di giustificazione, l'Ente appare comunque fondato dalla Sostanza che ne determina il «divenire», secondo una prospettiva che finisce per riproporre l'antica argomentazione sofistica secondo la quale tutto ciò che *accade* è, e tutto ciò che è è vero. Ora, la filosofia della natura di Schelling, per quanto non ammetta un'immediata verità dell'Ente, ma ne esiga una trasfigurazione fenomenica e poi ideale, presuppone comunque una sostanza (razionale) dell'Universo, la quale, sebbene non si riveli storicamente o attraverso l'operatività tecnica sull'Ente, resta immediatamente essente e può dischiudersi di fronte allo sguardo del filosofo capace di coglierne la bellezza.

Questo significa che Schelling comprende *nella contemplazione* filosofica ciò che una prospettiva finita esporrebbe operativamente ovvero attraverso una prassi realizzata in quel che *accade*. Entrambe le prospettive, la prima da un punto di vista infinito, l'altra da un punto di vista finito, ammettono nell'Essere la presenza dell'Essenza, la quale, attraverso un mero processo conoscitivo, dovrebbe venire a coscienza, ovvero conoscersi e in tal modo rivelarsi.

Ma l'Essenza che Schelling scorge nell'Universo non è mera latenza *in* ciò-che-già-è, vale a dire che la ragione, nella filosofia della natura, viene effettivamente pensata come essenza *sovraessente*, vale a dire come sostanza del tutto sciolta dalla finitudine dell'Ente. Di conseguenza è impossibile che essa si mostri attraverso una mera divinizzazione del «divenire dell'Ente» (trasformazione), ma deve invece apparire in una radicale trasfigurazione dell'Essere che si manifesta piuttosto come «distruzione» e in questo senso come eccesso dell'Ente. Detto altrimenti, il  $\nu\tilde{\omega}\zeta$  – ovvero ciò che per Schelling è la materia stessa e la forma della natura – non può essere in alcun modo ridotto all'Essere dell'Ente.

Ora, affinché possa affermarsi questo carattere eccessivo (vale a dire l'aspetto propriamente *non* essente) della ragione<sup>182</sup>, evitando che essa si stabilizzi in una sostanza esposta al rischio di una perfetta identificazione con l'Essere<sup>183</sup>, è necessario ammettere che la ragione stessa, in quanto essenza assoluta, *possa non essere*.

Nella filosofia della natura pertanto, *l'ontologia deve scindersi dalla logica*. Questo significa che la filosofia della natura deve essere intesa non come esposizione ontologica dell'eterna struttura dell'Universo, ma piuttosto come la pura descrizione di un Fatto (*Thatsache*)<sup>184</sup>, ovvero come mera predicazione logica di una Posizione sovrastanziale. La filosofia della natura si limita infatti a disegnare *l'aspetto spirituale* di ciò-che-è, senza determinarne in tal modo il fondamento ontologico. La filosofia stessa è *evento* spirituale, e in quanto tale, è pura descrizione *logica* della luminescenza metafisica del *mondo*. In altre parole, ciò che Schelling chiama *filosofia negativa* non è nient'altro che una logica del mondo, ovvero una dizione del λόγος che si mostra nell'apparizione del mondo in quanto Fatto razionale. La Logica è quindi produzione *culturale*, volta per così dire a *coltivare* il λόγος e a *occultare* l'Essere, ovvero essa, in quanto riaffermazione dell'eccesso che trasfigura l'Essere in *cosmo*, mostra, nell'apparizione della bellezza, la *possibilità* di una dissoluzione dell'Ente e

---

<sup>182</sup> A partire dagli anni '30 Schelling traduce νοῦς come «intelletto», o più precisamente, come «intelletto volente», distinguendolo in tal modo dall'aspetto sostanziale proprio della ragione umana, la quale, a differenza dell'intelletto, è comune a tutti gli uomini. Cfr., per esempio, F. W. J. Schelling, *Invito alla filosofia*, Accademia University Press – *Initia Philosophiae*, Torino, 2011, p. 87.

<sup>183</sup> In tal caso l'apparizione della ragione si risolverebbe nella mera presa di coscienza, da parte della sostanza essente, della sua propria divinità, in un processo nel quale per così dire il *salvator-salvandus* semplicemente si riconosce e viene a se stesso.

<sup>184</sup> Il tedesco *Thatsache* qui potrebbe esser letteralmente reso come «cosa dell'azione» e, in questo senso, come «creato».

quindi di una comprensione dell'Essere nel Pensiero. In questo senso si può dire che la Logica, non essendo immediata dizione dell'Essere né di un'Essenza sostanziale, sia in qualche modo «favola», poesia, ovvero trasfigurazione poetica dell'Essere, in maniera non dissimile da come le divinità greche potrebbero essere considerate delle illuminazioni poetiche del mondo. È chiaro tuttavia che qui non si tratta di fantasie soggettive, legate alla finitudine di un soggetto creativo; la Logica, al pari dell'esplosione dionisiaca della divina molteplicità greca, libera dall'*unico* fondamento sostanziale, non è un'invenzione poetica, ma oggettiva *visione* dell'Essere nel Pensiero. Può essere utile, a questo proposito, ricordare le considerazioni schellinghiane – che risalgono alle lezioni sulla Filosofia della Mitologia (1834-36) – riguardanti l'aspetto propriamente poetico del politeismo greco. Secondo Schelling:

le divinità greche sono quel che le cose stesse del mondo sensibile possono essere secondo un più alto modo d'osservazione, proprio di un animo trasfigurato scientificamente o poeticamente; esse *sono* in effetti ancora soltanto apparizioni, soltanto enti di una più alta immaginazione e non pretendono per sé alcuna più alta verità rispetto a quella che noi attribuiamo alle figure poetiche. Ma non per questo esse possono essere considerate delle creazioni poetiche; questo significato ancora soltanto poetico può certo essere la *fine* del processo, ma non l'inizio. Tali figure non nascono *attraverso* la poesia, ma si trasfigurano nella poesia; la poesia stessa nasce soltanto *con* esse e *in* esse.<sup>185</sup>

Dunque, secondo questa prospettiva, il λόγος non può essere letto come immediata «incarnazione» della parola divina, ma appare piuttosto come il superamento logico dell'Essere (dell'incarnarsi) dell'Essenza; a maggior ragione, pertanto, non si può pensare di ricondurre il λόγος, per così dire, dal cielo alla terra, ammettendo un'*essenziale*<sup>186</sup> incarnazione *nell'*Essere, ovvero non è possibile ammettere una ipostatizzazione del λόγος che lo riduca a

---

<sup>185</sup> F. W. J. Schelling, *Pilosophie der Mythologie* (1834-46), SW XII, p. 647.

<sup>186</sup> Tale cioè da stabilire la razionalità dell'Essere stesso in quanto tale.

mera predicazione finita (spazio-temporale) dell'essere-attuale di una Sostanza assoluta che sostituisca *materialmente* lo Spirito. In questo senso si può dire che la Logica interrompe la tensione fondazionale della modernità, la quale, mirando appunto a una ontologizzazione dell'Essenza, finisce per proporre l'immediata, cioè *diretta* presentazione dell'Essenza, non nel λόγος (filosofia negativa), ma nell'Essere stesso, pervenendo quindi a una visione dogmatica nella quale, la confusione tra finito e infinito, e quindi tra Essere e Spirito, esclude necessariamente l'articolazione e le distinzioni che appartengono invece a una visione propriamente *ontologica* del passaggio dall'Essenza all'Essere.

## 8. *Ontologia*

### 8.1

L'*ontologia* qui è intesa letteralmente come *dizione dell'Essere* (che possiamo già indicare come οὐσία), il quale non è esposizione di un'Essenza, né è esso stesso essenziale, ma si afferma tuttavia in maniera sostanziale, esprimendo in tal modo una sua propria essenzialità (infinita), la quale non si dissolve nell'Essenza assoluta, ma piuttosto l'assume nella propria autoaffermazione. Affinché si possa pensare un'ontologia a partire dalla filosofia della natura è dunque necessario ammettere innanzitutto una *assoluta scissione* dei principi infiniti, in modo che ciascuno di essi possa essere considerato effettivamente come una sostanza a sé. Come si è già detto, l'infinità dell'Essenza, intesa come legame (copula) di principi opposti, implica che ciò che viene legato sia a sua volta un legame e che quindi l'identità assoluta sia identità di identità; o più precisamente, come Schelling

afferma in più luoghi<sup>187</sup>, una stessa Essenza originaria deve essere sia l'opposizione (cioè la sostanzialità indipendente di ciascuno dei due principi), sia l'unità tra i principi opposti. Poiché il legame proprio dell'Essenza è *infinito*, esso non riassorbe in sé, ovvero in una unità sostanziale, i principi legati, ma ammette, *nell'unità*, sia l'opposizione tra di essi sia la loro unità, la quale quindi, nell'economia dell'assoluta identità, non assume alcuna priorità rispetto all'opposizione dei due principi. Nell'infinita unità ciascuno è il Tutto, ovvero tutto è in tutto («πάντα ἔν πᾶσι»), secondo la nota espressione dell'Apostolo (1 Cor. 15, 28)).

Ora l'accentuazione della totalità molteplice (πᾶσι)<sup>188</sup> rispetto all'unità essenziale (ἔν) è proprio quel che inizialmente muove Schelling verso l'ipotesi di una *filosofia positiva*, non più limitata alla sola descrizione logica della razionalità dell'Essere. Già nel *Sistema* del 1804, trattando della riproduzione sotto la forma della differenza relativa, ovvero della generazione attraverso la differenza dei sessi, Schelling sottolinea l'aspetto per così dire eterosostanziale (ἑτερούσιος) della *vera* identità, accennando all'amore come momento dell'unità di ciò che potrebbe comunque essere, ovvero consistere, anche nell'assoluta separatezza. Come attimo della più alta rivelazione dell'Essenza, l'eccesso amoroso evoca qui il *secondo* momento<sup>189</sup>, quello dell'esplosione luminosa, il quale – senza ripiegarsi nell'egoità affermativa del terzo e quindi del primo momento – unifica i principi infiniti nella pura assenza di determinazioni contrattive. In questa unità, che in qualche modo già appare come assoluta Potenza di nullificazione dell'Essere piuttosto che come entificazione del Nulla, Schelling adombra l'alto significato metafisico che l'Amore assumerà nello

---

<sup>187</sup> Cfr., p. e., F. W. J. Schelling, *Weltalter* (1813), SW VIII, pp. 217-8; *Idem*, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), SW VII, pp. 425-6.

<sup>188</sup> E quindi dell'interna discrezione o frattura che permette la totalità in quanto tale.

<sup>189</sup> E attraverso di esso l'assenza di «potenze», il *potenzlos* del quarto momento.

scritto sulla *Libertà* (1809), laddove la chiara distinzione tra Spirito e Amore<sup>190</sup> lascerà emergere l'aspetto propriamente positivo di una visione ormai sciolta da ogni residuo fondazionale.

Insistendo, dunque, sulla scissione sostanziale come preconditione di un'identità *infinita*, e avvicinandosi in tal modo a una prima comprensione ontologica dell'apparizione dell'Essenza nell'Essere, Schelling ricorda nel *Sistema* del 1804 che

in ogni individuo organico viene intuita innanzitutto l'identità dei due attributi, (ogni vita organica si fonda su questa identità), ma nel contempo essi sembrano qui aver perso la loro sostanzialità o indipendenza. Infatti non è posta in tal modo la *vera* identità, quella che si dà insieme alla sostanzialità di ciascuno di essi. Ogni attributo deve essere dunque rappresentato attraverso un prodotto particolare, affinché appaia la sua sostanzialità; ma questo deve accadere in modo che il prodotto separato sia tuttavia *nulla* senza l'altro, dunque in modo che ognuno abbia necessariamente bisogno dell'altro per l'integrazione, affinché, pur nell'indipendenza di ciascuno, sia tuttavia conservata l'identità. [...]

L'individuo maschile, così come quello femminile, è un intero, un ente organico proprio, il quale ha quindi piena sostanzialità e indipendenza ed esprime di conseguenza un attributo della natura. Tuttavia, pur nell'intatta indipendenza, esso è comunque un non-intero, vale a dire che è tale da poter *essere* solo se anche l'opposto è, e quindi ciascuno è veramente solo nell'identità con il proprio opposto. [...]

La *vera* identità può essere intuita solo nell'unità potenziata, cioè solo in una unità tale per cui ciascuno dei due opposti è qualcosa *per sé*, e tuttavia non è senza l'altro. [...]

Questo è il segreto dell'eterno amore, che ciò che potrebbe essere per sé assoluto, non considera una rapina l'esser per sé assoluto<sup>191</sup>, ma cerca l'altro e solo nell'identità con l'altro è. Se ciascuno non fosse un intero, ma solo parte di un intero, non ci sarebbe amore: l'amore è solo perché ciascuno è un intero e tuttavia vuole l'altro, cerca l'altro.<sup>192</sup>

<sup>190</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW VII, pp. 405-6.

<sup>191</sup> Cfr.: Οὐχ ἄπραγμὸν ἢ γήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ / non rapinam arbitratus est esse aequalem Deo. (Hielt ers nicht für einen Raub / Gotte gleich sein), Phil., 2, 6.

<sup>192</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, pp. 407-8.

Ora, sebbene sia qui espressione dell'identità assoluta solo nella misura in cui questa non toglie i principi infiniti e non si impone quindi come un superamento processuale della loro sostanzialità, l'Amore potrebbe essere tuttavia inteso ancora come unità *essenziale* delle sostanze scisse. Per «essenziale» bisogna qui intendere «essente secondo la propria *natura*» (*natura sua*), vale a dire che qualcosa è e agisce, o meglio, si muove, in maniera essenziale se segue naturalmente (si potrebbe dire, ciecamente) un'interna necessità, tolta la quale cesserebbe di essere ciò che è. Secondo questa prospettiva, *data* l'Essenza dell'Amore, questo si produrrebbe *naturalmente* nelle tre sostanze infinite, le quali ritroverebbero nella realizzazione dell'Amore il loro proprio non-essere, ovvero il Nulla capace di stabilirne l'identità e l'unità. Il mondo (le sostanze) *e quindi* l'Amore apparirebbero pertanto come *necessarie* (inevitabili) conseguenze dell'Essenza che in essi si pone, e l'indipendenza delle sostanze non escluderebbe in alcun modo la loro *compresenza*; volendo far riferimento a un'espressione tratta da Varrone (poi ripresa da Arnobio)<sup>193</sup> e utilizzata da Schelling per indicare le divinità originarie ovvero i principi *formali* che *causano*<sup>194</sup> la moltiplicazione logica, cioè l'esplosione politeistica di una sostanza materiale che si afferma come unica, si potrebbe dire che i principi infiniti sono, da un punto di vista «essenziale», *consentes* (appunto, con-

---

<sup>193</sup> Cfr. Varrone, *De re rustica*, I, 1, 4; Arnobio di Sicca (III-IV sec. d. C), *Adversus nationes*, III, 40: «*Varro, qui sunt introrsus atque in intimis penetralibus coeli, Deos esse censet, quos loquimur nec eorum numerum nec nomina sciri. Hos Consentes et Complices Etrusci ajunt et nominant, quod unâ oriantur et occidant unâ*». Cfr. anche Agostino, *De civitate Dei*, IV, 23.

<sup>194</sup> Schelling legge i principi anche come *causae instrumentales*, le quali corrispondono al *de quo, a quo, secundum quod* (Cfr. Varrone, *De lingua latina*, V, 58; Agostino, *De civitate Dei*, VII, 28), esprimenti rispettivamente la causa primitiva (inizio da superare), quella creatrice o demiurgica e infine quella perfetta o finale. Cfr. F. W. J. Schelling, *Invito alla filosofia*, Accademia University Press – *Initia Philosophiae*, Torino, 2011, pp. 114-5.

essenti) o *complices*. L'Amore, inteso come l'indissolubile unità di questi principi, i quali – per riprendere ancora le parole di Arnobio – «sorgono insieme e insieme decadono», non si *confonde* con uno dei principi, ma resta comunque distinto da essi, in modo che ciascun principio, pur essendo esattamente quel che è ogni altro principio, possa mantenere la propria indipendenza. Anche il principio che si pone inizialmente come fondamento unico (corrispondente alla gravità nella filosofia della natura) ed è quindi destinato, nella propria materialità, al superamento attraverso l'unificazione con gli altri principi, non viene riassorbito o tolto, ma mantenuto (trattenuto) nel *fondo* (immateriale) dell'unità, nell'invisibile (ὄδηλος)<sup>195</sup> che in quanto tale permette la visibilità logica del cosmo, ovvero la sua *idealizzazione*. È chiaro tuttavia che in tal modo avremmo di nuovo soltanto un occultamento logico dell'Essere, vale a dire una visione culturale logicamente astratta dal mondo essente, e non il mondo stesso nel suo Essere. I tre principi unificati *essenzialmente* nell'Amore potrebbero dar luogo soltanto a un *caos*<sup>196</sup> premondano (di pure *potenze*), ma privo di *futuro*. Se questo caos fosse invece considerato ontologicamente, ovvero come Essenza che si sviluppa e viene ad *essere* nel mondo *realizzandosi* nell'Amore, dunque se il caos *fosse* il mondo, non si otterrebbe altro che una fissazione dell'impossibilità di una effettiva separazione delle potenze, e il mondo si chiuderebbe in un angoscioso moto rotatorio generato proprio dall'infinità del legame, in quanto l'Amore concederebbe a ciascun principio una pari sostanzialità e quindi un pari diritto ad essere l'Essente. L'unità essenziale delle potenze apparirebbe in questo caso come una sorta di eternizzazione dell'Angoscia evocata da

---

<sup>195</sup> Cfr. Ade, " Ἀδης.

<sup>196</sup> Il caos qui va inteso come puro non-essere, pura *potenzialità* (cfr. χάλω, essere aperto). Come il punto è potenza del cerchio, ovvero è un cerchio caotico, così il caos è pura unità metafisica, o meglio prefisica, la quale, se pensata nel suo dispiegamento come *presenza* mondana, non può che essere espressione del mero aspetto logico del mondo.

Böhme a proposito di quella che secondo la sua visione è la terza *proprietà* (realizzazione) assunta dal Nulla, il quale, nel processo di autorivelazione, si coagula nel «qualcosa» come nel proprio fondamento e attraverso l'*interno* contrasto e la tensione di questo fondamento perviene a «sentirsi» nella sua propria volontà d'Essere.<sup>197</sup>

Un caos realizzato non condurrebbe dunque al di là di una visione essenzialistica, e in questo senso sostanziale e fondata (quindi negativa), dell'assoluta unità. Bisogna pertanto di nuovo riconsiderare quale sia il significato della scissione delle sostanze rispetto a una assoluta unità che, in quanto tale, non è, o meglio non ha alcuna *necessità di essere* in una comprensione essenziale delle potenze.

## 8.2

La *totalità* che si unifica nell'Amore, può essere intesa non solo come compresenza di ciascuno, ma anche come *assenza* di un'unitaria sostanza essenziale. Se l'Amore è l'identità in quanto esso *permette* l'assolutezza di ciascuna sostanza, allora non si può escludere che l'unità assoluta, proprio in quanto assoluta e indissolubile, *possa non essere*, ovvero che essa sia sovraessenziale e in questo senso sovranaturale. Detto altrimenti, la scissione delle sostanze può essere intesa non come la presentazione o lo sviluppo di una determinazione essenziale dell'Essenza assoluta, ma piuttosto come la *possibilità (potentia)* per l'Essenza di fratturarsi, di trapassare nel

---

<sup>197</sup> Secondo Böhme, il Nulla per così dire si adombra nell'Essere, ottenendo in tal modo appunto delle proprietà, le quali nella *sofferenza* propria dell'Angoscia conducono al primo «sentirsi» e ritrovarsi dell'Essenza. Si legge nel *Mysterium magnum*: «l'Angoscia va così compresa: [...] l'uno vuole in sé, l'altro fuori di sé, ma non è possibile che si separino o che l'uno ceda rispetto all'altro. Così l'uno sta nell'altro come in una ruota che gira. L'uno vuole al di sopra di sé, l'altro al di sotto di sé» (*Mysterium magnum, oder Erklärung über das erste Buch Moses* (1623), J.A. Barth Verlag, Leipzig, 1843, pp. 14-5).

puro eccesso e quindi di scindersi dalla propria *natura* essenziale. La *scissione* appare in tal modo come l'essenzialità stessa dell'Essenza ovvero come l'essenzialità dell'Unità in quanto questa non è relativamente o negativamente assoluta, ma assoluta in maniera «potenziata», cioè positiva e affermatrice<sup>198</sup>.

Se l'Essenza chiude in sé l'intera possibilità del *suo* essere<sup>199</sup> e segna quindi, in quanto Atto assoluto, il limite dell'Impossibile, l'Amore, in quanto unità sovraessenziale, rivela invece la Potenza, lo squarcio interno dell'Impossibile, apparendo quindi come l'assoluto poter-non-essere dell'Essenza. La separazione delle sostanze viene in tal modo letta innanzitutto come Potenza dell'Essenza; l'eccesso dell'essenzialità non si dà qui negativamente, in un mero «lasciar essere» le singole sostanze, ma si esprime piuttosto nel venire a *mancare* dell'Essenza stessa in un'altra sostanza, la quale sostanza, nella propria possibilità, dimostra l'*assoluta infondatezza* (*Ungrund*) dell'Essenza. La Potenza di Essere è infatti l'infondatezza stessa dell'Essenza, e in tale infondatezza si esprime quella sovraessenzialità grazie alla quale le sostanze effettivamente si scindono, di modo che l'Essenza non abbia il *proprio* essere nell'Essere, e l'Essere *possa non essere essenziale*, ovvero possa non essere l'Essere-dell'-Essenza.

Dunque, affinché si possa considerare la possibilità di un'ontologia, da un lato bisogna pensare la *perfezione* dell'Essenza (Öv) (corrispondente al principio luminoso della filosofia della natura) e dall'altro bisogna ammettere *nell'Essenza* la Potenza di un altro Essere (corrispondente al principio gravitazionale della filosofia della natura). Il che significa che l'Essenza non ingloba in sé l'Essere (ovvero le sostanze) come mezzo della propria autorivelazione, ma è essa stessa una sostanza; in altre parole l'Essenza non è

---

<sup>198</sup> Si potrebbe parlare di Essenza *assolutamente* assoluta.

<sup>199</sup> In questo senso l'Essenza è *perfettamente* tutto-ciò-che-può-essere.

qui il Nulla – inteso come l'*a priori*<sup>200</sup> dell'Essere – che dall'Essere riemerge conoscendosi e illuminandosi *in quanto* Nulla. L'Essenza stessa, in quanto tale, è invece già essente (sebbene il suo essere sia per così dire *sovraessente*), e *non ha bisogno*, per essere, di trapassare nell'Essere. Da questo punto di vista, Tutto è *immediatamente* Essenza. Il νοῦς che appare a conclusione della filosofia della natura come immagine (εἰκὼν) del Nulla è qui l'Essenza stessa nel suo essere, e in quanto tale è soltanto *una* sostanza, ovvero è un *Atto* puro nella sua sovraessente e attuale sostanzialità. Questa Essenza non è il pensiero dell'Essere, né una dissoluzione dell'Essere nel pensiero, ma è il Pensiero stesso che è, e in questo senso, come si diceva, essa è assimilabile alla sostanza luminosa della filosofia della natura, ovvero alla luce che è esplosione dionisiaca (ὑπερεκχυνόμενον, *supereffluens*) di ogni concrezione e coagulazione *materiale*.

### 8.3

Secondo questa visione, l'Essenza può dunque essere considerata letteralmente come la prima *ipostasi* divina, ovvero come ciò che propriamente è l'essenza sovraessenziale. L'essenzialità di questa Essenza è dunque ciò che da un lato le permette di rimanere in se stessa in quanto *perfettamente* sovramateriale, mentre dall'altro è ciò che *può non essere*, ovvero che può nullificare la sua propria Essenza. Nella divina Indifferenza verso questa Essenza, nell'eccesso che non teme l'assoluta perdita di sé, *sorge* la Potenza di un altro Essere, di un Essere *futuro*. Ciò che interrompe l'Essenza divina è quindi il Futuro, il quale, in quanto Potenza (in quanto non-Atto), è anche ciò che permette l'Essenza (attuale). In questo senso si può dire che l'Essenza è l'essere-in-potenza del Futuro, ovvero che essa

---

<sup>200</sup> In quanto *a priori*, qui il Nulla è anche prepensabilità dell'Essere.

stessa è la potenzialità dell'Essere. La parola «magia»<sup>201</sup>, evocata da Schelling a proposito della Potenza dell'Essenza, ha il fine proprio di sottolineare l'aspetto non-attuale, e in questo senso propriamente *potente*, di ciò che è essenziale (e dunque della sovraessenzialità) nell'*attualità* dell'Essenza. Secondo le parole di Schelling, si «effettua qualcosa *magicamente*, laddove non agisce una volontà attiva e effettiva, ma soltanto una volontà essenziale [potenziale] e in quiete»<sup>202</sup>. L'infondatezza dell'Essenza si esprime pertanto magicamente *nell'Essenza*, l'attualità della quale è per così dire permessa e retta dalla latenza di ciò che ne è propriamente il soggetto (*subjectum*), ovvero di ciò che, in quanto Potenza, è appunto «magia» dell'Essenza. Secondo questa prospettiva, è dunque proprio il poter-non-essere dell'Atto ciò che lo rende positivo, cioè attivo nella propria affermazione. L'Amore che sovrasta l'Essenza non duplica, a un livello più alto, il rapporto tra Essenza ed Essere, e non si pone di conseguenza come l'*a priori* di un'Essenza ammessa come il suo proprio Essere. L'Amore toglie piuttosto ogni sostanzialità in senso generale e negativo, e fa dell'Essenza *una* sostanza a sé, la «individua» e da essa esige che *colmi* attualmente il suo assoluto poter-non-essere. In questo senso l'Essenza è Atto traboccante e superessente che *contiene*, ovvero trattiene in virtù della sua esplosiva eccessività, la Potenza che può negarlo, la quale si fa quindi latente proprio *in* quella eccessività infinita, vale a dire che essa *può* (transitivamente) l'Atto, e in tal modo si fa *identica* ad esso.

---

<sup>201</sup> Schelling rinviene la nobile origine della parola in una radice persiana («*mog*») riconoscibile ancora nel tedesco *mögen*, *Möglichkeit*, e insiste quindi sul significato magico della Potenza, sul potere (*Macht*) dell'essere-in-potenza, sull'*efficacia del non-atto*. Cfr. F.W.J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, hrsg. von H. Fuhrmans, Bottega d'Erasmus, Torino 1972, pp. 311-2.

<sup>202</sup> *Idem*, *Philosophie der Mythologie* (1834-46), SW XII, p. 150.

L'infinita possibilità di annientamento, l'Οὐ κ ὄ ν, ovvero il Nulla *assoluto*<sup>203</sup> che in quanto tale *può* l'Impossibile e non ha necessità alcuna di Essere o consistere in alcunché, si mostra nell'*infinita* affermatività dell'Essenza (Ἦν), la quale nel proprio eccesso dionisiaco si diffonde per così dire in un'incessante autorealizzazione. Qui non si tratta, come si è già detto, di un'autorivelazione del voũ ç *attraverso* l'Essere, ma il voũ ç stesso si afferma *essendo* nella sua propria Essenza, ovvero esso si afferma come *originariamente* essente.

Questo significa che l'Essenza è qui *enfaticamente* (Ἐμφασις, Ἐμφαίνω) Atto (*Wirklichkeit*, Attualità), vale a dire che l'Atto è appunto attuale poiché *contiene* un *inizio*, ovvero è assunto da una potenza che se ne riveste, che l'attrae su di sé e che quindi, si potrebbe dire, è in esso *incipiente*. Essendo dunque la potenza nascosta nell'estrema profondità dell'Essenza, questa può effondersi nell'attualità che le permette di affermarsi appunto come *prius attuale*, ovvero come quell'*actus purus*, che in quanto sottomesso all'infondatezza dell'Οὐ κ ὄ ν, apparirà *successivamente* come prima *ipostasi* di ciò che è sovraessenziale.

La Potenza pertanto è tale, cioè è restituita a se stessa in quanto *pura* potenza, per l'eccesso dell'Atto, il quale nella propria *infinita* affermazione *lascia apparire* (Ἐμφαίνει) la possibilità del contrario, vale a dire la potenzialità del

---

<sup>203</sup> L'infondatezza (*Ungrund*) non è qui un Nulla *essenziale* o relativo, non è mera possibilità di superamento dell'Essere, ma appunto assoluta potenza d'annientamento dell'Essenza stessa; di conseguenza esso non può essere prepensiero né dell'Essere né dell'Essenza. Il Nulla assoluto non «va» nell'Essere, ma è fonte della positività dell'Essenza. Si noti che l'*Ungrund* di Böhme, la cui meditazione ispira le visioni della filosofia della natura, piuttosto che le successive speculazioni «positive», resta da questo punto di vista perfettamente negativo o essenziale.

*proprio* soggetto. Schelling esemplifica<sup>204</sup> questa visione evidenziando come in un qualunque giudizio «A è B», che sia «significativo», «effettivo», e dunque non riducibile a una vuota tautologia, la copula è enfatica, cioè mostra che A potrebbe non essere B. Questo significa che in un giudizio enfatico A non è *essenzialmente* (cioè secondo la sua natura) B, ma ha in sé la possibilità di non essere B, possibilità che nel giudizio viene sottomessa e resa latente in B, in modo che A possa essere appunto affermato come *soggetto* di B. Dicendo «B è» in maniera enfatica, sto dunque dicendo che A è in esso latente. In una annotazione alle lezioni sul *Monoteismo*, Schelling chiarisce ulteriormente il significato dell'enfasi, facendo riferimento all'*Institutio oratoria* (90-96 d. C.) di Quintiliano, nella quale appunto si afferma che l'enfasi ovvero la «*significatio*»: *non ut intelligatur efficit, sed ut plus intelligatur* (8, 2, 11). L'*amplificazione* che essa consente discende quindi dal fatto che l'enfasi è una *plus quam dixeris significatio* (9, 2, 3), è una significazione che eccede quel che dico, che è *più* di quel che dico, e si dà laddove *ex aliquo dicto latens aliquid eruitur* (9, 2, 64).

#### 8. 4

Ora questo «*plus*» che rivela «qualcosa di latente» è appunto la positività dell'Essenza, la quale nell'assoluta *purezza* della Potenza, ha la perfetta unità, l'assoluta coincidenza di Οὐκ ὄν e Ὄν. L'*alterità* propria della Potenza di Essere è qui *annientata* – ovvero è ricondotta nell'interiorità di un'*assoluta* latenza – dall'eccedenza, dall'enfasi dell'Ὄν, il quale chiude e contiene ogni propensione all'esteriorità, togliendo di conseguenza ogni forma di *relazione* ad altro e dunque ogni rapporto a un essere-correlato. La

---

<sup>204</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Invito alla filosofia*, Accademia University Press – *Initia Philosophiae*, Torino, 2011, pp. 18-19; *Idem, Philosophie der Mythologie ,I. Buch: Der Monotheismus* (1834-46), SW XII, pp. 53-4.

Scissione generata dall'assoluta infondatezza dell'Essenza *stabilisce* qui un *primo aspetto* dell'Essenza assoluta, la quale, proprio in virtù del Nulla che annienta ogni materialità (= potenzialità, in senso aristotelico), ovvero ogni Esserci della Potenza, si afferma come *Assoluta attualità*, la quale è sciolta da ogni rapporto con l'Essere e quindi ha l'*alterità* significata nell'enfasi soltanto come *interne e immanenti* determinazioni<sup>205</sup>. La Potenza è qui *perfettamente* l'Atto, l'*Essere futuro* è perfettamente Nulla, dissolto nell'esplosività dionisiaca dell'"Ov che per così dire *travolge* ogni potenzialità nella pura attualità, la quale è la sola che «resiste» all'assoluta «inesistenza» dell'OÙ κ ὄν.

"Ov e OÙ κ ὄν sono, secondo questo aspetto, in una perfetta, conclusa, *equazione* (OÙ κ ὄν = "Ov), nella quale si dà 1) la Potenza, che nella sua purezza è 2) l'Atto il quale è uguale 3) all'unità (copula) di Atto e Potenza. Questo aspetto dell'Essenza assoluta – nelle sue tre determinazioni interne – è *pura sostanza attuale* (voũ ζ, Luce), la quale non ha bisogno di essere *in un altro* essere, non si effonde *per natura* nell'essere-del-mondo per poi ricomprenderlo essenzialmente in sé, ma è immediatamente ed enfaticamente nell'"Ov. La *sostanza* che in tal modo si afferma non è una sostanza inerte e per così dire consegnata alla sua propria necessità, ma è la *viva* espressione dell'aspetto *perfettamente attuale*, ovvero dell'*atto* puro che è originariamente l'Essenza assoluta.

Ma oltre a questo primo aspetto, che, come si diceva, può essere considerato la prima ipostasi divina, ovvero il *primum subjectum divinitatis*, esiste tuttavia anche un ulteriore *aspetto* dell'Essenza assoluta. La sua infondatezza esige infatti che essa sia non solo *Sostanza* (ovvero Atto in sé concluso), ma anche *Causa* e dunque Potenza. L'Atto stesso deve poter non essere, vale a

---

<sup>205</sup> Su *questo* aspetto dell'Essenza assoluta, che Schelling considera *sovraempirico*, proprio come la luce è per così dire sovragravitazionale, cfr.: *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1836), SW X, pp. 285-6.

dire che deve essere del tutto indifferente se esso sia o non sia. Questo significa che la potenzialità (la magia) ridotta all'*assoluta* latenza nella profondità dell'Atto, deve poter interrompere la perfezione dell'identità con l'Atto, ovvero, detto altrimenti, l'Atto stesso deve poter sciogliere la dipendenza (si potrebbe dire, l'incanto) che lo lega magicamente alla *purezza* della Potenza che ne è soggetto. L'attualità dell'Atto deve *cedere*, deve far Spazio alla Potenza, in modo che si possa *passare* da un'assoluta latenza, a una latenza *relativa*. Dunque nell'Atto, che potrebbe fissarsi e stabilirsi nella compiutezza della propria attualità, *appare* in maniera imprevista, *ex improvviso*, la possibilità di scissione dalla Potenza; la *pura* attualità è squarciata dall'apparizione di un *Essere* in potenza, da un Μῆ ὄν che è appunto non essere relativo di un Essere *diverso* dall'Atto puro (᾽Ὀν). Il Μῆ ὄν non è qui, di nuovo, la mera potenzialità (*l'a priori*) di un futuro essere in atto, ma è l'emergere improvviso (ἐξάφνης) dell'infondatezza stessa in quanto confine, o meglio, in quanto *discontinuità* tra l'Atto (Sostanza) e la Potenza (Causa). È infatti proprio l'oscillazione tra l'Οὐκ ὄν, il Nulla assoluto, il *non* essente, e il Μῆ ὄν, cioè il Nulla relativo, dunque il *niente*, il *non essente* (e pertanto potenzialmente essente), è proprio il loro apparire<sup>206</sup> l'uno nell'altro, ciò che esprime l'assoluta *Realtà*, l'assoluta positività di un'incontenibile Libertà, la quale non è riducibile ad alcun *dato* essenzialistico, a nulla che possa essere in qualche modo concepibile ovvero ammesso come *indubitabile* (non duplicabile) contenuto di un concezione finita. L'apparizione del Μῆ ὄν rivela il senso, la profondità, si potrebbe dire il «mistero», dell'enfasi dell'᾽Ὀν, il che certo non dimostra una relatività dell'Atto puro *ab origine*, ovvero una originaria «coesistenza», in una sorta di chiuso equilibrio, della Potenza e dell'Atto, ma piuttosto la possibilità che l'Atto stesso – pur essendo ciò che solo vince l'Essere e s'effonde quasi

<sup>206</sup> Qui si potrebbe usare anche l'espressione «scintillare» (οἶον ἄπὸ πυρὸς) e in questo senso «*erscheinen*».

ciecamente (per così dire assolutamente dimentico di sé) nella propria infinita esplosività (cioè nella perfetta corrispondenza all'assoluta Potenza di annientamento dell'Οὐκ ὄν) – che dunque l'Atto stesso, *salva prioritare* e quindi appunto immediatamente *post actum*, possa essere potenzializzato.

L'affermatività dell'Atto riposa sul suo poter-non-essere, ma questo poter-non-essere non appartiene alla natura, all'essenza dell'Atto, il quale è piuttosto, per essenza, ciò che è necessariamente essente. La Potenza non trapassa quindi nell'Atto, ma meramente vi aderisce, vale a dire che essa è certo perfettamente l'Atto, ma soltanto nella distinzione, ovvero nella possibilità di essere un altro Essere-in-atto. Questa *distinzione* si manifesta come *interna scissione* allorché il Μὴ ὄν esclude l'Atto dall'Impossibile, cioè allorché la Potenza si mostra non più come Potenza *dell'Atto*, non più come persa nell'Atto, ma come Potenza-per-se-stessa. La sua divina povertà (πτωχεία τῷ πνεύματι)<sup>207</sup> si *arricchisce*<sup>208</sup> in tal modo di un potenziale Essere *proprio* (ἰδιον); la Potenza non «è» più se stessa, nella pura esplosività dell'Atto, ma *vuole* «avere» se stessa, e di conseguenza, proprio nel cercarsi, si perde, ovvero viene a mancare come *pura* Potenza e quindi come Atto.

La potenzializzazione che *succede* all'eternità attuale dell'ὄν, la scissione che la Potenza afferma muovendosi per così dire εἰς ἰδιότητα, si trasmette immediatamente alle altre determinazioni *immanenti* all'Atto, le quali, secondo l'equazione sopra ricordata, sono soltanto descrizioni o aspetti del suo stato di perfezione sostanziale. Ma all'apparizione del Μὴ ὄν, tali momenti dell'attualità della Sostanza (indicati da Schelling anche come –A,

---

<sup>207</sup> In questo contesto Schelling fa riferimento alla beatitudine dei poveri di Spirito, in quanto liberi di accoglierlo. Cfr. *Philosophie der Mythologie, I. Buch: Der Monotheismus* (1834-46), SW XII, p. 52.

<sup>208</sup> Divenendo quindi non-ricca (cioè effettivamente povera) in quanto appunto bisognosa di affermarsi nella ricchezza.

+ A e  $\pm A$ )<sup>209</sup> si distinguono effettivamente l'uno dall'altro e si articolano nell'interna separazione come *potenze* transitive, dunque come effettive *possibilità* di un Essere futuro, le quali, secondo l'ordine di potenzializzazione e quindi anche della futura realizzazione, vengono rispettivamente designate come  $A^1$ ,  $A^2$  e  $A^3$ .

Ora è importante osservare che la stessa attualità dell'Atto, ovvero l'" $\text{Ov}$  (+A), non riassume in sé la negazione, come si potrebbe pensare (secondo una prospettiva negativa) se la Sostanza attuale, vale a dire l'unità di  $-A$ ,  $+A$  e  $\pm A$ , fosse eternamente legata a se stessa in una conchiusa assolutezza, laddove  $-A$  e  $\pm A$  non sarebbero che espressione di un dispiegamento di cò-che-è, ovvero la mera pensabilità esteriore di  $+A$ . Ma nel passaggio da  $+A$  a  $A^2$ , dunque nel passaggio dalla Sostanza alla Causa, l'Atto stesso viene negato e dalla pura e naturale effusività, dall'assoluta perdita di sé, esso viene in qualche modo frenato e ricondotto in se stesso. Pur restando essenzialmente tale, l'Atto diviene potenza e possesso; di conseguenza esso non è più *actu*, ma possibilità di attualizzarsi, non è più diffusione nella pura attualità, ma potenza di affermarsi *in quanto* Atto. Attraverso la negazione si dà la possibilità del possesso di ciò che non è Atto, il che significa che attraverso la propria negazione l'Atto ottiene la potenza di esser futuro signore di ciò che è in contrasto con la propria esplosività dionisiaca.

Il  $M\eta$   $\text{ö}$  v, in quanto Essere in potenza ovvero in quanto Essere futuro *proprio* della Potenza è, *mediatamente* (come potenza del secondo ordine), anche  $M\eta$  " $\text{Ov}$ ", cioè non-essere dell'Atto. Essendo dunque potenzializzata l'*intera* Sostanza attuale in un libero gioco delle potenze, nel quale si

---

<sup>209</sup> Tra i numerosi luoghi in cui Schelling affronta il problema, si può far riferimento, per la chiarezza didattica dell'esposizione, alla lettera di risposta che egli invia al principe Massimiliano II di Baviera il 28 dicembre 1843. Cfr. W.E. Ehrhardt, *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*, Schellingiana Band 2, Frommann-Holzboog, 1989, pp. 66-7.

specchia la complessità di una vita futura, *illuminata*<sup>210</sup> dalla signoria dell'Atto, Schelling lega l'apparizione del Μή ὄν alla Visione della Sapienza di cui parla l'Antico Testamento. L'*Idea* di un *mondo* futuro, *contenuta* nell'Eternità di un Atto che essa stessa squarcia e solleva al di là di sé nella sovraessenziale e improvvisa possibilità del Tempo, viene intesa come primo eccesso divino<sup>211</sup>, e dunque come «primogenita nell'*alta luce*»<sup>212</sup>; è nel Μή ὄν infatti che si rivela quella fanciulla che era «prima di tutte le opere», e che nel tempo della creazione, dispiegando l'onnipotenza, ovvero tutte le possibilità dell'Essere futuro, «*giocava* davanti al Signore giorno per giorno»<sup>213</sup>.

## 8.5

La Sapienza, essendo comunque *nell'Atto*, è *anticipazione* di un *voũς potente*. Essa «è» (attualmente) la possibilità di un superamento<sup>214</sup> dell'Essere da parte del Pensiero, e quindi è espressione del Pensiero come Essere in Potenza. Trattenuto nel *limite* della Potenza, l'Essere – e dunque il Μή ὄν – è qui perfettamente il Pensiero (Ὄν), il quale a sua volta, in quanto

<sup>210</sup> Secondo le belle e precise parole di Böhme ci si potrebbe riferire a questa potenzializzazione come a: «*ein Anfang des Blitzes oder Glastes (Lichtscheins)*» (*De electione gratiae* (1623), in *mtliche Schriften: Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bd. 6*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 1957, p. 29).

<sup>211</sup> Qui si potrebbe parlare di «dionisiaco del dionisiaco» e quindi di eccessività dell'eccesso.

<sup>212</sup> Cfr. T. Tasso, *Le sette giornate del mondo creato* (1592-4), *Giornata prima*.

<sup>213</sup> «Et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore». Prov., 8, 23. Cfr. F. W. J. Schelling, *Invito alla filosofia*, Accademia University Press – *Initia Philosophiae*, Torino, 2011, pp. 119, 121, 131.

<sup>214</sup> Di un'elevazione, e in questo senso di una creazione (cfr. *schöpfen, haurire*) scandita temporalmente («giorno per giorno»). Cfr. F. W. J. Schelling, *Initia pilosophiae universae* (1821), p. 161.

Μὴ Ὄν, ha impressa in sé la possibilità di comprendere l'Essere e quindi di *apparire* come Potenza dell'Essere (nella visione della Sapienza si dà una perfetta coincidenza di +A e A<sup>2</sup>).

Proprio ciò che, in quanto Essere-in-atto – cioè in quanto Essere illimitato che è fuor di Potenza e quindi al di fuori del limite imposto dall'Atto – risulta essere assoluta mancanza di intelletto; dunque, proprio ciò che *illimitatamente* potrebbe essere considerato pura pazzia, è invece, nel limite dell'Atto – e quindi in quanto *soggetto (Urstand) all'Atto – piena intelligenza (Verstand, νοῦς)*<sup>215</sup>, vale a dire saggezza. La Sapienza è proprio l'unimento di questa duplice possibilità – dell'Essere e del Pensiero – *contenuta* in Unità da ciò che, in quanto assoluta possibilità di annientamento (Οὐκ ὄν), ha nell'Atto (Ὄν) *potenziato*, nel suo inestinguibile scaturire e risorgere (*ausquellen*), nell'esplosività che è infinita capacità di potenziamento, l'immagine assoluta della propria sovraessenziale incondizionatezza.

Il νοῦς che dunque *regge* questa Unità, quel νοῦς che «è» l'Ὄν nell'*attualità* della Sostanza e che ora si specchia nella Potenza del Μὴ Ὄν, non può che essere, secondo la nota espressione di Platone<sup>216</sup>, un νοῦς βασιλικός. In quanto «intelletto regale», esso *può* tutto, non si occupa di se stesso, non si rivolge in se stesso, ma può spezzare e financo annientare la sua propria Essenza (cioè la pura spiritualità dell'Ὄν). Nell'estrema Potenza del suo Amore – si potrebbe dire, nell'estrema follia del suo eccesso – l'Essenza assoluta può *sospendere* l'Atto, attualizzando di conseguenza l'Essere che ne era appunto negazione potenziale (Μὴ ὄν). Sciogliendolo dal limite che lo tratteneva nell'Ὄν, e rovesciandosi in esso come nell'*unica* sostanza attuale (μὴ ὄν), l'Essenza assoluta eleva l'Essere dalla Potenza all'atto (μὴ ὄν in

---

<sup>215</sup> O più precisamente, in questo contesto, appunto ἐπιστήμη. Cfr. F. W. J. Schelling, *Invito alla filosofia*, Accademia University Press – *Initia Philosophiae*, Torino, 2011, p. 120.

<sup>216</sup> Cfr. *Filebo*, 30 D.

atto = οὐσία<sup>217</sup>), e in tal modo, attraverso un'effettiva potenzializzazione (e quindi attuale esclusione) dell'Essenza, può realizzarsi nella perfetta scissione delle sostanze.

## 8.6

Il νοῦς si perde dunque nell'Essere, il quale si afferma come sostanza a sé, negatrice dell'Essenza. Contraendosi e chiudendosi nell'Essere, l'Essenza assoluta si afferma *per contrarium*, e proprio in questa limitazione, nella capacità di conchiudersi in ciò che essa essenzialmente non è, si rivelano la forza e la violenza dell'affermazione del suo atto. Scrive Schelling nelle *Età del mondo* (1813): «questa è l'eterna forza di Dio, che egli nega se stesso, conchiude, serra la propria essenza e la ritrae in sé stesso»<sup>218</sup>. Suscitando l'Essere dal proprio stato di Potenza (Μὴ ὄν) e dunque rompendo i limiti nei quali lo conteneva l'Atto, l'Essenza assoluta limita se stessa e per così dire precipita in un inizio, si afferma in un atto che certo non è ciò-che-dovrebbe-essere (non è l'Essente *in sensu eminenti*), ma non per questo può essere considerato come un vuoto nulla (οὐκ ὄν) o come mera apparenza dell'Essenza. Il μὴ ὄν, vale a dire questo Essere illimitato, cioè attualizzato e sciolto dalla limitazione permessa dall'Ἄν, è l'attualità di ciò che Schelling, nello scritto sulla Libertà, indica come la «Natura in Dio»<sup>219</sup>, ovvero come il *fondamento*, il *Grund* dell'esistenza divina. Tale fondamento è appunto ciò che può negare l'Atto – in questo senso è un aspetto, un *riflesso* del Nulla iniziale (Οὐκ ὄν) – e quindi è ciò che può reprimere nell'*affermazione di sé*,

<sup>217</sup> Schelling indica l'Essere (in atto) anche con la lettera B, la quale contrassegna il passaggio all'atto dell'«essenza». Questa in quanto trova espressione in ciò che è spirituale, e dunque nella non-attività della volontà, nel non-volersi, è indicata in generale con la lettera A.

<sup>218</sup> F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück* (1813), SW VIII, p. 223.

<sup>219</sup> *Idem*, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW VII, p. 358.

ovvero nella conclusione che separa attualmente il *proprio* Essere, l'esplosività nella quale si diffonde la purezza dell'Atto. Nella forza di questa affermazione Schelling scorge qualcosa di terribile e grandioso, riconoscibile nelle più «antiche produzioni della natura», in particolare nei corpi cosmici, nei quali si mostrano delle forze per così dire prenatali, superiori a tutte le forze che in tempi successivi, per esempio nelle piante e negli animali, hanno operato in maniera in qualche modo più dolce, ovvero in maniera più propriamente creaturale e quindi *naturale*. Si legge nelle *Età del mondo*:

le stelle sopravanzano tutte le forze della natura formatrice, esse sono opere di *Dio*; prese per sé (senza il tempo successivo) sono opere della collera, della forza paterna, più antica di ogni forza.<sup>220</sup>

Dunque l'οὐσία, la sostanza negatrice dell'Essenza, pur essendo propriamente non-essente (μὴ ὄν) – essa infatti come *autoaffermazione*, nella propria *volontà* d'Essere<sup>221</sup>, nel suo afferrarsi con *forza* (cfr. *stark, starr* (rigido), στᾶσις) all'Essere, manifesta immediatamente il suo non-essere-essenzialmente – dunque, nonostante questa sostanza propriamente non sia, essa resta tuttavia una sostanza a sé, *infinita*, perfettamente indipendente. L'illimitatezza – che è propria dell'Essere in quanto tale – è qui infatti allo stesso tempo «contrazione», non solo per il «realizzarsi» e quindi per un

---

<sup>220</sup> *Idem, Die Weltalter. Bruchstück* (1813), SW VIII, p. 331. Cfr. anche, *Idem, Initia philosophiae universae* (1821), pp. 163-4.

<sup>221</sup> La volontà, in quanto è *attiva*, è una fissazione dell'Esserci che coincide con la sua consumazione, ovvero è un trattenersi attivamente all'Essere, un volersi conservare. L'Essere è attività laddove esso propriamente non è, e non essendo si conchiude, ovvero si determina in un «qualcosa», in una particolarizzazione, che è appunto volontà di essere ciò che essa non è. «Ciò che non vuole nulla, è tutto, ogni cosa fuoriesce dall'esser-tutto soltanto volendo; infatti tutto ciò che vuole, non importa cosa, proprio perché vuole non è quel qualcosa che vuole, e proprio volendo è esso stesso qualcosa, giacché tutto ciò che è qualcosa deve anche *non* essere qualcosa.» F. W. J. Schelling, *Fragment »zur Strukturtheorie des Absoluten«* (ca. 1819/20), p. 40.

conchiudersi della volontà in ciò che essa *non* è, ma anche perché questo non-essere appunto non è essenziale, ovvero è esplicita *negazione* dell'Essenza, è il *contrario* dell'Essenza, la quale viene quindi per così dire piegata, curvata con forza gigantesca nella *perfezione* di una chiusura che è *solo* un inizio in sé conchiuso e non già il dispiegamento di un'Essenza.

Avendo riconosciuto nell'Essere il μή ὄν, ovvero un non-essente che tuttavia è sostanza infinita, la quale si mostra *in quanto* non-essente solo se vinta da una superiore Essenza, ovvero dall'essente (ὄν) rispetto a cui essa è fondamento o «natura», Schelling recupera l'antica affermazione platonica dell'«essere del non-essente»<sup>222</sup>, attraverso la quale era stato possibile confutare il parmenidismo del sofista e quindi determinare una distinzione razionale tra l'errore e la verità, tra il dubbio e la certezza, in modo che l'errore non *apparisse* più come mero *momento* della verità e il «divenire» dell'essere come la verità stessa.

Questa chiara distinzione tra Essere (μή ὄν) ed Essenza (ὄν) dischiude la possibilità di una ontologia (cioè la possibilità di dizione del μή ὄν ad opera dell'ὄν) e interrompe la prospettiva moderna rivolta a una *giustificazione essenzialistica* dell'Essere stesso, secondo la quale il μή ὄν sarebbe da intendersi come ὄν e, in quanto tale, esso dovrebbe *fondare* le manifestazioni esteriori del suo essere-non-essente (in genere determinate dai dispositivi di dominio di volta in volta vigenti), le quali sarebbero immediate espressioni «storiche» ovvero «intellezioni» della verità dell'Essere-Essenza.

---

<sup>222</sup> Cfr. *Sofista*, 241 d: «τό μή ὄν ὡς ἔστι κατά τι». Cfr. anche, nel *Parmenide*,: «εἴ ἄρα αὐτὸ δεσμὸν ἔχειν τοῦ μή εἶναι τὸ εἶναι μή ὄν» (162, a).

## 8.7

Nelle *Età del mondo* Schelling sostiene<sup>223</sup> che l'idealismo, inteso come il sistema generale del proprio tempo (e – si potrebbe aggiungere – come prospettiva generale della modernità *sensu lato*), consista proprio nel non riconoscere il  $\mu\eta\ \ddot{O}\ v$  come tale, ovvero nel negare l'indipendenza e l'infinità di quella originaria forza negatrice e nel ricondurla in qualche modo all'«intelletto» o alla rappresentazione. Secondo tale prospettiva, la resistenza che il  $\mu\eta\ \ddot{O}\ v$ , in quanto Essere, oppone alla rappresentazione, o più precisamente alla generale percettività umana, apparirebbe come un mero «non ancora» dell'Essenza ( $\ddot{O}\ v$ ) (la quale comunque sarebbe già essenzialmente l'Essere), oppure, nell'assenza di una determinata finalità, come «realtà» e dunque come «verità» di un'Essenza *già presente*. Inoltre, comprendendo la percettività umana come mera temporalità concettuale dell'Essere, ovvero come quell' $o\upsilon\ \kappa\ \ddot{O}\ v$  di cui si è parlato in precedenza, si darebbe una perfetta e immediata coincidenza tra il  $\mu\eta\ \ddot{O}\ v$ , in quanto si nega a ogni possibilità di superamento e in questo senso si afferma esso stesso come essente (escludendo l' $\ddot{O}\ v$ ), e l' $o\upsilon\ \kappa\ \ddot{O}\ v$ , inteso invece come la pura negatività di quel che *appare*, ovvero come il non-essere di ciò che se fosse, sarebbe negazione o comunque mostrerebbe la possibilità di negazione del  $\mu\eta\ \ddot{O}\ v$ . In altre parole, secondo una prospettiva «idealistica», l'Essenza (l' $\ddot{O}\ v$ ) verrebbe stabilita nel confine tra  $\mu\eta\ \ddot{O}\ v$  e  $o\upsilon\ \kappa\ \ddot{O}\ v$ , in modo da imporre un occultamento dell'Essere operato non in maniera logico-culturale (e quindi propriamente ontologica, legata cioè a un effettivo superamento del  $\mu\eta\ \ddot{O}\ v$  da parte dell' $\ddot{O}\ v$ ) ma tecnico-concettuale, il che significa che la predicazione dell'Essere si ridurrebbe a mero rispecchiamento del  $\mu\eta\ \ddot{O}\ v$  e quindi a una *falsa* possibilizzazione (letta dalla modernità in genere come

---

<sup>223</sup> F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück* (1813), SW VIII, p. 212.

«libertà») di un atto che dovrebbe piuttosto apparire, dal punto di vista dell'οὐκ ὄν, come chiusura di ogni possibilità.

È in questo senso, dunque, che si rende comprensibile e necessaria quella «priorità del *realismo*» invocata da Schelling a conclusione dello scritto sulle *Età del Mondo*, laddove si afferma che

Chi non riconosce la priorità del realismo vuole lo sviluppo senza una precedente implicazione; vuole il fiore e il frutto che da esso diviene, senza la dura scorza che lo chiude. Come l'Essere è la forza e la violenza dell'Eterno stesso, così il realismo è la vera forza di ogni sistema filosofico.<sup>224</sup>

Ora la separazione critica tra μὴ ὄν e οὐκ ὄν, permessa da una visione realistica nel senso in cui la esige Schelling, può essere considerata come il grado zero della possibilità di dizione o predicazione dell'Essere, dunque come la prima Categoria ovvero come la prima Epoca di una possibile ontologia. Tale Categoria è infatti l'Essere in quanto tale (vale a dire l'οὐσία), il quale, dal punto di vista della modalità (cioè dell'apparire a un soggetto percipiente) – e dunque, *relativamente* all'οὐκ ὄν – non può che essere la Categoria dell'Impossibile. È pertanto proprio nel realismo di questa impossibilità modale che si apre la possibilità di un potenziamento ontologico di quell'Essere-in-atto che è appunto l'οὐσία; il μὴ ὄν, in quanto tale, è infatti da un lato essente, e quindi una sostanza a sé stante (chiusa rispetto alla capacità percettivo/concettuale umana), ma dall'altro è non-essente, cioè *possibile* fondamento, *Grund*, di ciò che è essente (ὄν), ovvero di ciò che può potenziare l'attualità del fondamento, esplodendo *dionisiacamente* dal suo interno: l'ὄν può infatti squarciare l'oscurità del μὴ ὄν e dimostrarne in tal modo l'assoluta infondatezza.

Dalla prima e improvvisa apparizione dell'ὄν, si instaura quindi la possibilità di una *progressiva trasfigurazione dell'Essere*, ovvero si dischiude l'inizio di

---

<sup>224</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück* (1813), SW VIII, p. 344.

un processo<sup>225</sup> ontologico che possa scandire e segnare, attraverso la successione delle varie Categorie o Epoche, i diversi momenti (ciascuno a sé stante e potenzialmente eterno) di una *temporalità mondana* o positivamente *storica* (in questo senso oggettiva e non soggettiva o finita). L'Essenza, ovvero l'Essente *in sensu eminenti*, l'Ö v che erompe dall'Essere e ne avvia, in quanto *causa*, la storia, è l'attuarsi di quella *potenza luminosa* (A<sup>2</sup>) che i Greci, secondo Schelling, riconoscono in Dioniso (figlio di Semèle) e che tuttavia si mostra, nel suo significato più profondo e generale, come l'origine stessa del processo mitologico. Secondo la visione schellinghiana è «un eterno e necessario concetto»<sup>226</sup> ciò che i greci venerano, in quanto divinità, nella figura di Dioniso, la quale racchiude più di quanto sia immediatamente legato alla sua determinata apparizione nell'ambito del politeismo greco. Dionisiaca è, in generale, quella *potenza formativa* che vince l'Essere e fa del μη Ö v, del suo cieco e assoluto affermarsi, propriamente una *natura*, intesa non come fondamento, ma come l'eccedere della forma dall'Essere. L'Ö v pone il μη Ö v in uno stato di «folgorazione», di eccesso luminoso (*Erleuchtung*), attraverso il quale l'Essere si *materializza* (*se obnoxium reddit*) e s'inizia per così dire all'intelligenza, lasciando apparire nelle sue forme, per quanto inizialmente in maniera soltanto esteriore, la reale possibilità di un intelletto (voũ ζ) e dunque di una idealità culturale. La barbarica forza dell'Essere si articola dunque attraverso l'Essenza in una dizione culturale che è visibilità ontologica della forma. «Le apparizioni prodotte dalla prima azione di Dioniso», afferma Schelling nelle lezioni sulla

---

<sup>225</sup> Schelling distingue tra un *processo reale* o naturale (si tratta della «creazione» in senso stretto, a cui si riferiscono i giorni scanditi dal «gioco» della Sapienza) e un *processo ideale* che avviene nella sola coscienza umana (corrispondente al processo mitologico o teogonico). In entrambi i casi si tratta comunque di un processo propriamente ontologico, e in questo senso di una *Logica storica* [fisica], la quale, in quanto logica, resta pur sempre meramente poetica o ideale (cioè culturale).

<sup>226</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie* (1834-46), SW XII, pp. 278-9.

filosofia della mitologia<sup>227</sup>, «si ripetono in ogni epoca nella quale uno stato formidabile e grandioso va a fondo, per far spazio a un tempo nuovo, *spiritualmente* più sviluppato».

Ciò che è dionisiaco genera dunque una effettiva *duplicità*<sup>228</sup> nel  $\mu\eta\ \ddot{O}\ v$ , ovvero una *interna alterazione*, che non può essere in alcun modo ricondotta né 1. a una duplicazione esterna, né 2. a un'interna confusione o riassorbimento. In entrambi i casi, sarebbe comunque il  $\mu\eta\ \ddot{O}\ v$  a riaffermarsi come l'*unico* Essente, giustificato in quanto tale e dunque sottratto alla possibilità di un processo ontologico; in altre parole, la prima Categoria si mostrerebbe non più come il possibile inizio di un movimento storico, ma si imporrebbe piuttosto come l'eternizzazione di un'epoca preistorica, vale a dire prenaturale e premitologica. Anzi, in generale, essa non potrebbe più essere considerata come una Categoria, vale a dire come una categorizzazione, quand'anche al grado zero, del  $\mu\eta\ \ddot{O}\ v$ , ma apparirebbe fissata nella mera esposizione della necessità di una assoluta sottomissione all'eterna Legge dell'Essere.

Se l'*interna confusione* tra Essere e Essenza, ovvero l'essenzializzazione dell'Essere nel suo essere *non-essente*, può essere riconosciuta, come si è visto, nella prospettiva moderna in generale, Schelling scorge un'*esterna duplicazione* dell'Essenza nell'Essere (corrispondente appunto a una *immediata* ontologizzazione del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ) nello stato di coscienza che trova espressione nello *Stato* cinese<sup>229</sup>, vale a dire in ciò che nel processo mitologico è del tutto antimitologico (e quindi antidionisiaco). Secondo la

---

<sup>227</sup> Ibid., p. 281.

<sup>228</sup> Anche in questo senso si è parlato in precedenza del principio luminoso come del *secondo* momento.

<sup>229</sup> Schelling ipotizza anche una convergenza tra profonde tendenze della religiosità moderna – miranti, senza saperlo, a una «cinesizzazione del mondo» – e l'assoluta inversione del principio religioso che determina la coscienza cinese in quanto tale. Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie* (1834-46), SW XII, p. 539.

prospettiva schellinghiana, la coscienza cinese si dà essenzialmente come «*religio astralis in rem publicam versa*».<sup>230</sup> Ora l'Essere (l'οὐσία), in quanto si afferma inizialmente come essente, dunque in quanto si afferma, in maniera *esclusiva*, come la terribile «forza astrale» di cui si è detto in precedenza, è per Schelling il primo principio a dominare e a rilegare a sé la coscienza degli uomini ovvero dell'umanità intera. All'apparizione dell'ὄν, questo principio deve tuttavia cedere, ovvero deve farsi materia, letteralmente ὑποκείμενον, mostrandosi di conseguenza come μὴ ὄν e avviando in tal modo il processo ontologico. Ma se l'Essenza (l'eccesso dionisiaco) non viene per così dire accolta in quanto alterità *nell'Essere*, essa sarà immediatamente duplicata nell'Essere stesso, vale a dire che l'Essere si affermerà come *l'Essenza* proprio in quanto l'Essenza (l'ὄν) ne ha mostrato la «verità», cioè insieme la sua discendenza celeste ovvero astrale (οὐσία) e la sua *realtà* mondana (μὴ ὄν). In altre parole, nello stato della coscienza cinese, l'Essere viene divinizzato *in quanto* μὴ ὄν e si impone come presenza e visibilità del cielo sulla terra. Pur di mantenere la propria esclusività e insuperabilità, l'Essere infinito, precipita e per così dire si rovescia nella finitudine, «ipostatizzandosi» di conseguenza come infinità del finito, in maniera per certi versi non dissimile rispetto a quanto si è visto nel caso del *diamante* nell'ambito della filosofia della natura. Lo Stato, il *regno celeste*, *stabilisce* la realtà (μὴ ὄν, *Grund*) e, in quanto principio esclusivo della divinità, si afferma non come possibile fondamento di una libera molteplicità, ma piuttosto si impone come base inconcussa di ciò che è eternamente immutabile.

## 8.8

---

<sup>230</sup> Ibid., p. 531.

Dunque non può darsi ontologia senza un effettivo cedimento, senza un'interna *distruzione* dell'Essere. Dioniso si mostra innanzitutto come l'oppositore del dio astrale, come la follia bacchica che minaccia e squassa per sua natura la ragione dell'Essere; egli è l'irresistibile potenza che rapisce le coscienze e le conduce, *mente nova*, nel «dolce pericolo»<sup>231</sup> dell'inaudito.

Le prime *forme* culturali sono pertanto espressioni della dualità creata dall'eccesso dionisiaco. L'Öv, in quanto *pura* attualità dell'essente, riconduce in sé stesso il μη Öv, ovvero lo limita e limitandolo lo riduce dall'atto alla potenza, producendosi di conseguenza nell'idealità che dà forma all'Essere. In un *mondo* perfettamente idealizzato, il μη Öv tramonta integralmente nello stato di Potenza ed è quindi convertito perfettamente nell'Öv, il quale, in assoluta unità con l'essere-in-potenza, non è altro che il μη Öv. Di nuovo, si riproporrebbe l'equazione sopra esposta come descrizione dell'assoluta *Sostanza attuale*, sebbene ora sia il μη Öv a essere uguale all'Öv, e quindi si potrebbe affermare che  $-a = +a$ , laddove la copula ( $\pm a$ ) sta qui a significare che l'Öv (+a) è ormai *effettivamente* Signore dell'Essere, ovvero è *atto potente*: tutto è ora Dioniso.

Ma questa Potenza dell'Atto, che appare al culmine del processo ontologico, esprimendosi in quel che potremmo chiamare un perfetto «idealismo ontologico»<sup>232</sup>, potrebbe fissarsi, in quanto possesso, nella dipendenza da ciò che è posseduto, ovvero – osservata da un altro punto di vista – potrebbe determinarsi e chiudersi nell'essenzialità dell'Essenza. Questo significa che l'Atto (l'Öv), ovvero l'Essenza, potrebbe rilegarsi alla propria essenza (alla propria natura), la quale si dà appunto come *negazione* dell'Essere, affermando di conseguenza in maniera *necessaria* la propria signoria sulla

---

<sup>231</sup> Orazio, Odi, III, 25, v. 18. «Dicam insigne, recens, adhuc indictum ore alio», «nil parvum aut humili modo, nil mortal loquar» (vv. 7-8, 17-8).

<sup>232</sup> Dunque un idealismo nel quale la delicatezza dell'intelletto è *insieme* la terribile forza dell'Essere.

Potenza, la quale verrebbe per così dire schiacciata e riassorbita, in quanto *proprietà*, dalla Legge dell'Atto, o, se si vuole, dalla Legge dello Spirito. Ma l'Atto è puramente essente proprio in quanto *non vuole* essere, esso è perfettamente sicuro del suo essere, è supereffluenza dell'essere, e il suo Potere sull'Essere non può dipendere dalla mera *presenza* della sua Essenza. Il senso profondo dell'attualità dell'Atto e dunque la *possibilità stessa* di un *assoluto* scardinamento dell'Essere – capace non tanto di avviare una vana e immobile rotazione *sintetica*, quanto piuttosto di prodursi nella linearità e quindi nella temporalità di un processo ontologico – riposa sulla sovraessenzialità dell'ὄν: l'Atto è attuale (effettivo) poiché è *infinita* capacità di Potenza.

Nell'estrema infondatezza del suo irraggiarsi l'ὄν lascia risplendere in sé il lampo dell'Οὐκ ὄν<sup>233</sup> che l'annienta. Il dionisiaco dunque eccede dal dionisiaco e l'Atto si *potenzia*<sup>234</sup> nel μὴ ὄν rivelandolo come realtà sovrarreale. L'Essere stesso, affermato in quanto tale dall'Essenza, viene sollevato nel Nulla, vale a dire che può-essere-nulla, e in quanto Nulla si fa Potenza dell'Essenza.

Nell'oscillazione tra Essere e Nulla, la *realtà* sarà allora sospesa come attimo eterno tra il Nulla che era e il Nulla che sarà. In quell'attimo, [nell'ora (vũ v) dell'Essere] ciò che è logico sarà reale e ciò che è reale logico, tutto *potrà* accadere, e la poesia non sarà più favola, ma spostamento *metafisico* del Tempo.

Terminerà il processo e *saranno* passi, leggeri, di danza. [*sovrarrealismo ontologico*]

---

<sup>233</sup> Si potrebbe qui dire, propriamente, καθ'ὸ μοίωσιν.

<sup>234</sup> Nel duplice e contraddittorio significato di «si determina in una potenza» ed «esplode da ogni attualità».

«*Reale* è innanzitutto – negativamente – l’inconcepibile. *Positivamente* può dirsi *reale* soltanto la *bellezza*. (Ciò che è bello è razionale; e reale è ciò che è bello).»

### 9. Osservazioni sulla Schelling-Forschung

Di un ritorno a Schelling, della possibilità di una *Schelling-Rennaissance* si parla ormai da tempo<sup>235</sup>; il «bisogno di Schelling»<sup>236</sup> è anzi diventato quasi un luogo comune della *Schelling-Forschung*<sup>237</sup> e in occasione del 150° anniversario della morte di Schelling (2004), W. G. Jacob, coeditore dell’edizione storico-critica, lamenta ancora una scarsa lettura e comprensione dei testi schellinghiani, legata sia al perdurare di antichi e superficiali pregiudizi<sup>238</sup>, sia all’effettivo ritardo con il quale alcuni importanti scritti, si pensi solo alle diverse *Nachschriften* dei corsi monachesi, sono apparsi in edizioni accessibili al pubblico.

Questo «bisogno di Schelling» può essere certo variamente inteso, ma non c’è dubbio che esso da un lato sia espressione della sincera speranza di uscire da un’*impasse* filosofica nella quale il pensiero ormai ristagna da decenni, e che dall’altro si leghi a una generale «volontà di progredire», ovvero alla

<sup>235</sup> X. Tilliette, *Schellings Wiederkehr?* in *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, hrsg. von Mans Michael Baumgartner, Freiburg/München, 1975, p. 172. Cfr. anche, Ivi, Odo Marquard, *Schelling – Zeitgenosse inkognito*, pp. 9-26.

<sup>236</sup> Cfr. H. J. Sandkühler, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, p. 13. H. Braun, *Ein Bedürfnis nach Schelling?*, in: *Philosophische Rundschau* 37 (1990), 161-196 e 298-326.

<sup>237</sup> H. Zaborowski, *Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes*, in H. Zaborowski/A. Denker, *System – Freiheit – Geschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2004, p. 39.

<sup>238</sup> Cfr. W. G. Jacob, *Schelling lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2004 (trad. it. *Leggere Schelling*, a cura di T. Tatasciore, Guerini e associati, Milano, 2008, p. 30).

«modernità» di una prospettiva che vede la filosofia schellinghiana come un luogo non ancora storicamente esaurito e quindi come possibile fonte di inattesi avanzamenti. Essendo sfuggito a una conclusa determinazione storiografica – nella quale sembrava l’avesse subito relegato il rapido giudizio di Hegel<sup>239</sup> – il pensiero di Schelling è apparso come confine, come luogo di passaggio κατ’ἑξοχήν, capace di mediare e quindi di integrare le tendenze divergenti che si sono succedute e spesso intrecciate nel dispiegarsi dell’epoca moderna. Presentandosi come un inquieto movimento del pensiero, che si raccoglie nei vortici e nelle tensioni di una filosofia costantemente in divenire<sup>240</sup>, la speculazione schellinghiana, per quanto sia stata anche compresa e studiata nel suo unitario ordinarsi intorno al tema centrale della «libertà»<sup>241</sup>, non è riuscita a evitare che la straordinaria complessità dell’uomo (Jaspers parla di «plurivocità», *Vieldeutigkeit*<sup>242</sup>) si rifrangesse e disperdesse nell’incoerente molteplicità delle interpretazioni della sua opera. Eppure, proprio l’inafferrabilità storiografica ha consentito di leggere nella prospettiva schellinghiana il distendersi di un pensiero capace di affermarsi come precursore di coloro ai quali è sopravvissuto. Priva di un’effettiva e autonoma incidenza storica<sup>243</sup>, la visione schellinghiana è stata in genere ricondotta ad altre visioni filosofiche, costretta per così dire a ottenere dalle prospettive di volta in volta dominanti l’autorizzazione per

---

<sup>239</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*. Band 20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 421.

<sup>240</sup> Cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vrin, Paris, 1970.

<sup>241</sup> Cfr. W. E. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, in Atti del convegno internazionale di studio: *Il concetto di natura. Schelling e la «Critica del giudizio»*, Urbino, 1975, in «Studi Urbinati», LI (1977) n. 1-2, pp. 111-122.

<sup>242</sup> K. Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, Serie Piper, München, 1955, p. 7.

<sup>243</sup> Per lo meno in Europa occidentale; diverso è il caso della Russia. Cfr. A. Gulyga, *Schelling und der russische Idealismus des XX. Jahrhundert*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 40 (1992), pp. 101-117.

esserne dapprima principio d'autorità e poi per distaccarsene come superamento critico<sup>244</sup>. Dunque, pur non essendosi imposto nell'immediata presenza, il pensiero di Schelling è stato in qualche modo avvertito come il cuore pulsante dello sviluppo moderno, come quel «transitare» dal Concetto all'Essere e dall'Essere al Concetto che, stabilendosi nel *rapporto tra* un positivo (inteso come esistenza) e un negativo (inteso come ragione), riproduce l'oscillazione nella quale inevitabilmente si involge un «Io che vuole» nell'Essere (e non solo nella mera progettualità concettuale) la «verità» delle sue proprie «forme» (o più precisamente, dei «dispositivi del suo potere formale»). Da questo punto di vista è significativa l'opposizione ormai classica nella *Forschung* schellinghiana tra la posizione di W. Schulz<sup>245</sup>, secondo la quale l'ultima filosofia di Schelling sarebbe pieno compimento dell'idealismo tedesco – e nient'affatto superamento o deriva irrazionalistica – e la posizione di H. Fuhrmans<sup>246</sup>, che invece scorge in quella filosofia «nuove visioni», non conciliabili né con la necessità dialettica del sistema idealistico in generale né con una conoscenza che non sia intesa come «apprensiva» (*hinnehmend*)<sup>247</sup> e in questo senso capace di «accogliere» le *conseguenze* imprevedibili di un atto libero. Ma, come suggerisce A. Hutter<sup>248</sup>, entrambe le posizioni muovono dalla comune riflessione sul

---

<sup>244</sup> Si pensi solo all'entusiasmo, seguito da una rapida delusione, con il quale Schelling era stato accolto a Berlino.

<sup>245</sup> Cfr. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schelling*, Kohlhammer, Stuttgart/Köln, 1955.

<sup>246</sup> H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Junker & Dünhaupt, Berlin, 1940.

<sup>247</sup> *Idem*, «Vorwort» und «Einleitung» zu: *Schellings Münchner Vorlesung WS 1932/33*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1972, p. 20.

<sup>248</sup> Cfr. A. Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, p. 25.

contrasto e quindi sul rapporto tra «essenza» (*Wesen, Begriff, Was, quid*) e «esistenza» (*Existenz, Erfahrung, Dass, quod*), ed esse si scindono soltanto nella diversa valutazione del contrasto in rapporto alla pretese conoscitive della ragione. Mentre Fuhrmans ritiene che la ragione debba piegarsi e ritirarsi di fronte al «dato» di una libera volontà divina, Schulz afferma che la differenza tra essenza e esistenza sia *interna* alla ragione stessa, la quale può quindi mediarsi anche attraverso l'esistenza, riassorbita e ridotta a una posizione subordinata rispetto all'assoluto «movimento del negare»<sup>249</sup> che le appartiene in quanto ragione. Si oscilla dunque tra un realismo precritico e un idealismo assoluto postkantiano, laddove l'uno appare come il superamento dell'altro, in un'ambiguità nella quale si dissolve la *visione* di Schelling e traspare invece la volontà di essenzializzazione dell'Essere<sup>250</sup> che è alla base del *moderno rapportarsi* all'oggetto da parte di un soggetto che vuole il suo oggetto (ovvero ciò che qui viene chiamato «esistenza»), *in quanto oggetto*, come soggettivamente formalizzato.

---

<sup>249</sup> Cfr. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schelling*, Kohlhammer, Stuttgart/Köln, 1955, p. 166.

<sup>250</sup> E in questo senso che si chiarisce anche la possibilità di un confronto della prospettiva schellinghiana con un materialismo marxista che si riconosce nella «presupposizione» dell'Essere con la quale Schelling sembra rimodellare materialisticamente la prospettiva idealista.

*Natura tragica del pensiero. Nota all'Edipo re*

Dal monte sacro a Febo e a Bromio, dai suoi deserti gioghi, che protesi agli astri segnano l'arduo discrimine tra il cielo e la terra, erompe il bagliore della voce divina: è lampo del nivale Parnaso – così racconta Sofocle<sup>251</sup> – la voce delfica che comanda di volgersi alla tenebra. L'apparizione del responso apollineo illustra infatti e dimostra l'orma dell'uomo che è necessario inseguire sin nei più oscuri recessi, cacciarlo da antri remoti e terribili selve, affinché non resti latente quel passato che pur destinato a cedere al sopravvenuto presente, del presente è tuttavia inoppugnabile e violento destino.

La volontà di verità è attratta dalla traccia segnata dall'oracolo. Vi scorge l'adamantino riflesso del dubbio nel quale essa stessa si è sollevata opponendosi all'essere che essa era, alla sua confusa e immediata ovvero differita e imminente presenza. La volontà di verità sa di essere in quanto tale anche volontà di ciò che essa non vuole, sa che non può opporsi ad altro senza temerne il legame. Non può sciogliersi, accettandola, dalla condizione nella quale essa si esprime. Sia nell'astrazione sia nella piena adesione, ovvero nella separata coincidenza di entrambe, non può colmare e spegnere il dubbio. V'è quindi una necessità la cui forza indiscussa lascia soltanto apparire, come debole chiarore, qualunque decisa escogitazione o artificio che vi si opponga, una necessità che nel mostrarsi richiama la volontà di verità che da essa si libera alla non-verità di tale liberazione. In che senso allora il dramma tragico espone, secondo la nota formula schellinghiana, l'identità della necessità e della libertà? Come la libertà, nella favola, si compatta in destino? Quale il legame tra destino e necessità?

---

<sup>251</sup> Cfr. *Oedipus rex*, v. 476 ss.

La volontà di verità, nella figura di Edipo, riceve il delfico comando allorché è essa stessa presente. La città di Tebe, soffocata e oppressa da un grave male, devastata da un fuoco che impedisce alla terra di sollevarsi nei frutti dai dolori del parto, si rivolge ad Edipo, primo tra gli uomini, affinché trovi un rimedio, raddrizzi la città, la salvi e la liberi, come aveva già fatto in passato. Era stato Edipo infatti a sciogliere i tebani dal tributo dovuto alla Sfinge, alla dura incantatrice che incombeva su Tebe impedendo agli uomini di superare il presente, costringendoli a guardare, nell'istante, quel che avevano tra i piedi, immemori dell'invisibile.<sup>252</sup> Adesso come allora Edipo vuol portare alla luce, far apparire il non manifesto, prima per liberare la città e superare l'istanza della Sfinge, ora per conservare il suo proprio regno, sul quale, dopo il chiarore diffuso, si addensano nuove terribili ombre. Dopo aver tentato molte vie nel pensiero Edipo stabilisce che per por rimedio al male è necessario interrogare l'oracolo e invia Creonte a Delfi affinché sappia attraverso quali detti e azioni la città possa esser salvata. Questo l'ordine del signore Febo: «si deve perseguire il miasma della regione, cresciuto in questa terra, e non si deve nutrire l'insanabile»<sup>253</sup>. Edipo intende eseguire il comando divino con estremo rigore ed è spinto dalla volontà di verità a tendere il responso dell'oracolo oltre i limiti del presente in cui egli stesso è sovrano, facendone sprofondare il senso in una estrema singolarità che è infinito eccesso del finito. Le parole del dio, come a ragione fa notare Hölderlin<sup>254</sup>, potevano esser lette come la generica limitazione propria di un giudizio infinito onnivocamente inteso: «Perseguite con rigore i malvagi, mantenete puro l'ordine cittadino». Leggendo in questo modo il responso dell'oracolo, Edipo avrebbe potuto rafforzare il proprio potere,

---

<sup>252</sup> Cfr. Ibid., v. 130.

<sup>253</sup> Cfr. Ibid., vv. 96-98.

<sup>254</sup> Cfr. J.Ch. F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, p. 96.

riproponendosi come salvatore nel tentativo di adeguare, negandolo, quanto ancora si sottraeva alla massima dettata dal dio. Avrebbe potuto comporre, nel finito, l'infinità richiesta per la purificazione della città, riducendo tutte le cose al loro dover essere, il quale si sarebbe compiuto nelle cose stesse abbassate a mera possibilità di riduzione, a sostanza della massima divina. «Non bisogna nutrire l'insanabile» può essere inteso infatti come se tutto dovesse necessariamente cedere, rendersi cedevole ai provvedimenti e dunque agli artifici del sovrano, come se quel che è, l'essente finito, dovesse farsi mero soggetto, mero essere di ciò che esso dovrebbe essere in quanto è. «Non bisogna nutrire l'insanabile» potrebbe significare che tutto *deve poter* essere, nel suo essere, sanabile. L'essente dovrebbe esser negato in un non-esser-l'essente, che è apertura sostanziale dell'essere all'essente di volta in volta previsto. Cioè l'essente dovrebbe esser ridotto a un'essenza che congiunga, non essendo né l'uno né l'altro, essente e non essente, dunque a un neutro confine che segni l'esteriorità dell'essente lasciandone intatto l'essere, il quale non verrebbe affatto messo in dubbio, ma innalzato a luogo della risoluzione finita dell'infinito, sottratto a ogni ulteriore negazione. E però Edipo non legge il responso oracolare in maniera generica, non si ferma alla possibilità di una composizione finita dell'infinito. Egli comprende le parole del dio in maniera «eccessivamente infinita<sup>255</sup>», scende sempre più nel particolare, ha il coraggio di chiedere *quale* sia l'uomo denunciato dall'oracolo<sup>256</sup>, suscitando le terribili parole di Creonte, «Fu una volta a noi Laio, signore di questa terra, prima che tu reggessi la città...», che adombrano l'uccisore dell'antico sovrano. Edipo tocca il limite della finitezza stessa, raggiungendo nell'estrema singolarità l'irriducibile *nefas* del *fas* divino. A questo punto possono forse render più chiara la cosa alcune precisazioni di natura logica. Se per giudizio infinito si può generalmente intendere il

---

<sup>255</sup> Cfr. Ibid.

<sup>256</sup> *Oedipus rex*, vv. 102-104.

giudizio che con un atto logico proprio rilega affermazione e negazione nell'affermazione di un predicato negativo<sup>257</sup>, bisogna qui distinguere tra due specie di negazione del predicato: la negazione debole, ovvero negazione formale, e la negazione enfatica, che la logica classica chiama privazione. La negazione debole limita esteriormente il negato, si potrebbe dire, usando delle espressioni dantesche, non lo «disconfessa» o «offende», ma per così dire si affianca ad esso. Essa intende stabilire l'ambito, ovvero la *provincia* del negato. La negazione debole nega la *possibilità* dell'affermazione del negato, affermando però l'innegabilità della negazione stessa. Essa nega quindi superficialmente il negato, ne nega la forma, la quale emerge come accidente di una innegabile sostanza che è supposta alla negazione e al negato. Con la negazione debole si compone una superficiale distribuzione di spazi di possibilità che nella sostanza che li sostiene trovano la ragione della loro stessa limitazione. Cioè se è la sostanza, *non* possono *essere* gli accidenti, i quali sono quindi ridotti a forma d'essere, a mera apparenza dell'essere. Nel confine dunque tra negato e negazione è la disponibilità del negato alla negazione, disponibilità – si potrebbe dire anche cedevolezza – che è innegabile e indiscussa sostanza di entrambi. Negazione debole del *vivente* è il *non-vivente*, il quale, per esempio la pietra, *non può* essere soggetto di vita così come può esserlo invece un animale. Il non-vivente dunque non «disconfessa» il vivente ma si affianca ad esso, lo limita esteriormente. La negazione formale del finito è quindi un infinito, nel senso di non-finito, nel quale si solleva e risolve l'opposizione dell'affermazione e della negazione composte in un giudizio infinito. Il finito cede a una definita negazione della propria finitezza, confinandosi in una finita infinità che è purificazione e riduzione formale della finitezza. Si è detto che Edipo non si trattiene nella limitazione di una negazione debole ma si sente chiamato dalle

---

<sup>257</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, pp. B 96-8, 111.

parole dell'oracolo all'eccesso di una negazione *enfatica*, la quale appunto mostra con chiarezza l'apparizione del detto, della fama, lasciando trasparire, nell'enfasi, la possibilità dell'affermazione del negato. La negazione enfatica non si affianca al negato, ma ne è contraddizione, privazione, così come la morte è privazione della vita. Il negato si sottrae esistenzialmente alla negazione, affermandosi come esistente, proprio perché esso stesso può *essere* la negazione e potrebbe dunque perdersi in essa. Nella negazione enfatica non viene infatti negata la possibilità, ma l'attualità, la quale coinvolge inscindibilmente forma e sostanza, essente ed essere. Il negato non è limitato da alcuna impossibilità dettata dall'impenetrabilità di una indiscutibile e separata sostanza, ma è esso stesso sostanza. È dunque all'essente nel suo essere, al finito che enfaticamente *esiste* che si volge il pensiero di Edipo. Nell'estrema singolarità dell'esistenza Edipo scorge il *nefas* che infinitamente si sottrae alla negazione e che pure, secondo il *fas* divino, deve esser negato. La negazione enfatica del finito affronta per così dire immediatamente il finito, producendosi in un *infinito* che non affianca l'essente, ma impianta la negazione nell'innegabile essere della sostanza. E nella parola *sostanza*, intesa in questo senso, si mostra e risuona nella sua forza originaria la radice  $\sqrt{stha}$  in quanto legata alla parola greca στάσις. L'italiano *stasi*, se traduce il greco στάσις, può certo dire l'immobilità, ma non la quiete. La στάσις è infatti affermazione della differenza, attiva posizione, divergente contrazione, enfatica relativizzazione. Nel dramma di Sofocle Giocasta, riferendosi all'inconciliabile scontro tra Edipo e Creonte, parla di un'ἄβουλον στάσιν γλώσσης<sup>258</sup>, – inconsulta, violenta e irragionevole, rissa della lingua – e, rivolta ad Edipo, chiede a causa di quale fatto egli *stia* nell'ira, μῆ νιν στήσας<sup>259</sup>. Nella cieca collera, nella ferocia dell'autoaffermazione è eccitata e infiammata tra gli stessi dei la stasi, nella

---

<sup>258</sup> *Oedipus rex*, vv. 634-5.

<sup>259</sup> Cfr. *Ibid.*, v. 699.

quale si tendono e distinguono le opposte volontà di antichi e nuovi demoni<sup>260</sup>. Nel *Sofista*<sup>261</sup>, parlando delle tecniche diacritiche, ovvero discrete, l'Ospite distingue la tecnica che separa i simili da quella che rigetta il peggio discernendo il meglio. Quest'ultima è detta *purificazione* (*purgatio*, καθαρμοῦς<sup>262</sup>). Se rivolta all'anima, essa toglierà il male lasciando il suo contrario. Vengono quindi distinte due specie di mali dell'anima, l'uno si genera come turpitudine, bruttezza, l'altro si dà così come un morbo si genera nel corpo. Morbo dell'anima è la stasi, che in questo contesto Ficino<sup>263</sup> rende ottimamente con *seditio*. L'Ospite definisce infatti la στάσις, morbo e pena dell'anima, come un differire di ciò che è per natura congenere, in seguito ad una qualche corruzione.<sup>264</sup> La stasi è dunque un'affermazione nella scissione di ciò che è originariamente uno, un immediato contrasto di ciò che proviene dalla stessa radice. Nella malattia, la quale può essere qui correttamente intesa come infiammazione, come interruzione dell'aspetto organico della parte che si volge a sé stessa, si distingue ciò che non dovrebbe essere e che tuttavia *potrebbe essere* ciò che esso stesso era e non è. La dualità che nella stasi tragica criticamente s'impone non va però letta come l'orizzontale esplicazione del genere comune inteso per così dire come unitaria sostanza della sostanza, come sostrato di una divisione formale tra simili. È invece il genere stesso (γένος), nella propria unità, a reagire come στάσις. Il *nefas* che Edipo vuole purificare (ποιῶ καθαμῶν;<sup>265</sup>) emerge e si sottrae come inattuabile *esistenza dell'essere*. Il sovrano legge *tragicamente*

---

<sup>260</sup> Cfr. Aeschylus, *Prometheus Vincit*, vv. 199-200: ἐπεὶ τάχιστ' ἤρξαντο δαίμονες  
χόλου/

στάσις τ' ἐν ἀλλήλοισιν ὠροθύνετο.

<sup>261</sup> Cfr. anche *Resp.*, 470.

<sup>262</sup> *Soph.*, 226 d.

<sup>263</sup> *Omnia divini Platonis*, Liber XV, 180.

<sup>264</sup> *Soph.*, 228 a.

<sup>265</sup> *Oedipus rex*, v.99.

il comando divino, la negazione che egli si sente chiamato ad operare è per così dire attratta e negata nel negato, il quale si afferma reagendo come assoluta stasi. Non viene contrapposto un essente ad un altro essente, non c'è separazione di parti relative, ma l'essere stesso proprio nel dimostrarsi come ciò che propriamente non deve essere, e che dunque è soltanto relativamente, si afferma come l'assolutamente essente, imponendo la propria nefasta esistenza. Questa tragica contraddizione è suscitata dalla volontà di verità di Edipo, dalla sua radicale, verticale, interrogazione. Egli *vuol vedere* la propria origine, il proprio seme, σπέρμ'ι δεῖ ν βουλήσομαι<sup>266</sup>; i mesi congeneri – queste le parole che erompono da una furiosa volontà di sapere –, i mesi consanguinei lo hanno determinato e distinto nell'umiltà e nella grandezza, egli non può ora fuggire e farsi altro, rinunciando alla conoscenza del suo proprio *genere* (ὥστε μὴ ἴκμαθεῖ ν τοῦ μὲν γένους)<sup>267</sup>. Edipo ricerca e si volge all'antica causa (ἴ χνος παλαιῶς αἰτίας<sup>268</sup>), alla colpa latente che si profonda e cela allo sguardo. Il dubbio non si posa sull'effetto legato all'effettore del medesimo orizzonte, non rincorre frammenti che rinviano l'un l'altro sullo sfondo della reciproca impenetrabilità, ma si produce verticalmente sino a toccare la cosa stessa (*in re ipsa*), la quale risponde all'interrogazione del sovrano chiudendosi e affermandosi come inamovibile causa originaria. Toccato dal *perché* di Edipo l'essere stesso inizia tragicamente a tremare. Il differire di una negazione che è e non può non *essere* essa stessa quel che non vuole attraversa come un fremito l'essere, il quale, reagendo, si relativizza e contrae nell'assoluta esistenza di un *destino*. La necessità *si mostra* all'eroe tragico nell'attualità del destino e solo nella contraddizione che il destino è trova *espressione* la sua libertà. È dunque nel contesto segnato da questa contraddizione che assumono rilievo gli

---

<sup>266</sup> Ibid., v. 1070.

<sup>267</sup> Ibid., vv. 1081-4.

<sup>268</sup> Ibid., v. 109.

interrogativi suscitati dalla riflessione di Schelling sul dramma tragico, la quale, presente sin dagli anni giovanili, si andrà approfondendo verso una sempre più chiara e intensa comprensione del *realismo tragico*, punto di torsione dell'intera speculazione schellinghiana e, più in generale, [centro di gravità e] termine critico della parabola filosofica moderna. Sin dalle *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* del 1795, nelle quali già serpeggia la potente visione ereditata da Kant secondo la quale è la stessa illimitatezza della libertà dell'uomo a limitare l'estensione delle sue facoltà conoscitive, Schelling riconosce un *grande pensiero* nella volontà di sopportare la pena per un delitto inevitabile, nell'assumere su di sé la colpa di un destino, in modo da dimostrare e onorare la libertà proprio attraverso la sua perdita<sup>269</sup>. La stessa proposizione, certo in un contesto speculativo differente e più complesso, sebbene ancora legato a quella che lo stesso Schelling definirà una mera descrizione, predicazione logico-soggettiva (e in questo senso ideale) del mondo, ricompare nella *Philosophie der Kunst* del 1802-3. Qui la tragedia è pensata come l'*apparire*, nella perfetta indifferenza, della libertà nel soggetto (nell'eroe tragico) e della necessità obiettivamente intesa. Nel dramma tragico libertà e necessità, come somma espressione dell'opposizione che è a fondamento dell'arte, la quale ne è appunto assoluta sintesi ovvero reciproca compenetrazione, si mostrano entrambe vinte e vincenti. Questa lettura della tragedia è espressione di una *filosofia dell'arte* pensata come scienza del tutto nella forma dell'arte, scienza dell'universo stesso rappresentato in una figura particolare. Secondo questa prospettiva, l'unica e sola essenza (si potrebbe anche parlare di sostanza/soggetto in senso ampio), l'uno che è tutto e non ha nulla fuori di sé, si esplica in determinazioni *ideali* – tali cioè da *lasciare intatto*, per quanto pienamente espresso, l'assolutamente reale, l'*essere* che l'essenza è – le quali sono dette da Schelling *potenze*, ovvero forme, cioè unità particolari in ciascuna delle

---

<sup>269</sup> *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, SW I 336.

quali si determina l'intera e indivisibile essenza. L'arte è una potenza dell'essenza assoluta, così come lo è la natura o la storia. Ora il rapporto tra potenza ed essenza, nel quale si approfondisce e rinnova quello tra forma e sostanza, va qui compreso tenendo conto della natura dell'essenza assoluta pensata da Schelling. L'assoluto è incondizionata autocomprensione, ovvero infinita affermazione di sé stesso. La realtà dell'essere dell'essenza è un essere affermato (e in quanto tale reale) che discende immediatamente da una consorgente e incondizionata affermazione. L'essenza, alla quale soltanto si può attribuire una realtà a sé (qui *realtà* vale *essere*), è comprensione, a sua volta non comprensibile, di affermante, affermato e indifferenza di entrambi. La sostanza si dà quindi, in questo contesto, nell'articolata complessità di un *essere essenziale*, cioè di un essere che è l'idea dalla quale esso immediatamente segue. L'idea dell'assoluto afferma infinitamente ciò che essa è, stringendo possibilità e realtà nella pienezza di un'essenza in cui *tutto* l'idealmente possibile è reale. La sostanza è pertanto realtà ideale, la quale è in tutto, nella sua pura essenza, assolutamente uno. Si comprenderà dunque come l'assoluto stesso, l'essenza delle potenze, *possa essere* né libero né necessario, né cosciente né incosciente, al di qua, ma gravido, di determinanti opposizioni e relative unità. La contraddizione che l'assoluto è solo *essenzialmente*, appare, come riflesso del tutto, nelle potenze, le quali esprimono, ma si potrebbe correttamente dire *sono apparentemente* (qui l'apparenza si oppone all'essenza, per cui l'*essere* può essere attribuito sia all'apparenza, in quanto appare, sia all'essenza, nella quale appunto esso è essenziale) e quindi in maniera separata ciò che nel tutto si risolve e si compenetra. Le potenze – si tenga presente questa definizione anche in vista di ulteriori modulazioni del concetto di «potenze» – sono contraddizioni, e, in quanto tali, determinazioni dell'assoluto. Esse sono conseguenze particolari dell'infinita affermazione dell'assoluto, il quale è comunque posto, si potrebbe dire *assunto*, in ciascuna potenza come intero. Specchio del divino,

perfetta esposizione dell'essenza è tuttavia solo la totalità e l'assoluta unità delle potenze. Quella potenza quindi che, seppur nella determinata particolarità, è indifferenza di ideale e reale sarà, per così dire, *più essenziale* delle potenze che esprimono soltanto la preponderanza dell'ideale oppure del reale. Essa sarà piena espressione dell'essenza del mondo ideale oppure di quello reale, nei quali inevitabilmente e infinitamente si scinde, pur mantenendo l'assoluta indivisibilità, l'essere essenziale. L'indifferenza di ideale e reale nel mondo ideale, cioè nell'idealità che comprende in sé tutta la realtà – dal lato dunque dell'affermante (dell'idea) e non dell'affermato (dell'essere) – si rappresenta, in quanto indifferenza, nell'arte. L'arte è quindi *immagine* dell'essenza, essa è l'*apparire* della contraddizione che l'essenza *può essere*. In quanto somma potenza l'arte può certo essere considerata un'immagine essenziale, ma essa resta un antitipo, cioè controimmagine, se confrontata con l'immagine originaria, l'archetipo, che è sì immagine, ma anche l'assoluta e piena identità nella quale si risolvono tutte le potenze. Questa identità assoluta è chiamata da Schelling *ragione* e la filosofia, cioè la scienza della ragione, è la ragione stessa nel suo divenir cosciente di sé, ovvero nel suo illuminarsi, esplicarsi e – solo in questo senso – *idealizzarsi*. L'arte è dunque nell'indifferenza ciò che la filosofia è nell'identità, ovvero *immediata rappresentazione dell'essenza*. In questo contesto la bellezza è compresa come visibilità della ragione e, nella tensione tra immagine originaria e immagine obiettiva (cioè antitipica), essa rilega identità e indifferenza. Nell'*opera bella*, laddove il concetto, nella sua infinita onnivocità, è perfettamente assorbito e dunque pienamente intuibile nel particolare finito (*in concreto*), traluce l'immagine originaria: propria dell'*opera bella* è l'apparizione (e non il mero e superficiale apparire) del concetto *nel* reale, in essa il razionale *in quanto razionale* si mostra come *fenomeno* sensibile. Nella luminosa compattezza di questa visione, somma opera d'arte sarà quella che lascerà apparire perfetta unità nella massima

esplicazione delle opposizioni, essa sarà dunque *equilibrio reale* esprime  
 nella più esplicita idealità antitipica la complessa essenzialità dell'assoluto.  
 Schelling ricerca, nel particolare, la somma *descrizione* dell'assoluto, il quale  
 è *detto*, in maniera più o meno perfetta, dall'opera d'arte. Usando  
 un'espressione qui non schellinghiana, si potrebbe dire che l'opera bella è  
*concetto dell'essenza*, la quale resta inattuabile *realtà*, che si mostra  
 velandosi di predicazioni *ideali*. La più esplicita e dunque la più *realistica*,  
 nella massima idealità, delle possibili predicazioni dell'assoluto è per  
 Schelling il dramma tragico, ovvero il più alto tra i generi *poetici*, nei quali  
 appunto l'essenza appare nella propria essenzialità, cioè come *produttiva*  
 autoaffermazione, quindi non celata *in altro*, in un essere, ma  
 immediatamente espressa come vita e azione. Nel dramma tragico si frattura  
 e ricomponde la confusa e quieta unità di necessità e libertà che domina  
 nell'epica. Ciò che in questa è ancora raccolto nella conclusa identità di un  
 assoluto ed equilibrato accadere, sovrastato dalla sguardo indifferente e  
 ritratto del poeta, si espone nella tragedia immediatamente come contrasto.  
 La necessità che avvolge e sostiene l'intero epos, in docile collaborazione  
 con la libertà, si mostra nel dramma tragico *in quanto* necessità, apparendo,  
 nel violento scontro con la libertà, come destino. Ora Schelling scorge nel  
 destino il luogo miracoloso del perfetto equilibrio e della reciproca  
 relativizzazione di forze egualmente assolute e invincibili, le quali sono  
 suscitate dal coraggio che l'eroe tragico dimostra nella volontà di assumere  
 su di sé la colpa dell'inevitabile. La libertà si compatta in necessità  
 accettando la punizione per un'opera non propria ma del destino. Essa si  
 profonda nel limite che la rivela, lasciando che proprio il momento del  
 sommo patire, come condizione e compimento dell'assoluta assenza di  
 sofferenza, si illumina della gioia più profonda. Schelling insiste sull'aspetto  
 obiettivo della colpa, la quale viene a coincidere con la volontà del destino  
 stesso, escludendo la responsabilità soggettiva dell'errore. In questa

prospettiva viene letta e precisata la dottrina aristotelica sulla composizione tragica<sup>270</sup>, in relazione alla complessità della transizione che in essa si genera e quindi alla natura degli uomini che appaiono mutare nel corso della favola la loro condizione. Aristotele distingue quattro casi. Non è proprio della tragedia ben composta il caso in cui un uomo giusto e misurato passi dalla buona fortuna all'infortunio, il che sarebbe né terribile né miserabile, ma soltanto detestabile. È poi assolutamente estraneo alla tragedia il passaggio di un malvivente dalla sfortuna alla fortuna, né sarebbe tragica la caduta nell'infortunio di un uomo del tutto malvagio, in questo caso infatti la distanza di una piena malvagità e la commisuratezza della pena meritata lascerebbero spegnere in accenti filantropici il terribile e il miserevole propri della mimesi tragica. Resta dunque un ultimo caso, intermedio. L'eroe tragico non si distingue per virtù o giustizia, né cade per malizia o scelleratezza, ma passa dagli onori alla sventura a causa di un *errore* (*δι' ἁμαρτία*, *propter peccatum*). Schelling accoglie questa definizione accentuando però la natura incolpevole della colpa, la quale è vista come inevitabile conseguenza di un'azione imposta dal destino. La colpa stessa è per Schelling necessità. Non l'aristotelico errore, ma una perfetta destinazione, sottratta ad ogni accidentalità, induce e inesorabilmente condanna la persona tragica, senza una *vera* colpa<sup>271</sup>, alla più profonda colpevolezza. Ma in questo modo, assumendo una colpa che non è *realmente* propria, la libertà viene a coincidere con una necessità che conclusa nel limite della propria inattuibilità è già da sempre superata. Se la libertà può accogliere, può perfettamente *concepire*, senza residui, una necessità che essa *non è*, allora v'è a sostenerla un'essenzialità che le assicura *ab origine* l'intangibilità e la piena conciliazione con la necessità. Il destino, in questo

---

<sup>270</sup> Cfr. Aristoteles, *De arte poetica*, 13.

<sup>271</sup> «Dieß ist das höchste denkbare Unglück, ohne wahre Schuld durch Verhängnis schuldig zu werden». *Philosophie der Kunst*, SW V 695.

contesto, come apparire della necessità che è avversata dalla libertà e che tuttavia dalla libertà è assunta e concepita, si propone soltanto come emersione della sostanza. La sostanza stessa invece, pur rimanendo assolutamente *presente*, scompare nella composizione delle proprie predicazioni o potenze, mitigando, nel fondarne la conciliazione, la contraddizione che esse sono. Non è dunque la libertà a negare la necessità, né la necessità impedisce la libertà, ma la reciproca innegabilità è riflesso della *formalità* di un rapporto che trasferisce la sola realtà all'essenza, la quale per così dire indebolisce la necessità, mostrandone, nel destino, la realtà relativa, o, se si vuole, l'assoluta apparenza. *La libertà può la necessità (est necessitatis potens) perché l'essenza, e solo l'essenza, realmente è.*

Questa prospettiva non va però ricondotta alla mera negazione formale dell'essente di cui si è parlato, non v'è qui quella che è stata definita composizione finita dell'infinito nella riduzione dell'essente ad un non-essere-l'essente, ma l'essente stesso viene mostrato nella propria irriducibilità. Se una negazione formale (1) tra simili non poteva permettere l'emersione del *nefas*, *toccato* e reso manifesto invece dalla negazione enfatica (2), qui, attraverso una negazione per così dire intermedia (3), il *nefas appare* illuminato e avvolto dalla luce del *fas*, sebbene non si *afferma*, rimanendo indiscusso, nella propria sostanzialità. L'essente stesso si mostra come destino, ovvero nella verità della propria inattingibile presenza. Esso non si *contrae*, non si *afferma* reagendo alla possibilità di essere ciò che non è, ma si espone come aspetto relativo, e però eternamente in atto, di un'assoluta essenza. L'essente è qui, immediatamente, l'assoluto nel suo apparire. La negazione intermedia di cui qui si sta parlando, che potremmo chiamare *negazione sostanziale*, ripropone verticalmente l'operazione della negazione formale, cioè essa impone all'essente l'impossibilità della sostanzialità, lasciando però aperta la possibilità della forma, nell'attualità della quale l'essente può stabilirsi. La stasi suscitata dalla negazione

sostanziale, pur *essendo* tutto ciò che può essere, nella possibilità appunto di riempire tutti gli spazi di possibilità, sposta e per così dire affida l'alterità, alla quale in quanto stasi è comunque contrapposta, ad una ulteriore sostanza di cui essa è soltanto espressione. È poggiando su questa sostanza che l'eroe tragico può sostenere ed accogliere il destino. Ma una tale *idealizzazione predicativa* del destino allenta il legame tra la volontà di verità e l'oggetto a cui essa si oppone, il quale deve essere qui accettato e non più discusso. La volontà di verità, concependo il destino nella negazione sostanziale – la quale illumina (*erklärt*), ma non trasfigura (*verklärt*) il *nefas* in *fas* –, abbandona il *timore* di esser coinvolta in ciò che essa non vuole. L'eroe tragico smette di temere l'essere che il destino è [falsa catarsi], quell'essere la cui forza si spegne nell'inattuabile lontananza dalla quale traluce e appare la coincidenza con la libertà. La sostanza che permette alla libertà di risolvere nella propria concezione la necessità (*scita et iam non credita*) si riflette nell'assoluta impenetrabilità della necessità stessa, la quale quindi si oppone all'eroe tragico non come limite attuale di una possibilità futura, ma come essenza (*Wesen*) da sempre già presente, e in questo senso passata (*gewesen*), che segna il termine ultimo di un'esatta adeguazione. In questo modo la volontà di verità viene a lambire il luogo nel quale affonda la propria condizione di possibilità e sfiora quindi la posizione che la tragedia di Sofocle mostra nella figura di Giocasta. Qui una libertà impotente si ritrae e si scinde dalla necessità. Nell'impossibilità di dominare un irriducibile destino essa si volge alla progettualità formale consentita dall'accidentalità dell'essente che appunto può solo *accadere* nell'orizzonte di un essere imprevedibile e necessario. Giocasta riduce le predizioni oracolari, fondate [invece] proprio sull'imprevedibilità e imprevedibilità dell'essere-dell'essente, a mere previsioni, delle quali ritiene sia possibile evitare la realizzazione attraverso adeguati e opportuni provvedimenti. Ma quand'anche fosse costretta dai fatti ad ammettere la veridicità delle

divinazioni, gli eventi predetti, nel loro attuarsi, non sarebbero assunti come propri ma ridotti a mero *fato*, inteso appunto come espressione, come ciò che è detto di quell'essere inconcusso, sottratto alla responsabilità e alla possibilità di intervento umano. L'operatività tecnica della progettazione verrebbe quindi soltanto rinviata e spostata nell'ambito descritto dalla previsione, la quale stabilirebbe nella sua assoluta necessità formale (*de jure*) uno spazio coincidente con l'assoluta casualità (*de facto*) imposta da un essere deforme ma essenziale alle accidentali forme dell'essente. Giocasta invita Edipo ad abbandonare il timore. «Che cosa dovrebbe temere l'uomo? Perché il timore, se l'uomo è in potere, è sotto la violenza e la forza (ὤ κρατεῖ ) del caso (τὰ τῆς τύχης), se non v'è previsione certa, chiaro prepensiero (πρόνοια) di nulla?»<sup>272</sup> La cosa migliore, conclude Giocasta, è vivere secondo il caso (εἰ κῆ ), cioè ciecamente e opportunamente. Una libertà alla quale *tutto può accadere*, sicura nella purezza della propria decisione, abbandona col timore la volontà di verità. Essa rinuncia alla possibilità del sapere. L'essere si dà come inconoscibile presenza – determinata *ex parte obiecti* in quanto inconoscibile – alla quale ci si può opporre appunto soltanto obiettivamente, tendendo, al limite di una relazione priva di legame, alla mera adeguazione e dunque alla completa adesione. Qui è la scaltrezza tecnica a trovare i mezzi per risolvere i problemi che di volta in volta vengono proposti, ma la via dell'essere, la possibilità di comprendere il suo movimento, è ritenuta impraticabile. L'essere è ridotto e fissato in un incomprendibile *a sé* (ἀ νοούμενον) che si sottrae e sfugge alla sapienza, non ne accoglie l'orma, rendendo ogni amore per la sapienza sterile astrazione privata del proprio oggetto<sup>273</sup>. La filosofia è qui vuota e aerea riflessione oppure mera coscienza della scaltrezza. Ma Edipo teme di essere ciò che egli

---

<sup>272</sup> Cfr. *Oedipus rex*, vv. 976-8.

<sup>273</sup> Cfr. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII 203; Idem, *Einleitung in die Philosophie*, p. 26.

non vuole<sup>274</sup>, teme che il non-voluto *sia* ciò che egli ha voluto. Edipo teme il destino. Egli non è al di là del destino, non l'assume negativamente, ma positivamente si profonda in esso. La stasi prodotta dalla negazione enfatica è assoluta (non-relativa) relativizzazione. Cioè non v'è separazione, espulsione di un'essenza che nell'opposizione determini e dimostri l'essere come accidentale, ovvero come ideale *caput mortuum* di una reale necessità esterna, ma al contrario l'essere stesso, escludendo l'inessenziale, impone con forza la propria essenzialità; in quanto essere esso stesso *vuole essere* l'essenza e si afferma tragicamente come assoluta e irriducibile *esistenza*. Riprendendo la metafora platonica si può dire che qui la stasi non è mera malattia, ma ἰ ἐρὰ νόσος (*morbus sacer*)<sup>275</sup>. Non v'è una parte che si afferma rispetto alle altre e all'intero, ma tutto l'organismo è *sorpreso* (ἔ πίληπτος) da *estasi epilettica*, è del tutto fuori di sé nell'*essere* ciò che esso è e non può non essere. Edipo viene ad essere ciò che egli non può essere in quanto è ciò che è e che tuttavia non può non essere in quanto è. L'esistenza dell'essere è affermazione, cioè attivazione dell'essere stesso come essente. L'essere si fa attuale, cioè essere-essente (*essentia entis est quia est*), perché minacciato nel suo proprio essere dalla negazione imposta dall'essente nel suo inscindibile legame con l'essere. La forma determinante l'essente è qui negazione del suo proprio essere. *La negazione, dunque, che specifica l'essente in quanto tale è privazione dell'essere*. L'essente impianta la sua forma *nell'essere*, la negazione penetra e si profonda nell'essere, il quale enfaticamente reagisce e si afferma nella propria essenza, emergendo come essente in quanto essere, ovvero come *esistenza*. La contraddizione che la forma dell'essente suscita si volge in posizione esistenziale dell'essere. La negazione è l'affermazione dell'essere, il quale si tende come *esistenza* del dubbio (δοιός, *zweifel*) che l'attraversa. Il destino è qui volontà di verità, la

<sup>274</sup> Cfr. *Oedipus rex*, vv. 974-1014.

<sup>275</sup> Cfr. le preziose indicazioni di Schelling in *Philosophie der Mythologie*, SW XII 339 ss.

libertà è la necessità del destino. Edipo discende per *suo* errore all'essere facendolo proprio. Egli è l'esser-fuori-di-sé-nell'essere, e alla pazzia della sua estasi corrisponde la follia dell'essere stesso, che si scuote violento e trema fin nell'intima radice. L'esistenza è terribile ebbrezza dell'essere che si afferma, il quale segna nel limite della propria invincibile attualità la possibilità di una reale alterità. Qui, in questo primo tremore dell'essere, è l'*eccesso dionisiaco*, qui brilla la prima scaturigine del *pensiero*, per quanto introvertita nella tragica affermazione di una sostanza esistenziale. Questo primo cedere dell'essere al pensiero, questo primo evadere del pensiero dalle angustie dell'imprevedibile è l'aspetto dionisiaco che la tragedia rappresenta. *Non nel concetto che concepisce l'essere, ma nell'eccezione che furiosa l'attraversa si mostra il pensiero tragico.* Non si dà qui la visione di una chiara e luminosa apparenza dell'essere, ma nel suono che erompe folle dall'intima lotta della forma con la sostanza, in un *raucis sono minantique cantu*<sup>276</sup> lampeggia e si annuncia la prima aurora del pensiero.

---

<sup>276</sup> Cfr. Lucretius, *De rerum natura*, II, 618 e ss.

## Bibliografia

### *Opere di Schelling*

*Il riferimento principale alle opere di Schelling segue*

*SW: Sämtliche Werke*, a cura di Karl Friedrich August Schelling, 14 voll., Stuttgart - Augsburg, Cotta, 1856-1861. Anche su CD-Rom a cura di Elke Hahn, Berlin, Total-Verlag, 1998

*Vengono inoltre considerate le seguenti edizioni:*

*HKA: Historisch-kritische Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di Hermann Krings - Hans Michael Baumgartner - Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976 e segg.

Schelling F.W.J., *Die Weltalter. Urfassungen*, a cura di Manfred Schröter, München, Biederstein & Leibniz, 1946

- *Weltalter, Weltalter-Fragmente*, a cura di Klaus Grotzsch, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2002
- *Philosophische Entwürfe und Tagebücher. Aus dem Berliner Nachlass*, a cura di Hans Jörg Sandkühler - Lothar Knatz - Martin Schraven, Hamburg, Meiner, 1994 e segg.
- *Schellingiana Rariora*, a cura di Luigi Pareyson, Torino, Bottega d'Erasmus, "Philosophica Varia Inedita vel Rariora", 1977
- *Zeitschrift für spekulative Physik*, a cura di Manfred Durner, 2 voll., Hamburg, Meiner, 2001

Erhardt W.E. (a cura di), *F.W.J. Schelling, Einleitung in die Philosophie (Nachschrift Bekkers von 1830)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989

- *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*, Schellingiana Band 2, Frommann-Holzboog, 1989
- (a cura di), *F.W.J. Schelling. Urfassung der Philosophie der Offenbarung (Vorlesung 1831-1832)*, 2 voll., Hamburg, Meiner, 1992

Frank M. (a cura di), *F.W.J. Schelling, Philosophie der Offenbarung 1841-1842 (= Paulus-Nachschrift)*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977 e 1993

Fuhrmans H. (a cura di), *F.W.J. Schelling. Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung 1832-1833 (G. Helmes)*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1972

- (a cura di), *F.W.J. Schelling, Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung 1820-1821*, Bonn, Bouvier, 1969

Koktanek A., *Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit der Nachschrift von Sören Kierkegaard 1841-1842 und Auszügen aus der Nachschrift von G.M. Mittermair*, München, R. Oldenbourg, 1962

Peetz S. (a cura di), *F.W.J. Schelling. System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827-1828 in der Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1990 e 1998

***Letteratura di riferimento***

Aa.Vv., *The New Schelling*, a cura di J. Norman, New York, Continuum, 2004

Böhme J., *Mysterium magnum, oder Erklärung über das erste Buch Mosis* (1623), J.A. Barth Verlag, Leipzig, 1843

– *De electione gratiae* (1623), in *ämtliche Schriften: Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bd. 6*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 1957

Braun H., *Ein Bedürfnis nach Schelling?*, in: *Philosophische Rundschau* 37 (1990)

Buchheim T., „Das Prinzip des Grundes und Schellings Weg zur Freiheitsschrift“. In: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*. Hrsg. von M. Baumgartner / W. G. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 223-239

Courtine J.-F., *Extase de la raison. Essai sur Schelling*, Galilée, Paris 1990

Eckermann J. P., *Gespräche mit Goethe 1823-32*, Brockhaus, Leipzig, 1837

Ehrhardt W.E., *Nur ein Schelling*, in Atti del convegno internazionale di studio: *Il concetto di natura. Schelling e la «Critica del giudizio»*, Urbino, 1975, in «Studi Urbinati», LI (1977) n. 1-2, pp. 111-122.

Eschenmeyer C. A., *Sätze aus der Naturmetaphysik* (Tübingen, 1797)

- *Versuch die Gesetze magnetischer Erscheinungen aus Sätze aus der Naturmetaphysik mithin a priori zu entwickeln* (Tübingen, 1798)
- Frank M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985
- *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, seconda edizione (prima edizione 1975, Frankfurt a. M., Suhrkamp), München, Wilhelm Fink, 1992
  - *Natura e Spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, a cura di E.C. Corriero, Torino, Rosenberg & Sellier, 2010
- Friedrich, H-J., *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, Fromman-Holzboog, Stuttgart Bad – Cannstatt, 2009
- Fuhrmans H., *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Junker & Dünnhaupt, Berlin, 1940
- «Vorwort» und «Einleitung» zu: *Schellings Münchner Vorlesung WS 1932/33*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1972
- Goethe J. W., *Werke*, hrsg. im Auftrage der Grossherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887 -1919.
- Gulyga A., *Schelling und der russische Idealismus des XX. Jahrhundert*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 40 (1992)
- Habermas J., *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Dissertazione discussa a Bonn, 1954, non pubblicata

- *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1971 (trad. it., *Prassi politica e Teoria critica della società*, Bologna, il Mulino, 1973)
  
- Hegel G. W. F., *Werke in 20 Bänden*. Band 20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980
  - *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1988
  
- Hogrebe W., *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Die Weltalter"*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989
  
- Hölderlin J.Ch. F., *Theoretische Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998
  
- Hutter A., *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996
  
- Jacob W. G., *Schelling lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2004 (trad. it. *Leggere Schelling*, a cura di T. Tatasciore, Guerini e associati, Milano, 2008, p. 30)
  
- Jaspers K., *Schelling. Größe und Verhängnis*, Serie Piper, München, 1955
  
- Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2009
  - *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974
  - *Werke II, Vorkritische Schriften bis 1768*. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968

- *Werke XII, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. 2*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968
- Kirscher G., *Schelling et Kant: Finalité et organisme*, in «Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura» 51 (1977), pp. 191-215
- Lukács G. (1954), *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin: Aufbau-Verlag (auch in: *Werke*, 1962 ff., Bd. 9, Neuwied: Luchterhand)
- Moiso F., *Schellings Elektrizitätslehre 1797-1799*, in *Natur und Subjektivität*, hrsg von R. Heckmann, Stuttgart/Bad Cannstatt 1985, pp. 59-97.
- Pareyson L., *Schelling*, Milano, Mursia, 1975
- *Ontologia della libertà*, Torino, Einaudi, 2000
- Rang B., *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000
- Sandküler H. J., *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970
- Semerari G., *Introduzione a Schelling*, Roma, Laterza, 1999
- *La critica di Schelling a Hegel*, in «Incidenza di Hegel: studi raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo», Morano, Napoli, 1970, pp. 453-96
- Schulz W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schelling*, Kohlhammer, Stuttgart/Köln, 1955

Tilliette X., *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vrin, Paris, 1970

– *Schellings Wiederkehr?* in *Schelling. Einführung in seine Philosophie*,  
hrsg. von Mans Michael Baumgartner, Freiburg/München, 1975

Zaborowski H., *Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes*,  
in H. Zaborowski/A. Denker, *System – Freiheit – Geschichte*, Frommann-  
Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2004