

# IL TEMPO, LA CONTRADDIZIONE ESISTENTE

## Il debito della trattazione hegeliana dello *jetzt* nei confronti di Platone e di Aristotele

*Massimiliano Biscuso*  
(Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – Napoli)

*Abstract:* In this paper I try to show as the Aristotelian conception of “now” (Phys. IV) has been taken up by Hegel in the treatment of natural time starting from the consideration of the philosophy of nature in the Jena Lectures 1804-05. Hegel interprets the concept of time in the light of the Platonic conception of the “instant”: in this way, the “now” acquires a speculative value, because it is the limit of the past and the future, namely, at the same time unification and distinction of opposites.

Keywords: *Hegel, Time, Now, Instant*

### 1. Introduzione

L'importanza della trattazione del tempo e, in particolare, del  $\nu\acute{\nu}\nu$  (ora), condotta da Aristotele nel quarto libro della *Fisica*, per l'elaborazione del concetto hegeliano di *Jetzt* (ora)<sup>1</sup>, quale dimensione fondamentale del tempo, è un risultato ormai acquisito<sup>2</sup>. Già Martin Heidegger aveva sostenuto, in una lunga

---

<sup>1</sup> Traduco *Jetzt* con “ora”, in quanto lo stesso Hegel rende il  $\nu\acute{\nu}\nu$  di Aristotele, che comunemente viene tradotto “ora”, con *Jetzt* (cfr. *TW* 19, pp. 188-191); riservo invece l'espressione “istante” alla traduzione di ἐξαιφνης.

<sup>2</sup> I testi sono citati dalle seguenti edizioni: Platone, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, RCS Libri, Milano 2004. Aristotele, *Fisica. Libro IV*, a cura di L.M.

nota contenuta nel § 82 di *Sein und Zeit*, che «il concetto del tempo in Hegel è ricavato direttamente dalla *Fisica* di Aristotele». Anche un esame superficiale, infatti, è in grado di cogliere come l'analisi avanzata al momento dell'abilitazione a Jena sia «una *parafrasi* della trattazione *aristotelica* del tempo». Dalla *Fisica* Hegel deriverebbe il primato assegnato all'«ora», rimanendo perciò all'interno della «*comprensione* volgare del tempo»<sup>3</sup>. Le analisi successive, pur prendendo in varia misura le distanze dal giudizio di Heidegger<sup>4</sup>, hanno confermato l'importanza dello studio di Aristotele per l'elaborazione della concezione hegeliana del tempo<sup>5</sup>, da collocarsi però negli ultimi anni di Jena.

---

Castelli, Carocci, Roma 2012; *L'anima*, a cura di F. Sircana e M. Vegetti, Le Monnier, Firenze 1987. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, ed. storico-critica a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, in collegamento con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburg 1968 sgg. (d'ora in poi *GW*), Bd. 7, *Janaer Systementwürfe II*, hrsg. v. R.-P. Horstmann und J.H. Trede, 1971; *GW* 8, *Janaer Systementwürfe III*, unter Mitarbeit v. J.H. Trede, hrsg. v. R.-P. Horstmann, 1976; *GW* 11, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, *Die objektive Logik (1812/1813)*, hrsg. v. F. Hohemann e W. Jaeschke, 1978; *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Meiner, Hamburg 1983 sgg. (d'ora in poi *Vorl.*), Bd. 8, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. P. Garniron und W. Jaeschke, Teil 3. *Griechische Philosophie. II. Plato bis Proklos*, 1996; *Werke. Theorie-Werkausgabe*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1969 sgg. (d'ora in poi *TW*), Bd. 9, *Enzyklopädie der Philosophische Wissenschaften II*, 1986; Bd. 19, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 1986. Tutte le traduzioni dai testi di Hegel sono mie, salvo diversa indicazione.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927, 1953<sup>7</sup>), ora in *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am M. 1977; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976<sup>2</sup>, pp. 536-537.

<sup>4</sup> Non è ovviamente possibile citare l'ampia letteratura critica sull'argomento: mi limito a segnalare la puntuale analisi di M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, CEDAM, Padova 2000, pp. 28-72.

<sup>5</sup> Non sono molti gli studi storiografici che dedicano una esplicita attenzione al debito contratto da Hegel nei confronti della trattazione aristotelica del tempo. Stevens parla di «*résonances étonnement proches*» tra la trattazione aristotelica e quella hegeliana del tempo, in particolare a proposito della «*question du rapport entre le maintenant et le point, identifiés selon leur rôle de limite*», sebbene egli ne metta in evidenza anche le differenze (A. Stevens, *De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel*, «*Revue*

Invece il debito contratto da Hegel nei confronti dell'esame dell'ἔξαιφνης (istante) condotto da Platone nel *Parmenide* è stato soltanto intuito ma non provato<sup>6</sup>, a causa probabilmente del silenzio

---

de Philosophie ancienne», IX, 2 [1991] pp. 153-167). Bouton ritiene che «l'exposition hégélienne du concept de temps fait souvent écho au livre IV de la *Physique*»: il testo della filosofia della natura è la migliore testimonianza della presenza implicita del pensiero di Aristotele in Hegel. Nonostante ciò vi sono divergenze significative: Hegel rigetta la definizione di tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi», perché l'apprensione concreta del tempo nella filosofia della natura esclude la sua riduzione a numero; ma soprattutto le analisi aristoteliche sono inservibili per la trattazione del tempo reale, del tempo dello spirito: «C'est donc uniquement dans sa description du temps naturel abstrait que Hegel interprète le texte d'Aristote» (C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*, Vrin, Paris 2000, pp. 170-185). Erle ha sottolineato l'importanza della nozione di  $\nu\bar{\nu}$  come limite: «La differenza è che Aristotele fonda la razionalità del limite sulla distinzione del suo dividere in potenza e del suo unire in atto, Hegel sulla verità dialettica della contraddizione, come cardine del movimento tanto del reale che del pensiero. Agli occhi del filosofo tedesco, d'altra parte, la sua posizione non nega quella di Aristotele, perché già nella dottrina dello Stagirita potenza e atto coesistono nel limite, sia pur sotto aspetti diversi, senza annullarsi vicendevolmente o senza mostrare l'uno la falsità dell'altro» (G. Erle, *La prospettiva di Hegel su tempo e natura*, Verifiche, Trento 2001, pp. 37-42 per il corso 1804/05, pp. 57-63 per il corso 1805/06, cit. a p. 63). Ma, come mostrerò nel testo (cfr. *infra*, § 3.1), Hegel ha invece ritenuto che Aristotele comprendesse sotto un unico e medesimo riguardo l'atto di dividere e di unire del limite; non si comprenderebbe, d'altronde, come potrebbe essere speculativa una dottrina che ammette la coesistenza di potenza e atto «sotto aspetti diversi». Cfr. anche L. Ruggiu, *Lo spirito è tempo. Saggi su Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 184-185, 208-209.

<sup>6</sup> Gadamer ritiene l'ἔξαιφνης platonico un tipico esempio di concetto speculativo hegeliano: «[...] la repentinità, la subitanità del mutamento dice sempre qualcosa su una certa comunanza e unità che, più che distaccare tra loro gli opposti, li unisce. Non si tratta di un semplice diventare altro – bensì di un diventare altro di se stesso, una riflessione in sé» (H.-G. Gadamer, *Der platonische »Parmenides« und seine Nachwirkung* [1983], ora in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, *Griechische Philosophie*, III. *Plato im Dialog*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1991, pp. 313-327; trad. it. *Il Parmenide platonico e la sua influenza*, in Id., *Studi platonici*, a cura di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1984, II, pp. 265-278, cit. a p. 275). Secondo Franco Chiereghin il rimando all'ἔξαιφνης è «evidente» nella *Nota III* della

di Hegel sull'argomento. Debito che va inteso nel senso che le analisi di Platone (e di Aristotele), da Hegel ritenute profondamente speculative, ben si prestavano a essere assunte nella propria prospettiva

---

trattazione della *Contraddizione* nella *Logica dell'essenza* (F. Chiereghin, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, «verifiche», X, 1-3 [1981], *Il problema della contraddizione*, pp. 257-270, cit. a p. 265). Sulla scia di Chiereghin, Biasutti ritiene che nelle pagine finali della sezione della logica del manoscritto su logica e metafisica del 1804/05 Hegel abbia individuato nell'ἔξαιφνης «la guida» per «risalire alla radice del trapassare»; infatti «essere e non essere per sé considerati, se sono condizioni necessarie del movimento, non sono tuttavia sufficienti a spiegarlo; la spiegazione comincia ad apparire solo quando essi vengono considerati ciò che sono in realtà, come estremi o irradiazioni di un medio, che sta alle loro spalle e che li fonda come momenti di un divenire. Ecco quindi che il fondamento del trapassare non coincide con nessuna delle due condizioni immediatamente date, ma che, nel linguaggio platonico, è “qualche cosa di assurdo (ὑποπός τις)”, che, quasi nascosto, “giace fra (ἐγκάθεται μεταξύ)” quelle due condizioni» (F. Biasutti, *La proporzione*, in G.W.F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1982, pp. 384-428, cit. a pp. 408-409). Molte sono le perplessità che suscita l'analisi di Biasutti, sia quando equipara divenire e istante, sia quando fa dell'istante il fondamento del divenire o il sostrato di essere e non essere, perché, come mostrerò (cfr. *infra*, § 2.1), l'ἔξαιφνης non è in grado di costituire il «medio» di moto e quiete. Con Biasutti concorda Coltelluccio, in una ricerca che riserva ben poca attenzione alla ripresa hegeliana dell'ἔξαιφνης (A. Coltelluccio, *Dialettica aporetica. Il Parmenide di Platone nella dialettica hegeliana*, Il Prato, Saonara 2010, pp. 51-53). Moretto afferma che lo *Jetzt* più che al *vũv* di Aristotele «è affine» all'ἔξαιφνης di Platone, in quanto «manifesta [...] la contraddizione contenuta nel concetto di tempo», quella di essere e nulla, «insita nel divenire» (A. Moretto, *La dottrina dello spazio e del tempo e la meccanica nella Filosofia della natura*, in F. Chiereghin [a cura di], *Filosofia e Scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 249-336, cit. a p. 265). (Faccio notare per inciso che la nozione di “affinità” è del tutto inadeguata a pensare una qualsiasi relazione tra concetti di autori diversi, perché il rapporto cade arbitrariamente nel terzo che compara.) Erle, proprio nelle righe di chiusura della sua ricerca, accenna al fatto che nello *Jetzt*, «inteso come limite in cui essere e non essere insistono simbolicamente [perché simbolicamente?] in uno», Hegel ha riunito «alle caratteristiche del πέρας aristotelico quelle dell'ἔξαιφνης platonico» (G. Erle, *La prospettiva di Hegel su tempo e natura*, Verifiche, Trento 2001, p. 142), senza però svolgere questo spunto.

filosofica, che da quelle è stata fecondata ma non “influenzata”, se per “influenza” si intende la mera trasmissione di contenuti da una filosofia ad un’altra<sup>7</sup>. Scopo del presente intervento è di mostrare come l’assunzione dell’analisi aristotelica del  $\nu\tilde{\nu}\nu$  sia avvenuta alla luce e nella prospettiva speculativa dischiusa dall’esame dell’ $\epsilon\tilde{\xi}\alpha\tilde{\iota}\phi\nu\eta\varsigma$  platonico<sup>8</sup>.

## 2. Istante e ora in Platone e Aristotele

### 2.1 L’ $\epsilon\tilde{\xi}\alpha\tilde{\iota}\phi\nu\eta\varsigma$ (*Parm.* 155e-157b)

Non entrerò nel merito della *vexata quaestio* sulla collocazione dell’ $\epsilon\tilde{\xi}\alpha\tilde{\iota}\phi\nu\eta\varsigma$  nella seconda parte del *Parmenide*, se il suo esame costituisca un terzo e autonomo argomento dopo la discussione dell’ipotesi «se l’uno è», oppure, come mi sembra più plausibile, se esso sia un’appendice della seconda ipotesi. Come che sia, il tema dell’istante sorge quando, essendo giunti alla conclusione che, se l’uno è, esso è uno e molti, ciò implica che l’uno partecipi del tempo ( $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon$ ), perché solo nel tempo è possibile che prima l’uno sia uno e quindi partecipi dell’essere, e poi sia molti, ossia non sia uno, e quindi partecipi del non essere: «È diverso il tempo in cui

<sup>7</sup> Per questo stesso motivo non si può parlare di «parafrasi» della *Fisica* aristotelica, se per parafrasi si intende «la simple répétition en allemand des thèses d’Aristote». Piuttosto quella hegeliana è «une interprétation selective et une élucidation dialectique du texte aristotélicien» (Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel cit.*, p. 177).

<sup>8</sup> Non è quindi mia intenzione indagare la complessa questione del tempo né nei differenti livelli del sistema nei quali essa si presenta, né in tutto il corso della produzione hegeliana. Tra i molti studi dedicati alla concezione di tempo naturale, si possono vedere i testi citati da G. Erle, *Il tempo nella Naturphilosophie di Hegel*, «verifiche», XXIII, 3-4 (1994) pp. 237-271, nota 1, pp. 238-239; e da Ruggiu, *Lo spirito è tempo cit.*, p. 120. Il fatto che il nostro intervento diriga l’attenzione sulla filosofia classica non significa, ovviamente, negare altri e ben diversi stimoli, soprattutto moderni, quali l’analisi kantiana: cfr., a mo’ di esempio, F. Chiereghin, *La Naturphilosophie di Hegel tra classicità e modernità*, in M. Sánchez Sorondo (a cura di), *Physica, Cosmologia, Naturphilosophie. Nuovi approcci*, Herder-Pontificia Università Lateranense, Roma 1993, pp. 171-192, spec. pp. 178-179; A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, New York 2001, p. 230.

partecipa e quello in cui non partecipa: solo in questo modo, infatti, può tanto partecipare quanto non partecipare della stessa cosa» (*Parm.* 155e). Il partecipare in tempi diversi è condizione necessaria affinché la contraddizione non renda impossibile la partecipazione dell'uno agli opposti uno e molti, essere e non essere.

È a questo punto che si impone la questione dell'ἐξαιφνης: come avviene il passaggio da un opposto all'altro? Quando l'uno diventa molti e i molti uno? Quando, più in generale, ciò che è cessa di essere e ciò che non è viene a essere? Il mutamento (μεταβολή) è indagato nella forma del movimento (κίνησις), ma le conclusioni alle quali perviene l'indagine valgono per ogni tipo di mutamento (156e): quando avviene che ciò che si muove si ferma e ciò che sta fermo si mette in movimento? Evidentemente non in un qualche tempo, perché, se così fosse, gli opposti sarebbero compresenti in un medesimo tempo, entrando in contraddizione tra loro (156c). Il mutamento avviene quindi al di fuori del tempo, istantaneamente:

Sembra, infatti, che istante indichi qualcosa partendo dal quale si ha un mutamento verso uno dei due stati. Non si ha infatti mutamento a partire da uno stato di quiete che resti ancora tale, e neppure a partire da uno stato di moto che permanga ancora tale. Invece, questa stessa natura dell'istante è qualcosa di spiazzante [ἄτοπος τις] che si trova in mezzo tra il movimento e la quiete, perché non è in nessun tempo [μεταξὺ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα] [...] Dunque, l'uno, sia che sia in quiete sia che si muova, muterà verso uno dei due stati, perché solo in questo modo potrà fare entrambe le cose; e mutando di stato muta istantaneamente. E quando cambia di stato [μεταβάλλει] non sarà in nessun tempo, non si muoverà e non sarà in quiete [οὐδὲ κινεῖτ' ἂν τότε, οὐδ' ἂν σταίη] (156d-e)<sup>9</sup>.

Non è questo il luogo, evidentemente, per affrontare tutta la ricchezza, ma anche le aspre difficoltà, che l'analisi di questo celeberrimo passo potrebbe far emergere. Su un punto, almeno, occorre però soffermarsi, sia pur brevemente, e concerne la condizione intermedia dell'istante tra moto e quiete. La difficoltà si presenta innanzi tutto nella seguente forma: se pensato davvero come intermedio tra gli opposti contraddittori  $A$  e  $-A$  (contraddittori in quanto non possono sussistere insieme nel medesimo tempo e secondo lo

<sup>9</sup> Trad. leggermente modificata.

stesso rispetto), ossia tra il moto ( $M$ ) e la quiete ( $Q$ ), l'ἐξαιφνης dovrebbe essere diverso da entrambi, dovrebbe cioè essere né moto né quiete ( $-M$  e  $-Q$ ); ma ciò potrebbe avvenire solo violando il principio del terzo escluso (e il principio di non contraddizione sul quale questo è fondato), che non ammette un terzo tra due contraddittori: «Non esiste alcun tempo [Χρόνος δέ γε οὐδεὶς ἔστιν] in cui è possibile che qualcosa contemporaneamente [ἄμα] non sia né in movimento né in quiete» (156c). Eppure, si potrebbe ribattere, proprio perciò Platone ha pensato il terzo non come «un tempo» ( $T$ ), in cui non si danno contemporaneamente moto e quiete, bensì come «istante» ( $I$ ). La situazione, dunque, sarebbe la seguente: ci sono due tempi successivi  $T^1$  e  $T^2$  in cui un qualsiasi ente  $X$  è prima in moto ( $X^M$ ) e poi in quiete ( $X^Q$ ) e, intermedio tra loro, un istante  $I^{M-Q}$  in cui avviene il mutamento dal moto alla quiete ( $X^{M-Q}$ ).

La situazione si rivela acutamente aporetica sotto un duplice punto di vista: da un lato, l'istante, se effettivamente intermedio tra due tempi, dovrebbe essere successivo al primo e precedente il secondo:  $T^1 - I^{M-Q} - T^2$ , in corrispondenza con la successione  $X^M - X^{M-Q} - X^Q$ . Ma, in quanto precedente a  $T^1$  e successivo a  $T^2$ ,  $I^{M-Q}$  sarebbe incluso in una successione che lo farebbe indistinguibile da un qualsiasi altro  $T^n$ ; anzi, a rigore, lo farebbe necessariamente  $T^2$ , tale che la successione sarebbe:  $T^1 - T^2 - T^3$ , essendo  $I^{M-Q}$  uguale a  $T^2$ . In conseguenza di ciò, dall'altro lato, esisterebbe un tempo in cui i due opposti contraddittori si darebbero contemporaneamente, il che è impossibile.

La ragione principale della difficoltà sta nell'impossibilità di distinguere effettivamente ἐξαιφνης da ἄμα, istantaneità da contemporaneità, come vorrebbe Platone, che attribuisce al primo lo statuto di essere condizione di possibilità del mutamento e lo nega al secondo. Sicché l'istante, non potendo distinguersi da un tempo qualsiasi che sia contemporaneo a se stesso e accedere a un'autentica extratemporalità, non possiede neppure il vigore di accogliere in sé i contraddittori.

È per evitare queste difficoltà, probabilmente, che Aristotele assorbe l'ἐξαιφνης nella puntualità del νῦν temporale: «Istantaneamente» indica ciò che esce «dallo stato precedente» in un tempo

impercettibile per la piccolezza [ἐξαιφνης τὸ ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ διὰ μικρότητα ἐκστάν]» (*Phys.* Δ 13, 222b15)<sup>10</sup>.

## 2.2 Il νῦν (*Phys.* Δ 10-13)

Delle molte e acute difficoltà che pone la questione del tempo, la prima che Aristotele individua è se esso sia: «alcune parti sono state e altre saranno, mentre nessuna è»; solo l'ora è, ma «l'ora non è una parte»; sicché «sembrerebbe impossibile che ciò che è costituito da cose che non sono partecipi dell'essere» (*Phys.* Δ 10, 218a2-6). Non esporrò i passaggi con i quali Aristotele dà soluzione al problema, nè mi soffermerò sul significato della celebre definizione del tempo quale numero del movimento secondo l'anteriore e posteriore. Qui infatti interessa affrontare la questione di che cosa sia l'ora. Esso è innanzi tutto «limite» [τὸ δὲ νῦν πέρας ἐστίν] (218a24); da questo punto di vista l'ora appartiene a quel genere di enti, come i punti, le linee e le superfici<sup>11</sup>, che sono appunto limiti, cioè principi e fini degli enti di cui sono limite (11, 220a22-23): per es. il punto è limite della linea, la linea della superficie, la superficie del corpo. In particolare, Aristotele istituisce una stretta analogia tra ora e punto, perché il primo è limite del tempo, ossia delle parti in cui è in potenza divisibile, mentre il punto è limite della linea; la differenza sta nel fatto che il punto può dividere una linea in due segmenti rimanendo immobile, mentre l'ora divide passato da futuro dovendo tuttavia muoversi, perché l'ora «segue la cosa in movimento, proprio come il tempo segue il movimento» (219b22-23).

L'ora, quindi, proprio in quanto "limite in movimento", in un senso è sempre lo stesso, in un altro è sempre diverso: è sempre lo stesso perché è limite che sempre distingue passato e futuro, ma, in quanto è mobile, è sempre diverso, perché «il movimento è sempre

<sup>10</sup> Sul problema del rapporto tra l'ἐξαιφνης platonico e il νῦν aristotelico, cfr. il classico studio di G.E.L. Owen, *Tithenai ta phainomena*, in Id., *Logic, Science and Dialectic*, ed. by M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1986, pp. 239-251, spec. pp. 248-250; Owen ritiene che Aristotele abbia radicalizzato il problema rispetto a Platone: «For by the same law of excluded middle not only is there no period but there is no point of time at which a thing can be neither *A* nor not-*A*».

<sup>11</sup> Cfr. *Met.* B 5, 1002b6-9.



altro e poi altro» (219b9-10)<sup>12</sup> e sempre diversi sono il passato e il futuro di cui è limite. Ciò implica un'altra, e assai rilevante, conseguenza: «L'ora è la continuità del tempo [συνέχεια χρόνου]: infatti tiene insieme il tempo passato e il tempo futuro ed è limite del tempo [πέρας χρόνου]. Infatti, è principio dell'uno e fine dell'altro» (13, 222a10-12). Quindi il tempo è tanto continuo quanto divisibile «in virtù dell'ora» (11, 220a5). È continuo come lo è il movimento, perché l'ora è “limite *in movimento*”; ed è divisibile come la linea è divisibile dal punto: l'ora è infatti “*limite in movimento*”, e in quanto tale divide ciò che è anteriore da ciò che è posteriore in differenti parti di tempo.

Pensare il tempo come continuo e insieme come divisibile, tuttavia, non implica un'infrazione al principio di non contraddizione. Infatti, dopo aver definito l'ora fine e principio del tempo, ma non dello stesso, bensì del passato e del futuro, Aristotele chiarisce: l'ora «non è principio e fine della stessa cosa; «se così fosse,» avrebbe proprietà contrarie nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto [ἄμα γὰρ ἂν καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τάναντία ἂν εἴη]» (13, 222b5-6)<sup>13</sup>. Il νῦν, l'ora fisico, quindi, coincide per Aristotele con l'ἄμα, l'ora logico – contrariamente, dunque, all'ἔξαιφνης platonico che, invece, dall'ἄμα intendeva distinguersi.

Che poi la spiegazione del mutamento come passaggio dalla privazione alla forma, ovvero dalla potenza all'atto, sia esente da difficoltà, anche rilevanti, non è qui il luogo di indagare.

### 3. Platone e Aristotele nella trattazione hegeliana dell'ora

#### 3.1 Hegel lettore di Aristotele e di Platone nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*

La ricostruzione dei concetti di ἔξαιφνης e di νῦν sarà apparsa sicuramente troppo rapida e sommaria per poter soddisfare il lettore. Tuttavia il suo scopo non era certamente quello di esporne le complesse strutture e sciogliere gli stretti nodi che stringono tali nozioni, ma soltanto quello di suggerire il motivo per cui quelle analisi potevano risultare importanti, forse decisive, per l'elaborazione

<sup>12</sup> Trad. leggermente modificata.

<sup>13</sup> Trad. leggermente modificata.

del concetto di tempo da parte di Hegel. Il quale affrontò la questione nei tentativi sistematici elaborati a Jena nel quadro di una filosofia tesa a mostrare l'insufficienza dell'intelletto astraeante e riflessivo, ancorato ai principi di identità e di non contraddizione, a vantaggio della speculazione razionale, che quei principi intendeva superare per poter pensare l'unità concreta degli opposti. Negli ultimi anni del periodo jenese, come è noto, Hegel imprese una trasformazione significativa al proprio pensiero, prendendo le distanze dalla filosofia dell'identità schellinghiana ed elaborando un diverso progetto di introduzione alla scienza: non più una logica della riflessione, che scetticamente distrugge le determinazioni finite per fare posto alla metafisica, bensì una «scienza dell'esperienza della coscienza», che si sarebbe poi concretizzata nella stesura della *Fenomenologia dello spirito*. In parte queste trasformazioni possono essere fatte risalire all'approfondito studio di Aristotele in vista del primo corso sulla storia della filosofia, tenuto nel 1805/06<sup>14</sup>.

L'interesse per l'elaborazione che la filosofia classica aveva offerto della φύσις e l'interpretazione che Hegel ne diede vanno dunque compresi all'interno di queste trasformazioni: al filosofo tedesco sembrò di trovare in Aristotele e, in questo caso per suo tramite, in Platone le risorse necessarie per pensare in modo non intellettualistico anche la questione del tempo. Per provare l'incidenza dell'esame, condotto rispettivamente da Platone e Aristotele, dell'ἐξάιφνης e del νῦν sulla corrispondente esposizione hegeliana dello Jetzt nelle filosofie della natura jenesi – in modo già assai significativo nel corso 1804/05, in modo ancor più esteso nel corso 1805/06 – è opportuno perciò ripercorrere le pagine che le *Lezioni sulla storia della filosofia* dedicano al *Parmenide* e alla *Fisica*, per cogliervi le tracce dell'interesse di Hegel per quelle antiche analisi, nella convinzione che le *Lezioni* conservino cospicue testimonianze del primo corso jenese<sup>15</sup>, attestabili proprio dalla loro congruenza con le analisi

<sup>14</sup> Cfr. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., pp. 405-411, spec. p. 408.

<sup>15</sup> È molto probabile che nel corso del 1805/06 sulla storia della filosofia Hegel abbia utilizzato riassunti, parafrasi e traduzioni di testi filosofici che era andato già da tempo accumulando o che stese per l'occasione in quello stesso anno, e che ci sono stati in parte conservati nell'edizione curata da Karl Michelet, il quale li ha integrati nel testo delle *Lezioni*. Su questo specifico modo di lavorare di Hegel e sul fatto che il testo curato

dello *Jetzt* condotte nella coeva filosofia della natura, dove sono spogliate evidentemente di ogni esplicito riferimento storico.

L'esame delle *Lezioni* ci pone però un problema di singolare difficoltà. È ben nota l'alta considerazione che Hegel ebbe del *Parmenide* di Platone lungo tutto l'arco della sua attività<sup>16</sup>: il risultato dell'indagine – così sintetizzato nel corso 1825-26: «L'uno [*Das Eine*], τὸ ἓν, che sia o che non sia, tanto esso stesso quanto anche le altre idee, quiete e movimento, generazione e corruzione ecc., tanto per se stesso quanto in relazione ad altro – tutto questo assolutamente tanto è quanto non è, appare e non appare, l'uno che è tanto è quanto non è, appare o non appare» (*Vorl.* 8, 35; cfr. *TW* 19, pp. 81-82) – è solo in apparenza negativo, in quanto essa restituisce, al contrario, *die reine Ideenlehre Platons* (*TW* 19, p. 81). Nonostante ciò, Hegel valorizza soprattutto la prima parte del dialogo e non invece il πέλλαγος λόγων della seconda parte, e dell'ἑξάϊφνης non fa alcun cenno.

La cosa tanto più sorprende, quanto più è chiaro che l'ἑξάϊφνης sembra costituire uno dei più chiari esempi di concetto speculativo, cioè di unità di determinazioni differenti. Questa assenza non ci autorizza tuttavia a escludere che l'esame dell'ἑξάϊφνης abbia avuto una qualche incidenza sul concetto di *Jetzt*: Hegel potrebbe aver assimilato l'istante platonico all'ora aristotelico e pensato questo alla luce di quello. Per provare tale ipotesi sarà necessario ricercare le tracce della presenza dell'ἑξάϊφνης nella logica, supponendo che l'ἑξάϊφνης rappresenti la determinazione onto-logica che si realizza nella natura come νῦν/*Jetzt*. La supposizione si basa sul fatto che nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel ha esposto il *Parmenide* nella sezione dedicata alla dialettica di Platone, la quale corrisponde nel sistema alla logica. È quindi nella logica e non nella filosofia della natura che va cercato il segno lasciato dall'esame dell'ἑξάϊφνης.

---

da Michelet conservi estratti hegeliani, molti dei quali utilizzati nel corso 1805/06, cfr. M. Biscuso, *Hegel, Sesto Empirico e lo scetticismo antico*, La Città del Sole, Napoli 2005, pp. 122-124.

<sup>16</sup> Per l'interpretazione complessiva del *Parmenide* rimando al mio *Le spine e i cardini della dialettica. L'interpretazione hegeliana del Parmenide di Platone*, in *Hegel, Sesto Empirico e lo scetticismo antico*, cit., pp. 265-313.

Cominciamo, dunque, coll'analizzare l'ampia parafrasi (è a proposito della storia della filosofia che si può parlare di parafrasi, non della filosofia della natura, come voleva Heidegger) commentata dei paragrafi dedicati da Aristotele al tempo conservataci dalle *Lezioni sulla storia della filosofia* (pp. 188-191). Innanzi tutto Hegel riassume la trattazione dell'ora di *Phys.* Δ 10-11, mettendo in evidenza come l'ora non sia una parte (*das Jetzt ist kein Teil*), perché la parte ha una misura, mentre l'ora non è misurabile, non essendo una determinazione quantitativa. E dopo aver dedicato spazio alla relazione tra tempo e movimento e alla definizione del tempo come numerazione del movimento, ritorna sulla natura dell'ora con questa libera traduzione commentata di 222a10-20:

«L'ora è la continuità del tempo e la sua divisione o la distinzione dei due momenti del prima e del poi. Esso è perciò uguale al punto» (infatti anch'esso è la continuità della linea e la sua distinzione, il suo principio e il suo limite); «ma non «è» come il punto che permane. Infatti divide il tempo secondo possibilità», – l'ora è divisibilità, i momenti sono momenti soltanto ideali; «in quanto esso [l'ora] è tale, è sempre un altro. Ma, al tempo stesso, è sempre uno e medesimo; in quanto noi dividiamo la linea, ci si presentano per il pensiero sempre altri e altri punti: ma in quanto essa è *una*, è soltanto *un* punto. Così l'ora in parte è divisione del tempo secondo la possibilità, in parte «è» il limite e l'unità di entrambe *de parti*»; – quale punto universale dividente, e questo uno [*Eins*] universale è soltanto uno reale. Ma questo uno reale non è un uno in quiete, bensì un altro sempre di nuovo, – «così la singolarità ha l'universalità in sé come sua negatività. Ma esso è il medesimo, secondo l'uno e il medesimo «è» la divisione e l'unificazione» (p. 190)<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> È probabile che le virgolette siano state inserite da Michelet nel testo hegeliano, quando questo sembrava più vicino a quello aristotelico. La traduzione del testo di Aristotele è la seguente: «L'ora è la continuità del tempo, come si è detto: infatti, tiene insieme il tempo passato e futuro ed è limite del tempo. Infatti, è principio dell'uno e fine dell'altro. Ma questo non è evidente come nel caso del punto che è fermo. Ma divide in potenza. E in quanto tale, l'ora è sempre diverso, mentre in quanto lega insieme, è sempre il medesimo, come nel caso delle linee matematiche (infatti per il pensiero il punto non è sempre lo stesso: dividendo, cioè, è sempre diverso; ma in quanto è uno, è lo stesso ovunque) – così anche l'ora in un senso è divisione del tempo secondo la potenza, in un altro senso è limite di entrambe *de parti* ed unità; la divisione e l'unificazione

L'ultima parte traduce *οὕτω καὶ τὸ νῦν τὸ μὲν τοῦ χρόνου διαίρεσις κατὰ δύναμιν, τὸ δὲ πέρασ ἀμφοῖν καὶ ἐνότης· ἔστι δὲ ταῦτό καὶ κατὰ ταῦτό ἡ διαίρεσις καὶ ἔνωσις, τὸ δ' εἶναι οὐ ταῦτό,* «così anche l'ora in un senso è divisione del tempo secondo la potenza, in un altro senso è limite di entrambe le parti e unità; la divisione e l'unificazione sono la stessa cosa e secondo la stessa cosa, ma non sono la stessa cosa in quanto all'essere» (*Phys.* Δ 13, 222a17-20). Come si può notare, Hegel trasforma la sottile distinzione aristotelica tra ora che, come momento del flusso temporale, lo divide soltanto astrattamente, in potenza, e ora come limite, che in quanto tale a un tempo unisce le parti di cui è limite, in ora che sotto il medesimo riguardo e nello stesso tempo divide e unisce le parti di cui è limite: egli non tiene in alcun conto il fatto che l'ora divida solo in potenza, essendo il tempo continuo in atto. Per poter fare ciò deve omettere la traduzione di *τὸ δ' εἶναι οὐ ταῦτό,* «ma non sono la stessa cosa in quanto all'essere», perché tale precisazione avrebbe impedito l'interpretazione “speculativa” del passo<sup>18</sup>. In tal modo Hegel può commentare: «Perciò secondo

---

sono la stessa cosa e secondo la stessa cosa, ma non sono la stessa cosa quanto all'essere».

<sup>18</sup> Nella seconda edizione delle *Lezioni*, in cui più pesante si fa l'intervento normalizzatore del curatore, Michelet inserì la traduzione del passo aristotelico omissso nella prima edizione, aggiungendo la seguente nota, che si può leggere nell'edizione italiana, condotta, come noto, sulla seconda e non sulla prima edizione: «Qui τὸ εἶναι ha nuovamente il significato di concetto, come sopra a p. 331, giacché nelle parole precedenti (ἔστι δὲ ταῦτό καὶ κατὰ ταῦτό ἡ διαίρεσις καὶ ἔνωσις) è espressa l'esistenza immediata» (*Lezioni sulla storia della filosofia*, II, La Nuova Italia, Firenze 1985, p. 335). In questo modo Michelet smarrisce le ragioni per cui Hegel aveva potuto avanzare l'interpretazione “speculativa” del passo. Un'analogia interpretazione “speculativa” è offerta da Hegel quando espone *De anima* Γ 2, 426b24-427a16, nel quale la sensazione è come l'ora: l'ora, che divide e contiene in sé futuro e passato, «è uno e medesimo, ed è al tempo stesso divisione e unificazione, le quali sono una e medesima cosa secondo uno e medesimo riguardo» (*Vorl.* 8, p. 87; cfr. *TW* 19, p. 212). Ma Aristotele aveva precisato: «solo in potenza una stessa cosa, indivisibile e indivisa, è entrambi i contrari [τάναντία], ma non quanto all'essere [τὸ δ' εἶναι οὐ]: è divisibile, piuttosto, quanto all'atto, e non può essere simultaneamente [ἅμα] bianca e nera, sicché non può

Aristotele l'identità dell'intelletto non è affatto principio; identità e non identità sono per lui uno e medesimo» (p. 190). E può concludere:

Il tempo è: α) ora è soltanto ora; β) passato e futuro sono diversi dall'ora, ma si ricongiungono necessariamente anche «nell'ora», l'ora non è senza prima e poi [...]; γ) dunque essi sono in uno, l'ora, il limite, cioè unificazione e distinzione (pp. 190-191).

In secondo luogo si noti come il punto-ora sia ricondotto alla determinazione dell'uno (*Eins*): nella *Fisica* tale equiparazione era stata avanzata nel paragrafo 11, laddove Aristotele aveva sostenuto che quando «percepriamo l'ora come uno [ὡς ἔν τὸ νῦν αἰσθανόμεθα, che Hegel traduce letteralmente: *wenn wir das Jetzt als Eins empfinden*, *TW* 19, p. 189], e non come anteriore e posteriore [...] non sembra che sia passato alcun tempo» (*Phys.* Δ 11, 219a31-33): infatti solo laddove abbiamo percezione dell'anteriore e del posteriore abbiamo percezione del tempo (219a24-25). È vero che questo uno astratto (*Eins*) è un *getötenes Jetzt*, «un morto ora», una vuota universalità che si ripete sempre uguale (*TW* 19, p. 190), analogo all'«unità del numero [μονὰς ἀριθμοῦ]» (*Phys.* Δ 11, 220a4), che si aggiunge sempre uguale alla serie dei numeri: esso corrisponde all'ora colto nel significato più astratto («α) ora è soltanto ora»). Ma è altrettanto vero che nella sua concretezza «l'ora è sempre diverso» (220a14), perché si riferisce alla cosa che si muove, ed è quindi limite mobile dell'anteriore e del posteriore (al contrario del punto che è limite fisso della linea), come il presente è limite sempre diverso del passato e del futuro: nell'ora presente passato e futuro «γ) [...] sono in uno» e, l'ora, in quanto limite, è «unificazione e distinzione».

Queste due caratteristiche dell'ora – di essere uno astratto, *das Eins*, termine che traduce il νῦν come mera puntualità temporale, e di essere unità di passato e futuro, ovvero al tempo stesso e secondo il medesimo riguardo divisione e unificazione, *das Eine*, che traduce

---

neppure subire affezione dalle loro forme, se sono tali la sensazione e il pensiero» (*De an.* Γ 2, 427a7-10). Ancora una volta l'inciso, essenziale, τὸ δ' εἶναι οὐ, cade. Sul passo, cfr. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., p. 230.

l'ἔν platonico<sup>19</sup> – non possono non farci pensare alla dialettica del *Parmenide* e, nella seconda accezione dell'ora, all'ἔξαιφνης. Quello che ad Aristotele poteva apparire il limite della concezione platonica dell'ἔξαιφνης, l'impossibilità di tenere insieme gli opposti contraddittori distinguendo istantaneità da contemporaneità, appare agli occhi di Hegel il pregio maggiore, perché l'ἔξαιφνης rivela la segreta struttura del νῦν: compresenza in un unico tempo e sotto il medesimo rispetto di continuità e discontinuità, di essere e non essere. Solo se investito della stupefacente natura dell'ἔξαιφνης, infatti, il νῦν è in grado di accogliere in sé i contraddittori, di essere al tempo stesso e per il medesimo riguardo διαίρεσις καὶ ἔνωσις.

### 3.2 Tempo naturale e *Jetzt* nelle filosofie della natura di Jena

Proprio in concomitanza con il primo corso sulla storia della filosofia del 1805/06 la trattazione del tempo naturale – ma più opportunamente dovrebbe dirsi dello spazio-tempo, che apre la filosofia della natura – acquista una fisionomia concettuale e una collocazione sistematica pressoché definitive, che le successive trattazioni, fino a quelle delle *Encyclopedie* berlinesi, riprendono per larghi tratti, al di là delle pur significative differenze<sup>20</sup>. Se la *Naturphilosophie* del 1804/05, la quale si divideva in *System der Sonne* e *Irrdisches System*, si apriva con il concetto del movimento, che includeva il tempo e lo spazio quali momenti dell'etere<sup>21</sup>, il corso del

<sup>19</sup> La determinazione logica dell'*Eins*, nel suo rapporto con il suo altro, il *Vieles*, rientra nella logica dell'essere per sé e corrisponde nella storia della filosofia al principio dell'atomismo; ma nella sua (relativa) concretezza esso è *das Eine*, che è appunto l'espressione utilizzata da Hegel per tradurre τὸ ἔν platonico (cfr. *Vorl.* 8, pp. 34-35). Sulla complicata questione, cfr. il fondamentale saggio di V. Verra, «*Eins und Vieles*» nel pensiero di Hegel, ora in Id., *Su Hegel*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 129-142, il quale comunque sembra ritenere irrilevante, riguardo al giudizio hegeliano sul *Parmenide*, la differenza tra *das Eins* e *das Eine* (ivi, p. 131).

<sup>20</sup> Sulle differenze tra le trattazioni del tempo naturale a Jena e a Berlino, nei limiti della presente indagine, cfr. *infra* nel testo.

<sup>21</sup> *GW* 7, pp. 193-205. Possiamo lasciare da parte il corso *System der speculativen Philosophie* del 1803/04, perché nel frammento intitolato *Zum Anfang des irdischen System der Naturphilosophie und zur Mechanik* non è presente una

1805/06, invece, sostituisce la precedente articolazione a vantaggio della suddivisione in *Mechanik*, *Gestaltung und Chemismus* e *Das Organische*, che verrà ripresa nelle esposizioni berlinesi della filosofia della natura (*Die Mechanik*, *Die Physik* e *Organische Physik*)<sup>22</sup>. In entrambi i casi le prime determinazioni della meccanica sono appunto lo spazio e il tempo.

Particolarmente significativo è il fatto che nel corso 1804/05 spazio e tempo siano affrontati in un ordine inverso rispetto a quello che sarà, dal corso successivo in poi, l'ordine definitivo: prima lo spazio poi il tempo. Le ragioni di tale mutamento sono innanzi tutto di ordine concettuale: il movimento dialettico deve andare dall'astratto al concreto, quindi dallo spazio al tempo<sup>23</sup>. Nella filosofia della natura del 1804/05 l'etere è unità immediata dei suoi momenti, che viene negata dal tempo, il quale passa nello spazio. Al contrario, nel corso 1805/06, con la scomparsa del *Sistema del Sole*, «L'etere esistente è immediatamente lo spazio» (*GW* 8, p. 4), per cui allo spazio sarà riservato il primo posto della meccanica e l'attività negativa del tempo si eserciterà su di esso e non più sull'etere. Ma non è illegittimo supporre che su questa inversione della trattazione di spazio e tempo abbia pesato l'autorevolezza della *Fisica* di Aristotele, nella quale alla trattazione di spazio e tempo, nel libro quarto, seguiva quella di mutamento (μεταβολή, che Hegel traduce con *Veränderung* o *realisierte Bewegung*, cfr. *TW* 19, p. 191), nel libro quinto. La medesima sequenza del corso del 1805/06, con la rilevante differenza che la semplice successione di spazio e tempo

---

significativa trattazione del tempo. Cfr. comunque in proposito Erle, *La prospettiva di Hegel su tempo e natura*, cit., pp. 16-18.

<sup>22</sup> Per quanto riguarda la collocazione sistematica va notato come nella *Propedeutica* di Norimberga e nella *Enciclopedia* di Heidelberg spazio e tempo siano sì affrontati all'inizio della filosofia della natura, ma nella matematica, che la apre in luogo della meccanica, il che implica la loro separazione dal movimento. Nelle due edizioni dell'*Enciclopedia* di Berlino, invece, Hegel ritorna a collocare spazio e tempo nella meccanica e quindi a legarli strettamente al movimento, mentre la matematica viene inserita nella logica.

<sup>23</sup> Cfr. A. Koyré, *Hegel a Jena* (1934), ora in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 133-167, cit. a p. 160.



nella *Fisica* diventa nella *Naturphilosophie* hegeliana deduzione del tempo dallo spazio.

Come si è appena accennato, nel corso 1804/05 la filosofia della natura inizia dall'etere, «il quieto spirito beato privo di determinazioni, in quanto pura quiete immota, tornata in sé da, o meglio, nel movimento». Esso è *der absolute Grund und Wesen aller Dinge*, ovvero *die absolute Materie* (GW 7, p. 188), unità di uguaglianza con sé e infinità, le quali sono i suoi momenti. Tali momenti, se isolati, sono lo spazio e il tempo: lo spazio è «Il semplice uguale con sé», il tempo è «l'infinito» (p. 193) – sebbene non il «verace infinito», perché «ripetizione infinitamente molteplice dell'andare e del provenire» (p. 196) –. Il tempo rappresenta «in quanto momento contro l'uguale con sé, il negativo» (p. 194); perciò il tempo mette in moto la dialettica della natura, negando la materia assoluta ovvero l'indistinzione dell'etere. Lo spazio, a sua volta, «è l'uguale con sé nella determinatezza dell'uguale con sé contro la determinatezza dell'infinito, il quale trapassa nello spazio in quanto suo opposto» (p. 197).

All'interno di questo quadro teorico, particolarmente significativa è la trattazione del limite:

Il limite – o il momento del *presente*, l'assoluto *questo* del tempo, o l'*ora* – è il semplice assolutamente negativo, che [...] nel suo assoluto negare, è l'elemento attivo, l'infinita «opposizione» a se stesso in quanto «è un uguale a sé; «ed è in modo assolutamente uguale d'elemento attivo» in quanto negare riferito al suo opposto, e la sua attività, il suo semplice negare è relazione con il suo opposto, e l'ora è immediatamente l'opposto di se stesso, in quanto esso nega se stesso (p. 194).

Considerazioni che hanno indotto gli studiosi a sottolineare l'incidenza della lezione aristotelica già in questo corso, prima ancora, quindi, che maturasse la crisi della distinzione tra logica e metafisica e si aprisse la prospettiva fenomenologica<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Questa è l'opinione di Stevens, che a proposito della pagina hegeliana sul limite, citata nel testo, parla di *écho* di *Phys.* Δ 220a4-11 (Stevens, *De l'analogie entre point e maintenant chez Aristote et Hegel*, cit., pp. 153-154). Bouton sottolinea le *réminiscences* aristoteliche nel corso 1804/05, di cui Heidegger ha dato una lista relativamente completa: «de vñv aristotélicien est ὀρίζειν, ὄρος, le Jetzt hégelien est Grenze; le vñv est στιγμή, τότε τι, le

Dietro la lezione aristotelica, però, possiamo scorgere quella platonica, ma solo a patto di allargare lo sguardo sul coevo corso di logica e metafisica<sup>25</sup>. Come è noto, il manoscritto conservatoci manca delle prime pagine, nelle quali la logica, come *systema reflexionis*, si apriva *mit der Einbeit selbst, als dem sich selbstgleichen* (p. 129), cioè con la categoria di «realtà», cui seguiva la negazione e il limite come prima sintesi, il quale, attraverso la dialettica della quantità, giungeva all'infinito. All'inizio del manoscritto si legge:

L'uno [*Das eine*] degli opposti è necessariamente l'unità [*Einheit*] stessa; ma appunto perciò quest'unità non è quella assoluta e giacché essa non deve essere parimenti solo come un opposto, ma in se stessa, così essa, come unità di sé e del suo opposto, non può essere che limite [*Gränzte*]; in quanto unità di entrambi cesserebbe essa stessa di essere un opposto (p. 3).

Limite e unità assoluta non coincidono, perché, sebbene il limite sia già unità degli opposti, tuttavia gli opposti sono «ancora per sé stanti. Così nel concetto di limite sono ancora per sé stanti l'unità e la molteplicità [*Einheit und Vielheit*], ovvero la realtà [*Realität*] e la negazione» (p. 3). Si tratta quindi ancora di un'unità intellettiva, come mostra il passare del limite nell'«uno numerico [*das numerische*

---

*Jetzt est Punkt und absolutes Dieses»* (Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel cit.*, pp. 170-174, cit. a p. 171); implicitamente d'accordo con tale ipotesi è Ruggiu (*Lo spirito è tempo cit.*, pp. 184-185). Anche Erle sostiene che fin dal corso jenes del 1804/05 Hegel ha accolto la dottrina di Aristotele sul tempo e si è anche spinto oltre grazie al concetto di analogia, elaborato da Platone soprattutto nel *Timeo* (Erle, *La prospettiva di Hegel su tempo e natura*, cit., pp. 37-42).

<sup>25</sup> Solo Christophe Bouton ha colto la necessità di leggere le prime categorie della filosofia della natura alla luce delle prime determinazioni logiche, in virtù del «parallelismo» tra logica e natura – un parallelismo, in verità, più postulato da che dimostrato da Bouton – (Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel cit.*, pp. 142-145), ma lo studioso francese non ha individuato in quelle prime determinazioni la ripresa del *Parmenide*. Sulla presenza del *Parmenide* nel corso di logica e metafisica 1804/05, cfr. Biscuso, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, cit., pp. 286-290, e la letteratura critica ivi citata.

*Eins*]), che esclude il suo altro, il molteplice (*das Viele*) (pp. 8-9)<sup>26</sup>; eppure in qualche modo possedente un grado, sia pur minimo, di concretezza, se è unificazione di determinazioni tra loro opposte, capace di attivare il processo dialettico della filosofia della natura.

Nella filosofia della natura, analogamente, l'etere, con il quale si era chiusa la esposizione della metafisica, «lo spirito semplice assoluto rapportantesi a se stesso» (p. 178), qui definito *l'absolute Einheit des sichselbstgleichem und des unendlichen*, si dirompe nel tempo e nello spazio: le prime categorie della filosofia della natura saranno perciò l'infinito semplice (= tempo), l'uguaglianza con sé (= spazio) e, scaturito dalla loro opposizione (p. 193), il limite:

L'infinito, nella sua semplicità, è in quanto momento opposto all'uguale a sé, il negativo, e nei suoi momenti, in quanto esso espone [*darstellt*] in se stesso la totalità, «è l'escludente, punto, ovvero limite in generale; ma in questo suo negare si rapporta immediatamente all'altro e nega se stesso (p. 194).

Il risultato di questa breve analisi mi sembra assai significativo: il concetto *logico* di limite si espone e si realizza in quanto ora nella *natura*; entrambi appaiono, proprio come era stato affermato nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, carichi di un duplice valore: possono essere considerati come unità escludenti da sé il proprio altro, e possono invece rappresentare una prima forma di unità degli opposti. La dialettica del *Parmenide* svolge dunque un ruolo decisivo nei *Systementwürfe II*: in generale, per pensare le contraddizioni delle categorie logiche, le quali, concepite secondo la logica dell'intelletto, non possono non negarsi ed essere superate, per fare posto alle determinazioni speculative della metafisica<sup>27</sup>; in particolare, per pensare la

<sup>26</sup> Tutte le traduzioni dal corso di logica e metafisica del 1804/05 sono tratte da Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, cit.

<sup>27</sup> L'incidenza del *Parmenide* nel corso di logica e metafisica del 1804/05 si avverte anche nella trattazione, all'inizio della metafisica, del principio del terzo escluso (*GW* 7, pp. 132-134), proprio quel principio, cioè, che l'ἑξάϊφνης aveva negato in quanto μεταξύ tra i contraddittori. Secondo tale principio, se pensato secondo la logica dell'intelletto, di ciascun opposto si deve dire che «l'uno non è ciò che è l'altro [*eins ist nicht was das andere ist*], e oltre a ciò essi non hanno alcuna determinazione». Ma i contraddittori, perché di questo tipo di opposti si parla, proprio in quanto

natura dialettica dell'istante, che costituisce la struttura onto-logica dell'ora.

Il corso 1805/06<sup>28</sup> si incarica di risolvere alcune delle difficoltà del corso precedente, innanzi tutto la precedenza del tempo sullo spazio: in questa filosofia della natura lo spazio si presenta innanzi tutto come esistenza reale della materia, priva di determinatezza, e quindi assoluta duttilità e capacità di assumere ogni forma. Esso è uguaglianza con sé: la differenza è semplicemente tolta [*aufgehobener*], è «pura *traccia*»; perciò ciò che è differente non ha esistenza nello spazio (*GW* 8, pp. 4-5). Con uno stile suggestivo, ma a tratti decisamente oscuro, Hegel intende dire che lo spazio non riesce a determinarsi; le sue dimensioni, altezza, larghezza e profondità non possono veramente costituirsi come differenze esistenti, reali: sono suoi momenti, che sussistono «in esso come tolti [*aufgehobene*]», perché lo spazio ne è la «sostanza» (p. 5). Le dimensioni dello spazio non ne interrompono la continuità, ma riaffermano l'uguaglianza con sé dello spazio: nessuna delle tre dimensioni, infatti, è capace di negare l'altra senza a sua volta essere negata e senza dunque riaffermare «lo spazio indifferente» (p. 6). Si tratta, insomma, solo di relazioni, che, in quanto tali non sussistono in sé. Pur in questa debole capacità di negare, la dimensione, tuttavia, non è lo spazio puro, non si identifica cioè con l'estensione isotropa, qualitativamente indifferente: ma la negazione dello spazio è il

---

presi nella relazione di contraddittorietà, possono essere tali solo in quanto tra loro si istituisca la relazione, cioè proprio quel terzo che il principio intende escludere. Ora, è assai significativo che Hegel utilizzi le categorie del *Parmenide*, unità e molteplicità per pensare l'insufficienza del principio del terzo escluso: *das Viele*, il molteplice «è posto come escludente il suo opposto», l'unità [*Einheit*], a sua volta, non riconosce il molteplice come suo opposto ma lo esclude, ne fa «un molteplice tolto [*ein aufgehobenes ... vieles*]» (p. 132).

<sup>28</sup> Esposizioni dettagliate del concetto di tempo naturale nel corso 1805/06 sulla filosofia della natura si trovano in Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel cit.*, pp. 193-209; Ruggiu, *Lo spirito è tempo cit.*, pp. 167-190. Molto utili anche gli studi di Erle (*Il tempo nella Naturphilosophie di Hegel, cit.*; *La prospettiva di Hegel su tempo e natura, cit.*) e il saggio di G. Frilli, *Tempo naturale e tempo storico nelle Realphilosophien jenesi di Hegel, «verifiche»*, XLII, 4 (2013) pp. 33-68.

punto, che è, e al tempo stesso non è, nello spazio. Non possiamo ulteriormente indugiare sulla difficile dialettica che il punto innesca, negandosi come linea, prima, e superficie, poi; ciò che interessa è cogliere come il punto, in quanto negativo dello spazio, permetta il passaggio al tempo.

Se lo spazio era astratta uguaglianza con sé, indistinzione, il tempo, al contrario, è «pura differenza per sé esistente», «l'infinito astratto» (pp. 10-11).

In quanto l'opposizione ha perso l'equivalenza, il tempo è tanto l'essere esistente, che immediatamente non è, quanto il non essere esistente che altrettanto immediatamente è; esso è la pura contraddizione esistente. La contraddizione si toglie [*hebt sich auf*], ed esso è appunto l'esistenza di questo togliersi [*sich Aufhebens*] sussistente (p. 11).

Esattamente come lo spazio, anche le dimensioni del tempo, passato, presente e futuro, sono pure astrazioni, momenti del tempo che costituisce la loro sostanza. La differenza, invece, consiste nel fatto che lo spazio ha una capacità di determinazione così debole che la sua prima negazione, «l'uno dello spazio», il punto, costituisce per esso «il suo aldilà»; mentre «l'uno del tempo» è a questo immanente: è «il presente [*Gegenwart*]». L'analogia «punto-presente», però, non deve occultare il fatto che il presente può svolgere nel tempo la funzione che nello spazio svolgeva il punto, in quanto è *ora* presente, senza che ora e presente debbano identificarsi.

L'oscurità del testo imporrebbe una lunga e minuta analisi, che esula dall'intento del presente contributo: sia sufficiente tener fermo che lo *Jetzt*, l'ora, essendo «l'immediato negativo della sua immediatezza, il suo superare se stesso; il limite, che supera se stesso e l'essere limite, è un altro», rappresenta la natura propria del tempo naturale in tutte le sue dimensioni: del presente, che è ora, ma nella forma immediata, «semplice», che «esclude ogni altro da sé»; del futuro, il cui «essere veritiero è di essere ora [*Ihr wahrhaftes Seyn ist, Jetzt zu sein*]» (p. 12), cioè di essere un ora negatore dell'ora presente; e, infine, del passato, che è «lo stesso ora» in cui si raccolgono gli ora negati.

La cifra dell'interpretazione hegeliana del tempo e dell'ora condotta nei corsi jenesi appare in conclusione quella della

*contraddizione esistente*, ossia della violazione del principio di non contraddizione nel regno della realtà naturale: quello che si legge nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* a proposito di Aristotele – l'ora è divisione e unificazione «sotto un solo e medesimo riguardo», cioè contemporaneamente e nella medesima relazione si danno divisione e unificazione; l'ora è «l'assoluto opposto di ciò che è posto come essente» e solo in esso, al contrario del punto nello spazio, «compare questo essere e il suo movimento e da» contraddizione» (TW 19, p. 190) – è stato in larga misura ripreso nella filosofia della natura – avvalorando l'ipotesi che le pagine sopra citate della storia della filosofia risalgano anch'esse al periodo di Jena –, che in questo modo, perciò, ha sostanzialmente tradotto le caratteristiche *logiche* dell'ἔξαιφνης platonico in quelle *reali* del νῦν aristotelico<sup>29</sup>.

Le successive esposizioni del tempo naturale e dell'ora non rovocheranno la concezione del tempo come «contraddizione esistente» e dell'ora come «limite», ma la trattazione del tempo e dell'ora sarà inserita in un quadro sistematico, nel quale i contributi di Platone e di Aristotele non si riveleranno così chiaramente come nei testi jenesi.

### 3.3 Tempo naturale e Jetzt nelle *Encyclopedie* berlinesi

Infatti, la differenza più rilevante, rispetto alle teorizzazioni jenesi, della trattazione del tempo e dell'ora contenuta nei paragrafi 257-259 delle due edizioni dell'*Encyclopedie* berlinese consiste nel fatto che la natura è qui pensata come idea nella forma dell'esteriorità (§ 247): le determinazioni naturali sono incapaci di essere adeguate al proprio concetto, per cui spazio e tempo sono rispettivamente l'universalità astratta dell'esser fuori di sé della natura (§ 254) e la negazione della inerte giustapposizione dello spazio nella sfera dell'essere fuori di sé (§ 257). L'*Encyclopedie*, quindi, ribadisce che la differenza tra spazio e tempo risiede nel fatto che nel primo «tutto

<sup>29</sup> L'assimilazione che Hegel fa dell'analisi aristotelica del tempo e dell'ora nel proprio orizzonte teoretico non deve quindi far dimenticare le differenze profonde tra le due prospettive: cfr. in proposito Stevens, *De l'analogie entre point e maintenant chez Aristote et Hegel*, cit.; Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel* cit., pp. 174-176; Frilli, *Tempo naturale e tempo storico nelle Realphilosophien jenesi di Hegel*, cit., nota 7, p. 38.

sussistere e permane, e perfino il limite [il punto] ha forma di un sussistere», mentre nel secondo tutto è preso «nella sua intera irrequietezza»; nello spazio la negazione non si riferisce a sé, ma «un altro»: la linea, per es., è negazione del punto e la superficie è negazione della linea, ma ciascuna negazione cade fuori dall'altra; in tal modo «nello spazio non viene ancora resa giustizia al negativo». Invece il tempo «è la negazione riferentesi a sé, la negazione della negazione»: ogni momento non solo nega l'altro, ma anche se stesso (§ 257 Agg.; *TW* 9, p. 48)<sup>30</sup>. Più esattamente «[...] Il tempo è l'essere che, in quanto è, non è, e in quanto non è, è; è il divenire intuito [...]» (§ 258; ivi). La celebre definizione del tempo, come si può notare, è assai prossima alla definizione che ne era stata data nel corso 1805/06, ma mentre in quello l'accento cadeva sul tempo come contraddizione esistente, nell'esposizione enciclopedica cade invece sul «divenire intuito», ossia sull'analogia strutturale tra la prima triade logica e la prima triade della filosofia della natura<sup>31</sup>. Secondo l'intuizione<sup>32</sup>, ossia nella «forma della sensibilità», lo spazio passa nel tempo e il tempo è questo stesso permanente passare, per cui la loro verità è il movimento. Secondo il concetto, che della realtà esteriore costituisce la struttura onto-logica, l'essere passa nel nulla e il nulla nell'essere, sicché la loro unità è il divenire<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Nel commento all'Aggiunta al § 257 dell'*Enciclopedia* del 1830 Petry cita solo Aristotele e in modo assai sbrigativo: «Cf. Aristotle's comparison of the 'now' in time and the point in space ('Physics' IV 10, 218a6-8; 11 219b11-15; 220a4-13, 18-21)» (*Hegel's Philosophy of Nature*, translated and with an introduction by M.J. Petry, George Allen and Unwin, London 1970, vol. I, p. 314).

<sup>31</sup> Per Brauer, al contrario, il parallelismo tra l'inizio della logica e l'analisi del tempo nella filosofia della natura non è stringente, perché, sebbene Hegel distingue qualitativamente le dimensioni del tempo, come quelle dello spazio, «fängt seine Naturphilosophie ist jedoch mit der Logik der Quantität» (O.D. Brauer, *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zur Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1982, p. 140).

<sup>32</sup> Sulla natura tanto ideale quanto sensibile di spazio e tempo, cfr. M. Monaldi, *Hegel e la storia: nuove prospettive e vecchie questioni*, Guida, Napoli 2000, p. 215.

<sup>33</sup> «Die Zeit "in ihrem Begriff" ist für Hegel nicht das Jetzt, sondern das logische Werden» (Brauer, *Dialektik der Zeit cit.*, p. 144).

Nella natura, cioè nell'esteriorità dell'idea, il tempo è tempo spazializzato. Per cui si potrebbe anche contrapporre spazio a tempo come astratta oggettività e astratta soggettività, ma a patto di precisare che tale soggettività, tale «principio dell'Io=Io della pura autocoscienza [...] è [...] ancora nella sua intera esteriorità e astrazione»<sup>34</sup>. Infatti, «nella natura, dove il tempo è *ora*, non si giunge alla distinzione *sussistente*» delle dimensioni del presente, futuro e passato; piuttosto «il passato e il futuro come *essente* nella *natura* è lo spazio», perché passato e futuro hanno una loro effettiva sussistenza solo «nella rappresentazione soggettiva, nella *memoria* e nel *timore* o nella *speranza*» (§ 259, Oss.; p. 52). Grazie alla rappresentazione soggettiva, il tempo acquista la dimensione psicologica della spiritualità; ma finché è natura, il tempo è come congelato nella omogeneità dell'ora, nella sua dimensione quantitativa<sup>35</sup>.

Le dimensioni del tempo, *presente*, *futuro* e *passato* sono il divenire, come tale, dell'*esteriorità* e la risoluzione di esso nelle distinzioni dell'essere come passare nel nulla e del nulla come passare nell'essere. Lo svanire immediato di queste distinzioni nella *singolarità* è il presente come *ora* [*Jetzt*], il quale come *escludente* la singolarità e insieme semplicemente *continuo* negli altri momenti, è, a sua volta, soltanto questo svanire del suo essere nel nulla e del nulla nel suo essere (§ 259)<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Secondo Karl Rosenkranz, l'accostamento dello spazio all'astratta oggettività e del tempo all'astratta soggettività, rimane *eine bloße Analogie*; piuttosto «Die logische, wahrhafte Unterschied von Raum und Zeit ist der des *Seins* vom *Werden*» (K. Rosenkranz, *Probe eines Commentar's zu Hegel's Lehre von Raum und Zeit* [1835], in *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*, Königsberg 1840, rist. Georg Olms, Hildesheim 1963, pp. 107-136, cit. a p. 117).

<sup>35</sup> Secondo Brauer, se Hegel sa apprezzare la concezione aristotelica del tempo, tuttavia ne scorge anche la mancanza, consistente nel fatto che Aristotele non concepisce il tempo come «“absolut erfüllte Zeit”, d.h. für Hegel als des reinen “die negative Einheit” des “reine(n) Selbstbewußtseins” selbst» (Brauer, *Dialektik der Zeit* cit., p. 142).

<sup>36</sup> Trad. di V. Verra, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, II, *Filosofia della natura*, UTET, Torino 2002, p. 115.



Questo celebre testo berlinese conserva ancora l'eco dell'indagine aristotelica e, dietro di essa, dell'esame platonico dell'istante: l'ora realizza la natura del tempo come *contraddizione esistente*, grazie alla sua struttura peculiare di *limite* che distingue e insieme unisce; e in questo distinguere e unire l'ora è un permanente svanire.

#### 4. Conclusioni

Per concludere occorrerà tornare su una pagina della *Scienza della logica*, nella quale si è vista un'implicita citazione del *Parmenide* platonico<sup>37</sup>:

«La contraddizione» non è inoltre da prendere semplicemente come un'anomalia, che si mostri solo qua e là, ma è il negativo nella sua determinazione essenziale, il principio di ogni automovimento [*Selbstbewegung*], il quale non consiste in nient'altro se non in un'esposizione [*Darstellung*] della medesima «contraddizione». Lo stesso esteriore movimento sensibile è la sua immediata esistenza [*unmittelbares Dasein*]. Qualcosa si muove, non in quanto in questo ora [*Jetzt*] è qui e in un altro ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo ora è qui e non è qui, in quanto in questo qui [*Hier*] in pari tempo è e non è. Si debbono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch'essi mostrano nel movimento, ma da ciò non segue che pertanto il movimento non sia, bensì piuttosto che il movimento è la stessa contraddizione *esistente* [*daseiende Widerspruch*] (*GW* 11, p. 287).

Non credo che tra gli *alte Dialektikern* debba essere annoverato il solo Platone; ma certamente il Platone hegeliano – che pensa nell'ἑξάφωνης l'unità degli opposti, identici tra loro nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo, in modo da poter rendere intelligibile il movimento, questa esposizione della contraddizione nella esistenza naturale<sup>38</sup> – è il vertice di un pensiero che non prova

<sup>37</sup> Cfr. Chierighin, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, cit., p. 265.

<sup>38</sup> In generale, «la natura è esposizione dell'idea [*Darstellung der Idee*]» (*Enciclopedia* § 248 Oss.). Sul tema della *Darstellung* in riferimento al tempo, cfr. G. Rametta, *Il concetto del tempo. Eternità e Darstellung speculativa nel pensiero di Hegel*, FrancoAngeli, Milano 1989.

«tenerezza per le cose del mondo» e mostra il vigore necessario per elevarsi alla ragione speculativa.

Il passo della *Scienza della logica* ci conferma che l'esame dell'ἑξάφωνης – *contraddizione* esistente che permette al medesimo ora di accogliere due qui diversi, ovvero di essere qui e ἄμα di non essere qui – ha lasciato il segno nella logica del maturo sistema, la quale logica, in quanto struttura onto-logica della realtà naturale (e spirituale), rende intelligibile non solo l'automovimento del vivente ma, più in generale, la *äußerliche sinnliche Bewegung*. Quando, invece, Hegel cercherà di cogliere la configurazione concettuale dell'ora nell'esteriorità della natura, come contraddizione *esistente*, allora si rivolgerà alla *Fisica* di Aristotele.

D'altronde, nel corso sulla storia della filosofia del 1825/26, dovendo rapidamente concludere l'esposizione della filosofia della natura dello Stagirita, della quale aveva toccato solo il concetto principale, quello di finalità, Hegel afferma:

Aristotele tratta poi di spazio e tempo, ecc.; le sue considerazioni su di essi sono molto difficili e acute. Egli indaga con grandissima pazienza tutte le rappresentazioni che ci si può formare di queste nozioni, per esempio dello spazio vuoto, se lo spazio sia corporeo, ecc., e dall'indagine di queste determinazioni risulta infine il concetto speculativo colto unitariamente e ricondotto all'εἶδος, alla salda determinatezza. Egli considera il movimento, gli elementi ecc. proprio in questo modo paziente, e riconduce sempre di nuovo l'empirico allo speculativo (*Vorl.* 8, p. 78).

Gli antichi, come erano stati maestri nel trattare dialetticamente le più astratte determinazioni del pensiero, così lo sono nello *Zurückführen das Empirische immer wieder auf das Spekulative*: è questo, infatti, il compito di ogni autentica filosofia reale.