

L'istante: il «limite» nel fluire del tempo

MAURIZIO SELIGARDI¹

Sommario: 1. L'istante: il «limite» del tempo. 2. La dissoluzione dell'«istante» nella «successione». 3. Il «limite» tra la soggettività e l'oggettività. 4. Considerazioni finali.

Abstract: In this essay it is argued that there have been two essential lines in the history of thought regarding the “limit”: the first begins with the Platonic extratemporal moment, the one which limits the multiplicity of the “others from the one”, which in Aristotelianism descends into becoming as an instant in act limiting continuity in potentiality. Along the same line, Thomas Aquinas places the limit-instant as a metaphysical justification of “grace”, the eternity that enters time. The other line, which manages to dissolve the instant in the succession, already begins to take shape in the Middle Ages and develops progressively to find the most coherent vision in the radical Aristotelianism of Giordano Bruno. If the first way of thinking is the foundation of both the metaphysical and gnoseological (transcendental idealism and empirical realism) dualism, the second denies the separation between spirit and body, and between act and potentiality: there is no thought of thought, so just as there are no absolute or a priori truths that are not only logical or tautological: the limit between thought and being is within the succession, and no negation has an ontological value.

Keywords: *instant, time, finite, infinite, objectivity, subjectivity.*

¹ Professore di ruolo in Filosofia e Storia nei licei.

1. L'istante: il «limite» del tempo

La relazione tra pensiero e realtà può essere articolata in diverse forme: a) una stessa cosa vista come due estremi, ad esempio un istante come “fine” del passato e “inizio” del futuro; b) il riferimento di un ente reale a un ente di ragione, come lo scibile alla scienza; c) la soggettività e l'oggettività del pensiero quando hanno una radice unitaria.

Il nodo da sciogliere è se la “relazione” sia l'origine stessa o se abbia un fondamento. Un'approfondita analisi del concetto di “relazione” la troviamo nell'esposizione tomistica della dottrina aristotelica:

- a. *relatio secundum rationem tantum, in quantum scilicet unam et eandem rem ratio accipit ut duo extrema relationis [...];*
- b. *quaedam vero relationes sunt, quarum una realiter est in uno extremo, et alia secundum rationem tantum in altero, sicut scientia et scibile [...];*
- c. *Quaedam vero relativa sunt, in quibus ex parte utriusque extremi invenitur relatio realiter existens, sicut in aequalitate et similitudine: in utraque enim invenitur quantitas vel qualitas, quae est huius relationis radix².*

Tommaso spiega in che senso si possa parlare di mutamento o non mutamento nei diversi casi; così, ad esempio, quando c'è una relazione secondo realtà in entrambi gli estremi non avviene nulla di nuovo in modo assoluto in uno dei due, ma avviene in modo relativo, poiché in entrambi gli estremi si trovano la quantità e la qualità, che sono la radice della relazione. Pertanto se uno dei due muta, ad esempio diventa uguale a me perché lui cresce in altezza, questa uguaglianza era già in me come nella sua radice (in questo caso la quantità che ho in comune con l'altro, nel senso che entrambi abbiamo un corpo misurabile), la quale è un essere reale, anche se non avviene alcunché di nuovo in me realmente per il fatto che divento uguale all'altro a causa della sua mutazione.

Nell'interpretazione di Tommaso, il tempo è una “relazione” tra passato e futuro, come tra principio e fine: ciò che è relativo non è realmente nei due estremi ma è soltanto di ragione; qui si parla del tempo misurato dall'anima, a

² Tommaso, *In octo libros physicorum aristotelis expositio*, Marietti, Roma 1965, p. 330.

fondamento del quale c'è l'attimo extratemporale platonico e il nesso che ne è implicito fra tempo e idea. Per Platone l'uno è limite unificante la molteplicità infinita. L'infinità delle parti, cioè degli altri dall'uno, è la loro natura in quanto limitata dall'uno, il quale come parte e come totalità delle parti è in sé, mentre come tutto è l'idea che è esterna alla totalità, ossia è l'attimo extratemporale che dà l'avvio al cambiamento tra gli opposti³. Dall'immobilità ancora immobile così come dal movimento ancora in movimento non ci può essere mutamento di condizione. L'attimo in cui si ha il passaggio, se fosse nel tempo, sarebbe una terza cosa (né quiete, né movimento) che dovrebbe essere posta da una quarta, in quanto essa non può essere l'unico intermediario fra quiete e movimento (dovrebbe averli entrambi in sé, ma l'uno nell'istante in cui cambia non può avere entrambe le direzioni). L'attimo è il cominciamento ontologico, etico e gnoseologico, e non può essere in sé (infatti non può essere in ciascuna parte) e nemmeno nella totalità delle parti (perché lo sarebbe anche in ognuna). Pertanto, l'attimo è un'idea separata, mentre le singole parti e la loro totalità ne partecipano nel mutamento. Nell'aristotelismo l'istante scende nel tempo, di cui è limite nella successione⁴, in quanto è identico esso unifica, e in quanto è differente per essenza è la continuità⁵: c'è qui la discontinuità tra divenire-potenza e istante-atto; quest'ultimo è inizio della rappresentazione dell'ordine del cosmo, mentre nella filosofia platonica l'attimo extratemporale non è riconoscimento di quell'ordine bensì modello per il suo divenire.

L'attualità degli istanti, tra i quali il medio è potenzialmente divisibile in divisibili, che è centrale nella fisica ed è legata al concetto di "sostanza", viene interpretata anche in senso etico da Tommaso, diventando il fondamento della dottrina della grazia: «*Relinquitur igitur quod illud medium sit divisibile in semper divisibilia. Sed haec est ratio continui: ergo illud medium erit quoddam continuum*»⁶. Poiché la consapevolezza del tempo dipende dalla percezione

3 «L'uno se è immobile e se si muove, dovrà cambiare in entrambe le direzioni (solo così potrebbe realizzarle entrambe); quando cambia lo fa nell'istante e quindi non sarà in alcun tempo, né si muoverà, né starà fermo». Platone, *Parmenide*, 156d-e, Rusconi, Milano 1994, pp.185-187.

4 Aristotele, *Fisica*, IV, 10, 218a 20-25. Cfr. *Secondi Analitici*, II, 12, 95b 3-10.

5 *Ivi*, IV, 12, 222a10-20.

6 Tommaso, *In octo libros physicorum*, cit., p. 375.

del mutamento degli enti, Aristotele ha visto una perfetta corrispondenza fra il tempo misurato dalla coscienza e il movimento, e Tommaso ha poi identificato il *mutatum esse* con un *nunc*, come se il termine nella percezione di un mutamento fosse anche un termine reale del tempo, e ha identificato il *moveri* con il tempo (quel medio in potenza fra gli istanti attuali): «*Quia ergo moveri est in tempore, sequitur quod motum esse sit in nunc, quod est terminus temporis*»⁷. Nel caso della generazione l'inizio dell'essere sarebbe il termine del processo dal non essere verso l'essere, ma non viene chiarito in base a che cosa il *mutatum esse* sia un *nunc*, cioè un istante limite del tempo, che, ricordiamo, assume una valenza ontologica, in quanto è in corrispondenza col movimento, che anche nella fisica aristotelica è indipendente dall'anima che lo pensa, e non è un ente soltanto di ragione o un mezzo euristico. Che vi sia una continua alternanza fra *moveri* e *mutatum esse* («*ante omne moveri est mutatum esse, ut terminus alicuius partis motus. Ante omne mutatum esse est aliquid moveri, quia mutatum esse est terminus ipsius moveri*»⁸) dovrebbe far sorgere qualche dubbio sulla reale consistenza di quel *mutatum esse* e sulla sua identificazione con un *nunc*. La spiegazione che solo il *nunc-mutatum esse* sia atto e non sia parte del tempo lascia quest'ultimo in una dimensione soggettiva. Così il *nunc* «*secundum id quod est, idem est: sed ratione est alterum, secundum quod est prius et posterius: et sic nunc mensurat tempus, non secundum quod est idem subiecto, sed secundum quod ratione est alterum et alterum, et prius et posterius*»⁹. In questo orizzonte, viene definito il tempo grazie a un *nunc* che in quanto copula è il medesimo, invece in quanto “molteplicità” in “potenza” è considerato come alterità. Entra così in gioco una relazione in cui questo tempo è soggettivo, ma fonda il divenire anche oggettivamente, ossia funge da base della realtà ontologica. Un infinito come medio fra dei limiti-istanti (ossia un infinito limitato nel quale non c'è alcuna partecipazione, poiché l'atto, il *nunc-mutatum esse*, non partecipa del *moveri* e nemmeno questo di quello) non è una *contradictio in adiecto* solo se è il pensiero a renderlo infinito, dividendo o

7 *Ivi*, p. 416.

8 *Ivi*, p. 419. Cfr. *ivi*, p.418: «*Unde dicit quod illud quod factum est, necesse est prius fieri, et illud quod fit, necesse est factum esse*».

9 *Ivi*, p. 287. Cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 219a.

negando ogni limite: si tratta cioè di un indefinito, manca qualsiasi materia a dargli realtà, poiché l'idea del tempo è separata dalle cose: essa è quel salto nella "libertà" tra due dimensioni, potenza e atto, che non hanno altra possibilità di relazione, in quanto nel *moveri* il cambiamento è continuo e non può sopportare al suo interno una discontinuità.

Pertanto, la relazione aristotelica e tomistica tra *prius* e *posterius* ha come radice un ente logico: l'istante come "limite" del tempo. La *dynamis* aristotelica e il *moveri* di Tommaso, sono tanto "essere" quanto "non-essere", poiché sono i due termini di una relazione dell'autocoscienza. Le visioni della libertà extratemporale – che sia separata all'interno della successione come un atto discontinuo al divenire o che si inserisca improvvisamente nel tempo come il divino nel presente – sono fondate su quella determinazione dell'«istante-limite» nel pensiero. Se analizziamo, ad esempio, la concezione tomistica del libero arbitrio e della grazia, vediamo come questi siano nell'istante; è interessante notare come Tommaso da un lato neghi la simultaneità di divenire ed essere divenuto nell'istante e al tempo stesso la affermi sotto un altro punto di vista: «*et sic est intelligendum quod in his quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse*»¹⁰. Egli deve spiegare come la grazia agisca nell'uomo, cioè si inserisca nel tempo; così distingue fra divenire in senso proprio (ovvero ciò che si sviluppa successivamente in tutto il tempo in cui continua un mutamento, quel *moveri* della fisica aristotelica che non è simultaneo all'istante) e divenire in senso improprio, ossia un termine, che può essere simultaneo a ciò che non è divenire, che si appropria di quanto in realtà appartiene al tempo precedente: «*Alio modo dicitur fieri improprie, ut scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanti in quo primum factum est; et hoc ideo quia illud instans in quantum est terminus prioris temporis in quo fiebat, usurpat sibi hoc quod priori temporis debetur*»¹¹. Così se nel tempo c'è la colpa, nell'ultimo termine della colpa c'è la remissione della stessa (quel divenire in senso improprio) che però non è la grazia, la quale è l'istante fuori dalla successione, cioè quell'istante in senso proprio in cui non ci può essere simultaneità tra divenire ed essere divenuto, tra la storia e l'eterno.

10 Tommaso, *Sulla verità*, Bompiani, Milano 2005, p. 1980.

11 *Ivi*, p.1980.

Pertanto, Tommaso distingue tra: a) il divenire (*feri, moveri*); b) il processo come limite del divenire (*terminari motum*, ossia il divenire in senso improprio); c) l'istante (*nunc-mutatum esse*).

Nel commento alla *Fisica* per conciliare la visione di un Dio trascendente (libertà extratemporale) che opera nella storia e al tempo stesso tenere distinti la privazione del male – che avviene per tempi successivi all'interno del divenire – e il bene nell'uomo – (che, a differenza del male, non sarebbe privazione), Tommaso distingue questi tre momenti:

*«sed advertendum quod hic mutatum esse non est idem quod terminari motum: supra enim ostensum est quod illud temporis, in quo primo dicitur mutatum esse, est indivisibile, Sed accipitur hic mutatum esse, secundum quod significat quod aliquid prius movebatur; quasi dicat: omne quod movebatur, movebatur in tempore»*¹².

È significativo che questa differenza tra *terminari motum* e *mutatum esse* (cfr. *De veritate* 28, 9, 847a) diventa il fondamento della distinzione fra remissione come fine della “colpa” e “grazia”: usurpando ciò che appartiene al tempo precedente, dicendo cioè che qualcosa avviene nel primo istante in cui comincia ad essere – quel *feri improprie* che non è il *nunc* e che si appropria di ciò che appartiene al tempo in senso proprio (il *feri-moveri*), mentre nell'istante non avviene nulla perché non è divenire – il tempo sarebbe quindi sempre nel suo principio, anche se il *nunc* aristotelico e tomistico, in quanto limite, è insieme principio e fine. Questa è la struttura logico-metafisica della via che conduce alla ricerca filosofica o all'attesa di un Dio separato dalla natura, a prescindere dal fatto che la storia umana venga vista come un progressivo avvicinamento alla divinità, o un allontanamento, o ancora un'attesa di un *Deus absconditus* che si cela e istantaneamente può entrare nelle nostre vicende. La visione di una dimensione “autentica” fuori dal tempo della “successione” è stata poi declinata in tante forme. «Il conato è il medio fra la quiete e il movimento»¹³.

¹² Id., *In octo libros physicorum*, cit., p. 416.

¹³ G.Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, in *Metafisica e metodo*, Bompiani, Milano 2008, p. 245.

«È una contraddizione cercare un'origine temporale delle azioni libere¹⁴: in Dio non c'è successione di tempo»¹⁵.

Schelling osserva che «l'uomo è in mezzo al tempo senza essere *nel tempo*: a lui è concesso di tornare a essere inizio»¹⁶. Sullo sfondo della correlazione semantica tra l'uomo, il tempo e la volontà, Schopenhauer afferma che «l'atto della volontà è indivisibile ed esistente fuori del tempo»¹⁷: «la volontà [...] non conosce il tempo; questo concerne il fenomeno delle idee»¹⁸. Nell'affermazione del primato della “soggettività”, Kierkegaard, si sofferma, in particolare, sul concetto di “libertà”: «il momento nel tempo dovrebbe avere un'importanza decisiva [...] in quanto l'eterno che prima non era, ha cominciato a essere in questo istante»¹⁹. «Questo momento [...] è decisivo ed è pieno di eternità»²⁰. «Il paradosso [...] porta l'eterno sul piano storico²¹: il passaggio avviene nella libertà»²². In questa prospettiva, Karl Jaspers sostiene che «quando l'esistenza irrompe nell'immanenza della coscienza supera il tempo. Ad essa, situata nell'istante, si manifesta la pienezza dell'essere come Trascendenza»²³. «nell'istante, se non è il vuoto atomo temporale ma il presente esistenziale, vedo l'eternità»²⁴. Heidegger, infine, rileva che «l'essere non è una cosa, non è nel tempo²⁵: la «temporalità si temporalizza primariamente a partire dal futuro»²⁶; «l'in-vista-di [...] si temporalizza nella libertà»²⁷.

Sullo sfondo di queste riflessioni, si costituisce il concetto di una «libertà non temporale» (il «conato» nella filosofia di Vico, il noumeno in Kant e

14 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 1941-2004, p.41.

15 *Ivi*, p. 54.

16 F.W.J.Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1990, p. 211.

17 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1991, p.195.

18 *Ivi*, pp. 198-199.

19 S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, S. Spera (a cura di), Queriniana, Brescia 2003, p.64.

20 *Ivi*, p.70.

21 *Ivi*, p.122.

22 *Ivi*, pp.137-138.

23 K. Jaspers, *Metafisica*, Mursia, Milano 1972, p.154.

24 *Ivi*, p.156.

25 M.Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 99.

26 Id., *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990, p. 249.

27 *Ivi*, p. 252.

Schopenhauer, l'istante paradossale in Kierkegaard e l'istante esistenziale in Jaspers, il concetto di tempo in Heidegger, ossia il futuro quale proiezione verso l'eterno, come il divenire in senso improprio di cui parla Tommaso, che avviene e che è proiettato verso l'istante della grazia. Queste visioni sono anche escatologiche, sia che interpretano il tempo in relazione al mondo fenomenico (Kant, Schopenhauer), sia in quanto fatto esistenziale del singolo (Kierkegaard, Jaspers, Heidegger), o provvidenziale nella storia (Vico): esse non escono dalla concezione aristotelico-tomistica di un "istante" che limita ed è separato dalla "successione", ed è grazie a questa separazione che può farsi conato, noumeno, paradosso, Dio, grazia, evento; ossia aperture verso dimensioni teologiche.

Che il limitante sia posto dentro o al di fuori della successione, è necessario stabilire se esso e l'illimitato possono essere affermativi e negativi al tempo stesso o se uno dei due è solo "negazione". A questo proposito è opportuno considerare che di ogni ente – che sia l'universo o che sia il più infimo degli enti – possiamo negare qualcosa, ma in quella negazione anche affermiamo, perché il "limite" e l'illimitato non sono uno fondato e l'altro fondante. In uno dei passi più significativi del commento alla *Fisica* (VIII,1), Tommaso analizza il concetto dell'illimitato nel pensiero aristotelico e sostiene che lo Stagirita presuppone l'eternità, che va provata, per dimostrare che ogni *nunc* è principio e fine; egli non nega che ogni *nunc* sia principio e fine, ma ritiene che si debba seguire un'altra via per provarlo, perché partendo dall'eternità, Aristotele sarebbe caduto in una petizione di principio; questo procedimento (dialele)²⁸ è il circolo logico-metafisico nella filosofia aristotelica:

«Sic ergo videtur quod omne nunc esse principium et finem, non sic sit verum, nisi ex eo quod tempus ponitur sempiternum. Videtur ergo Aristoteles in assumptione huius medii supponere sempiternitatem temporis, quam debet probare»²⁹

Nei suoi commenti l'Aquinate cerca di attenuare o di risolvere i contrasti con la dottrina cristiana che si presentano negli scritti di Aristotele; qui la difficoltà è

28 Già nell'antichità gli scettici, in particolare Sesto Empirico, criticarono il "circolo" aristotelico.

29 Tommaso, *In octo libros physicorum*, cit., pp. 508-509.

quella di conciliare la visione aristotelica dell'istante e del tempo con il pensiero della creazione. Sorgono infatti due problemi strettamente legati: a) Ogni *nunc* è principio e fine solo se il tempo è eterno, altrimenti il primo *nunc* non è fine e l'ultimo non è principio. Come può allora esserci una creazione se il primo *nunc* è anche fine? b) Principio e fine devono essere insieme, cioè simultanei nello stesso *nunc* se il tempo è continuo; questa simultaneità è vera solo se il tempo è eterno, se ci sono una fine e/o un inizio ognuno di questi limiti non può essere simultaneamente principio e fine; ma non si può presupporre l'eternità per dimostrare la continuità del tempo (è una petizione di principio). L'eternità va provata, non presupposta.

Secondo Tommaso, l'interpretazione di Averroè – il *nunc* è principio e fine in quanto il tempo non è identico, come la linea, ma fluisce – non spiega nulla, perché con ciò non si dimostra che il *nunc* sia principio e fine insieme. La soluzione tomistica si basa sui concetti di “emanazione” e “negazione”. Per quanto riguarda il primo l'Aquinate sostiene che non c'è una qualche mutazione prima della prima mutazione, bensì «*mobilis [...] ipsum esse non acquisiverunt per mutationem vel motum*» – evitando così di andare indietro all'infinito, pensiero incompatibile con il concetto della creazione – «*sed per emanationem a primo rerum principio: et sic non sequitur quod ante primam mutationem sit aliqua mutatio*»³⁰. Pertanto, se parliamo di *ante* per il tempo ed *extra* per lo spazio non li intendiamo realmente; così soltanto secondo la nostra immaginazione il primo *nunc* (inizio del tempo) è prima e precede il tempo (inteso come “principio”, e la stessa cosa la si potrebbe dire, a proposito della “fine dei tempi”, dell'ultimo *nunc* inteso come fine). In questo modo Tommaso vuole salvare da un lato l'azione di Dio, la creazione, e dall'altro il concetto aristotelico dell'istante che è principio e fine: «*ipsum nunc quod est principium temporis, non praecedit tempus in rerum natura existens, sed secundum imaginationem nostram tantum*»; si pone così un'idea a priori, l'idealità del primo *nunc* in quanto fine, a fondamento della successione. È interessante notare che, nella definizione tomistica del principio del tempo, quella parola *ante*, riguardo a ciò che ci sarebbe prima, è solo negativa e non

30 *Ivi*, p. 510.

anche affermativa: «*cum dicitur principium temporis est ante quod nihil est temporis, [...] ante non remanet affirmatum, sed negatur*»³¹. Per capire questo passo, è necessario fare riferimento alla differenza che Tommaso pone tra le cose che sono “nel tempo” (ad esempio la giovinezza, che è misurata dal tempo) alle quali accade che qualcosa sia preesistente rispetto al loro principio (la parola “ante” è qui affermativa), e il tempo stesso che non può essere misurato dal tempo. Pertanto, qualcosa non preesiste al suo principio (non abbiamo il modo per misurare e sapere se un ipotetico qualcosa venga prima o dopo) e il termine “ante” non afferma alcunché:

*«sicut ergo cum dicimus extra mundum non esse nisi deum, non ponimus aliquam dimensionem extra mundum: ita cum dicimus ante mundum nihil fuisse, non ponimus aliquam successivam durationem ante mundum»*³².

Il termine *ante* riguarda la successione degli enti. L'*ante* come “negazione” è posto a fondamento della successione; il pensiero in quest’astrazione è separato dall’essere, separazione che, a partire da Cartesio, sarà poi esplicita nella filosofia moderna. Nel criticismo, ad esempio, il limite è un concetto negativo, un’idealità che permette, per contrapposizione, la rappresentazione degli oggetti della successione; tra i due aspetti presenti nel tomismo, idealità del limite in quanto fine e realtà in quanto principio, il secondo assume un aspetto fenomenologico, poiché la successione è una dimensione fenomenica, mentre il cominciamento è fuori dal tempo; il limite viene così allontanato dalla successione e posto dietro il mondo dei fenomeni, ma lo iato fra pensiero ed essere è confermato, anche se, diversamente dal tomismo in cui l'*ante* e l'*extra* vengono colti con l’immaginazione, ora si coglie soltanto la successione e non anche ciò che dovrebbe esserne a fondamento, ovvero quel limite negativo ideale.

31 *Ivi*, p. 511. Cfr. Agostino, *Le confessioni*, XI, 13: «*non enim erat tunc, ubi non erat tempus*».

32 *Ivi*, p.511.

2. La dissoluzione dell'«istante» nella successione

Nella filosofia medievale e moderna ci sono due linee essenziali di pensiero, articolate al loro interno in diversi modi: a) il limite tra pensiero ed essere è al di fuori della successione: il pensiero fonda la realtà; indirizzo che ha un suo presupposto in quel primo limite tomistico, ideale come fine e reale come inizio; b) il limite tra pensiero ed essere, o tra umano e divino, è dentro la successione: si ha così la progressiva dissoluzione del “divino” con Scoto Eriugena, Avicenna, Amalrico di Bène, Davide di Dinant, Giordano Bruno.

Nella filosofia “nolana” la relazione fra le cose temporali ha come radice l'essere naturale, di cui partecipano e l'indivisibilità e l'estensione. Il pensiero ne vede la realtà ma solo ciò che ha limiti è conoscibile, perché ciò che determina come “l'indeterminato” non è uno scibile ad esso opposto, e nemmeno una negazione del proprio limite, bensì la radice materiale di se stesso e di ciò che esso può negare. Che cos'è allora il “limite” che nel tempo si modifica? Se non è un *nunc-mutatum esse* non può che essere la stessa privazione tra i diversi modi o possibilità della natura, che continuamente si limitano a vicenda nel divenire a vicenda nel divenire. Sono le cose reali, determinate, che il pensiero oppone a ciò di cui non vede i limiti determinandolo come “infinito”, di cui quegli enti costituiscono la trama delle relazioni. L'illimitato non è quindi il salto del pensiero verso la mancanza assoluta di determinazioni, sia questa formulata in modalità ontoteologica come nell'intuizione mistica, o logico-ontologica come nell'intuizione noetica, salto che è la discontinuità, ossia quella separazione logica dell'essere da se stesso da cui conseguono diverse ipostatizzazioni, come ad esempio un *moveri* separato da un *actus-nunc-mutatum esse*, o un divenire separato dal *nihil eternum*, o dall'“abisso”, o dall'indeterminato.

Giordano Bruno, attraverso la critica alla fisica aristotelica, ha dissolto l'istante attuale nel divenire, ossia la potenza non è mai distinta dall'atto. «la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, né tampoco poi che quella. Oltre il poter essere è con lo essere in atto e non precede quello; perché, se quel che può essere, facesse se stesso, sarebbe

prima che fusse fatto».³³ Egli pone così il cominciamento del filosofare nella successione; l'uomo è libero solo nella storia, non possono pertanto esserci dei limiti in atto, ovvero che non siano anche "potenza" e "mutamento". Possiamo misurare i nostri ricordi o le nostre attese, o anche stabilire dei limiti relativi nell'indagare la realtà fisica, come i minuti o i secondi e via dividendo sempre più, fino a quanto è permesso dalla nostra capacità, ma non si tratta di istanti ontologici, ossia non c'è un atto (come principio del principio: il pensiero che pensa se stesso) separato dalla potenza. Per Aristotele risalire le cause all'infinito significherebbe dire che tutte le proposizioni sono dimostrabili, cioè aventi un termine medio, l'istante nel tempo (la causa); però non si può andare all'infinito e quindi c'è una causa prima, la discontinuità ultima. Le definizioni come premesse prime sono prodotte dall'intuizione noetica, che altro non è che il pensiero del pensiero, ossia la realtà del concetto, la quale nell'*istante* separa da sé il pensiero sulla realtà: crea una *discontinuità*, ponendo la negazione non solo nel concetto della realtà (i discorsi sulle cose, che sono sempre affermazione e negazione), ma anche nella realtà del concetto, cioè inserisce il *limite*, come negazione, quale causa interna al pensiero. La ragione prende le proprie determinazioni o mediazioni come se fossero anche privazioni (non essere) nelle relazioni e modalità della realtà. Affermazione e negazione sono così separate nel principio, e troveranno poi una trascendentale identificazione nell'idealismo; la negazione resta come base dell'idea del divenire, a prescindere dalle caratteristiche con cui essa si presenta storicamente (il *nihil*, l'indeterminato), e dai diversi problemi che i filosofi fondano su di essa. Viene ipostatizzata la negazione, come fosse un limite assoluto, in tanti modi differenti a seconda delle epoche e dei pensatori; si tratta di trasposizioni della "negazione" dall'assoluto logico alla successione. La teologia negativa viene portata dalla definizione di Dio alla giustificazione della realtà e dell'indagine su quest'ultima; cioè la negazione non ha un ente reale del quale affermare una o più privazioni: può essere posta come fondamento dell'appercezione della successione.

Quando invece Giordano Bruno nega un limite assoluto, afferma al tempo stesso la continuità dell'essere, e negando che un ente nella successione possa

33 G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, III, in *Opere italiane*, I, Laterza, Bari 1927, p. 218.

essere tutto ciò che l'essere può essere afferma la discontinuità fra gli enti. Per quanto l'uomo abbia un limite connaturato nel proprio sapere, non c'è una pura negazione al di là di quello, poiché la negazione logica non viene usata come "fondamento" della successione ontologica (Tommaso) o gnoseologica (Kant). L'*ante* di Tommaso e il *noumeno* di Kant sono anch'essi enti di ragione, ma posti a base della realtà mutevole, proprio perché sono contrapposti ad essa. Se infatti affermassero qualcosa non potrebbero svolgere la funzione loro assegnata, che è quella di valere come contrapposizione all'essere quale realtà rappresentata (essendo il negativo sintetico dell'intuizione a priori non ci può essere nessun fenomeno senza il rispettivo noumeno che ne è la base logica e ontologica). L'impossibilità di affermare qualcosa e al tempo stesso che l'affermazione ne sia a fondamento ha portato Kant alla revisione del concetto di noumeno della prima edizione della *Critica della ragion pura*: nella seconda edizione e nell'*Opus postumum* non c'è più un ruolo positivo del noumeno sulla conoscenza³⁴. Solo il fenomeno ha una relazione sia negativa³⁵ che positiva³⁶ con il soggetto conoscente; affermazione e negazione insieme vengono limitate al mondo dell'esperienza, di ciò che è al di qua del limite; al di là c'è solo la negazione (dire del noumeno che affermativamente è l'oggetto di un sapere a noi precluso non sposta di una virgola i termini della questione, poiché qui conta la conoscenza umana). Quando poi l'idealismo assoluto pone una ragione infinita che è la stessa realtà, esso elimina quella cosa in sé nella funzione di contrapposizione alla successione; Hegel cioè toglie la contraddizione tra affermazione e negazione, ma non perché esse siano soltanto discorsi o volizioni sulla realtà, bensì perché l'annullamento di quella contraddizione diventa il fondamento stesso della realtà. Un idealismo

34 «La distinzione del cosiddetto oggetto in sé, in contrapposto a quello nel fenomeno (*phaenomenon adversus noumenon*), non significa una cosa reale che stia di contro all'oggetto sensibile, ma, in quanto= x , solo il principio che non vi è nulla di empirico che contenga il fondamento di determinazione della possibilità dell'esperienza. Il negativo sinteticamente dell'intuizione a priori». I. Kant, *Opus postumum*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 283-284.

35 *Ibidem*. «Ogni rappresentazione come fenomeno è pensata come distinta da ciò che è l'oggetto in sé».

36 *Ivi*, p. 288. «Come sono possibili proposizioni sintetiche a priori? Risposta: sono possibili solo in quanto il loro oggetto si restringe semplicemente al fenomeno».

coerente, come quello hegeliano, non può che cominciare dall'indeterminato essere-nulla come principio insieme logico e ontologico; poiché qualsiasi inizio, che non sia quell'astrazione, dal quale volesse idealisticamente muovere, non potrebbe essere altro che l'entificazione del limite della successione, ritornando cioè a quel dualismo fra pensiero ed essere che Hegel nega. Se questo limite è invece solo ideale e la sua realtà è l'infinito come ragione assoluta – dove i termini della successione non sono altro che quel limite tolto – ciò che resta è l'*ante* di Tommaso o il *noumeno* di Kant, ma ora senza più la successione; resta il più puro concetto infinito, da cui si deduce poi la realtà come sue determinazioni ideali, alle quali gli oggetti vengono quindi applicati nella forma di momenti storici, ossia superamenti e trapassi. Nell'hegelismo "individuale" e "generale" sono determinazioni dell'essere predicativo, del quale stabiliscono l'identità, che è la totalità: questo pensiero pertanto è un circolo. Hegel ha saldato la reciproca determinazione di "io-penso" e "tempo in generale" della filosofia kantiana: il pensiero autofondante è così il tempo stesso, ossia la risoluzione della contraddizione nel pensiero. Nella filosofia di Kant la permanenza assume un ruolo fondante ammettendo un a priori come "io penso" fuori dal tempo: l'idealismo trascendentale del tempo è l'a priori del realismo empirico.

Il termine medio della dimostrazione resta sul piano logico e non viene posto come permanenza, ossia come interruzione della successione (*nunc-mutatum esse*); si aprono così sempre nuovi spazi verso l'infinito, poiché il limite è continuamente opposto al pensiero. Non c'è la discontinuità di un istante-limite in atto separato dalla successione in potenza; pertanto, non c'è e non ci può essere un fondamento assoluto del sapere: il pensiero anzi si estende all'infinità senza poterla adeguare, a causa del limite che è reale, e non lo possiamo idealisticamente annullare superandolo in quanto pensato. Per quanto con l'intenzionalità³⁷ si trascenda "in discorso" il mondo fisico, non c'è una verità extrastorica e assoluta che non sia anche realtà con tutte le sue limitazioni e particolarità contingenti.

37 «Ratio seu intentio, quae in primam atque secundam distinguitur, quam nos aliquando idearum umbram consuevimus appellare», G. Bruno, *De imaginum compositione*, I, in *Opera latine conscripta*, Neapoli Florentiae 1879-91, II, III, p.94.

«Né per questo che l'obietto è infinito, in atto semplicissimo, e la nostra potenza intellettiva non può apprendere l'infinito se non in discorso, o in certa maniera de discorso, com'è dire in certa ragione potenziale o aptitudinale, è come colui che s'amena a la consecuzion de l'immenso onde vegna a costituirse un fine dove non è fine. Degnamente, perché l'ultimo fine non deve aver fine, atteso che sarebe ultimo. È dunque infinito in intenzione, in pefezione, in essenza ed in qualsivoglia altra maniera d'essere fine».³⁸

L'essere predicativo (l'ultimo fine "è" infinito in intenzione, in perfezione, in essenza) è una determinazione delle infinite cose finite (le maniere d'esser fine); ma il fine delle cose nel divenire è privazione come modo nell'esistenza, e non c'è identità (l'essere è sia infinitezza che finitezza) fra "cosa" e "causa", poiché ci sono tante maniere, come limiti dell'essere, d'esser fine, ossia l'intenzione (*post rem*), la perfezione (*in re*) e l'essenza (*ante rem*). Questo non vuol dire che degli enti si possa scolasticamente dimostrare l'esistenza reale deducendola dalla loro predicazione, ma piuttosto che la finitudine delle cose viene rappresentata come identità dal pensiero attraverso la copula e come partecipazione all'infinito tramite la differenza tra i varî modi della finitezza. L'universale è così una determinazione dell'essere esistenziale; la similitudine dell'individuale, dell'oggetto appreso con un atto intenzionale, è la determinazione dell'essere predicativo («*Et nos in proposito singularium ideas volumus, quia sumimus ideati rationem secundum universalem figurati, apprehensi similitudinem*»)³⁹; *apprehensio* che in se stessa ancora non ha affermazione e negazione, e perciò il soggetto, nella sintesi di particolare e universale, può quindi affermare o negare qualsiasi predicato e qualsiasi volizione, che è l'essenza della libertà e della riflessione sulla storia, come rapporto tra la soggettività e l'oggettività. Non c'è pertanto separazione temporale tra cause e fini, che vengono distinti solo come relazioni (i limiti) tra le cose in divenire: ciò che è causa può essere fine e viceversa, a seconda dei singoli enti, delle circostanze e del punto d'osservazione. Le cause non sono separate, se non relativamente, dai fini; ossia nessuna di

38 G. Bruno, *De gli eroici furori*, in *Opere italiane* II, Laterza, Bari 1927, p. 368.

39 Id., *De umbris idearum*, in *Opera latine*, II, cit., p.53.

quelle può essere *causa sui*, perché non sono mai fuori dal tempo (la libertà separata dal tempo presuppone invece un limite quale cominciamento esterno al divenire, o che in qualche modo lo interrompa). Pertanto, di ogni fatto ci sono molteplici cause o condizioni, che tendono all'infinità più ci si allontana nel passato.

Il limite filosofico che separa Dio dal divenire è riemerso con forza a partire da Cartesio, con quella netta distinzione tra spirito e corpo che si era cercato di superare nel Rinascimento. Bruno è stato uno dei maggiori interpreti di quell'aristotelismo radicale che ha portato a compimento la discesa delle idee dall'iperuranio platonico nella molteplicità dell'universo. Egli aveva la consapevolezza che nella storia umana l'oggettività del sistema che la informa non è scissa assolutamente dalla soggettività con la sua "materia". Nessuno prima di lui ha avuto una così chiara visione della mancanza di un riferimento permanente al quale si possa far combaciare la complessità dell'esistenza⁴⁰, poiché egli ha pensato il profondo legame tra spirito e natura tramite le ombre delle idee che non possono mai essere inserite in un sistema compiuto, in quanto sono la problematica e continua apertura dell'essere al pensiero, nella contezza che la storia è stata un susseguirsi di sofferti scontri e compromessi fra la soggettività e l'oggettività, fra l'esistenza e il sistema.

Nell'aristotelismo la causa come ragion d'essere, discesa nel divenire, è l'istante-limite, l'identità che separa. L'attimo extratemporale platonico viene cioè portato nel flusso del mutamento, separando la permanenza (il *nunc* solo atto, il fondamento) dalla potenza infinita, mentre la separazione stessa è la negazione, che viene ipostatizzata come presupposto del divenire. Le principali filosofie moderne si basano sulla "permanenza" (il razionalismo con le idee innate, l'idealismo con l'a priori), la quale è così il fondo che impedisce la regressione infinita del pensiero.

Se la negazione assume un carattere ontologico non tanto quale cominciamento nel divenire, ma come *nihil eternum*, allora il fondamento non è l'identità bensì la "differenza", la negazione dell'oggettività. Heidegger rileva la mancanza di attenzione verso la "differenza" come "differenza": la metafisica

40 Id., *De triplici minimo et mensura*, II, V, in *Opera latine conscripta*, cit., I, III, p. 202.

della rappresentazione indaga il differente come essere comune (ontologia) o in quanto essere supremo, il “Dio dei filosofi”, il più ente tra gli enti (teologia), ma non la differenza in quanto tale. Il fondamento heideggeriano è il “fondare” come evento, il “non-dire della differenza”, l’ineffabile, la mancanza del perché che è ricerca dell’essere nell’indifferenza verso i particolari storici, e che tende all’abisso senza fondo, all’assenza non solo della teologica *causa sui*, ma anche del “perché” delle cose (il principio di ragione). In quest’assenza si confondono e si perdono tutti i limiti e tutte le distinzioni. Si cerca così la mistica profondità della disgiunzione, poiché solo in essa si ha e si coglie l’evento: ciò che entrerebbe nella storia come un nuovo inizio. Se, invece, la permanenza si fa autocertezza dell’idea, il regresso all’infinito, non trovando un fondo, si avvolge su se stesso:

«il pensiero pensa o tutto o nulla, se avesse un limite, l’avrebbe come pensato, e perciò come superato e non più limite [...] La filosofia è circolo e unità, e ogni punto di essa è intelligibile solamente in relazione con tutti gli altri».⁴¹

Tale idealistico annullamento del limite si scontra inevitabilmente e aporeticamente con la realtà che continuamente viviamo e pensiamo: pensando un limite lo facciamo nostro e così lo annulliamo in quanto limite; ma se anche l’abbiamo superato in quanto pensato, dobbiamo chiudere l’annullamento entro confini, definirlo in quanto superato. Determiniamo anche presumendo di porre l’indeterminato, il quale così non è superato in quanto se stesso, e affermare che un limite in quanto pensato è superato senza che tale atto sia un nuovo limite: sarebbe come dire che si possa pensare l’illimitato, ossia l’impensabile; tanto che l’idealismo, per evitare quest’aporia, dà al limite (che sul piano dell’essere si trova nel concetto della realtà, ossia le cose che si presentano al pensiero e alla volontà) un valore ontologico anche nella realtà del concetto, cioè nella soggettività del pensiero, in quanto «identità-differenza» o «affermazione-negazione»⁴²: ovvero la contraddizione logica assume connotati ontologici attraverso la realtà del concetto. La risoluzione della contraddizione serve così da comprensione e

41 B. Croce, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1950, pp. 290-291.

42 «L’unico pensiero (e l’unica realtà), che è positività-negatività, affermazione-negazione». B. Croce, *Logica*, Bari 1905, p. 307.

adeguamento della realtà, con quello che ne consegue fino all'idea assoluta e alla risoluzione di tutto ciò che è accaduto nella circolarità del pensiero.

Il limite non viene annullato in quanto pensato; se ogni momento nella storia e ogni limite nell'infinito fossero reali solo in quanto assoluti o fossero idealisticamente superati in quanto pensati, allora non avrebbe alcun significato parlare di libertà o di soggettività. Come arrivare quindi al limite del pensiero e darne anche un valore positivo che metta in gioco ciò che ne è al di là? Questo è il problema gnoseologico di tutti i filosofi che non pongono un'identità fra idea e oggettività o tra pensiero e realtà. C'è stato chi ha cercato di sciogliere, nella critica bruniana, il nodo di immanenza (*mens insita omnibus*) e trascendenza (*mens super omnia*) riducendo la *mens* a un *caput mortuum* (B. Spaventa), chi, invece, a un concetto limite, un noumeno (G. Gentile).⁴³ Ma, in entrambi i casi, non si è fatto altro che marcare un punto d'arrivo: la fine di un pensiero che si ritiene inadeguato, e allora viene significato solamente il limite, vero o presunto, oltre il quale il pensatore in questione non sarebbe riuscito ad andare. Ma non viene detto né che cosa sia quel limite e nemmeno viene chiarito il rapporto tra esso e l'illimitato. Bruno ha escluso, con la negazione della separazione fra idea-forma da un lato e materia dall'altro, un campo vuoto al di là del limite. Se questo termine è privazione anche attuale, «come la gravida è senza la sua prole»⁴⁴, il punto nodale è la relazione tra quello e un illimitato che è “sopra” gli enti finiti pur non essendone separato. Il pensiero tende all'infinito non potendolo adeguare: «la potenza intellettuale mai si quietava, mai s'appaga in verità compresa, se non sempre oltre ed oltre procede alla verità incomprendibile. Così la volontà che séguita l'apprensione, veggiamo che mai s'appaga per cosa finita»⁴⁵, ma ciò che ne resta fuori non è un assoluto, perché si può sempre cercare di spostare i limiti, e non c'è una negazione che abbia un valore ontologico; mentre anche le più dialettiche, o meno dualistiche, tra le filosofie che pongono la vera conoscenza nell'interruzione della successione, separando la libertà dal divenire, non possono che fondarsi sul concetto di “permanenza” – entificata in tanti modi diversi: spirito, assoluto, Dio, atto, istante, evento – la cui negazione è

43 G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Le Lettere, Firenze 1991, p.129.

44 G. Bruno, *De la causa*, in *Opere italiane*, I, cit., p. 239.

45 *Ivi*, II, p. 450.

l'indeterminazione come determinazione del pensiero per giustificare il divenire.

La realtà limita l'idea anche quando il pensiero vede se stesso specchiato nei limiti; l'indistinzione di pensiero e realtà è una questione meramente teoretica, cioè la ragione considera solo l'astrazione dell'universale dall'individuale, il mondo razionale, invece, la ragione come relazione di pratica e teoria pensa per universali e apprende il particolare. Non c'è un salto tra il concetto e l'essere, bensì un passaggio visto nella storicità del male e del dolore, poiché la spiritualità è sempre temporale. La ragione pertanto non comprende l'infinità delle condizioni, perché altrimenti le categorie sarebbero il sistema stesso come assoluto, ossia la negazione di ciò che è la vita come non coincidenza di individuale e universale, di passione o volontà da un lato e di forma o sistema dall'altro.

3. Il «limite» tra la soggettività e l'oggettività

Qualsiasi rapporto d'identità presuppone la "permanenza", sia quando all'essenza come identità con se stessa si fanno assumere connotati ontologici nel passaggio da relazione del primo tipo a una del terzo tipo, come nei concetti dell'istante, *prius et posterius*, aristotelico-tomistico e del limite hegeliano quale identità-differenza, sia quando l'identità quale unità della definizione, che esprime l'unità di una sostanza, viene rappresentata non più come una relazione del secondo tipo (scienza-scibile) ma viene intesa come se avesse una radice reale, una base stabile indipendente dal divenire dello scibile. In entrambi i casi, tale fondamento non può che essere la finzione di una permanenza, quell'identità che da logica si fa ontologica (nel primo caso un istante al di sopra o al di fuori della successione quale base della conoscenza; nel secondo caso un a priori quale sintesi originaria degli opposti, che dia ragione del movimento fra scienza e scibile). Le verità necessarie sono soltanto logiche, la scienza che coincide con lo scibile, e riguardo ad esse c'è un a priori come fondamento e condizione di possibilità della conoscenza. Nel criticismo l'intelletto ha l'a priori perché è già esperienza – distinzione tra piano naturalistico, in cui non sarebbe legittimo porre un a priori, e piano trascendentale, in cui l'intelletto

ha dei principi a priori: il “trascendentale” è l’a priori soggettivo, perché l’aspetto trascendentale riguarda il fenomeno – mentre nell’idealismo, che ha unito fenomeno e noumeno, “trascendentale” è l’oggettività, la realtà stessa. In entrambi i casi si presuppone di non cadere in una petizione di principio perché l’attività oggettivante, basata su l’a priori come il principio di causa o l’io penso, risolverebbe l’aposteriorità nell’apriorità del carattere formale della conoscenza (criticismo) o sarebbe costitutiva di ogni realtà (idealismo, identificazione di forma e materia della conoscenza). Il trascendentale ordina o crea la connessione tra i fenomeni; ma l’atto trascendentale è dell’io penso che ha bisogno del principio di causa: la soggettività del pensiero implica quella sintesi originaria che è la sorgente della logica trascendentale.

Se a fondamento del sapere ci fosse una conoscenza immediata, tutto dipenderebbe da un’intuizione, noetica o mistica che sia (non la fede, che è mediazione) e non ci sarebbe una reale differenza fra le due, perché entrambe si baserebbero sulla certezza che il pensiero possa iniziare istantaneamente dalla “verità”. Se il sapere sorge invece dalla riflessione, non può avere un fondamento oggettivo, poiché si parte da una conoscenza mediata, ossia da collegamenti posti dalla ragione e soggetti al mutamento, lasciando alle “verità” una giustificazione storica o relativa. Queste difficoltà nascono ogni volta che confrontiamo l’oggetto con la riflessione poiché dobbiamo presupporre il principio di causa, con tutte le difficoltà che esso comporta. Kant, per uscire da questo vicolo cieco, ha cercato un fondamento e l’ha posto nel canone dell’uso oggettivamente valido delle categorie, nel rapporto analitico fra l’esperienza e i suoi principi. I principi dell’intelletto puro tolgono la soggettività dall’esperienza dei fenomeni garantendone il valore oggettivo; così il giudizio sintetico a priori (principio causale) si fonda sul giudizio analitico che unisce l’esperienza e la riflessione sulla stessa, ma poiché ogni unità analitica presuppone un’unità sintetica (appercezione trascendentale) si finisce in un circolo tra logica e ontologia.

Il rapporto fra la soggettività e l’oggettività è quello tra gli impulsi vitali, la potenza, la volontà, il dionisiaco o che dir si voglia da un lato, e la forma, l’idea, l’atto, il sistema, l’apollineo dall’altro lato. Ci sono filosofi che hanno una maggiore propensione alla soggettività altri all’oggettività, e per quanto nessuno possa essere solo soggettivo o solo oggettivo, questi tendono a sminuire

il soggetto, quelli l'oggetto fino talvolta a dimenticare la realtà stessa (credendo così di aver superato il problema della relazione fra soggetto e oggetto). La difficoltà di quel rapporto è stata causa dei tormenti teorici di due tra i più importanti pensatori del Novecento, Croce e Heidegger. In quest'ultimo giunge a una mancanza di concretezza il pensiero della soggettività, fino a perdersi nell'abisso senza fondo, nella dimenticanza dell'oggetto. Nella filosofia di Croce arriva a un punto aporetico il pensiero dell'oggettività. La coincidenza di realtà e razionalità può, infatti, essere solo nell'oggettiva dimensione delle idee, nel sistema, poiché la soggettività continuamente la spezza; l'uomo lo si deve considerare nella pienezza e realtà dei suoi limiti, altrimenti rimane l'umanità, l'uomo in sé, l'idea. Per riconoscerne la soggettività lo si deve pensare nel suo essere finito, in caso contrario non si possono comprendere o giustificare le azioni dei singoli individui nella storia, ed è proprio questa distinzione che mette in gioco il problema dell'apriori, come termine e inizio del sapere.

Croce da un lato considera l'apriori di categoria e intuizione, a partire da Kant e Hegel, una delle più notevoli conquiste nella storia del pensiero, dall'altro lato, quando deve applicare quel concetto alla realtà, egli rileva come l'apriori arrivi a negare la vera conoscenza storica: «il nuovo storicismo rifiuta, anzitutto, la cosiddetta “Filosofia della storia” [...] e, contro di questa nega, insieme con ogni altro apriori in filosofia, la conoscenza apriori della storia in qualsiasi sua parte».⁴⁶ L'apriori idealistico è la radice di quella chiusura del sistema in una “filosofia definitiva” criticata da Croce, il progressivo distacco dalla quale è la cifra della sua lunga riflessione filosofica. Egli parla sì di una realtà razionale (sarebbe ben singolare, egli dice, che la realtà potesse essere realtà senza possedere una sua ragione) ma nella quale dei doveri morali non coincidono con l'essere di un momento storico. La libera storia quale azione apparterrebbe così alla sola cerchia pratica, la storia come pensiero alla teoretica; ma quale sarebbe il limite fra un tipo di ragione e l'altra? Se si dice che la ragione nella storia che “si fa” è soltanto una ragione morale – e l'irrazionale non è altro che “la continua obiezione del mondo al nostro fare”, obiezione di cui vediamo o vedremo poi teoricamente la razionalità – ed è quindi altra rispetto

⁴⁶ Id., *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, pp. 124-125.

alla razionalità degli eventi passati che ormai sono soltanto nel pensiero, si è portati a fare una distinzione fra fatti storici e fatti arbitrariamente ritenuti non storici: «i regressi e le decadenze effettivamente non hanno luogo nella storia» e i nuovi progressi non sono concepibili «senza quell'intermedio, che per sé non è soggetto di storia, ma nota di cronaca vergognosa e dolorosa».⁴⁷

Su tale annullamento della storicità del male Croce fonda la sua idea del progresso, il quale non è altro che «il ritmo dello spirito stesso, con il quale soltanto si può interpretare la storia»⁴⁸. Egli sostiene che il male ha un duplice aspetto: positivo e reale nella sfera vitale, negativo e irreali in quella morale, sfera nella quale solo la moralità che lo combatte ha realtà e positività, e quindi il male esisterebbe allora soltanto nella coscienza «che ne ha rimorso e si redime» (così come l'errore nel vero che lo corregge), cioè come bene; pertanto il pensiero è critica e la morale è redenzione. Il rapporto tra il male e l'oggettività è la radice dell'aporia di Croce, che è poi la difficoltà intrinseca alla riflessione storica stessa: il male che è nell'uomo nel presente ma che al tempo stesso perde realtà nel pensiero, perdita che diviene così il fondamento della visione di uno spirito che cresce su sé stesso. Come si può parlare di progresso, inteso non in modo ingenuo (le “magnifiche sorti e progressive”) o relativo (come per esempio, il progresso economico che è regresso ecologico), ma in senso crociano come il perpetuo “incremento” dello spirito, se il “ritmo dello spirito” è, invece, realtà storica tanto del male quanto del bene? Croce ha depurato l'idea del “progresso” da tutte le ingenuità, le utopie spicciole, le contingenze concrete, e ne rimane così l'essenza: il “ritmo dello spirito”, che, egli dice, non è altro che il concetto di Dio come è stato affinato dalle filosofie, e che è immanente alla storia; ma resta a sostenere quest'idea quell'esile supporto, cioè la perdita di realtà del male nel pensiero, spezzato il quale l'idea di un “progresso” assoluto, o incremento dello spirito, non ha più consistenza, e resta solo come la più profonda e meno banale visione dell'ottimismo storico-filosofico.

Tra le ragioni dei fatti è fondamentale per l'indagine storica quella che mette in relazione la passione vitale nel presente e la stessa quando si è manifestata

47 Id., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, p. 325.

48 Ivi, p. 324.

come male nel passato: si tratta della medesima o simile forza, solo con intensità diversa e rivestita da immagini differenti. Se non si parte da questo presupposto, allora si stanno cercando degli alibi e si mette in opera la catarsi del male, oppure si trasferisce surrettiziamente la speranza per il futuro, o la propria impotenza nel presente, nell'analisi del passato. Tutto ciò, in fin dei conti, riguarda il rapporto tra intuizione e categoria, tra ciò che si vive come particolare nel presente e gli schemi attraverso i quali si pensano i fatti. Hegel ha negato il dualismo di spirito e corpo: il divino è nella storia e nelle opere dell'uomo; ma, identificando particolare e universale, egli ha di fatto anche annullato quella libertà che dovrebbe essere il motore della storia; la radice di tale identificazione è l'unità ideale alienata dalla forza vitale; quest'ultima anziché essere trascendenza del pensiero e intenzionalità, viene invece risolta nel sistema compiuto qual è l'idea assoluta. Quando si pone l'unità di categoria e intuizione si giunge a quel "dilemma"⁴⁹ che l'idealismo hegeliano (sintesi a priori logica di universale e individuale, unità del concetto e della sua oggettività) ha lasciato alla riflessione filosofica, e che Croce cerca di risolvere negando che la storia della filosofia consista in una serie di sistemi, quando è invece la storia di singoli problemi, sistemati variamente da ciascun filosofo originale⁵⁰, che una volta risolti, e opposti a quelli non ancora risolti, costituiscono lo svolgimento ideale delle categorie nel tempo. Croce ha cercato di "disfare" il sistema hegeliano dal suo interno⁵¹, poiché è nella «dedizione all'universale», non nell'identità di questo con il particolare, che si ha il «perpetuo elevamento e superamento della vita»⁵²; ossia la molla del divenire è la lotta, il contrasto, la mai compiuta identità della "forza vitale" con l'universale.

La critica al "sistema" nei filosofi della "soggettività" si sviluppa da presupposti completamente diversi; l'esistenzialismo concepisce la filosofia come un sapere non sistematico; la radice di questo modo d'intendere è la netta distinzione kierkegaardiana⁵³ tra il sistema (l'oggettività) e la soggettività (l'etica,

49 Id., *Conversazioni critiche*, serie IV, Laterza, Bari 1951, pp. 48-49.

50 *Ivi*, pp.50-51.

51 Id., *Discorsi di varia filosofia*, I, cit., p.115.

52 *Ivi*, p. 300.

53 S. Kierkegaard, *Postilla non scientifica*, Zanichelli, Bologna 1962, pp. 324-325.

l'individuo), dove questa è la negazione di quella, che infatti viene lasciata alla conoscenza di Dio. Il sistema sarebbe così l'onniscienza divina, mentre dal lato umano l'oggettività non sarebbe altro che il mondo della storia, del passato e del peccato. Kierkegaard sostiene che non è possibile per un filosofo essere esclusivamente speculante e restare nella piena oggettività, poiché emerge sempre anche una parte, seppur minima, di soggettività; ma non è possibile nemmeno la pura soggettività, se questa è pensata ed espressa; nella sua stessa critica al sistema emerge una parte speculativa, oggettiva, che si inserisce pienamente nella storia della filosofia. D'altra parte, l'idealismo assoluto non può concedere che non tutto resti incluso nel sistema, risolvendo nella sintesi logica le negazioni e le opposizioni concrete: esso non può riconoscere un reale mutamento situato anche solo in parte fuori dal sistema; il "cominciamento" è la fine e il fondamento al tempo stesso, non ha alcunché fuori di sé che lo possa arrestare o mettere in movimento, altrimenti si negherebbe il presupposto su cui si basa il sistema stesso. Il sistema compiuto del pensiero non può ammettere la soggettività, pena negare se stesso; la fede non può ammettere l'oggettività, pena negare se stessa; con la differenza che se può essere una questione opinabile che Hegel abbia potuto risolvere tutto nel sistema (Trendelenburg non gli riconosceva la prerogativa di essere rimasto coerentemente all'interno del sistema del pensiero), non può invece essere oggetto di disamina teorica un eventuale rapporto fra l'anima e Dio privo di qualsiasi aspetto oggettivo. Per quanto si possa dire che un istante in cui l'eternità entra nella storia è una contraddizione in termini, la fede, rifiutando le categorie del pensiero, è indifferente a qualsiasi critica filosofica. Pertanto, non ha alcuna utilità discuterne da un punto di vista concettuale, *scire per causas*, poiché manca qualsiasi presupposto razionale.

4. Considerazioni finali

Non c'è identità ma nemmeno uno iato fra la realtà e il pensiero: se pensiamo che l'essere sia più esteso del pensiero, il pensiero appare più esteso dell'essere, poiché sta pensando al rapporto come se idealmente ne fosse al di fuori; ma nel momento in cui vede se stesso nella relazione gli si aprono e il mondo

della soggettività (passione, gioia, dolore, contrasto, speranza, noia) e quello dell'oggettività, che se idealmente inizia da una minore estensione del pensiero, fino eventualmente ad arrivare all'identità solo logica di pensiero ed essere, realmente od ontologicamente è più esteso perché è se stesso nelle categorie, ma anche fuori da sé come relazione alla soggettività. In questo orizzonte, l'esistenza non separa pensiero ed essere, perché ciò presupporrebbe un'interruzione nella successione, ossia le varie finzioni dell'istante extratemporale, ad esempio come atto-limite distinto dall'infinità della potenza, oppure come eternità che entra nel tempo separando pensiero ed essere e dando così vita all'illusione della pura soggettività.

Particolare e universale sia nella loro identità (soggetto = predicato) sia nella loro differenza (soggetto e predicato non si adeguano) hanno sempre qualcosa d'altro nel divenire: a) l'oggettività fuori dal soggetto; b) la negazione del predicato. È una realtà come limite del pensiero; questa è l'oggettività all'infinito, che quindi non è in sé (l'oggettività in sé è l'essenza dei fondamenti separati dal divenire, cioè di tutte le divinità, teologiche o filosofiche o scientifiche che siano, e dei conseguenti dispotismi e prevaricazioni); è la ragione che la pensa nella realtà, e perciò le due sono opposte dialetticamente e tale opposizione non è il medesimo di "affermazione-negazione". Perché "affermazione-negazione" non sono lo stesso pensiero-limite? Perché il limite possiamo anche affermarlo come limite e quindi ciò che resta fuori dalle nostre affermazioni e negazioni è sempre passibile di nuove determinazioni: è l'oggettività infinita; ossia restano sempre da pensare parti infinite, poiché la parte è lo stesso tutto, così che il pensiero non cessa di essere continua e irrisolta dialettica. La negazione del predicato è soltanto logica, e quest'ultima opposizione può essere dialettizzata definitivamente, ad esempio un sistema compiuto che, includendo tutte le filosofie precedenti, è coincidenza di logica e ontologia, ove la dialettica si risolve in unità ideale di pensiero ed essere.

Se si dà all'identità logica un valore ontologico, diviene allora necessario negarla affinché si possa giustificare il divenire nell'infinita divisibilità del cominciamento aristotelico-tomistico, oppure è necessario fondare la realtà e l'interpretazione sulla dialettica di positivo-negativo. Questo circolo di essere-non essere è la coscienza che pone la negazione dei limiti (abisso dell'anima,

tanto è profondo il suo *logos*) come il fondamento delle privazioni degli enti e dell'origine del divenire. È invece in quella differenza che si aprono nuovi sistemi; nel momento stesso in cui la coscienza la dialettizza, vede infatti un nuovo limite, che è l'orizzonte tra l'infinito in cui la parte è lo stesso tutto e le determinazioni del pensiero che vede tale adeguamento, anche nel momento stesso in cui essa si voglia porre come un a priori quale trascendentale oggettivo. Non c'è quindi identità, ma nemmeno un salto, fra particolare e universale: ogni ente è mutamento e contrasto. Quest'incompiutezza non è la negazione del limite nel pensiero, non è una dimensione solo potenziale: essa è attualità in divenire, entità potenziale dell'essere, particolarità che scorre e lotta nella successione. Il pensiero si volge a una realtà temporale che non ha nulla che la trascenda, e con la quale non può mai identificarsi, cioè nell'atto di determinarla non può che vederla altra da sé pur essendone parte, perché non prende la propria determinazione del tempo, o le proprie misure o intuizioni spaziotemporali, per il tempo o l'essere stesso. Il concetto è così quella determinazione dell'infinito attraverso cui la ragione vede la realtà nello svolgimento di un pensiero in cui non c'è identità fra individuale e universale, che è la libertà come forma più alta e più concreta nella quale il concetto si realizza, e realizzandosi pensa e vive l'essere nei limiti degli enti, al di là di tutte le proprie negazioni e determinazioni. "In" e "finito" sono entrambi negazione nell'infinito, con la differenza che "finito" è il *nihil privativum* relativo agli enti concreti; "in" è la negazione logica in relazione all'infinità ideale degli enti, e che non si riferisce a una determinazione o un limite reale, mentre degli enti vediamo i termini nei vari modi dell'essere. Nel concetto di "infinito", si incontrano il *nihil negativum*, la negazione logica, e il *nihil privativum*, la rappresentazione ontologica; nella loro relazione vediamo il limite tra l'idealità e la realtà attraverso la consapevolezza della distinzione tra le categorie del pensiero e la realtà pensata; così la ragione vede l'essere attraverso e al di là delle proprie determinazioni dell'essere: la determinazione è il confine tra logica e ontologia, l'orizzonte fra un mare finito e il cielo infinito.