

Edvige Di Ronza

Alberto G. Biuso, *Temporalità e differenza*, Firenze, Olschki, 2013

«Il tempo è l'intero nel quale si raccoglie l'infinito battito di identità e differenza». È questo l'incipit del volume di Biuso, che si apre immediatamente con il primo dei 21 brevi capitoli attraverso i quali viene analizzata la questione della temporalità. Sviluppando la tesi fondamentale secondo la quale la temporalità è differenza, l'Autore individua lo statuto ontologico del tempo in una dinamica di correlazione reciproca tra identità e differenza in una prospettiva che intende superare sia la concezione del tempo propria della filosofia, caratterizzata dall'istanza metafisica di determinazione che si esplica nel distinguere e separare i molteplici punti di indagine sul tempo (quello della coscienza, della natura, dell'ontologia, ecc.), sia la concezione fisico-matematica, che, nonostante il carattere profondamente innovativo di alcune formulazioni, ricade in una visione statica e "parmenidea" dell'essere.

Questo lavoro contrappone a tali teorie un'idea di tempo inteso come un divenire unitario nella sua costituzione ma molteplice nelle sue espressioni, mediante una prospettiva che permette di superare le fondamentali, irriducibili opposizioni della metafisica tradizionale, come le dualità di soggetto e oggetto, di spazio e tempo, che impediscono la comprensione adeguata dell'essere (ivi, p. 64). Un siffatto superamento è possibile nella misura in cui le aporie del pensiero si risolvono tutte in quella fondamentale tra temporalità e ontologia, che costituiscono due inscindibili *logoi* in quanto la temporalità pensata è in relazione con il tempo stesso come esistente nella discontinuità degli enti e nella continuità del divenire: «La differenza ontologica è distinzione ma non separazione dell'essere e dell'ente in quanto espressioni della dinamica totalmente temporale che è l'*Ereignis*. È per questo che temporalità e ontologia risultano inseparabili, poiché l'essere non è – questo si può dire degli enti – ma *eventua*, accade nel divenire, è questo divenire» (ivi, pp. 18, 23). L'essere, infatti, è sempre *δύναμις*, ossia possibilità di relazione dispiegantesi nel tempo, che costituisce questa stessa identità che nel divenire, in quanto è questo stesso divenire, si differenzia. La temporalità, dunque, si fonda sul rapporto di differenza degli enti tra loro e degli enti con l'essere. La natura temporale degli enti è espressa dal senso

greco di αἰών e non di χρόνος, totalità del divenire nella dialettica di continuo e discontinuo, come eternità del tempo nel suo fluire. Eternità, però, non nel senso di un'infinita durata, ma in quello della stabilità delle forme che attraverso il divenire permangono determinandone la costituzione temporale (ivi, pp. 23, 68). Ed eternità che non esclude l'eterno ritorno dell'identico, se inteso non come negazione del tempo ma come riconoscimento che il tempo è divenire nel senso più ampio delle sue possibilità: se tutte le eventualità sono *virtualiter* dei possibili logici, allora è impossibile negare l'eventualità logica del divenire dell'identico.

Per tale ragione il tempo è dunque struttura *esistente* dell'essere nell'accadere del mondo fisico, e *consistente*, ossia visibile come alterità (identità e differenza insieme), in senso polisemico, plurale e stratificato (ivi, pp. 78, 76). Ne deriva, pertanto, che l'essere è costitutivo del divenire stesso, poiché il divenire è la modalità del darsi dell'essere (ivi, p. 109). Ogni mutamento, infatti, si situa all'interno della continuità temporale del divenire naturale, inteso come pluralità unitaria e continua in cui la misura del tempo si pone come «la differenza tra la sussistenza degli enti e la loro diveniente dinamica». Così l'unica misura del tempo non è che il tempo stesso come divenire degli eventi. Sotto questo profilo, “Essere e tempo” «significa che a rendere visibile l'essere, la sua differenza rispetto agli enti, è il tempo. Gli enti sono nel presente, gli enti sono presenti come *quantità* di materia, numero di istanti, legame di molecole e di strutture. L'essere è la *qualità*, la struttura non empirica dalla quale e entro cui gli enti emergono, esistono, splendono e passano. *La differenza ontologica è il tempo*. Il movimento è la differenza rispetto alla stasi. Il tempo è la differenza rispetto al nulla e all'eterno. Essere, identità, differenza, permanenza, mutamento, sono le parole *esatte* con le quali Platone ha indicato nel *Sofista* la struttura del mondo» (ivi, p. 73).

La concezione metafisica del tempo non fa che riproporre al pensiero le stesse irriducibili aporie che derivano da una visione monolitica e statica della temporalità e dell'essere. Tuttavia, la critica delle metafisiche sostanzialistiche dell'identità non va confusa con la critica della metafisica in quanto tale: l'ostacolo allo sviluppo di una teoria unificata del tempo deriva infatti da precise assunzioni che hanno come conseguenza quella di imbrigliare il pensiero in dualismi insolubili derivanti soprattutto dall'analisi parcellizzata di un fenomeno che, per esser adeguatamente inteso, va ripensato sul versante della fenomenologia (ivi, p. 110).

Due sono gli errori fondamentali rinvenibili nelle teorie della temporalità: il primo risiede, secondo l'Autore, nella concezione puramente fiscalistica del tempo, che a sua volta può esser ricondotta, su un piano più generale, alla confusione tra temporalità e spazialità (ivi, p. 28); il secondo, invece, consiste nella riduzione del tempo ad un'attività della coscienza (ivi, p. 96). Nel primo caso, la fiscalizzazione del tempo, che deriva dalla sua spazializzazione, è originata dalla posizione del dualismo spazio e tempo. Ivi, partendo dall'astratta unificazione di questo dualismo portata avanti dalla fisica e soprattutto dalla teoria einsteiniana dell'invarianza, l'Autore si sofferma sul concetto di *dimensione* adottato dalla matematica, che ha infatti a che fare con un'idea di misurabilità che ingloba la struttura spaziotemporale della realtà fisica. La questione è quindi che il tempo matematico, in quanto misurabile, non può esser inteso se non spazializzato, e dunque, fiscalizzato, con la conseguenza che dalla fisica contemporanea successiva alla teoria della relatività si genera il paradosso dell'illusorietà del tempo.

Il limite fondamentale della fisica post-einsteiniana è pertanto quello di non riconoscere la natura intrinsecamente dinamica del divenire temporale, limitandosi a definire un aspetto importante, ma parziale e non esaustivo, del tempo. La fisica contemporanea, infatti, sia quella quantistica che quella relativistica, costituisce secondo l'Autore il mascheramento di una fisica parmenidea, dell'essere e non del divenire, incapace di intendere che il tempo è non soltanto *qualcosa di reale* ma la *realtà stessa* (ivi, p. 30). Ciò perché la stessa fisica einsteiniana si basa su un'ontologia, su un concetto metafisico sostanzialistico ed identitario del divenire temporale (ivi, p. 40). La vittoria sul parmenidismo della fisica è l'affermazione di un principio eracliteo riemerso nella termodinamica, che «ha ristabilito la potenza del tempo nel cuore della materia e delle sue leggi», rappresentando «l'ambito fisico-chimico nel quale si fa evidente la pervasività e la centralità del tempo per la materia e per la sua comprensione» (ivi, p. 41). Per comprendere pienamente la struttura del tempo, infatti, bisogna mettere da parte l'antropocentrismo temporale della fisica e ricollocare il tempo nella sua dimensione di compresenza di unicità e differenza, identità e regolarità. Non c'è infatti differenza tra lo spazio del divenire e il divenire stesso come accadere, perché il tempo non è semplicemente il luogo nel quale le cose accadono, ma coincide con il divenire stesso (ivi, p. 71).

Il secondo errore risiede nella riduzione della temporalità ad attività della coscienza. In realtà, sottolinea l'Autore, il divenire della temporalità è continua trasformazione che si dà sia nella vita della coscienza che nel mondo naturale,

come perdurare delle forme e compresenza di identità e di differenza (ivi, p. 68). La questione è che *coscienza* e *realtà* non sono opposte ma anzi costituiscono «modi diversi dell'unica struttura ontologica che sta e diviene sempre e ovunque» (ivi, p. 14). L'opposizione tra la concezione *temporalista*, per la quale il divenire nel tempo è intrinseco agli eventi, e quella *atemporalista*, secondo cui la successione temporale è attribuita dalla coscienza agli eventi, tra tempo cosmico e tempo dell'anima, *partim in re extra* e *partim in anima*, non è affatto un'opposizione reale, ma consegue da un'erronea concezione della temporalità, che invece ingloba sia la strutturale reale dell'essere che la vita della coscienza. In realtà, *Weltzeit* e *Lebenszeit* sono parti di un'unica struttura temporale (ivi, p. 24).

Nella prospettiva dell'A., comunque, il dualismo tra tempo della coscienza e tempo fisico-cosmologico non ha ragione di sussistere proprio perché le forme della temporalità non sono due, ma molteplici, e nella loro molteplicità coesistente l'una non esclude l'altra: intendendo il tempo come pluralità di dimensioni, viene meno anche l'opposizione tra le sue forme, perché anzi la natura della temporalità sta proprio nella simultanea presenza, ossia nella *compresenza* logica e reale di tutti questi aspetti. Non sussiste pertanto nemmeno l'alternativa tra la tesi *presentista* per la quale esiste solo ciò che è presente e quella *eternalista*, secondo cui nessun momento ha un primato ontologico sull'altro (p. 14). Quest'ultimo aspetto evidenzia una caratteristica strutturale del tempo, per cui i modi diversi dal presente sono ugualmente “presenti” alla coscienza quanto al loro contenuto; i “tempi” diversi sono *modi* del tempo reale, che è a priori universale ed insieme durata effettuale (ivi, p. 42). Il tempo ha cioè la propria realtà nella vita della coscienza e nella memoria, che costituisce proprio la traccia del permanere “fisico” del tempo: è il corpo, infatti, il luogo nel quale i ricordi (e quindi il tempo) non sono semplicemente rappresentati ma realmente vissuti. Ripercorrendo intense pagine de *À la recherche du temps perdu*, l'A. individua una fenomenologia del corpo come luogo in cui l'esser presente del tempo diviene visibile, simultaneamente nei suoi diversi aspetti, alla coscienza. A Proust si oppone significativamente la staticità del tempo parmenideo, immediato nella sua neutralità, di *Der Zauberberger*. Diviene quindi chiaro che l'aporia dell'irrapresentabilità del tempo si risolve nella corporeità intesa, come in Merleau-Ponty, quale esperienza della vita umana, dialettica di memoria e oblio attraverso cui l'uomo vive e si rappresenta il tempo, luogo dove l'esperienza e la comprensione del mondo si svolgono come unità inscindibile spazio-temporale (ivi, pp. 47, 66).

L'Autore individua un tratto nichilistico comune alle filosofie che negano l'alterità e la pluralità del tempo. Queste si basano su una tesi metafisica che va secondo l'A. criticata non in quanto metafisica, ma perché costituisce un "travestimento scientifico del parmenidismo" (ivi, p. 53). Il nichilismo nasce dalla visione monolitica e unidimensionale della temporalità propria delle filosofie dell'identità che assolutizzano il tempo e dunque l'essere stesso, rivelandosi incapaci di cogliere la struttura intrinsecamente dinamica della temporalità. Al contrario, la fenomenologia rappresenta la prospettiva filosofica che consente di *vedere*, oltre che di pensare, il tempo nelle sue infinite potenzialità dispiegate nella continuità della vita: l'analisi fenomenologica, infatti, rivolgendosi alla struttura essenziale del tempo, permette di sciogliere definitivamente il dualismo tra temporalità soggettiva e oggettiva (ivi, pp. 58, 66). Il tempo, dunque, non è attività della coscienza ma costituisce «la vita della coscienza nel suo rapportarsi alle cose» (ivi, p. 99). Dal momento che non è possibile negare l'alterità del tempo senza minacciare l'identità stessa dell'individuo, che si determina proprio nella percezione della durata e della continuità temporale, l'accettazione della temporalità come essenza costitutiva della natura umana rappresenta la condizione necessaria per il conoscere, che è sempre un riconoscere la differenza, un ammettere l'alterità come legittima e possibile. Tuttavia, il processo di costruzione dell'identità che avviene nel tempo non va inteso nel senso di una legittimazione identitaria delle filosofie della storia che riducono la temporalità alla causalità: ivi il principio di causalità diviene principio di un riduzionismo incapace di riconoscere lo statuto dinamico e molteplice del tempo (ivi, p. 56).

La temporalità semantica è la struttura intenzionale della mente come azione, e la mente, come "dispositivo semantico" che conferisce senso alle esperienze, è sempre intenzionalmente rivolta verso qualcosa: è sempre un agire e un divenire, quindi è la sua natura è essa stessa temporale (ivi, p. 91). In conclusione, l'uomo è quell'ente consapevole di *essere tempo*, quell'ente che «non ha tempo ma è tempo» (ivi, pp. 99, 102).