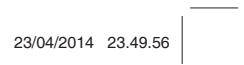


Metafisica in questione



Ontologie del tempo e nichilismi atemporal

Quine sosteneva che «l'ontologia è fondamentale per la costituzione dello schema concettuale con cui si interpretano tutte le esperienze, anche le più comuni»¹. I significati non risiedono soltanto nella mente ma costituiscono la materia con la quale le menti costruiscono il mondo e se stesse in esso. E sta anche qui la ragione della persistenza degli universali nel discorso filosofico. Perché, semplicemente, «senza di essi non sarebbe possibile parlare, ed il pensiero si ridurrebbe a ben poco»². Non esistono fatti irrelati e atomici, non esistono enti e sostanze che siano in sé e per sé e non si distendano invece nel divenire di cui esse sono un istante, una sezione, una parte. L'essere è fatto di *enti* che sono sempre *eventi*, di *sostanze* che sono sempre *relazioni*, di *identità* che sono anche *differenze*. L'essere è costituito di forme attuali generate dal passato e dirette alle possibilità dell'avvenire. Ciò che chiamiamo realtà è l'insieme delle situazioni e delle relazioni spaziotemporali.

L'importanza e il successo del contributo di McTaggart sono dovuti anche all'aver individuato due serie nel divenire del tempo (tre in realtà). La serie A indica passato, presente e futuro, la realtà dei quali è stata sostenuta dalla linea di pensiero che partendo da Agostino, attraverso Bergson e Husserl, giunge a Merleau-Ponty. La serie B fa riferimento al prima, all'ora e al poi, a un ordine di precedenza e successione che nega la realtà del presente-passato-futuro a favore del tempo statico della fisica inteso come puro e oggettivo susseguirsi di eventi nel prima e nel poi. Una concezione che nella filosofia del Novecento è stata condivisa da Carnap e Russell.

McTaggart ritiene che la serie A possa sempre essere ricondotta alla B, all'interno della quale però gli eventi non mutano e le relazioni sono permanenti. In tal modo però il tempo viene da McTaggart ancora una volta ricondotto e ridotto a una metafora spaziale, a un insieme di parametri statici, alla reificazione completa degli eventi. Per McTaggart ogni evento X è

¹ W. Quine, *Su ciò che vi è*, in A.C. Varzi (ed.), *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma - Bari 2008, p. 33.

² W. Quine, *Identità, ostensione e ipostasi*, in A.C. Varzi, *op. cit.*, p. 203.

precedente all'evento Y, contemporaneo dell'evento Z e successivo all'evento K. Identificando le due serie, ogni evento sarebbe in ciascun istante passato, presente e futuro. Essendo tale affermazione chiaramente assurda, il tempo non esisterebbe. Ma tale conclusione è palesemente errata in quanto le tre determinazioni temporali sono possedute in successione e non contemporaneamente. Assai più plausibile è la posizione di Broad, che rifiuta di pensare e descrivere il tempo all'interno di un sistema di riferimento che lo precede: il mutamento non accade nel tempo poiché il tempo è il divenire/mutare degli eventi. La linea del tempo andrebbe trasformata in un vettore che non è una semplice successione di punti ma *diventa* un punto che nel suo moto produce la stessa retta. La reversibilità dello spazio – dei suoi movimenti, delle sue collocazioni – affonda nella possibilità di *andare e tornare in tempi diversi* e questo conferma che il sistema di riferimento di ogni struttura spaziale è il tempo. Il tempo è dunque misura di se stesso, il suo essere consiste nell'auto-divenire e nell'auto-inclusione.

Contro McTaggart, e soprattutto contro la tesi aristotelica – enunciata nel IV libro della *Fisica* – che coniuga in modo inscindibile tempo e mutamento, Sydney Shoemaker ha elaborato un argomento teso a dimostrare che se ogni cambiamento implica il tempo, la reciproca non vale. L'esperimento mentale consiste nell'immaginare che il nostro mondo sia diviso in tre grandi regioni – A, B e C – nelle quali a esatti intervalli accade un fenomeno singolare, un *local freeze* che congela tutti gli eventi immobilizzandoli per un certo periodo senza che gli abitanti della regione interessata ne abbiano alcuna consapevolezza e senza che quelli delle altre regioni possano entrare nella zona coinvolta da questo fenomeno. Finito il "fermo" tutto ricomincia esattamente dall'istante in cui si era interrotto. Frasi lasciate a metà vengono completate senza che chi le pronuncia e chi le ascolta abbia avuto alcun sentore del tempo trascorso. Tempo che invece è rimasto ben *presente* agli abitanti delle altre due regioni mentre osservavano l'immobilità della terza zona. Un primo risultato è quindi che il tempo possa trascorrere senza che *ovunque e sempre* vi accadano dei mutamenti. Shoemaker rende più radicale il suo esperimento immaginando un alternarsi differenziato e rigoroso di tale *local freeze*. Infatti ipotizza che nella regione A il fenomeno si verifichi ogni tre anni, nella B ogni quattro e nella C ogni cinque. L'effetto matematico di tale rotazione è che il fermo avvenga simultaneamente nelle regioni A e B ogni dodici anni, nelle zone A e C ogni quindici, nelle B e C ogni venti. E che tutto si fermi *contemporaneamente* nelle tre regioni ogni sessanta anni. Il risultato è questo: «If all of this happened, I submit, the inhabitants of this world would have grounds for believing that there are intervals during which no changes occur

anywhere»³. Nell'espone le sue tesi, Shoemaker utilizza inevitabilmente verbi come "accadere" o "verificarsi" anche in riferimento alla situazione di *local freeze*. Tale necessità linguistica non è casuale ma rappresenta la conferma che la struttura dell'essere è temporale, persino quando essa viene congelata in una stasi che annulla ogni e qualsiasi mutamento. Shoemaker ha ragione: anche se fosse possibile fermare il movimento/mutamento aristotelico, non sarebbe in ogni caso possibile annullare il tempo. Il quale non possiede dunque una struttura discreta ma continua, *gli eventi non sono elementi separati che accadono su uno sfondo dato ma costituiscono l'esistenza stessa dello sfondo e del suo fluire*.

L'illusione concettuale che ci spinge a pensare gli eventi come collocati all'interno di una retta data è simile all'illusione ottica che ci fa vedere delle parole che scorrono là dove invece si danno soltanto delle lampadine che si accendono e si spengono. Queste luci sono gli eventi/tempo. Il tempo autonomo dallo spazio è quindi lo *Specious Present*, il tempo istante dal quale germinano e dentro cui si racchiudono sia le determinazioni-A che le relazioni-B. Ma l'istante è anche ed esattamente ciò che chiamiamo *presente*, è l'*adesso* e insieme è il *qui*. Lo *Specious Present* è il tempo raggelato, fermo. Lo *Specious Present* è lo spazio. Il quale non è dunque altro dal tempo ma è il tempo stesso nella sua visibilità. Il tempo/ora/qui è l'identità del presente ed è la differenza del suo immediato transitare. È la *coincidentia oppositorum* che non annulla la differenza ma la costituisce. L'esistere è fatto di una pluralità di livelli semantici, i quali consentono all'interiorità umana che si rappresenta il mondo di interagire con il mondo rappresentato, coniugando l'esistenza oggettiva e non antropica degli enti con la loro pensabilità mentale e con la costante relazione che intercorre fra gli oggetti, i processi e gli eventi. Vita umana e significato sono sinonimi e si esplicano nel tempo che essi stessi sono. Il tempo è sempre significato, il pensare è una cronosemantica capace di coniugare la dimensione ontologica con quella linguistica, evitando di ridurre la temporalità sia alla coscienza soltanto sia alla sola materia. Il tempo è infatti una delle più radicali testimonianze della struttura qualitativa della vita umana e della sua irriducibilità al semplice dato quantitativo. La misura del tempo è fatta di numeri ma non lo è il misurato, il tempo stesso, il tempo in quanto tale. Esso si genera dal corpo, allo stesso modo in cui dal corpo germinano le emozioni, i sentimenti, i bisogni, il linguaggio, la prossimità spaziale, la distanza, la continuità e le differenze. È anche nel corpo che si radica l'alternarsi

³ S. Shoemaker, *Time without Change*, in «The Journal of Philosophy» 66/12 (1969), p. 371.

circadiano del giorno e della notte. Il corpotempo umano genera a sua volta l'inscindibile diade di identità e differenza, di autonomia e determinazione. Il luogo teoretico ed esistenziale nel quale si dissolve la pretesa che soggetto e oggetto nutrono di essere le strutture portanti del mondo è l'*alterità temporale*. Alterità che costituisce un legame profondo tra il sentire come conoscenza e il sentire come sentimento, tra il mondo percepito e il mondo desiderato, tra il tempo subito e il tempo creato.

Il tempo è la libertà (relativa, certo) di decidere in quale luogo stare ma è anche la necessità di stare in un adesso che non è stato e non può essere deciso dalla soggettività vivente. Il tempo è la differenza del darsi dell'essere in una molteplicità di modi, il tempo è e l'identità dell'essere tutti modi del tempo.

Tempo è la tribolata e lunga vicenda storica che ha prodotto calendari e misurazioni molto diverse tra di loro ma tutte rivolte a coniugare bisogni sociali e schemi antropologici con il moto della luna e del sole. È significativo che uno dei tratti peculiari dell'epoca nella quale siamo immersi consista nella separazione sempre più netta tra le regolarità circadiane e astronomiche da una parte e i ritmi sociali dall'altra. La costante di quasi tutte le società contemporanee è infatti l'incostanza. Il suo elemento immutabile è il mutamento. Non però al modo ontologico del flusso temporale di cui eventi e processi sono intessuti ma alla maniera psicologica e sociale di una irrequietezza senza posa che costringe ciascuno e tutti ad *aggiornare* i propri istanti come si aggiorna lo schermo del computer, a stare in una plurale e pervasiva connessione con quante più informazioni e soggetti possibili, a praticare diverse azioni contemporaneamente mediante un *multitasking* che si è fatto davvero stile di vita.

Il tempo è l'irreversibilità del vivente, la cui fragilità ed evoluzione rappresentano gli indicatori del mutamento che scorre, che non torna mai indietro, che pone il *bios* sotto il segno dell'entropia. Ma il tempo è anche la ciclicità sempre ritornante del moto astronomico, il cui paradossale perno – per i terrestri – è il lungo ciclo della precessione dell'asse terrestre che descrive un cono completo lungo un periodo di 25.735 anni.

Lo schematismo kantiano, che media tra le categorie dell'intelletto – puramente logiche – e i fenomeni empirici, ha nel tempo la propria scaturigine e fondamento, confermando in tal modo la consunzionalità tra la mente e la natura, i fenomeni e gli enti, la realtà e la sua percezione. La pluralità che la parola "tempo" designa indica la convergenza ma anche la distinzione non confondibile di tempo qualitativo e tempo quantitativo, di *Lebenszeit* e *Weltzeit*. Il tentativo di eliminare una forma della temporalità a esclusivo vantaggio dell'altra costituisce l'infondata pretesa di ogni riduzionismo. Il

tempo del quale possiamo fare esperienza è in realtà il tempo che noi stessi siamo. È la temporalità del corpomente che permette agli umani – come le pagine finali della *Recherche* hanno ben intuito – di muoversi in modo assai più potente di quanto possano fare nello spazio. L'architettura temporale del corpo, delle esistenze e della storia è la struttura stessa del reale.

1. *Teologia del tempo*

L'enigma del tempo è in gran parte l'enigma del suo scorrere. Ed è qui che si produce la netta frattura tra la percezione quotidiana e psicologica della temporalità e il tempo della fisica. Quest'ultimo è pura geometrizzazione quantitativa dei fenomeni, indifferente al fluire irreversibile della vita e dunque alla tragicità delle esistenze consapevoli di sé. Tra le scienze dure, quasi soltanto la termodinamica accoglie fra le proprie equazioni la direzione, l'irreversibilità, la definitività del tempo, e cioè le caratteristiche più costanti e radicali della temporalità vivente. È la *qualità* del tempo a sfuggire a uno sguardo soltanto matematizzante, a ogni prospettiva solamente quantitativa. Eppure, in un chiasmo paradossale, la vita quotidiana sembra diventare sempre più ciclica e lo spazio astronomico sempre più lineare. La vita trasformata in rappresentazione televisiva o digitale diventa reversibile nell'infinita ripetibilità dell'immagine, nella potenza che l'icona possiede di fare di se stessa un presente senza intervallo, limite, fine. Il cielo, di converso, mostra di non possedere – per le menti finite – delle strutture solamente spaziali, ma di costituire, a causa della velocità finita della luce, un pervasivo flusso temporale che fa di ogni osservazione astronomica, di ogni sguardo rivolto da occhi umani alla sfera celeste un autentico sguardo verso il passato.

Il tempo come illusione, e persino illusione ostinata, è una celebre formula utilizzata da Einstein in una lettera indirizzata ai familiari del suo amico Besso (21 marzo 1955), forse per consolarli – perché se il tempo è un'illusione, illusoria è anche la morte – ma anche e certamente per ribadire uno dei risultati della fisica e cioè della spazializzazione del tempo. Questo risultato è appunto l'insussistenza del tempo stesso. E invece il tempo/temporalità costituisce il vero centro, cuore ed enigma dell'esistenza umana e di ogni ente.

«Ma il tempo non si trascura impunemente: il tempo è quel non-so-che che nessuno vede con gli occhi o tocca con le mani, di cui lo stesso orecchio non percepisce direttamente il fluire, che non ha né forma, né colore, né odore, che nessun pensiero concepisce, che non è né una dimensione,

né una forma, né una categoria, che è dunque quasi-inesistente e che è, nonostante questo, la cosa più essenziale di tutte. Se non si prende in considerazione questo fattore invisibile e impalpabile oltre che ineffabile, ci si espone ai più gravi disinganni»⁴.

La dimora dell'umano nell'essere o – con altro linguaggio – la relazione tra uomo e natura, ha nel tempo il proprio elemento medio, il legame che coniuga più fortemente il frammento all'intero proprio perché il tempo è totalmente natura ed è totalmente coscienza. Il coglimento di tale inseparabilità è a sua volta condizione per l'affrancamento dai dualismi che impediscono di comprendere l'unità olistica dell'essere e dell'ente, l'unità temporale dell'eterno e del transeunte, l'unità mereologica della parte e del tutto.

La differenza ontologica è distinzione ma non separazione dell'essere e dell'ente come 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. Percorrere tale via metodologica e concettuale è la condizione per sciogliere le aporie della temporalità, a cominciare dall'aporia della presenza, dal fatto che passato e futuro non esistono, e quindi non esiste neppure il presente che di fatto vive della e nella sua relazione col passato e col futuro. Il tempo, invece, è compresenza assoluta del flusso, esattamente come un fiume è la compresenza unitaria delle sue acque e non è possibile dire che il fiume è più fiume qui invece che là. Allo stesso modo non si può dire che il tempo è più tempo nei momenti trascorsi piuttosto che negli attimi futuri o nel *kairòs* del presente.

La distinzione aristotelica di tempo e movimento è analoga a quella tra l'alveo e le acque che scorrono in esso. E la chiave di volta è ancora l'ontologia. Come infatti l'essere si dice in molti modi, lo stesso vale per il tempo. Non ha senso dire "alveo" se in esso non scorrono le acque e non ha senso dire fiume senza che le acque siano incanalate in un alveo; allo stesso modo, gli istanti sono inseparabili dall'intero del loro divenire. Ma come, quando e dove tale divenire accade? Il come è multivoco, riguardando esso sia la materia sia la mente; il quando è sempre, il dove è ovunque. Il tempo si fa così criterio e spiegazione di se stesso, perché la mente è l'autocomprensione della materia che diviene. Nel linguaggio della Scolastica, il tempo è *partim in re extra* e *partim in anima*. Il fondamento di tale comprensione è costituito dalla

⁴ V. Jankélévitch, *La morte*, tr. it. di V. Zini, a cura di E. Lisciani Petrini, Einaudi, Torino 2009, p. 293.

distinzione plotiniana e agostiniana tra il tempo cosmico e il tempo della *psyché*, distinzione per la quale l'*anima mundi* produce il tempo, l'*anima hominis* vive nel tempo. L'*anima mundi* è l'alveo, l'anima umana è il fiume. Per Plotino esse sono entrambe eterne. E tali sono anche per Agostino, dato che il mondo è nato insieme al tempo e dunque non c'è mai stato un tempo in cui il mondo non fosse; l'eternità di Dio è altra cosa, di fatto inesprimibile e incomprensibile poiché tutto ciò che la coscienza coglie lo pensa nel tempo. A unificare l'eternità di Plotino e quella agostiniana è Boezio, per il quale la temporalità misurabile – in ore, giorni, anni – è l'espressione materiale e fisica del tempo metafisico come eternità immutabile e costante del nunc: «Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio»⁵.

Il legame tra tempo e differenza è in Plotino assai chiaro. Nelle *Enneadi* si squaderna una vera e propria dialettica dell'Uno e dei molti, dell'Identità e della Differenza, il cuore stesso dell'ontologia. Per Plotino il tempo, come il *soma*, è uno strumento. Non solo, come scrisse Platone, esso è «un'immagine mobile dell'eternità [...] che procede secondo il numero»⁶ ma è enigma di dissoluzione e di apparenza. Il tempo infatti è stato prodotto dalla «potenza inquieta» (δύναμις οὐχ ἴσυχος, alla lettera «potenza non tranquilla, non ferma») della ψυχή, la quale

«voleva sempre far passare in altro ciò che aveva contemplato nel mondo intelligibile e non sopportava che l'essere intelligibile le fosse presente tutto insieme. [...] E poiché l'eternità è una vita nella quiete e nell'identità, vita identica a se stessa ed infinita, necessariamente il tempo è immagine dell'eternità e sta ad essa come il mondo sensibile sta a quello intelligibile. In luogo della vita intelligibile bisogna dunque affermare un'altra vita, propria di quella potenza, cioè della ψυχή, e che è detta vita solo per omonimia; in luogo del movimento dell'intelligenza il movimento di una parte della ψυχή; in luogo dell'identità, dell'immutabilità e della permanenza, il cambiamento e l'attività, sempre nuova; in luogo dell'indivisibilità e dell'unità, un'immagine dell'unità, l'uno nel continuo; in luogo dell'infinito attuale e della totalità, un processo incessante verso l'infinito; in luogo di ciò che è tutt'intero insieme, un tutto che sarà tale solo parzialmente e che sempre deve diventare tale. [...] Ma non dobbiamo prendere il tempo al di fuori della ψυχή, come <non si deve prendere> l'eternità al di fuori dell'essere; esso non accompagna <la ψυχή>, né le è posteriore, come non

⁵ Boezio, *De Consolatione philosophiae*, v,6.

⁶ Platone, *Timeo*, 37 d.

è tale l'eternità <rispetto all'essere>; ma si manifesta in essa, è in essa e con essa, come l'eternità nell'essere intelligibile»⁷.

Qui il tempo è totalmente legato all'Identità e alla Differenza. Per Plotino, come per Agostino, tempo e cosmo sono coeterni ma il tempo non è movimento – quest'ultimo può essere intermittente o cessare senza che il tempo ne venga alterato, come si è visto anche con l'argomento di Shoemaker –, il tempo non è misura – esso esiste anche quando non lo si misura, la rivoluzione del sole lo manifesta sì ma non lo genera –, il tempo è *distensio animi*, una «distensione della vita <dell'Anima> (μῆκος βίου) che si svolge in mutamenti uniformi, simili <tra loro> e precedenti in silenzio, e che possiede un atto continuo» (III,7,12). Nel silenzio della mente si genera il tempo, la cui natura è insieme costante e mutevole. La continuità è data dal primato del presente eterno, la mutevolezza si genera dall'andare verso ciò che nel mondo sensibile è stato e verso ciò che in tale mondo sarà. L'essere, infatti, «è solo nel presente (εἶη τὸ εἶναι ἐν τῷ παρόντι)» (I,5,2); «i veri esseri sono nell'eternità e non nel tempo (τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα, οὐ χρόνον ἐχόντων)» (II,5,3).

L'eternità coincide con l'essere e ciò che non è eterno semplicemente non è. Essere, infatti, per Plotino significa Identità, non Differenza. È qui che si tocca il nucleo ontologico del neoplatonismo e, con esso, dell'intero Occidente cristiano: «L'eterno resta identico a se stesso (τοῦ δ'αἰῶνος ἐν τῷ αὐτῷ μένοντος) e domina il tempo e con la sua infinita potenza vale di più del tempo che sembra correre senza tregua» (VI,5,11). Il tempo che percepiamo è per Plotino un'illusione mentale. Il tempo vero è invece l'essere stabile che nessun avvenire modifica e nessun passato ha mai cambiato, il tempo vero è una vita che sempre persiste in se stessa, che ha di fronte a sé e dentro di sé in ogni istante il tutto, per la quale non si danno in realtà istanti ma da un centro immobile si dipartono raggi altrettanto fermi e che solo alla psiche umana sembrano in moto: «Ἄντὶ δὲ χρόνου αἰῶν, ma qui, invece del tempo, v'è l'eternità» (V,9,10).

La perfezione del mondo consiste per Plotino nel suo essere eterno, il suo limite sta nella struttura temporale che si genera mano a mano che ci si allontana dal centro luminoso che sta dappertutto, che è il tutto ma che da se stesso genera l'altro. Tra i gradi che così si formano, tra le differenze, è necessario porre un termine ultimo, dal quale nient'altro possa derivare. Questo termine è il male. La questione del tempo è pertanto profondamente

⁷ Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2010, III,7,11. I successivi riferimenti all'opera saranno indicati nel corpo del testo. In pochi casi ho modificato la traduzione.

legata alla questione dell'essere. L'essere è Identità, il tempo è Differenza. Ma la Differenza per Plotino esiste solo in relazione all'Identità, come suo frutto molteplice e dunque sbiadito. Questo colore più pallido delle cose gli umani lo chiamano "male". Esso non ha dunque autonomia ontologica, consistendo – ancora una volta Agostino ha attinto da qui – in una privazione, in una mancanza, nella smisuratezza, nell'informe, nel costituire una semplice copia (εἰκόν), nell'ignoranza del bene. Il male è «in certo modo la forma del non-essere (τι τοῦ μὴ ὄντος), poiché esso è nelle cose mescolate di non-essere e partecipanti del non-essere» (I,8,3). Proprio perché forma del non essere, il male non può costituire un assoluto, non può avere autonomia. Il male non esiste se non al modo di «un prigioniero coperto di catene d'oro» (I,8,15).

Il politeismo va stemperandosi sempre più in una tensione verso l'unità che diventa una vera e propria ossessione per la quale la ψυχή «fugge dal molteplice e conduce il molteplice ad unità, abbandonando l'indeterminato» (IV,3,32), tanto che Plotino – concordando con i Pitagorici – interpreta il nome di Apollo come l'*a-pollon*, il non molteplice. Il filosofo appare combattuto: la molteplicità è necessaria affinché non rimanga solo il silenzio, essa sembra far parte del divino stesso ma come forma inferiore di un «mondo ordinato [che] contiene la forma in stato di divisione: qui un uomo, là un sole; ma l'«Altro» racchiude tutte le cose nella sua unità» (V,9,9; cfr. anche V,1,5).

Nell'universo domina un'unica armonia che nasce però dai contrari, dalla coniugazione dell'Intelligenza e dell'Essere, del pensante e del pensato: «infatti non ci sarebbe il pensare se non ci fossero la differenza e l'identità (ἐτερότητας καὶ ταυτότητας)» (V,1,4), «il pensiero implica sempre una differenza e, necessariamente, anche un'identità» (V,3,10). E tuttavia per Plotino prima della molteplicità esiste l'Uno dal quale la molteplicità deriva, prima della Differenza esiste l'Identità dalla quale la Differenza sorge. L'Essere va dunque inteso «come "uno" e "molti" insieme, come un qualcosa di unitario nella varietà che contiene nell'unità il molteplice» (VI,2,2). Si tratta di un vero e proprio trionfo dell'Identità e dell'Uno, preludio del cristianesimo. Dai neoplatonici, tuttavia, la Differenza viene riconosciuta sino alla fine – «l'Essere, poi, possiede anche vita e intelligenza, poiché non è una cosa morta: esso è dunque molteplicità» (VI,9,2). In Plotino la relazione tra Identità e Differenza sta in un equilibrio che probabilmente nessun ulteriore sviluppo avrebbe potuto mantenere:

«L'Essere non deve possedere un'unica vita ma una vita infinita e insieme unica; e questa unica vita dev'essere una così da comprendere insieme tutte le vite, non gettate in un solo ammasso, ma procedenti da un unico punto

e stabili là donde hanno il loro principio: o meglio, esse non ebbero alcun principio, ma sono state così eternamente; poiché lassù non c'è divenire, e perciò nulla che si divida; soltanto a chi lo riceve sembra che si divida» (VI,4,14).

Come si vede, Agostino deve molto a Plotino, compresa la concezione secondo cui attraverso il tempo l'anima non misura il mutamento degli enti ma quello di se stessa in rapporto agli enti. Per Hume gli enti esistono in un loro tempo nei giudizi di esperienza, che sono indipendenti dalla percezione del soggetto, mentre il tempo della percezione è sempre quello del sistema che percepisce e non delle cose stesse. Il tempo è per Kant un trascendentale, una forma a priori della sensibilità, senza che questo conduca però all'idealismo di chi nega al tempo un'esistenza al di fuori della coscienza umana. Il mutamento è nella realtà, la sua rappresentazione temporale sta nella mente. Spazio e tempo vengono distinti in modo netto da Bergson, per il quale fuori di me – *en dehors de moi* – c'è lo spazio, mentre il tempo esiste *au dedans de moi*, dentro di me, ed è la durata non quantitativa del corpomente vivente, vissuto, rammemorante, proteso a quanto ha da essere e per questo del tutto immerso nella ricchezza della percezione attuale. È per questa sua struttura qualitativa che il tempo, diversamente dallo spazio, non può essere misurato. Da una prospettiva diversa, marcatamente ontologica, Meinong formula la feconda distinzione tra oggetti temporalmente distribuiti (*zeitlich distribuierte Gegenstände*), come una melodia, e oggetti temporalmente non distribuiti, quali sono i colori.

Temporalità e ontologia sono inseparabili perché il tempo è la totalità del divenire ed è insieme la discrezione degli istanti che lo compongono. Le aporie di natura e coscienza, di oggettivo e soggettivo si dissolvono nel procedere stesso della temporalità pensata e del tempo esistente, poiché tale esistenza pensata è la condizione stessa affinché si diano natura e coscienza. E anche l'aporia del presente si scioglie nello *Specious Present*, l'intervallo oscillante tra i cinque e i dodici secondi che per James è l'"original experience" dell'essere al mondo. Quell'essere al mondo nel quale il mondo rivela la propria sostanza temporale fatta di *Aion*, di vita che fluisce, di forza vitale, di corso della vita e quindi alla fine – nell'avventura di questa parola greca – di eternità, di totalità di quanto è accaduto, accadrà, accade, sino all'ocaso, sino al tramonto del tempo e – con esso – dell'essere.

2. *Fenomenologia del tempo*

Husserl distingue il tempo trascendente degli oggetti rispetto al tempo immanente della coscienza. È vero che per Husserl non si dà una reale esperienza del futuro, percettiva e auto-offerente, per l'evidente ragione che se essa si desse diventerebbe già esperienza presente e tuttavia il futuro, come il passato, è presente alla coscienza e quindi anch'esso si dà nel suo *modo d'essere peculiare*. Dove e come passato e futuro si diano – si diano veramente – lo ha individuato, anche *contra* Husserl, Merleau-Ponty. Il presente visibile che comprende in sé passato e futuro si dà nello spazio isotropo del corpo. Il presente visibile è il corpo che nella sua dinamica cellulare e protoplasmatica non dimentica nulla e che sempre si protende alla vita che viene. Senza memoria e protenzione biologica, la vita non potrebbe accadere, non potrebbero darsi stare e divenire. Così va probabilmente intesa la formula secondo la quale il presente «non è *nel* tempo e *nello* spazio, né, naturalmente, *fuori* di essi»⁸.

È nell'interiorità temporale che l'esistenza si protende verso le intenzionalità di senso che riempiono di densa speranza e di perenne novità i giorni degli umani. L'unità di senso è fatta di continua presenza dell'accaduto e di protenzione verso ciò che attendiamo accada, di ricordi e di attese. Da questo perenne movimento emerge l'enigma e la sostanza materica ed eventiva che chiamiamo presente. Il tempo è un legame talmente stretto tra la coscienza e il mondo nel quale essa vive, da rendere del tutto fuorviante la contrapposizione di una soggettività chiusa in se stessa e di un'oggettività naturalistica. La sostanza dell'ego è mondana e la struttura del mondo è coscienzialistica poiché il mondo «è un problema egologico universale e parimenti, considerato secondo una direzione pura immanente dello sguardo, esso è l'intera vita della coscienza nella sua temporalità immanente»⁹. Il tempo è dentro l'*anima*, il tempo è l'*anima* per Plotino come per Agostino. Ma se per Plotino il riferimento è all'anima del mondo, per Agostino il tempo siamo noi. Nell'interiorità – alla fine a noi stessi insondabile – della mente umana il tempo si costituisce e diventa un'entità nomade, fatta di transito, misurata non nel suo essere ma nel suo passare, nel divenire. Per questo, soprattutto per questo, l'umano è un dispositivo temporale. Nella finitudine dinamica di cui è fatto, l'umano rimane una «*contingenza avveduta*, contingenza che si avvede di sé – questo è

⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi rivista da M. Carbone, Bompiani, Milano 1994, p. 132.

⁹ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989, § 21, p. 80.

il sapere di sé dell'esserci che la filosofia ha tenacemente custodito»¹⁰. Come ogni altro ente, anche l'umano abita il tempo. Diversamente da altri enti egli lo sa e questo suo sapere lo trasforma nel saputo, lo fa diventare un grumo di tempo consapevole del proprio passare. La *condizione* della filosofia, nel duplice senso di ciò senza cui essa non potrebbe darsi e dello stato in cui sempre si dà, è di «stare sulla croce del tempo, là dove fiorisce la sua rosa» poiché «alla scuola della trascendenza *agita* noi siamo già *tempo che resiste al tempo*, in *una* forma, che è anche irrimediabilmente *unica*, come singoli e come specie»¹¹.

Non c'è una reale opposizione tra il presente agostiniano e il futuro heideggeriano, poiché entrambi sono radicati nella finitudine, o come *Sein-zum-tode* o in quanto relazione profonda tra l'eternità del creatore e la mortalità delle cose create. In ogni caso e per entrambi il tempo esiste e scorre nella sostanza umana, come presente delle cose che sono state, presente delle cose che sono, presente delle cose che saranno, come Cura rivolta al mondo a partire dalla comune finitudine che attraversa tutti e l'intero.

Il tempo è quindi inseparabilmente la struttura reale dell'essere e la vita vera della coscienza. Esso è «puro pensiero e non sostanza [νόημα ἢ μέτρον τὸν χρόνον, οὐχ ὑπόστασιν]»¹² ma non nel senso di una semplice interiorità; al contrario, è proprio in quanto forma che attribuisce senso alla materia che il tempo è pensiero puro, cioè non soggettivistico, non emotivo, non psicologico ma produttore di ordinamenti sociali, storici, culturali. Tutte forme qualitative – non soltanto misurabili e spazializzate – della vita, forme che trovano nella *distensio* e nella *durata* alcune delle loro più esatte configurazioni. Il tempo è anche la struttura ontologica della materia che le equazioni atemporali della fisica newtoniana non sono in grado di cogliere. Prigogine lo ha detto assai bene:

«Questo scontro tra l'idea di un tempo irreversibile diretto verso il futuro, e quella del tempo "intemporale" della fisica, lo scontro tra dinamica ed entropia ha scavato un profondo solco all'interno della scienza, ha alienato la scienza dalla filosofia ed è stato uno dei fattori responsabili dell'emergere delle "due culture". Si può affermare che oggi la fisica non nega più il tempo né la sua direzione. Essa riconosce il tempo irreversibile delle evoluzioni verso l'equilibrio, il tempo ritmico di strutture il cui pulsare si nutre di flussi che le attraversano [...] Ogni essere complesso è costituito da

¹⁰ E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, p. 9.

¹¹ *Ibi*, pp. 165 e 160.

¹² Antifonte, DK 87 B 9.

una pluralità di tempi, ognuno dei quali è legato agli altri con articolazioni sottili e multiple. La scoperta della molteplicità del tempo non è avvenuta come un'improvvisa "rivelazione". Gli scienziati hanno semplicemente smesso di negare ciò che, per così dire, *tutti sapevano*. È per questo che la storia della scienza, della scienza che negava il tempo, fu anche una storia di tensioni culturali»¹³.

Sta qui una delle differenze più evidenti tra il tempo e lo spazio. La reversibilità dei movimenti spaziali è una delle loro principali caratteristiche, mentre il tempo è segnato da uno scorrere irreversibile in una sola direzione, dal non offrirsi per intero allo sguardo ma nel dover essere percorso in una successione vissuta. Anche per questa sua dimensione così concreta, così vicina alla percezione che gli umani hanno delle vite, così intima alla natura profonda delle cose, il tempo costituisce la chiave di volta capace di unificare mente e materia.

3. Nichilismi atemporali

Emerge dunque con complessa chiarezza la consunzionalità tra la mente e la natura, tra i fenomeni e gli enti, fra la realtà e la sua percezione. Il tempo lega «con amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna» (*Paradiso*, 87-88): la materia in tutti i suoi gradi, espressioni, forme; il divenire e il permanere, che hanno senso soltanto in relazione al diverso ritmo delle loro scansioni temporali; la regolarità e gli scarti; la linearità e i cicli. Niente, nella vita e nell'inorganico, nell'esistere e nel sussistere, è pensabile senza il tempo e al di fuori di esso. Nell'intervallo che il tempo pone tra le cose e i corpi nascono e si esplicano le relazioni tra gli umani e degli umani con la materia. È anche per questo che le numerose e differenti tesi che si oppongono al tempo hanno in sé qualcosa di profondamente nichilistico.

Nichilistica è la negazione esistenziale dell'alterità temporale¹⁴. La percezione e la conoscenza del tempo costituiscono infatti il tratto fondamentale dell'identità umana, la consapevolezza che la persona ha istante per istante dello scorrere senza posa delle proprie sensazioni corporee, dell'esserci qui

¹³ I. Prigogine - I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, a cura di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993, p. 274.

¹⁴ Su altre forme di tale nichilismo mi sono soffermato in *Tempo e significato*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia» 2/1 (2011), pp. 56-65.

e ora. È anche questo elemento che distingue la corporeità vivente e vissuta dall'io rispetto alla struttura organica che può essere percepita e conosciuta dall'esterno. Il sempre difficile e inquieto equilibrio psichico è profondamente coniugato con l'identità temporale. La malattia mentale consiste in gran parte in un rapporto distorto e sofferto con il tempo che si è, consiste per lo più in un voler fermare la freccia il cui scorrere coincide per il soggetto sofferente con una perdita irreversibile, sino al definitivo smarrimento del sé, la morte. L'accettazione del tempo è anche identificazione con l'intero della sua struttura, senza privilegiare alcuno dei suoi elementi. Né il passato che si ferma e sofferma sugli inevitabili traumi dell'infanzia, sulle perdite primordiali dei legami affettivi; né il presente ridotto alla negazione di ciò che si è vissuto e al timore di ciò che ha da venire; né il futuro del continuo differire la vita in un altrove che per definizione mai sarà. L'apertura al futuro come limite ultimo dell'essere che ora si è sul fondamento della memoria di ciò che è stato costituisce invece la "salute". La quale viene rafforzata anche dalla pluralità di centri di interesse verso i quali il presente si dirige. La focalizzazione dell'esistenza su un solo oggetto – che sia un traguardo professionale, una persona, una cosa – concentra e abbrevia il flusso temporale producendo la perdita della differenza. Il sempre uguale e la monotonia dell'identità uccidono il tempo poiché

«anni densi di avvenimenti trascorrono molto più lentamente di altri poveri, vuoti, leggeri, che il vento soffia via. Ciò che si chiama noia è dunque in realtà una brevità morbosa del tempo causata da monotonia; una uniformità ininterrotta abbrevia grandi periodi di tempo in un modo incredibile e spaventoso. La vita più lunga in una completa uniformità verrebbe ad essere più breve, trascorrerebbe inavvertita»¹⁵.

Il divenire adulto di un umano coincide con l'accettazione piena della temporalità che si è e del tempo che è. L'identità infantile coincide con il dominio del presente, incapace di accettare la memoria della sofferenza e l'inquietudine che sempre accompagna il presentarsi di qualcosa di nuovo alla porta della vita. Il dominio dell'identità è la negazione quindi della durata, della struttura flussica e inarrestabile del pensiero e dell'essere. È nella durata che identità e differenza coincidono senza perdere ciascuna la propria ricchezza ontologica ed esistenziale. L'accettazione del tempo che si è costituisce la condizione per accogliere l'alterità che ci viene incontro. Il rifiuto del tempo

¹⁵ T. Mann, *La montagna incantata*, tr. it. di B. Giachetti-Sorteni, Dall'Oglio editore, Milano 1980, vol. I, p. 116.

conduce invece al solipsismo dell'identità. Se è vero che «it seems impossible that one unique composite-temporal-self is capable of total synchronization with another self, (such is reserved for spiritual fusions with deity)» e che «some may fear such a merger, as it implies the loss of one's identity»¹⁶, è soltanto l'accettazione di tale rischio a farci diventare ciò che siamo: una solitudine identitaria sempre aperta al calore della differenza. È tale accoglimento dell'alterità come struttura costitutiva della nostra identità a generale la filosofia. Conoscere significa infatti *riconoscere* la differenza, nel duplice senso del verbo: saper vedere – “quando ti ho visto ti ho subito riconosciuto” –, ammettere la natura legittima dell'alterità – uno Stato che riconosce l'esistenza di un altro Stato.

Nichilistica è la tesi neoeleatica per la quale «il tempo è l'essenza stessa dell'alienazione. E l'essenza dell'alienazione è l'alienazione essenziale, infinitamente più radicale e profonda di ogni alienazione religiosa, economica, psicologica, esistenziale»¹⁷. Non è vero, infatti, che l'idea stessa di *evento* sia espressione del nichilismo. Al contrario, l'evento proviene da altri eventi e tutti – ciascuno e la loro concatenazione – sono il farsi della materia che forse è eterna nel suo stesso cangiare. “Forse” perché la risposta a una simile domanda deve tener conto dei risultati della fisica e della cosmologia, le quali su questo punto formulano ipotesi differenti.

L'osservazione empirica e fenomenologica del divenire ci dice in realtà che la legna era albero, è diventata tronco, il fuoco l'ha trasformata in cenere e mai tornerà a essere l'albero che era. Se si ribatte che ciò che a noi *ora* appare cenere, a un osservatore posto su un altro pianeta col suo telescopio potrà apparire *ancora* albero e intatta legna, si risponde che quell'osservatore non vede la realtà materica dell'albero/legna/cenere ma un'immagine che gli è pervenuta in un istante dato. E infatti se all'improvviso quell'osservatore arrivasse *qui e ora* non vedrebbe più la legna ma soltanto la sua cenere. A durare in quanto onde elettromagnetiche che strumenti e cervelli potrebbero tornare a *interpretare* come enti ed eventi non sono gli enti e gli eventi ma le loro *immagini*. Durevoli, non eterne, sono le immagini fino a che degli apparati percettivi e delle eventuali menti consapevoli sappiano tradurle la fisico-chimica in *significati*. Questo è il mondo, questo è l'essere. Il mondo e l'essere sono divenire, molteplicità, tempo.

¹⁶ T. Bruneau, *Personal Time and Self-identity*, in P. Reale (ed.), *Tempo e identità*, Franco Angeli Editore, Milano 1988, p. 112.

¹⁷ E. Severino, *Gli abitanti del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009, p. 32.

Le tesi neoeleatiche sono proprio ciò che vorrebbero essere: statiche, chiuse, immutabili, eterne. E dunque sterili, di quella infertilità che è caratteristica di ogni pensiero dell'Identità assoluta che nega programmaticamente ogni Differenza. Un pensiero monoteistico per il quale il tempo è in se stesso e totalmente un errore e un'illusione, un deserto nel quale cresce il nulla dell'alienazione che è ogni divenire e ogni credenza in esso. E pertanto «la persuasione che il tempo sia evidente – la persuasione che il tempo appaia, che appaia la separazione dell'ente dall'essere – appartiene essa stessa all'alienazione essenziale in cui il tempo consiste. Gli abitatori del tempo credono che il tempo, il “quando le cose non sono”, sia visibile, sia manifesto»¹⁸. Sì, il tempo è visibile, manifesto e appare ovunque nella sua potenza, «presente in ogni cosa, sulla terra e nel mare e nel cielo»¹⁹; negare tale potenza molteplice e differente a favore di un'unità sempre uguale, questo è nichilismo. Ogni concezione immobile dell'essere deriva da una – implicita o esplicita – spazializzazione del tempo, dalla riduzione della ricchezza cangiante e inafferrabile degli eventi a una serie di immagini statiche, successive e reversibili. Tale riduzione è una forma di nichilismo condivisa da quanti negano l'essere tempo del microcosmo atomico come del macrocosmo fisico, della mente che ricorda come della natura che diviene.

La coscienza infatti è sempre temporale, il suo dispiegamento costruisce l'unità profonda di io, mondo e tempo. Il punto archimedeo non è la cartesiana *res cogitans* bensì un assai più spaziotemporalmente situato *sum cogitans*. L'egoità trascendentale, l'intenzionalità fungente dell'io, la soggettività fenomenologica, costituiscono i diversi aspetti del prisma che la coscienza temporale è. La struttura temporale dell'ego lo salvaguarda da ogni pretesa idealistica o, peggio ancora, solipsistica in quanto non è il soggetto che produce il mondo ma è l'unità del soggetto/mondo nel flusso temporale a costruire il senso di se stessa. Che la conoscenza subisca il *dato*, e non lo crei, la rende consustanziale alla vita, la cui sintesi è sempre passiva rispetto alla pretesa del soggetto di creare da solo il proprio mondo. Il sentire corporeo è il luogo di ogni sintesi, spazio nel quale la passività dei sensi e l'attività della mente si incontrano generando conoscenza. Il sentire è la capacità che il corpo ha di ricevere empiricamente qualcosa che non può non recepire – se apriamo gli occhi vediamo solo e sempre ciò che ci sta davanti – ed è insieme la dimensione che permette di desiderare il mondo mentre lo percepiamo, di costruire su di esso l'edificio del nostro sentimento.

¹⁸ *Ibi*, p. 43.

¹⁹ Aristotele, *Physica* IV [D], 233a, tr. it. di A. Russo.

Che cosa significa infatti *vedere*? In che cosa consiste il mondo di colori, forme, strutture che si impone appena apriamo gli occhi? I sensi descrivono il reale oppure lo producono? Quali saperi sono più adatti a comprendere la relazione che intercorre tra i sensi, il cervello e l'essere? Molte risposte delle scienze dure a queste domande rimangono insufficienti perché tali scienze prendono in considerazione soltanto le componenti quantitative che esse stesse hanno elaborato in modo che possano essere registrate dagli apparati di cui si servono. Vale tuttavia anche per esse il principio fenomenologico fondamentale secondo cui noi riusciamo a vedere davvero soltanto ciò che siamo interessati a guardare. La fenomenologia è anche un tentativo di guardare l'esterno della materia e l'interno della coscienza non come contrapposte ma in quanto generate entrambe dalla stessa matrice, che è il corpo isotropo. Il movimento di ciascuno, infatti, è profondamente correlato alla visione, la quale si struttura come un cerchio il cui centro è la materia consapevole di esistere – il corpo, appunto – e le cui onde sono la penna e il computer, il sole e le stelle, le montagne e le case, tutto ciò che la visione tocca e che noi stessi diventiamo nel tocco della visione. È dal corpo che si genera il mondo reale, inteso come mondo percepito, sentito, compreso e vissuto. Al di là di soggettivismi e oggettivismi, di idealismi e di realismi vecchi e nuovi, una fenomenologia corporea ci aiuta a penetrare nell'enigma della visione, dello spazio, del tempo. Vedere è la capacità prima dell'umano. *Theorein* vuol dire insieme osservare e pensare. Numerosi studi sulla fisiologia della visione mostrano che il sistema nervoso utilizza alcuni dati visivi non direttamente per vedere ma per scandire il tempo e controllare il moto del corpo. Il sole è guida non soltanto della vita collettiva ma anche di quella della coscienza. Luce e tempo sono forme diverse della stessa realtà.

È anche per questo che lo sguardo fenomenologico riesce a cogliere meglio di altri il tempo. Il tempo, infatti, va *visto* oltre che pensato. Visto nell'evento della nascita, che separa gli umani dall'identità assoluta con la madre e con se stessi per scagliarli nel mondo della differenza e delle relazioni. Va visto nell'impossibilità di realizzare ogni propria volontà e desiderio, nell'attrito che ci separa da ogni pace e dalla morte. Va visto nelle potenzialità che si aprono all'esistenza finita, qualunque sia l'atto che essa ha intanto conseguito. Va visto nel linguaggio, che è scansione temporale dei significati; la vittoria di un linguaggio perfetto, senza ombre e senza interpretazioni, il trionfo della pura logica sarebbe l'autodistruzione del linguaggio poiché dove non si dà tempo non c'è che silenzio. Il tempo va visto nell'irreversibilità dell'accadere, nell'entropia che guida e sostanzia tutti i fenomeni.

Reversibilità, meccanicismo e identità sono tra di loro strettamente correlati poiché le filosofie dell'identità sono filosofie dell'atemporale. Essendo il tempo l'essere stesso, ogni negazione di esso è puro nichilismo. L'assolutizzazione dell'identità, separata dalla dimensione dinamica che la rende sensata, è una forma di necrofilia teoretica. Essendo il tempo l'essere stesso, ogni sua negazione è puro nichilismo.

ABSTRACT

The essay deals with some of the analytical and phenomenological proposals related to ontology of time and neo-platonic theology. About such opinions bed-rock, it criticizes some kinds of timelessness nihilism, reaching the conclusion that – in opposition to neo-eleaticism, Ricoeur's third aporia of time, and sometimes to hard sciences – not only time exists and can be analysed from a metaphysical perspective, but it is also visible, then investigating from a phenomenological perspective.