

Focus tematico su: **Temporalità senza ontologia?**
(Di Bona, Teloni)

Dottoranda: Maria Chiara Teloni (ciclo XXIV)

1. Alla luce della ricerca che state conducendo, provate a tematizzare in modo schematico il rapporto tra temporalità e ontologia, individuando i termini essenziali del problema e suggerendo un'ipotesi per una loro possibile articolazione.
2. Indicate, con una motivazione essenziale, due o tre opere, scelte fra quelle da voi prese in esame nell'ultimo anno, che a vostro giudizio offrono un contributo particolarmente rilevante a questo tema.

1. Temporalità

(max 20 righe)

Il tema del tempo è trattato per la prima volta nel *Timeo* di Platone, in cui esso è definito “immagine mobile dell'eternità”, che “procede secondo il numero” (37 d). Tale concezione è desunta dall'osservazione del cielo e del movimento degli astri, che forniscono la misura del divenire temporale. Tutto l'universo, però, non è altro che traduzione visibile dell'anima invisibile. Il legame tra anima e temporalità compare anche nella *Fisica* di Aristotele, in cui si dice che: “se è vero che nella natura delle cose soltanto l'anima, o l'intelletto che è in essa, hanno la capacità di numerare, risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima” (223 a). Tale relazione tra tempo e pensiero è presente anche in Agostino, che effettua un'interiorizzazione della temporalità, considerandola “estensione dell'anima”. Afferma, infatti, nelle *Confessioni*: “É in te, spirito mio, che misuro il tempo” (XI, 27.36). Del tempo parla anche nel *De civitate Dei*, in cui, però, egli si sofferma maggiormente sulla relazione tempo-eternità, in riferimento all'atto creativo di Dio: “É logico distinguere eternità e tempo, poiché non si ha il tempo senza un qualche divenire del movimento, nell'eternità al contrario non si ha divenire” (XI, 6). Alla concezione psicologica del tempo si affianca qui, tuttavia, anche quella escatologica, che porta ad una visione lineare-progressiva della temporalità, propria del pensiero cristiano e opposta alla ciclicità pagana. Il problema metafisico del tempo viene riproposto nel XX secolo da Husserl, con l'analisi fenomenologica – ripresa successivamente da Heidegger e dalla Stein - del “vissuto” coscienziale e delle sue “estasi”, cioè della “ritenzione” del passato e della “protensione” verso il futuro.

Ontologia

(max 20 righe)

Nel secolo scorso, di ontologia si è interessata soprattutto la corrente fenomenologica, dapprima con Husserl, che parla di “ontologie regionali” come scienze ideali di generi di enti, poi con Heidegger, Hartmann e Hedwig Conrad-Martius. Ad Heidegger, in particolare, è da ricondurre il concetto di differenza ontologica, presente in *Dell'essenza del fondamento* del 1928, che sta ad indicare la “differenza tra l'essere e l'ente”. A tal proposito, occorre distinguere tra verità ontica e verità ontologica, giacché la prima è riferita all’“ente nel suo essere”, cioè nella sua empirica e fattuale determinatezza, la seconda all’“essere dell'ente”, di cui in *Essere e tempo* si dice che “non è definibile”, in quanto non ha la “generalità” del “genere”, manifestandosi come puro *transcendens*. È nel *Dasein* che viene alla luce la differenza ontologica, in quanto questi, transcendendo se stesso, comprende l'essere degli altri enti.

Anche la Stein si è occupata della tematica ontologica in *Potenza e atto*, e più ampiamente in *Essere finito e Essere eterno*, proprio in relazione alla tensione tra tempo ed eternità.

Come si potrebbe articolare il loro rapporto?

(max 2 cartelle)

Di temporalità si può parlare solo in riferimento ad una dimensione ontologica, dato che, anche da quanto emerso nella breve esposizione sulla temporalità, sia che essa sia riferita al movimento degli astri e degli enti in generale, o all'anima umana, essa sembra necessitare, comunque, dell'esistenza di qualcosa d'altro rispetto a se stessa, come condizione della sua misurazione. È per tale ragione che Agostino può affermare: "Chi non capisce, dunque, che non si avrebbe il tempo se non fosse prodotta la creatura per porre la realtà nel divenire di un determinato movimento?" (*De civitate Dei*, XI, 6). Il tempo, pertanto, è creato con il mondo stesso, in quanto strettamente connesso con il divenire che lo caratterizza, non soltanto, come afferma Agostino, per il fatto che la sua misurazione sarebbe possibile solo in riferimento al movimento delle creature del mondo - anche se nelle *Confessioni*, dopo aver preso in esame la teoria, che noi abbiamo trovata esposta anche nel *Timeo* platonico, del tempo come misurazione del movimento degli astri, egli precisa che tale misurazione potrebbe essere riferita a qualsiasi *ens creatum*, e che, in ultima analisi, il tempo è separato dal movimento, perché misurazione della sua durata, compresi i momenti di stasi - , ma anche perché è nello spirito, cioè nell'anima umana, che viene effettuata tale misurazione. Il concetto di movimento, in senso strettamente fisico e meccanico, come unico riferimento della misurazione del tempo, e dunque, della necessità dell'essere del tempo stesso, sembra essere insufficiente a chiarire la natura della temporalità. E, se è vero che, come afferma Agostino, di tempo non si possa parlare se non in riferimento ad un'anima che lo misura, che ricorda e anticipa, connettendo costantemente passato, presente e futuro ad ogni passaggio del tempo, è pur vero che esso è a partire dal carattere diveniente della realtà creata, definita da Tommaso secondo le categorie aristoteliche di potenza e atto. Si potrebbe parlare, a tal proposito, di un movimento particolare, forse quello che la Stein in *Essere finito e Essere eterno* chiama *moto dello spirito*, o *atto dello spirito*, in termini fenomenologici, caratteristico del divenire fluente della coscienza. L'ente - e non l'essere in senso pieno - in quanto creato, e, dunque, non avendo in sé il proprio fondamento d'essere, necessita di tempo per la sua attualizzazione, cioè per il suo pieno dispiegamento. Esso deve ricevere l'essere ad ogni istante. Ma da chi lo può ricevere se non da un Essere supremo, eterno, che, appunto, in quanto eterno è atto puro, e viceversa, connotato dalla pienezza di essere, e che, proprio perché pieno, è in grado di colmare la mancanza di essere che caratterizza l'ente creato e finito, sempre in bilico tra essere e non-essere? Ciò porta la discussione verso una ricomprensione del tempo nell'eternità e dell'ontologia nella metafisica. Ciò è quanto fa, per l'appunto, la Stein in *Essere finito e Essere eterno*.

2. Opere che offrono un contributo rilevante al tema :

2.1: Edith Stein, *Essere finito e Essere eterno*, ed. it., Città Nuova, Roma 1999.

(max 2 cartelle)

In questa sua ultima opera filosofica, la Stein prende in esame il problema dell'essere che, prendendo in prestito le parole pronunciate da Aristotele nel *VII Libro (Z)* della *Metafisica*, si configura come un problema "da sempre irrisolto", e, quindi, come l'eterno imbarazzo, o l'eterna aporia, della filosofia.

Per affrontare tale problematica la Stein, dopo una breve ricognizione sui testi aristotelici e tommasiani, con particolare riferimento alla *Metafisica* e al *De ente et essentia*, rintraccia, tra i vari enti e forme di essere presi in considerazione da Tommaso - di cui celebre è anche la trattazione dell'angelologia - quel tipo di essere, o, meglio, ente, a noi particolarmente e

“inevitabilmente”¹ vicino, vale a dire il nostro proprio essere, l’essere dell’Io cosciente di se stesso, che si presenta da sempre (almeno nell’ambito di una filosofia come conoscenza naturale) punto di partenza privilegiato per l’indagine sulla questione dell’essere. Così è stato per Agostino, Cartesio e, infine, per Husserl, che hanno riconosciuto nella certezza del proprio essere la conoscenza più originaria, in quanto inseparabile da ogni essere umano, e, dunque, come “punto di partenza al di là del quale non si può andare”². È interessante come la Stein, essendosi, in prima battuta, attestata su un’ampia ricognizione di carattere metafisico, nel senso tradizionale del termine, sembri, in qualche modo, retrocedere nell’operazione, per acquisire un punto di vista del problema più consono ai moderni e ai contemporanei.

Procedendo, però, ulteriormente nell’analisi della Stein, si vede come in tale essere (cioè quello proprio dell’Io), per come è in se stesso, sia possibile scorgere il duplice volto dell’essere e del non-essere, in quanto, nel moto dello spirito, l’essere, che non è separato da esso, passa continuamente da un “prima” ad un “poi”, presentandosi sempre come diverso, altro, e perciò, come afferma la Stein, inseparabile dalla temporalità, sebbene, in questa scissione interna al suo fluire dall’essere al non-essere, si affaccino l’idea del puro essere e quella del non-essere, cosicché l’Io si presenta come l’unica fonte, in senso gnoseologico evidentemente, dell’essere temporale e dell’essere eterno. Già a questo livello dell’indagine è possibile intravedere l’*analogia entis* sussistente tra i due tipi di essere, in quanto un *analogon* dell’essere eterno, pieno e *simpliciter*, si ritrova nell’attimo in cui l’essere attuale esiste, ma, poiché si tratta sempre, appunto, solo di un attimo, nemmeno in questo caso si può parlare propriamente dell’essere pieno, ma solo come *analogon*, cioè come copia che ha somiglianza con l’archetipo, ma in cui, secondo la tradizione, maggior è la non-somiglianza.

Ora nell’essere temporale come dato di fatto del proprio essere sono contenuti i due modi di essere dell’attualità e della potenzialità. L’essere attuale è, infatti, l’essere presente-reale, effettivo [*gegenwärtig-wirkliches*], cioè pienamente vivente, in quanto vita dell’Io. Tuttavia l’essere presente-reale non può sussistere da solo, così come l’attimo al di fuori di una durata temporale, poiché non è attuale per l’intera durata. Nell’essere presente c’è già la possibilità di un essere attuale futuro. Pertanto, afferma la Stein, l’:

“essere che ci appare come essere permanente è un continuo scorrere dei punti di contatto [con l’essere]. Questo è il *moto originario esistenziale* che si crea il tempo come proprio «spazio». Nel «punto di contatto esistenziale» è il tempo. E precisamente come «presente». Il tempo è semplicemente il presente passante per il punto di contatto esistenziale. [...] Il movimento originario è un «moto che consente l’ingresso nell’essere, in opposizione al nulla; ovvero in se stesso (in ciò che appunto sta per porsi) uscendo dal nulla.[...] «Il presente è “là” dove si compie questo atto originario ontico. E questo può essere solo un “punto”, non un’estensione [...] l’attualità è spinta innanzi come deve essere costitutivamente. [...] La dimensione del tempo, in effetti, non è *nulla al di fuori* di questo progredire dell’attualità». Il suo solido perno è il *presente che scorre*. Il tempo non può creare alcun possesso dell’esistenza, alcuna estensione del presente, «perché la posizione temporale è la forma di esistenza di quell’esistente determinato che non esiste essenzialmente, ma solo di fatto; perché ciò che esiste solo di fatto non può da sé giungere, per principio, ... ad una posizione in sé definitiva dell’essere, ad un vero possesso dell’esistenza»^{3,4}.

¹ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, in *Edith Steins Werke*, Band II, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1959; It. tr., *Essere finito e Essere eterno. Per un’elevazione al senso dell’essere*, Città Nuova, Roma 1999, p. 72.

² Ivi, p. 73.

³ La Stein riporta tra virgolette alcuni stralci tratti dal *Die Zeit* della Conrad-Martius.

⁴ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, op. cit., pp. 77-78.

Pertanto l'Io, prosegue la Stein, sperimenta solo “*gradi di accostamento alla pienezza dell'essere*”⁵.

2.2: E. Stein, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in E. Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, ed. it., Città Nuova, Roma 1993, pp. 61-90.

(max 2 cartelle)

In questo saggio, realizzato in occasione dei festeggiamenti per i settant'anni di Husserl, la Stein, mettendo a confronto, come suggerito dal titolo, gli orientamenti filosofici dei due pensatori presi in considerazione, sottolinea il diverso uso dei due termini fondamentali di “ontologia” e “metafisica” fatto dalla filosofia scolastica, prima, e dalla fenomenologia, poi. Mentre, infatti, “i fenomenologi usano separare i due termini”, tant'è che Husserl “pretendeva di aver fondato come scienze di essenze, che non hanno bisogno di determinazioni empiriche, quelle che egli indicava come ontologie formali e materiali, cioè quelle discipline che sono presupposte da ogni procedimento positivo-scientifico - la logica pura, la matematica pura, la pura scienza della natura”, intendendo con metafisica in senso tradizionale, in contrasto con quelle, la “scienza essenziale di *questo* mondo” inteso da Husserl come il mondo “fattuale, contrapposto a qualsiasi dei mondi possibili, non come mondo terreno in contrasto con quello soprannaturale”; per Tommaso “questa differenza tra *essenza* e *fatto*, eidetica ed empirica, non è condotta metodicamente con l'acutezza richiesta per principio dalla fenomenologia”⁶, sebbene essa fosse, senz'altro, nota al filosofo medievale, il quale “parla di ciò che appartiene alle cose «in sé», secondo la loro «essenza» – essenzialmente, come dice la fenomenologia – e di ciò che appartiene ad esse «accidentalmente»”, e considera ciò che spetta alle cose secondo la loro essenza l’“intelaiatura del mondo”, mentre “ciò che capita ad esse accidentalmente, è indicato come possibilità nella loro essenza”⁷.

Tale differenziazione nella concezione del posto e del ruolo da attribuire all'ontologia e alla metafisica, per la Stein, deriva dal differente punto di partenza, nel senso della prima verità da cui prendere le mosse, della riflessione condotta dai due filosofi. Mentre per Tommaso, infatti, essa è Dio stesso, quale principio della verità, per Husserl è il soggetto. Cosicché nel primo caso abbiamo un orientamento teocentrico, mentre nel secondo egocentrico. Ciò comporta che per Tommaso la filosofia prima debba avere come oggetto Dio, il suo essere e il suo conoscere, e i rapporti che Egli intrattiene con le creature. In tal modo, “la logica, la gnoseologia, l'etica, secondo il loro contenuto materiale, sono comprese nell'ontologia”, nel senso di una grande dottrina dell'essere, “tutte le domande si riducono alla domanda sull'essere (*Seinsfragen*) e tutte le discipline filosofiche diventano parte di una grande ontologia o metafisica”⁸.

Al contrario, il punto di partenza dell'attività filosofica deve essere, ed è, per i moderni il soggetto, e “la gnoseologia è posta all'inizio, per «giustificare» tutto il resto”⁹. Tutto il resto è, appunto, riferito al soggetto, e il “mondo, che esso costruisce nei suoi atti, rimane sempre un mondo per il soggetto”¹⁰. Ma, osserva la Stein, per “questa strada [Husserl] non può uscire

⁵ Ivi, p. 93.

⁶ E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung»; Husserl zum 70. Geburtstag, 1929; tr. it. *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 61-90, p. 76.

⁷ Ivi, p. 77.

⁸ Ivi, p. 74.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ivi, p. 75.

fuori dalla sfera dell'immanenza – come ripetutamente è stato obiettato al fondatore della fenomenologia da parte della cerchia dei suoi discepoli – per riconquistare quell'oggettività, dalla quale egli aveva pur preso le mosse e che era necessario salvaguardare: una verità e una realtà libera da ogni relativismo soggettivo”¹¹.

2.3: E. Stein, *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in E. Stein, *La ricerca della verità*, op. cit., pp.153-226.

(max 2 cartelle)

Il testo che prendiamo qui in considerazione costituisce, in realtà, una delle due *Appendici* ad *Essere finito e Essere eterno*, che, però, nell'edizione italiana delle opere della Stein, sono state pubblicate separatamente. Qui la Stein sviluppa alcune tematiche relative ad *Essere e tempo*, termine di confronto fondamentale proprio in riferimento alla relazione tempo-eternità, basilare nell'opera steiniana. L'*Appendice* consta di una parte espositiva, in cui la Stein sintetizza i nodi essenziali della riflessione heideggeriana, e di una parte critica, nel senso del confronto. La Stein, infatti, non si limita a rintracciare lacune e carenze delle argomentazioni heideggeriane, cosa che suonerebbe come una facile liquidazione delle importanti questioni aperte dal filosofo, ma ne riconosce altresì i meriti, sottolineando come Heidegger sia stato più conseguente rispetto ad Husserl in direzione di una “svolta verso il realismo”: “egli giunse infatti ad una filosofia dell'esistenza, mentre la messa tra parentesi husserliano-scheleriana dell'Esserci c'impedisce di accedere all'ultima e decisiva questione”¹². La svolta heideggeriana, anzi, prosegue la Stein, forse è proprio “una reazione alla messa tra parentesi dell'esistenza e di tutto ciò che è concreto-personale”¹³. E ancora: “Per quanto riguarda Heidegger ha gettato lo sguardo a ciò che egli chiama l'essere nel mondo dell'io. Questo sembrerebbe un fatto banale, ma nessuno in passato ha colto con tanta acutezza il significato centrale di questo dato”¹⁴.

Discutibile, invece, è, per la Stein, l'analisi della temporalità dell'Esserci effettuata da Heidegger nella *II sezione* di *Essere e tempo*, in quanto egli sembra presupporre un significato di essere, vale a dire, appunto, la convinzione della temporalità dell'Esserci, prima ancora di procedere alla sua analisi, sebbene la Stein concordi, come abbiamo sottolineato in precedenza, nel considerare, in generale¹⁵, l'essere finito un essere temporale. Si tratta, tuttavia, di verificare se davvero si possa affermare con certezza, come fa Heidegger, che la temporalità sia l'unica forma di essere. In *Essere finito e Essere eterno* la Stein aveva affermato: “Non può essere esso stesso [cioè l'essere finito temporale dell'io] l'autentico e vero essere, perché in conformità al proprio significato, esso è passaggio verso l'essere. Se si volesse negare anche la possibilità di un essere diverso dal divenire, si dovrebbe negare anche la possibilità del divenire stesso e si approderebbe al nulla”¹⁶.

¹¹ Ibidem.

¹² E. STEIN, *La Phénoménologie*, Journée d'études de la Société Thomiste, Jusivy, 12 sept. 1932, Edition du Cerf, Paris 1932 ; tr. it., *La fenomenologia*, a cura di P. Conforti, in E. STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp.108-114, p. 111.

¹³ Ivi, p. 112.

¹⁴ E. STEIN, *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie* (1932?); It. tr., *Significato della fenomenologia come visione del mondo*, in E. STEIN, *La ricerca della verità*, quot., pp. 91-107, pp. 105-106.

¹⁵ A tal proposito occorrerebbe, infatti, fare una precisazione in relazione a quanto la Stein afferma in *Essere finito e Essere eterno*, nel primo paragrafo del *III capitolo*, intitolato, appunto, *Temporalità, finitezza, infinitezza, eternità*: “L'essere temporale è finito: l'essere eterno è infinito. Però finitezza vuol dire più di temporalità ed eternità vuol dire più di impossibilità di finire nel tempo. [...] Se la temporalità come tale è legata alla finitezza, come limitazione oggettiva, ciò non significa ancora che ciò che è essenzialmente limitato debba anche essere necessariamente temporale”. Un essere di tal fatta sembra configurarsi per la Stein quello delle unità di vissuto coscienziale (*Erlebnis einheiten*), che si strutturano nell'essere fluente temporale dell'io, ma non coincidono con esso.

¹⁶ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, op. cit., p. 82.

La dottrina della temporalità di Heidegger, pertanto, deve essere rovesciata nel senso che le estasi temporali non permettono la comprensione del finito senza l'infinito. La Stein, ritiene, inoltre, che, al di là delle stesse intenzioni di Heidegger - e, in tal senso, ritiene che egli sia stato poco conseguente - sia possibile intravedere uno spiraglio di eternità nella trattazione che egli fa dell'attimo: è proprio l'attimo, infatti, la spia che consente di cogliere nella finitezza qualcosa di intemporale, cioè di eterno.

Concludo con le parole della Stein:

“Vivere autenticamente significa [per Heidegger] realizzare le possibilità più proprie e soddisfare le esigenze dell'*attimo*, delle condizioni di vita date di volta in volta. Ma come dobbiamo comprendere ciò se non nel senso della realizzazione di una *essenza* o di una *caratteristica* che è *condanata* all'uomo, (cioè *con* la quale è gettato nell'Esserci), ma che ha bisogno per la sua realizzazione della partecipazione libera, essendogli affidata per questo scopo? Che può significare l'afferrare l'*attimo* e la *situazione* se non il comprendere un *ordine* o un *piano* che l'uomo non ha progettato da sé, ma nel quale egli è incluso e in cui deve assumersi il suo ruolo?”¹⁷.

¹⁷ E. STEIN, *Martin Heideggers Existentialphilosophie* (1936); tr. it. a cura di A. M. Pezzella, *Filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in E. STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp. 153-226, p. 196.