

# Gli inizi del tempo

(Sofocle, Aristotele)

Gino Zaccaria

## *Avvertenza*

Il seguente saggio costituisce una rielaborazione dell'omonimo seminario tenuto il 27 luglio 2018 nell'ambito della settimana meranese di ScienzaNuova ([www.scienzanuova.org](http://www.scienzanuova.org)).

Lo stile del testo risente del carattere orale della comunicazione.

Il saggio e il seminario intendono contribuire al confronto epistemologico tra la fisica teorica e la filosofia fenomenologica sulla questione del tempo.

L'uno e l'altro rinviano infine a due saggi pubblicati su "eudia", vol. 12, 2018: *Tempo e valore* e *Sul tempo (tra fisica e filosofia)*.

## 0. *Premessa*

Lasciamoci guidare dalla lingua madre, dalla sua costitutiva capacità di illuminare i fenomeni del senso, a cui *innanzitutto* è interessata la filosofia, ma nei quali abita anche l'arte. Vincent van Gogh, per esempio, in un lettera a Émile Bernard del 19 aprile 1888, inviata da Arles, osserva:

Molti, soprattutto tra gli amici, immaginano che le parole non siano niente. Invece non è affatto così: dire rigorosamente un senso pensato è altrettanto avvincente e altrettanto arduo che dipingere qualcosa. V'è l'arte delle linee e dei colori, ma nondimeno resterà l'arte delle parole.

Tenteremo pertanto di attenerci all'arte delle parole — la quale non è mai un nostro prodotto (intellettuale, poetico o scientifico) ma un'originaria sagacia insita in ogni idioma. Le lingue non sono infatti sistemi segnici o simbolici di "rappresentazione" della cosiddetta "realtà" (transeunte o "eterna" che dir si voglia); esse costituiscono invece, ora in questo modo ora in quello, una silente sinfonia che giunge in dote ai pensatori e ai poeti. Ogni lingua, nella misura in cui tace in quella sinfonia, è già in sé arte delle parole — e null'altro. Apprendiamo quest'arte se impariamo (e ci prepariamo) ad ascoltare la lingua madre — di un ascolto attento alla provenienza della sinfonia, ovvero: all'universale madrelingua.<sup>1</sup>

Ciò significa che è la lingua il "primo parlante" o l'"originario dicente", e non "noi"; anzi: noi parliamo (e *possiamo* parlare, e quindi forse pensare e cantare) nella misura in cui udiamo ciò che la lingua madre, affidata alla madrelingua, ha da dirci.

## 1. *L'inizio greco*

Il titolo — *Gli inizi del tempo* — disegna il cammino che seguiremo.

La parola «inizio», per noi, non significa partenza, debutto, principio, cominciamento, e neppure nascita o prima comparsa. Nel nostro discorso, «inizio» vuol dire invece «ciò che contiene — e pre-vede — la fine».

---

<sup>1</sup> Sul concetto fenomenologico di «madrelingua», si veda I. De Gennaro, G. Zaccaria, *Dasein : Da-sein*, Milano: Marinotti, 2007, p. 60.

Esso non ha dunque nulla di primitivo o di prematuro. Nel parola latina *initium* parla infatti l'*in-ire*, l'andare dentro, l'inoltrarsi (nell'ignoto). L'inizio è pertanto quell'avvio che non si arresta in sé, ma che, piuttosto, apre la via, anzi che fa sì che essa possa irrompere e quindi condurre. L'inizio è l'irruzione stessa della rotta che sostiene la via, con i suoi passaggi e i suoi varchi, le sue piste e i suoi sentieri, i suoi modi e i suoi metodi. Così l'inizio guida tutto ciò che da esso scaturisce, e questo anche quando l'irruzione sembra "temporalmente" lontana.

L'inizio contiene e prevede la fine. È il primo e ultimo *tramite* — il "primultimo" (se vogliamo coniare una parola un poco bizzarra) nel senso del primigenio *non* in quanto "elemento generato per primo" *bensì* in quanto incausabile remota-ventura genesis: «l'omni-generante perennemente primo, e perciò mai oltrepassato»: il pristino, l'anteriore ognora posteriore, l'antecedente che via via (e nondimeno) succede, che di volta in volta (e improvvisamente) sopravviene.

L'inizio è infine — in sé — null'altro che *avvento*, avvenire; meglio: *sopravvento*, ma senza dominio, predominio o prevalenza. (Sopravvento che è innanzitutto *silente avvenenza*.)

Rivolgiamoci allora *all'inizio greco*, là dove furono decisi — tra poeti, artisti, filosofi, matematici (e anche sofisti), e in un breve volgere di secoli — alcuni fondamentali cardini concettuali (filosofici, scientifici, artistici) del nostro mondo.

Tra questi cardini spicca il senso — un *certo* senso — del tempo.

Ma perché parliamo di «inizi», anzi *degli* inizi? Perché adoperiamo il plurale? Per due interrelate ragioni:

- a. perché ravvisiamo nell'esperienza greca del (senso del) tempo due momenti *inizianti*;
- b. perché questi due momenti inizianti costituiscono "solo" un'esperienza "agli inizi" e quindi un pensiero "agli inizi"; ossia (*ecco la tesi*): nell'inizio greco, il pensiero del tempo *era* "agli inizi". («Essere agli inizi» significa essere un esordiente o degli esordienti. Gli esordienti non sono però necessariamente dei debuttanti o dei principianti. Nell'esordio può infatti sussistere già una piena maturità — per quanto magari in sé problematica, e degna di attenzione e di interrogazione.)

È necessario però fugare un equivoco: *nella questione del tempo*, il carattere di esordio — nella misura in cui esso appartiene all'inizio greco in quanto *inizio* — non è affatto tramontato o svanito. Anzi: il senso del trovarsi (ancora) agli inizi è *oggi per noi* più lampante, più flagrante (sebbene l'esordio sia oramai coperto dall'apparenza di un progresso, ovvero dalla parvenza di un costante superamento dell'"antico").

È possibile delineare un'esperienza a sostegno di tali affermazioni, che hanno l'aria di un'opinione? L'esperienza è semplice. Sofferamoci sul seguente duplice interrogativo:

- a. Che è *esattamente* (*concretamente*) ciò che chiamiamo «tempo» e intendiamo come tempo?
- b. Ma ancora prima: è forse il tempo "qualcosa" che possa sussistere indipendentemente dall'*esistere* dell'uomo?

*Esperiamo qui — fra noi — l'assenza di un'intesa condivisa*. Ora, tale assenza o mancanza non è già sufficiente per provare e per accorgersi che, in relazione alla questione del tempo, siamo sempre ancora esordienti?

Sul punto, la fisica e la filosofia sono infatti destinalmente separate, irrimediabilmente scisse: — la filosofia, in particolare nella sua declinazione fenomenologica, sente il tempo come un "qualcosa" (un senso, un'indole) che *richiede* l'esistenza dell'uomo;

— la fisica teorizza invece il tempo come ciò che, per sussistere, non ha affatto bisogno dell'uomo, giacché esso sarebbe invece una proprietà intrinseca alla realtà naturale (già data e configurata "ben prima" della comparsa, in essa, della forma di vita del genere "uomo").

La situazione sembra essere la seguente: noi intendiamo costantemente e compiutamente “qualcosa” del genere “tempo”, nel senso che non un solo istante della nostra esistenza potrebbe essere ciò che è — *istante*, appunto — se tale intesa temporale non sussistesse in noi, con noi e per noi (*in, con e per* ciascuno). Eppure, non appena poniamo (o ci sia posto) il suddetto duplice interrogativo, ci ritroviamo privi di una parola *comune*: non abbiamo né troviamo una risposta univoca.

Entriamo pertanto in uno stato che definiamo, alla greca, *aporetico*. E ciò è una buona cosa per un pensare che abbia a cuore l'essenziale.

Più esplicitamente: intendiamo — *tutti noi insieme, all'unisono* — il tempo, ma non sappiamo dire — *compiutamente insieme* — l'indole che, in esso, via via, *sempre unanimemente*, intendiamo. In altre parole: conosciamo in modo sufficiente quell'indole di cui, però, non sappiamo all'unisono *dire*. Con un detto sintetico: *l'indole 'tempo' all'unisono intesa ma all'unisono priva di parola*.

Chiamiamo *l'intesa unisona del tempo* «intesa indolica», mentre ci accorgiamo che un'indole, se è lasciata al suo precipuo modo d'essere, è sempre (un che di) flagrante.

I noti interrogativi con cui Agostino, nel libro XI delle *Confessioni*, intona l'*incipit* della sua trattazione sull'essere del *tempus* indicano perfettamente lo stato aporetico in cui ci troviamo:

*Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit?*

Che è infatti il tempo? [Qual ne è l'indole?] Chi potrebbe spiegarlo, o esplicitarlo, in modo facile e breve?

*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.*

Qual è dunque l'indole del tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo, o esplicitarlo, a chi chiede, non lo so [resto senza parole].

La struttura dell'aporia del tempo è dunque la seguente: noi *sappiamo* il tempo in ciò che, di esso, non sappiamo *dire*. Conosciamo il tempo — ma l'emergere della domanda che ne interroga l'indole (ci) coglie di sorpresa. E (ci) toglie la parola. *Così accade questo*: il vuoto provocato dal venir meno della parola adeguata all'indole 'tempo' — alla sua intesa indolica — è presto *colmato* poiché si fa avanti *immediatamente* una formula.

Di quale formula si tratta?

Per rispondere, è necessario dapprima chiarire il significato, per noi, del «formulare».

Una formula è un enunciato che determina e sagoma l'indole di qualcosa alla luce di alcuni elementi o parametri decisi a priori per un certo scopo (elementi che possiamo anche chiamare «punti di vista» o di «avvistamento», o anche «punti di inquadratura»). Proponiamo, a questo proposito, due esempi esplicativi.

Ecco il primo: se assumiamo come punto di vista l'insieme di quei parametri contingenti che chiamiamo «altezza, larghezza e profondità», possiamo dare una formula sagomante di questo tavolo nello spaziotempo dato, e affermare: «in questo momento esso è alto  $x$ , è largo  $y$ , è profondo  $z$ ».

Ed ecco il secondo: se accettiamo un punto di vista che fissa un che di stabile, e lo assume come uniforme e immutabile, allora diviene per noi possibile “avvertire” qualcosa che fluisce (che gli fluisce accanto) e che, magari, chiamiamo «tempo»; oppure diviene possibile vedere “qualcosa” che circonda quel che di stabile e immutabile e che possiamo riconoscere come lo «spazio». Nascono così la formula 'tempo' e la formula 'spazio'; esse si sostanziano in schemi o profili di

intesa o sagomature che definiamo «formulari». (Le intese formulari sussistono *sullo sfondo* delle intese indoliche; ogni formula attinge la sua precipua concepibilità e accettabilità da un'indole.)

Ora, la caratteristica essenziale della formula sagomante è questa: essa, sotto certe condizioni e assunti di fondo, può essere dimostrata, vale a dire possono addursi una o più prove della sua veridicità o della sua falsità (o della sua probabilità in termini di verità-falsità). Chiamiamo l'operazione di fondo del sagomante formulare «oggettualizzazione», ossia: riduzione (di un'indole) alla forma 'oggetto' (o alla sagoma dell'oggettività), nel senso rigoroso di ciò che è addotto qui dinanzi, e qui dinanzi assicurato, affinché possa essere inserito in un processo di computo (che lo ha già assunto quale tema di indagine). (Il formulare in quanto oggettualizzazione può anche intendersi naturalmente come un "ipotizzare", o un "farsi il o un quadro", un "inquadrare".)

Ci appare così la formula che — come si diceva — colma il vuoto generato dal venir meno di una parola capace di indicare l'indole 'tempo' (e a cui abbiamo accennato grazie al precedente secondo esempio):

*il tempo è (la sua indole consiste nel) la successione-flusso di attimi che "scadono" (dal passato al futuro tramite il presente); esso fluisce indipendentemente dall'esistere dell'uomo.*

S'impone adesso un'osservazione, che svela una circostanza alla quale non prestiamo mai attenzione: l'oggettualizzazione del tempo in flusso — la formula che sagoma il 'tempo' fissandolo nel formato del "tempo-scadenza" — richiede (come si è visto sempre nel precedente secondo esempio) che si adotti quel punto di vista (o quell' inquadratura) che ha già sempre fissato un che di stabile e di immutabile. Ma la stabilità è *costanza* e *persistenza*, e l'immutabilità è *staticità* e *permanenza*. *Risulta allora innegabile questo*: tale punto di vista si avvale nascostamente di tratti temporali, come il costante e il persistente, lo statico e il permanente. Esso, senza saperlo, *parla già* la lingua del tempo.

Ritroviamo in altra guisa l'acquisizione precedente:

— la formula 'tempo' diviene possibile (e attendibile) grazie alla previa intesa dell'indole 'tempo';

— l'intesa formulare presuppone necessariamente l'intesa indolica.

Ricaviamo da tutto questo un principio guida del nostro procedere; principio che determiniamo in tre versioni:

1. Se un'indole assume l'aspetto del formulato, ossia se viene *oggettualizzata*, allora la sua fragranza scompare poiché viene coperta o nascosta dall'oggettualizzazione stessa; all'inverso, se un'indole è lasciata libera nella (sua) fragranza, allora la fragranza stessa rende inattendibile ogni (pur sempre possibile) sua (dell'indole) oggettualizzazione.

2. Se un'indole è (scorta come) flagrante non può essere simultaneamente (colta come) oggettualizzata (già-formulata); se essa è già-formulata, allora non può essere al tempo stesso (percepita come) flagrante.

3. Il flagrante è *in sé* non formulabile — il formulato copre la fragranza di ciò che ha subito la formulazione.

Qui notiamo un ulteriore punto essenziale: la distinzione di fondo tra la formula e l'indole. La formula presenta il carattere della dimostrabilità (per adduzione di prove), mentre l'indole è

“solo” flagrante. Ciò significa che l’intesa indolica può conseguirsi unicamente per via di *scorgimento*, e dunque mai mediante adduzione di prove.<sup>2</sup>

Da quanto precede, risulta che l’intesa indolica del tempo e la sua intesa formulare si dicono no a vicenda (con la tendenza però dell’intesa formulare a prendere il posto dell’intesa indolica). In particolare:

- alla luce dell’indole ‘tempo’ risulta inattendibile la formula ‘tempo’;
- la formula ‘tempo’ è tale per cui la fragranza dell’indole ‘tempo’ risulta impedita.

Rivolgendo ora l’attenzione all’inizio greco — del quale, rispetto alla questione del tempo, siamo “contemporanei” (parimenti esordienti) — considereremo due momenti inizianti così intitolati:

1. agli inizi del tempo con la poesia e il canto: *il tempo di Sofocle*.
2. agli inizi del tempo con la (fondazione della) filosofia: *il tempo di Aristotele*.

## 2. *Il tempo di Sofocle*

Una prima parola che, nell’antica lingua greca, indica il tempo è *χρόνος*. Una seconda “parola temporale” è *καιρός*; una terza è *αἰών*, e ve n’è una quarta: *ώρα* — una parola ricca di sensi e di risonanze; può significare il tempo dell’esistenza così come pure il momento opportuno (quasi sinonimo di *καιρός*), ma anche l’anno, la stagione, l’ora del giorno, e infine la giovinezza, il “fiore degli anni”.<sup>3</sup>

Nell’opera superstite di Sofocle<sup>4</sup> (compresi alcuni frammenti di tragedie), la parola *χρόνος* ricorre sempre in modo pregnante e profondo<sup>5</sup> — e ciò nella forma del ricordo dell’indole, ossia della memoria della sua fragranza.

Prenderemo ora in considerazione tre frammenti,<sup>6</sup> guidati dalla seguente congettura: *il modo in cui Sofocle ricorda l’indole ‘tempo’ è tale per cui noi, che tentiamo di udirla, di prestarle ascolto, siamo improvvisamente ridestati da un lungo sonno, anzi da un oblio*.<sup>7</sup>

Si tratta forse di quell’oblio che esperiamo quando appunto ci accorgiamo dello stato aporetico in cui abitiamo? Se così fosse, esperire un tale oblio (e quindi iniziare *noi stessi* al meditante risveglio dal lungo sonno) significherebbe in primo luogo avvertire il contrasto tra il tempo oggettivo (nella sagomatura del flusso di attimi che scadono) e il tempo lasciato *alla*, o liberato *nella*, sua fragranza.

Il primo frammento dice:

[ὥς] ὁ πάνθ’ ὀρώων καὶ πάνθ’ ἀκούων πάντ’ ἀναπτύσσει χρόνος (301)<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Scorgere, accorgersi, accortezza, scorgimento, accorgimento: scorta, scortare.

<sup>3</sup> Senza dimenticare le *Horai*, figlie di *Zeus* e di *Themis*, cantate ad esempio da Pindaro.

<sup>4</sup> Il poeta scrisse, secondo la *Suda*, 123 tragedie; un’altra tradizione parla di 130. Ne restano solo sette: *Aiace* (450-442 a.C.); *Antigone* (442); *Trachinie* (438-429); *Edipo re* ed *Elettra* (entrambe di data incerta); *Filottete* (409); *Edipo a Colono* (406).

<sup>5</sup> Se i conti sono giusti, nel *corpus* sofocleo vi sono 26 occorrenze di *χρόνος*, 12 di *καιρός* e 10 di *αἰών*.

<sup>6</sup> Citiamo da: Sofocle, *Tragedie e frammenti*, a cura di Guido Paduano, Torino: Utet, 1982.

<sup>7</sup> Con la parola «oblio» intendiamo quello stato in cui l’uomo dimentica di aver dimenticato.

<sup>8</sup> La provenienza di questo frammento è nota: si tratta della tragedia intitolata *Ipponoo*. Si veda anche: Sophocles, *Fragments*, Edited and Translated by Hugh Lloyd-Jones, Loeb Classical Library, Cambridge MA: Harvard University Press, 2003, p. 139.

La traduzione corrente in italiano suona: «il tempo, il quale tutto vede e tutto sente, svela tutto», mentre, in inglese (ad esempio nell'edizione Lloyds-Jones), recita «*all things are unfolded by all-seeing and all-bearing time*». Si tratta però di versioni estranee al senso greco delle parole dettate dal poeta. Dobbiamo pertanto impegnarci nella loro analisi, se intendiamo essere fedeli a quel senso.

Notiamo innanzitutto come i termini che caratterizzano il χρόνος siano compresi fra l'articolo e il sostantivo; ciò significa che la sentenza “sente” il χρόνος unicamente come indole, restituendolo così alla sua peculiare flagranza: in tal modo, il detto rammenta e ricorda — rimemora — quel senso del tempo che i mortali, nella misura in cui abitano sulla terra e sotto il cielo, costantemente intendono senza però mai riconoscerlo nel suo carattere di originarietà. Essi nascono vivono e muoiono da “smemorati del χρόνος”.

Le note che indicano la flagranza dell'indole ‘tempo’ sono espresse mediante le due forme πάνθ' ὄρων e πάντ' ἀκούων, mentre l'espressione πάντ' ἀναπτύσσει indica una delle opere proprie del χρόνος.

Illustriamo pertanto brevemente il senso dei tre verbi e, *last but not least*, del neutro plurale πάντα.

In ὄραω, udiamo lo «scorgere», nel senso di quel cogliere intento a custodire ciò che è ravvisato nel colpo d'occhio; non si tratta dunque semplicemente del vedere o dello scrutare, dell'indagare o dello scandagliare, quanto, piuttosto, del far sì che qualcosa possa essere ciò che è, e, proprio in ciò che è, essere salvaguardato e curato.

[È un verbo dello stupore e dell'ammirazione, del mirare — tratti che si chiariscono se pensiamo, ad esempio, ai seguenti versi del *Canto notturno*:

... E quando miro in cielo arder le stelle;  
Dico fra me pensando:  
A che tante facelle?  
Che fa l'aria infinita, e quel profondo  
Infinito seren? che vuol dir questa  
Solitudine immensa? ed io che sono?  
Così meco ragiono...

Il mirare le stelle non è uno scrutare o indagare il cosiddetto “spazio cosmico” ma un'occasione grazie alla quale (καίρος) divengono attendibili alcune questioni cruciali: l'enigma dello scopo ultimo dei moti celesti, il senso dell'infinito e della profondità dei cieli, e dell'immisurabile solitudine che li pervade, fino al senso d'essere dell'uomo, e, tramite l'uomo, dell'essere in quanto tale. Il mirare è pertanto in sé già l'inizio di un pensante ragionare che, unicamente ammirando, interroga.]

Nel verbo ἀκούω, sentiamo — all'unisono con ὄραω — il senso dell'ascoltare, dell'udire, ossia del lasciar risuonare; l'ἀκούειν è quel prestare ascolto che consiste in un tacere o in un ritrarsi per far sì che un senso risuoni e sia inteso.

Quanto ad ἀναπτύσσω, l'analisi è più delicata. Si tratta di un verbo composto da ἀνά e πτύσσω. Il preverbo ἀνά ha i tratti del levarsi dal basso verso l'alto, ma anche dell'inoltrarsi in profondità (attraversamento, traverso); la sua composizione con πτύσσω genera un significato singolare. Se πτύσσω significa piegare o ripiegare, avvolgere e chiudere, ἀνα-πτύσσω mantiene i sensi del piegare e dell'avvolgere (e quindi del custodire e trattenere) cambiandone però il verso e la direzione (ma

non si pensi alla mera negazione). In italiano, potremmo dire: dis-piegare, dis-chiudere, e quindi anche custodire in luce, lasciar flagrare, stagiare — con un verbo non più usato ma eloquente, diciamo: «dis-ascondere». Pensando poi alle note spaziali e temporali di ἀνά, udiamo in questo verbo il tratto del generarsi, anzi dell'istantanea irruzione di una spaziosità nel bel mezzo di un'ascosità o di un nascondimento.

Infine, la corretta intesa della dizione πάντα — da sentire in particolare come πάντα-τὰ-ὄντα — richiede una cura particolare. Normalmente vi sentiamo il significato del “tutte le cose”, del “tutto”, del “tutti gli essenti”. Ma in che senso? Forse in quello di una “somma”, di un totale, della totalità, del Grande Tutto? E che sarebbe mai una tale Tutto? Mettiamo da parte queste immagini, che ci gettano in realtà in una “grande” confusione ove ogni differenza è cancellata, e “tutto”, per l'appunto, è indistinto.

In πάντα-τὰ-ὄντα è necessario invece sentire i tratti della molteplicità e della varietà, della ricchezza dei singoli concreti: *ogni* concreto — *non* però assemblato in un'amorfa e generica serie, bensì *ab origine* colto nella sua diversità e unicità, nel suo essere simultaneamente scisso *da* e unito *a* ogni altro (scissione-unicità). Πάντα-τὰ-ὄντα ricorda proprio questa *unità delle unicità*, questa mutua intesa dei concreti e fra i concreti — l'“uno-degli-unicità”: la concretezza stessa, dunque, cioè il concretarsi di tutto ciò che è, che dimora, che ha luogo, che si stanza, ma per *non* in quanto dato e fissato (e quindi oggettato), bensì in quanto lasciato libero nel suo flagrare, nel suo tendere ad apparire per ciò che è in verità, nel suo “sperare” di *essere* ciò che è: un albero, “solo” un albero ma davvero un albero; un fiume, “solo” un fiume ma davvero un fiume; un uomo, “solo” un uomo ma davvero tale; e così per i suoi sentimenti, pensieri, atti, creazioni, e, in generale, per ogni flagrante che gli viene incontro e lo impegna (compresi gli Dei, i corpi della terra e del cielo, eccetera). Noi chiamiamo tutto ciò anche «enti» o «essenti». Ma queste parole sono ormai divenute confuse e ambigue, se non addirittura subdole, innanzitutto perché non distinguono tra ciò-che-è (in quanto) oggettato e ciò-che-è (in quanto) flagrante. Chiameremo allora i concreti compresi nella dizione πάντα-τὰ-ὄντα «speranti d'essere o di verità», oppure semplicemente «speranti» (sentendo in «speranza» non il tratto del desiderio bensì quello dell'attesa, della tensione e dell'affidamento). «Concreto» e «sperante» sono dunque per noi sinonimi. In breve, πάντα(-τὰ-ὄντα) vuol dire, con un termine latino, *omnia*.

*Omnia* è la raccolta o la fuga di *ogni* concreto sperante in quanto *uno-unico* (ciascuna “cosa”, *quidque et unum*) e non in quanto un “qualunque” o un “qualsiasi” o un “qualsivoglia”.<sup>9</sup>

Possiamo adesso tentare una versione esplicitante del frammento dopo averne proposta una sintetica (e tralasciando per il momento lo ὤς).

Riprendiamo l'originale greco e traduciamo:

ὁ πάνθ' ὀρώων καὶ πάνθ' ἀκούων πάντ' ἀναπτύσσει χρόνος

a. Nella misura in cui il tempo ogni sperante scorge e ogni sperante ode — ogni concreto il tempo disasconde.

b. Il tempo — giacché ogni singolo sperante scorge e ammira, concedendogli così l'adeguata luce, e ogni sperante ode, offrendogli perciò (poiché tace per esso) l'addetto suono, la giusta risonanza — ebbene, il così costituito tempo ogni sperante staglia, disasconde, ossia: a ogni concreto assegna il

---

<sup>9</sup> Scorgere-mirare — udire-tacendo — stagiare-disascondere la singolarizzante-scidente scissile fuga dei concreti speranti.

luogo per dimorare e l'istante per iniziare e finire; alla sfera dei concreti infine dona l'originaria spaziosità (per apparire e per scomparire).

Il frammento, in realtà, si apre con un imperativo, dal tono mite, che spiega la presenza dello *ὤς* e che dice: *πρὸς ταῦτα κρύπτε μηδέν*, «perciò non nascondere niente», o anche «e dunque nulla nascondi», oppure, esplicitando:

perciò non celare il vero, non occultare la speranza di verità, la concretezza.

Ed ecco l'intero testo, reso in un'ulteriore versione:

*πρὸς ταῦτα κρύπτε μηδέν· ὤς ὁ πάνθ' ὀρώων καὶ πάνθ' ἀκούων πάντ' ἀναπτύσσει χρόνος*

Perciò non celare il vero (non occultare, non distorcere lo sperante); *ricorda che* il tempo, giacché ogni concreto scorge e ogni concreto ode, staglia in un lampo l'intera concretezza, l'intera speranza di verità.

Definiamo «indolica» questa sentenza del *χρόνος* poiché, come si vede, costituisce un avvertimento e un'esortazione modulati in un invito a rammemorare l'intatta flagranza del tempo. Ed è pur singolare, e degna di pensiero, la circostanza che l'avvenire del tempo verso l'uomo implichi il poter essere colti per così dire “in flagranza di verità”. *Che è allora la temporalità del χρόνος perché proprio il vero giunga a mostrarsi grazie a esso e in esso?*

Ma osiamo ancora e affermiamo: *χρόνος* può essere esperito come l'elemento della verità perché è esso stesso già il primo insegnamento rivolto ai mortali. *Χρόνος* richiama il mortale a riconoscerlo esplicitamente come ciò che egli (in coalescenza con gli altri) costantemente intende e regge, interpreta e soffre. Così — sembra dirci Sofocle — solo se i mortali imparano a riconoscere il tempo-*χρόνος* in tale sua guisa stagliante-concretante, divengono capaci di abitare in una πόλις.

*Χρόνος*, nella sua originaria “politicalità” ed “eticità”, è il dispensarsi stesso all'uomo della *facoltà di scorgimento* (nella trasparenza) e del *contegno del giusto tacere* (nella sonorità), e perciò è il *dono di un pensiero che edifica il luogo e l'istante* (lo spazio-di-tempo) per dimorare su una terra temprata ai vigori celesti. Sta forse qui — in questa “scuola del tempo” — il senso più iniziale del tragico.

Consideriamo brevemente gli altri due frammenti, i quali sembrano confermare ciò che abbiamo fin qui inteso e pensato:

a. *πάντα ἐκκαλύπτων ὁ χρόνος εἰς <τὸ> φῶς ἄγει* (fr. 918)

b. *χρόνος δ' ἀμαυροῖ πάντα κείς λήθην ἄγει* (fr. 954)

Traduciamoli — quasi a comporre una sola sentenza:

- a. Giacché ogni sperante discela, il tempo porta in luce (la concretezza).
- b. È tempo ciò che oscura ogni sperante (infirmandolo) e così conduce nell'oblio (nell'ascosità).

Ebbene, se riprendiamo il primo frammento, possiamo raccogliere conclusivamente le tre sentenze in un unico dettato:

Per ciò non celare il vero; abbi cura dell'essere.  
Ricorda che il tempo,  
Giacché ogni sperante scorge  
E ogni sperante ode,  
Staglia in un lampo l'intera concretezza.



Così esso, giacché i concreti discela, dona luce e suono<sup>10</sup>,  
Ma, simultaneamente, dà vigore all'oscuro,  
Fino a nascondere gli speranti nell'oblio.

È appena il caso di osservare come nel χρόνος di Sofocle, nel “tempo tragico”, riecheggi il senso originario della ἀλήθεια — parola che normalmente traduciamo con il termine latino *veritas* e il cui “vero” significato è quello della contesa con il nascondimento, sul cui fondamento soltanto diviene attendibile il tratto della corrispondenza o concordanza (ὁμοίωσις) tra un dire e uno stato di cose (ὁρθότης). Una parola idonea a rendere la ἀ-λήθεια (senza per questo espungere la dizione «verità») sarebbe allora «dis-ascosità» o «dis-ascondimento» (voci già introdotte per tradurre il verbo ἀναπτύσσω), o anche la già citata «flagranza», se però riconosciamo che ogni flagrante — pensiamo alla fulmineità e al suo vigore di apparizione — è tale, cioè perviene alla flagratezza, poiché “sa” di un’ascosità solo temporaneamente vinta, un’ascosità che in un certo senso lo regge in luce, conferendogli l’istante e il luogo (la spaziosità, dicevamo) per mostrarsi ed essere così percepito e concepito dall’uomo come un che di essente.

### 3. Il tempo di Aristotele

Passiamo alla determinazione *filosofica* del tempo.

Come è noto, Aristotele ammirava Sofocle: la sua poesia è infatti il riferimento primo dei trattati Περὶ Ποιητικῆς<sup>11</sup> e Ῥητορικὴ τέχνη, mentre (al di là dei *Fragmenta varia*) essa è menzionata una sola volta nella libro Δ della *Metafisica* (1015 a 30) a proposito dell’ἀναγκαῖον (v. 256 dell’*Elettra*), e due volte nell’*Etica Nicomachea* in relazione all’ἀκρασία (libro H alle linee 1146 a 19 e 1151 b 18, in riferimento ai vv. 895-916 del *Filottete*). Non risulta però che il filosofo citi Sofocle (o altri poeti) a proposito del χρόνος. Si tratta di un punto degno di attenzione: perché e come mai lo Stagirita ignora — o *deve* ignorare — l’esperienza “tragica” e poetica del tempo? Qual è l’origine di una tale posizione? Può forse tutto ciò essere assunto come lo stigma genitoriale del colloquio greco-inziale tra il pensare e il poetare? E quindi come il tratto di fondo *sia* del carattere di esordio dell’esperienza greca del χρόνος *sia* dell’oblio dell’indole ‘tempo’?

Ciò che segue sia inteso come un cenno alla *preparazione* di una trattazione di tali questioni.

#### 3.1 La φύσις e la φυσικὴ ἀκράσις

L’essere dello spazio e l’essere del tempo sono trattati nel libro Δ della *Fisica* (i capitoli 1-9 discutono dello spazio e del vuoto, del τόπος e del κενόν, mentre i capitoli 10-14 affrontano l’essere del tempo). Un’analisi completa dovrebbe allora seguire quest’ordine, sebbene Aristotele non spieghi il motivo di tali disposizione e assetto del discorso. Perché la trattazione dello spazio precede quella del tempo? E quali sono i rapporti (o il rapporto) fra τόπος e χρόνος? Non troviamo però risposte a questi interrogativi.

In ogni caso, prima di tentare una sintesi della filosofia aristotelica del tempo, è necessario intendersi su un punto sempre trascurato, ma, dall’angolo visuale della filosofia fenomenologica,

<sup>10</sup> «I concreti dis-ascondendo, / il tempo alla luce / stagliante conduce».

<sup>11</sup> Si pensi ad esempio al modo in cui Aristotele affronta la questione della differenza tra la poesia e il racconto storico; si veda il passo 1451 a 36 – b 7.

decisivo: come dobbiamo intendere la φύσις? Come esperire e pensare il senso greco-iniziale di questa parola? Qual è l'indole — se di un'indole si tratta — intesa in φύσις?

L'abituale traduzione della voce φύσις con il termine latino *natura* è inattendibile, poiché in «natura» emergono note e toni assenti in φύσις, così come in φύσις parlano tratti disdetti in «natura». La natura avversa in φύσις proprio ciò che la φύσις favorisce in natura. D'altro canto, anche il tradizionale titolo dell'opera, cioè φυσική ἀκρόασις, costituisce un problema. Gli storici ripetono che esso si deve semplicemente al carattere “orale” del testo, ossia al fatto che si tratta di uno scritto preparato per degli uditori: si definisce infatti ἀκροαματικός (lat. *acroamaticus*) un “sistema dottrinale” trasmesso “a voce”. Ancora gli storici ci rammentano come il termine sia usato con riferimento quasi esclusivo all'antichità greca, per indicare i trattati didattici (opere *acroamatiche* o *esoteriche*) risultanti dalle lezioni del maestro, e in particolare quelli riservati da Aristotele ai suoi allievi del Liceo, in contrapposizione agli scritti di carattere letterario, diretti a un più vasto pubblico, detti *essoterici*.

Tutto questo è “storicamente” innegabile. Ciò nondimeno il titolo φυσική ἀκρόασις — che alla lettera significa «auscultazione fisica» o «udienza della φύσις» — può essere anche inteso nel senso del prestare ascolto alla φύσις nella forma del *dialogo* (tra il maestro e gli allievi) della φύσις *con* la φύσις (dialogo monologante, intima tautologia). La parola “del” maestro, infatti, sarà (udita come) propriamente *esoterica*, compiutamente *magistrale*, capace di *istruire* il pensiero *nei* pensanti in udienza, non in virtù della sua supposta “autorità”, ma solo se sarà porta all'allievo in modo tale che questi possa scorgerla e intenderla nel suo precipuo provenire dall'indole indagata, ossia per l'appunto nel suo originarsi dall'intimo “monologante dialogizzarsi” della tautologica φύσις. Il maestro, infatti, se è tale, non espone una “visione della natura”, né trasmette un punto di vista sul “mondo naturale”; egli invece *insegna a pensare* nella misura in cui tenta e trova le vie (e le condizioni) per imparare a prestare ascolto *fisicamente* (cioè nel bel mezzo delle potenze della φύσις) ai modi in cui la φύσις stessa giunge *da sé* al “suo proprio” λόγος. *Udire la φύσις* significa insomma scorgerla come l'originario ἀκρόαμα *lasciando* che il suo λόγος risuoni in coalescente-monologante dialogo. Il maestro dunque non parla agli allievi *della* φύσις, bensì parla, grazie al loro senziente ascolto, *la* φύσις, il suo distintivo ἀκρόαμα — la lingua fisica. Egli ne dice il già detto — quel non-detto che attende di essere meditato come la sorgente e l'elemento stessi della φυσική ἀκρόασις.<sup>12</sup>

Ma il non-detto già detto, in regime metafisico, non è mai un “affare” dell'ente bensì è sempre un tema dell'*essere-essente*. Infatti proprio a (“un”) *essere* il filosofo si riferisce nel *dire-φύσις* — ossia, considerato che siamo nell'inizio greco, a quella scorgibile-inoggettuable stabile (circostanziente-fondante) *ad-stanzietà* (οὐσία) grazie alla quale soltanto alcuni enti assumono, *per, verso e con* l'essere dell'uomo, la loro addetta configurazione.

Che, quanto a φύσις, si tratti di *essere* (οὐσία) e non di un *ente* o di un *insieme* di enti (ὄν, ὄντα), è lo stesso Aristotele a precisarlo — per esempio nei seguenti tre brevi passi del libro B della Φυσική ἀκρόασις (192 b 33-35; 193 a 3-7; 193 b 13):

---

<sup>12</sup> Come annota Einstein: «Non insegno nulla ai miei allievi; tento solo di creare le condizioni nelle quali essi possano imparare».

1. ... φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν. καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία· ὑποκείμενον γὰρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν ἡ φύσις αἰεί. ...<sup>13</sup>

... ha (possiede) φύσις tutto ciò che possiede una tale ἀρχή, una tale circostanziante ingiunzione; ora, l'unità di tali tratti è οὐσία, cioè stabile ad-stanzietà; infatti si tratta di un'indole giacente al fondo, cioè di un'indole fondante, e la φύσις si stanZIA ogni volta in guisa di indole fondante. ...

2. ... Ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειράσθαι δεικνύναι γελοῖον· φανερόν γὰρ ὅτι τοιαῦτα τῶν ὄντων ἔστιν πολλά. τὸ δὲ δεικνύναι τὰ φανερά διὰ τῶν ἀφανῶν οὐ δυναμένου κρίνειν ἔστι τὸ δι' αὐτὸ καὶ μὴ δι' αὐτὸ γνώριμον. ("Ὅτι δ' ἐνδέχεται τοῦτο πάσχειν, οὐκ ἄδηλον· συλλογίζονται γὰρ ἂν τις ἐκ γενετῆς ὧν τυφλὸ περιχρωμάτων)...<sup>14</sup>

La circostanza che la φύσις *sia* — voler addurre, per questo, una prova è ridicolo; infatti ciò [l'essere in quanto φύσις] è un'indole che si mostra da sé, ovvero: è un che di flagrante; una molteplicità di essenti, in verità, le appartiene. Ora, l'addurre prove di ciò che è flagrante mediante ciò che non si mostra in fragranza, costituisce il comportamento di un uomo incapace di accorgersi della scissura fra ciò che è conoscibile grazie a se stesso, cioè al fatto che è flagrante, e ciò che, invece, non è conoscibile grazie a sé, perché è non-flagrante. (Ma è del tutto attendibile che questa incapacità possa aver luogo e capitare. Ad esempio, un cieco dalla nascita potrebbe costruire inferenze in merito ai colori) ...

3. ... ἔτι δ' ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδὸς ἔστιν εἰς φύσιν...

... inoltre la φύσις — la qualche reca questo nome poiché è, in sé, generante provenienza e destino — si stanZIA come «rotta verso la φύσις» [essa è *ab origine* «φύσις-per-la-φύσις», sfera di stanZIAzione, “sfericità fisica”, “fisio-tautologia”] ...

Che il voler addurre una prova dello stanziarsi-in-essere della φύσις sia un'impresa ridicola si deve alla circostanza che «una molteplicità di essenti, in verità, le appartiene». Come potrebbero infatti tali essenti — i diversi concreti della terra e del cielo, in tutti i sensi e da ogni angolo visuale, compresi la terra e il cielo stessi — essere scorti ogni volta in ciò che sono, ossia in quanto per l'appunto φύσει ὄντα, se non si fosse già offerto (a noi che scorgiamo) un senso d'essere in guisa di φύσις? Se degli essenti (per noi) flagrano come ingenerati a φύσις, allora è φύσις “ciò che” *costituisce* la loro flagratezza, l'indole che li afflagra; insomma è φύσις la loro ἀρχή, ed è tale nella misura in cui essa stessa pre-avviene come *afflagrante fragranza*. La sua flagrante indimostrabilità e il suo avvento in pre-flagranza afflagra (per l'uomo capace di scorgere, nel conoscibile, la scissura fra l'incomprovabile e il comprovabile) il suo stanziarsi in forma di οὐσία, di stabile ad-stanzietà, e di indole fondante, e di circostanziante ingiunzione, e di sfera di stanZIAzione — in uno: di essere dell'ente.<sup>15</sup> Tuttavia — esattamente come esistono coloro ai quali fu nativamente negata la capacità di sentire la fragranza dei colori — vi sono (da sempre e per sempre) i ciechi della φύσις, gli incapaci della οὐσία e dell'ἀρχή, coloro che, non accorgendosi dell'essere, ritengono di poter provare la φύσις stessa mediante l'indagine sistematica degli “enti naturali” (misconoscendo così la sfericità fisica,

<sup>13</sup> Si veda anche 184 a 16 ss (πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδὸς καὶ σαφέστερων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτά ἡμῖν τε γνῶριμα καὶ ἀπλῶς); si veda inoltre *Metaph.*, 1014 b 16-17.

<sup>14</sup> Si vedano *Metaph.* 1006 a 6-8 e *Top.* I 1, 100 a 30 ss.

<sup>15</sup> Essere *dell'ente* = essere-*dall'ente-per-l'essente* (provenienza e destinazione).

la sua costitutiva intima tautologia). Proprio ai ciechi dell'essere sembra d'altro canto alludere Leopardi alla p. 2719 dello *Zibaldone*:

La natura ci sta tutta spiegata davanti nuda ed aperta. Per ben conoscerla non è bisogno alzare alcun velo che la copra: è bisogno rimuovere gl'impedimenti e le alterazioni che sono nei nostri occhi e nel nostro intelletto; e queste, fabbricateci e cagionateci da noi col nostro raziocino.

A questa nota fa eco un aforisma di Goethe, che suona:

*Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre.*

Non si cerchi nulla dietro i fenomeni: sono essi stessi l'insegnamento e la lezione.

Φύσις è dunque, nell'inizio greco, il nome del fenomeno di tutti i fenomeni, cioè della pura fenomenicità; essa (φύσις) indica quell'essere pre-intendendo il quale soltanto gli uomini possono ogni volta intendere, e quindi percepire e concepire, il senso di ciò che è chiamato τὸ ὄν, «l'essente». Φύσις è insomma per i Greci il nome del rapporto d'intesa fra l'uomo — rispetto a sé — e tutto ciò che non è uomo.

Come tradurre allora questa parola? Lasciando in sospeso il termine «natura» (al fine di imparare a ri-udirlo alla luce del senso greco della φύσις), non resta che rivolgersi al verbo implicito nella parola: il verbo φύω. D'altronde, questa è la via suggerita dallo stesso Aristotele nel libro Δ della *Metafisica* (1014 b 16-17).

Φύω vuol dire: produrre, far nascere, portare alla luce da un nascondimento, lasciar sorgere da un'ascosità, e al tempo stesso contenere l'assorto entro una chiara misura. Se traduciamo φύσις con la dizione «assorgenza», sentendovi il *lasciar assorgere*, e se impariamo a udire questi tratti anche nella voce «natura», allora siamo vicini al suo senso greco-filosofico.<sup>16</sup>

L'assorgenza è dunque flagrante in ogni assorto e in ogni assorgente — esattamente come è già flagrante, ad esempio, la libertà in ogni libero, il male in ogni maligno e malvagio, lo spazio in ogni ente spaziale, il tempo in ogni decorso temporale, e poi l'arte in ogni opera d'arte e la vita in ogni vivente, così come la numerabilità in ogni numero, e il dire della lingua in ogni parola, e infine l'essere stesso in ogni essente.<sup>17</sup> Se così non fosse, come potremmo noi uomini scorgere e intendere un libero, un male, un forma spaziale, un fenomeno temporale, un'opera d'arte, un che di vivo, il numero, una parola e un discorso, e quindi, in generale, l'ente-essente — anche nel suo contrasto con il niente?

Ritroviamo in tal modo ciò che abbiamo già osservato: la φύσις-assorgenza è flagrante *anche* nel senso che essa stessa *costituisce* la fragranza degli assorti, cioè li *afflagra*: è l'assorgenza che scorgiamo (e da cui siamo riguardati) in ogni “ente fisico”, nella pianta, nell'animale, nel mare, nella montagna, nelle stelle, ma anche nella πόλις, nella lingua, e nell'uomo stesso, e, visto che siamo in Grecia, nell'avvicinarsi o nell'allontanarsi del Dio.

Ora “sorge” però un problema: proprio la φύσις-assorgenza — nella misura in cui, in quanto fondante ad-stanzietà dell'ad-stanziantesi, è sommamente flagrante, configurandosi essa stessa, quale sfericità fisica, come *la* fragranza-che-afflagra — può restare, sebbene sempre necessariamente intesa, non scorta dall'uomo, ignorata per troppo vigore, per eccessiva vicinanza.

<sup>16</sup> Φύσις in quanto (con un conio) φύσανσις sul modello di θέρμανσις, ecc. Si veda Octave Hamelin, *Aristote, Physique II*, Paris: Alcan, 1931<sup>2</sup>, p. 52. La φύσις-natura come “naturazione”: perenne porre in stato di assorgenza.

<sup>17</sup> Nel modo indicato nella precedente 15.

Infatti, ciò che è via via libero può coprire la libertà, così come un che di maligno può oscurare il male, e un che di spaziale far scomparire il senso dello spazio, e un che di temporale nascondere l'indole del tempo; e un'opera può velare il senso e la provenienza dell'arte, mentre il numero può celare la numerabilità, e un discorso rescindere il suo contratto con il dire della lingua — insomma l'essente può impedire la flagranza d'essere, falsificandolo interamente e facendolo passare per un che di astratto, e relegandolo fra le cose indifferenti e insignificanti.

Questo è dunque l'intento primo della φυσική ἀκρόασις: preservare e salvare (l'ἀκρόαμα del) la φύσις — (il λόγος de) l'assorgenza-in-rotta-verso-l'assorgenza per entro le cui sfericità e tautologia, dall'uomo sorrette, flagra ogni volta l'assorgente — dalla minaccia dell'oblio e dell'insignificanza, dal pericolo che essa appaia solo come un campo di essenti, o, tutt'al più, come un supplemento "ontico" ricavato dall'ispezione ora di questo ora di quello. La φυσική ἀκρόασις, nel puntualizzare i tratti costitutivi dell'afflagrante assorgere, mira a un chiarimento più ampio e generale di ciò che propriamente significa «essente», il quale costituisce infine la questione guida della πρώτη φιλοσοφία, ovvero di quell'originaria conoscenza fondata in una precipua ἐπιστήμη — come leggiamo all'inizio del libro Γ della *Metafisica* (1003 a 21-22):

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ'αὐτό.

Sussiste un genere di competenza la quale mira al chiarimento dell'ente in quanto essente, ed anche alla chiarezza dei tratti che lo caratterizzano quando sia colto in sé e per sé (cioè nella propria integrità d'essere, nella propria adstanzieta).

### 3.2 Il χρόνος

Fra i tratti costitutivi dell'assorgenza, si annoverano la κίνησις e la στάσις, l'ἄπειρον e i già citati τόπος e κενόν, e per l'appunto il χρόνος (vi sono poi altri tratti costitutivi come la fortuna e il caso, fino all'immobile movente e alla sua temporalità).

Venendo dunque al χρόνος, ricordiamo come le pagine a esso dedicate siano tra le più complesse dell'intero *corpus* aristotelico. Non possiamo però entrare nel dettaglio della trattazione; dobbiamo accontentarci di un accenno, che si limiterà al solo cap. 11 (del libro Δ) e che comunque coglie l'essenziale. Questo capitolo è quello che più di ogni altro ha attirato l'attenzione degli studiosi e dei commentatori (fin dall'antichità post-aristotelica), anche perché contiene la determinazione dell'essenza del χρόνος.

La questione dalla quale muove lo Stagirita riguarda il sussistere stesso del χρόνος: esso pare svanire nell'inesistenza, se consideriamo il non-essere-più del trascorso, il non-essere-ancora del futuro e la perenne sfuggevolezza dell'attimo, cioè il "sempre tempestivo" non-essere del momento.

Tuttavia, a ben guardare, ognuno di tali "non-essere" non ha affatto il carattere del mero niente, del vuoto d'essere: infatti il non-più sancisce una κίνησις *avvenuta*, il non-ancora sanziona una κίνησις *avveniente*, mentre l'attimo (che afflagra, raccogliendoli in sé, il non-più e il non-ancora) consolida una στάσις incessantemente "cinetica", cioè un "che" di simultaneamente avvenuto-avveniente, così che ovunque domini la μεταβολή, la trasmutazione, quale modo in cui la φύσις flagra in quanto ἀρχή dei propri essenti. Questa è la struttura "formale" del costituirsi della fisica sfericità o fisio-tautologia in (forma di) χρόνος, la configurazione in temporalità che l'assorgenza conferisce a se stessa: l'intrinseco χρονίζεσθαι — la χρονοποίησις — della φύσις.

Ecco perché Aristotele conclude (219 a 2-10) che il χρόνος è “solo” τῆς κινήσεώς τι, cioè “solo” un *quid* (statico-)cinetico, un che di “para-motile”, un “para-movimento”, un’indole soltanto *in qualche guisa* afferente alla motilità (dell’assorgere), senza dunque mai coincidere con essa.<sup>18</sup> Qual è allora tale guisa? In quale modalità, insomma, l’assorgenza “si fa” χρόνος? Ovvero ancora: come assorge — come si ad-stanzia — il χρόνος?

Tali interrogativi possono enunciarsi più rigorosamente nel modo seguente: qual è il getto stanziante-afflagante dell’*ad-stanzietà* del χρόνος? Che è ciò che pro-getta l’*ad-* — il verso, l’incontro — di questo singolare ad-stanziarsi?

L’elemento pro-ad-gettante l’*ad-stanziantesi* χρόνος non potrà che essere quell’indole che dona l’*ora* per ogni assorgente, ossia l’*attimo nel suo adesso*, il *nunc* (che concede ogni volta uno *hic*), l’attuale-attuario circo-stanza: il νῦν, dice Aristotele — quel νῦν che è, nel senso che sommariamente puntualizzeremo (riprendendo tuttavia quanto abbiamo già indicato), l’*assorgente primo* della fisica sfericità.

### 3.3 Breve analitica del νῦν

L’attimo non si stanziava come un punto di una linea (218 a 18-19), ma come un elemento singolare (τὸ ἕτερον), come una *singularità*, che è però, insieme, e *dapprima*, una “perennità assorta-assorgente”; ossia un *quid*, sempre e improvvisamente, già ad-stanziato e ancora ad-stanziantesi; ciò che, giusto nell’assorgere *ogni volta*, si stanziava *già*; ciò che, *quandunque* assorge, *già sempre* si ad-stanzia. Aristotele, coniato, lo definisce (in tale seconda e tuttavia primaria accezione) ὁ ποτ’ ἦν oppure ὁ ποτε ὄν<sup>19</sup> (219 a 20-21; b 11-16; 220 a 8): ciò che, *in assorgendo*, perenne assorse; ciò che *sta* in *già-sempre*-perenne attuale ad-stanzietà — in breve: un’indole in *già*-sempiterna attualità (attualità che fu già sempiterna). Così l’attimo è singolare (sempre distinto, ἕτερον) *mentre* (e in quanto) “fu sempre” atto sempiterno (ogni volta identico, τὸ αὐτό), ed è atto sempiterno (via via medesimo, τὸ αὐτό) *in quanto* (e *mentre*) “sarà stato” singolare (di volta in volta differente, ἕτερον): nell’αὐτότης, *già* la ἑτερότης, e nella ἑτερότης, *ancor prima* l’αὐτότης; nello stesso, *ormai* il diverso, e nel diverso, *già altresì* lo stesso — e questo intero (questo ἄτομον) *in un unico verso*. Nell’attimo vige pertanto un’estemporanea simultaneità, un *ad ipsum* (*momentum*), cioè un *adesso* — quell’“auto-cinetico” *adesso* che contrassegna precisamente il νῦν (termine forse parente di νέος, «inatteso [poiché, d’assorgenza, attendibile]»). Proprio nel νῦν, infatti, come si è anticipato, è insito, e perciò attendibile, concepibile, un (“che” del genere) “adesso-non-più” (quindi un provenire, una provenienza) e, simultaneamente, un (“che” del genere) “adesso-non-ancora” (quindi un avvento, un succedere). Nel (singolare-sempiterno, attuale-attuario) νῦν vige la *pro-tensione* da un *prima* verso un *dopo*, l’attrazione di un precedere per un succedere, la *dis-tensione* da un *ante* a un *post*.

L’attimo, nella sua “*fu-già-sempiterna*” attualità, l’attimo *in quanto* adesso, non è nient’altro che *actus perennis*, ovvero *messa-in-moto persistente* — e non *invertibile* — dal precedente al successivo. Nell’assorgere del

<sup>18</sup> Il χρόνος ha κίνησις restandone tuttavia scisso.

<sup>19</sup> Letteralmente: «ciò che già perfettamente era (assorgeva)», meglio: «ciò che sempre (*già*) fu», «il già compiutamente essente (ad-stanziantesi)». I conii ὁ ποτ’ ἦν (che è uno *hapax* nel *corpus* aristotelico, e forse nell’intero sistema letterario della grecità) e ὁ ποτε ὄν consuonano con l’altro conio aristotelico τὸ τί ἦν εἶναι, «l’essere (ciò) che fu sempre», «l’adstanziansi in indole che sempre fu» (si veda *infra*, p. 22, nota 23).

*νῦν* — in quanto, in uno, ὁ ποτ' ἦν | ὁ ποτε ὄν (quando sia indolicamente pensato) e ἔτερον (quando sia, in virtù del pre-inteso tratto indolico, attendibilmente scorto) —, nell'assorgere, dunque, di un tale *νῦν*, l'assorgenza (la φύσις) assume l'aspetto (l'ἰδέα, l'εἶδος, e anche l'οὐσία) di una κίνησις informata all'antero-posteriorità.

Ebbene, esattamente tale “cinematica” assorgenza nell'unico “statico” verso dell'antero-posteriorità, tale assorgente attuarialità (motilità) *uni*-versale, possiede — anzi è già — la capacità di *concretare* (rendendolo percepibile e concepibile, attendibile) ciò che chiamiamo *χρόνος*.

Si tratta di un *concretare* che ha un precipuo statuto: esso consiste, in verità, in un attuare che *segna*, che *marca*, nel senso dell'*annoverare che dà ordine, che in-ordina*. Così il *χρόνος* è l'annoverato — l'ἀριθμός, suggerisce Aristotele — dell'ordinamento dell'assorgente attimo, l'annoverato dell'ordine dell'*uni*-versale attuarialità per entro la quale l'*ante* è già sempre pro-teso *al* e dis-teso *nel* — incessantemente attratto *dal* — “suo” *post*. E nella misura in cui è l'annoverato (secondo un tale *actus*), esso si presta a essere enumerato, cioè annotato e schedato, e infine numerato, cioè contato e computato, parametrato in una digitale contabilità. Ma se si dà un annoverato-*χρόνος*, allora è necessario che sussista una facoltà annoverante, la quale è dal filosofo riconosciuta come una fra le predisposizioni primarie dell'umana ψυχή — termine che (in Aristotele come in Platone) non designa né la “spirituale” anima né la “psicologica” psiche né il “soffio vitale”, eccetera. Esso, quando lo si oda nel senso del νόος (o νοῦς), come è qui necessario, è invece il nome della più originaria attitudine dell'uomo, che consiste nella pre-intesa d'essere sorretta dall'accortezza dello scorgere.

In breve:

1. ciò che riconosciamo come *χρόνος* è l'annoverato secondo l'ordine (che muove, che attua) dall'anteriorità alla posteriorità per entro il *νῦν* in quanto mutuo perenne contenersi — l'uno *verso* l'altro e l'uno *via* dall'altro — del prima e del dopo;
2. l'annoverato *χρόνος* assorbe grazie al νόος quale “tono scortivo” dell'annoverante ψυχή;
3. il *νῦν*, l'attuariale attimo, è l'atomo del ‘precedere-succedere’, l'atomo della tensione ‘ante-post’, l'atomo tensore dell'antero-posteriorità (atomo di indole psico-noetica).

Resta la questione dell'attendibilità, nell'ambito della φυσική ἀκρόασις, della consueta resa di *χρόνος* con parole quali «tempo» (*tempus*) o — passando alla lingua tedesca — *die Zeit*. Tale questione è inaggrabile giacché l'indagato dell'interrogare aristotelico non è, genericamente, il “tempo”; l'indagine riguarda piuttosto l'intesa greca del *χρόνος* (*ab origine* vigente grazie all'essere dell'uomo) in modo che se ne possa esplicitare e chiarire il senso. La questione ha insomma la seguente forma: come condurre al λόγος — come tradurre in un trasparente dire — l'indole già sempre intesa nella voce (greca) *χρόνος*? che è, nel suo stanziarsi, ciò che (“noi Greci”) conosciamo sotto il nome di *χρόνος*?

*Χρόνος*: l'etimo è controverso. Vi si possono forse ravvisare i tratti del cogliere e del tenere, del contenere e del tenore; si può allora pensare ai sensi della durata e della perduranza, della tenuta e della persistenza, dell'insistenza e della durevolezza, fino al protrarsi e al “temporeggiare” in contrasto con l'anticipare. Per questo il *χρόνος* ha i suoi μέρη, le sue partizioni e i suoi destini; e designa anche il tempo musicale e la durata dei suoni, mentre i *χρόνοι* sono gli anni.

Ora, l'essenziale, nell'esperienza greco-aristotelica del *χρόνος*, può delinarsi in quattro titoli:

I. il trascorre, il defluire e la sequenza — i quali ci paiono, a causa della nostra assuefazione alla formula ‘tempo’, come tratti originari della temporalità — si mostrano come caratteri derivati e, in fondo, irrilevanti;

II. il  $\nu\acute{\nu}\nu$  non è  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ , e neppure vi appartiene: non è un suo “punto mobile”; esso, quale attuario atomo tensore ingenito alla psiche (dia-)noetica, sottende dinamicamente il  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ , cioè lo implica dispiegandone l’attendibilità, e suscitandone la scorgibilità e la concepibilità;

III. il senso proprio del  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  riposerebbe nel “durante”, nell’*interim*, nel “mentre”, nel frammezzo, e quindi nella temporaneità — posto di escludere il tratto della transitorietà e di mantenere quello della stabilità (in sé finita, perché dotata di inizio, e  $\sigma\nu\nu\epsilon\chi\acute{\eta}\varsigma$ , con-tinua, ossia, qui, tenuta insieme, in-sé-contenuta, in virtù dell’attuario atomo tensore<sup>20</sup>);

IV. il  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  indica in definitiva la durata in quanto *stabile temporaneità, sostevole perduranza*.

### 3.4 I passi salienti della fenomenologia aristotelica del $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$

Se traduciamo la parola  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  nei modi che siamo venuti indicando, e se pensiamo nel  $\nu\acute{\nu}\nu$  (libero dal format della “puntiforme” fugacità) il suddetto attuariale atomo tensore, così che temporaneità e attimo si esigano mutuamente nella loro precipua scissura *ab origine* sorretta dalla psiche (dia-)noetica, possiamo ripercorrere sinteticamente, in otto momenti, i passi della “filosofia del tempo” aristotelica.

1. Questione d’avvio: qual è l’indole del  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  (in quanto stabile temporaneità e sostevole durata)?

2. Il  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  non è in sé moto e trasmutazione bensì un *quid* afferente alla  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ , un “che” *dovuto a motilità* (in quanto tratto d’assorgenza e non in quanto mera traslazione di qualcosa in un già dato ambito spazio-temporale).

3. Il  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  è circostanziabile in quanto tale solo quando la  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  (dia-)noetica scorga, in virtù della sempiterna stessità ( $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ) dell’atomo tensore, il differirsi di quest’ultimo in  $\nu\acute{\nu}\nu$  diversi ( $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ), dei quali l’uno d’inizio e un altro di fine, secondo l’unico verso dell’antero-posteriorità. Il  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  così circostanziato non mostra il tratto del trascorrere come carattere primario: il passare è solo un effetto secondario (il quale peraltro, quando venga in qualche modo stabilito, copre, travisandola, l’originaria  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ). Esso, quandunque si circo-stanzia, qualora e dovunque si circostanzi, è infatti sempre  $\sigma\nu\nu\epsilon\chi\acute{\eta}\varsigma$ .

4. Il  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  è il circostanziato (il concretato, l’attuato) *in continuità* per entro l’attuariale  $\nu\acute{\nu}\nu$ .

5. Se la  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  non scorge l’attimo nella sua attendibile  $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$  (mantenendolo, celatamente, “solo” in sempiterna stessità, cioè in attesa, in sospesa attendibilità), non può generarsi alcun durare; in tal modo non assorgerà alcuna stabile temporaneità. Non assorgerà alcun  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  là dove resti nascosto, per la  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  (dia-)noetica, l’attuario tratto dell’adesso.

6. Il  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  è allora un novero-di-moto secondo l’anteriore-e-posteriore ( $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma \kappa\iota\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \tau\acute{o} \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu \kappa\alpha\iota \upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$  [219 b 1-2; 220 a 25]) — ossia: è un’ordinata raccolta-in-uno

<sup>20</sup> Con-tinuo = integro e intatto, *di per sé* non contingentabile.



dell'antero-posteriorità, la quale (raccolta) assume la forma della stabile temporaneità (forma che è la συνέχεια stessa del χρόνος).<sup>21</sup>

7. Il χρόνος è novero nel senso dell'annoverato e dell'annoverabile — e quindi sarà in sé sempre solo numero numerato-numerabile; esso non può essere ciò con cui si annovera e si enumera. L'annoverare e l'enumerare sono nelle facoltà della ψυχή (dia-)noetica.

8. Il χρόνος si ad-stanzia se assorbe il νῦν; viceversa, il νῦν può assorbire se è atteso l'ad-stanziarsi del χρόνος: l'uno rende attendibile, concepibile, percettibile l'altro in un mutuo tenersi in vigore grazie alla ψυχή (dia-)noetica.

### 3.5 Il format base della formula 'tempo' (del tempo-scadenza)

La formula 'tempo' — incentrata sul format del trascorrimento e sull'immagine della "freccia" — proviene dall'antica caratterizzazione aristotelica del χρόνος.

La nascosta condizione di attendibilità di tale formula è costituita dall'oblio, consolidatosi nel corso della tradizione metafisica, del senso originario della φύσις: il tratto d'essere (greco) dell'afflagante assorgenza fu presto sostituito da quello ontico (romano-latino) di natura — parola che ormai connota il campo universale di materia ed energia: il "laboratorio cosmico" nel quale ciò che è da tutti visto (e inteso) possa essere spiegato da "idee" (modelli) che nessuno ha ancora ideato ed escogitato.

La sostituzione della φύσις con la natura ha generato alcune conseguenze ("imperiali", potremmo dire, se pensiamo al "passaggio romano") la cui portata genitoriale ha già superato la nostra epoca. Vediamole in dieci sintetici punti (ognuno dei quali dice diversamente il medesimo):

1. la κίνησις assume la generica accezione di "movimento" e la μεταβολή viene sussunta sotto il format della "trasformazione" — senza alcun riferimento alla pre-intesa d'essere;
2. scompare ogni riferimento all'uomo quale essente rispetto al quale e per il quale si genera qualcosa come "tempo" (essendo l'uomo caratterizzato dalla pre-intesa d'essere);
3. il χρόνος perde il tratto della stabile temporaneità e diviene il nome di una "variabile" (indipendente e autonoma) e di un "parametro";
4. l'ἀριθμός, quale carattere primario del χρόνος suscitato dallo scorgimento dell'attuario νῦν, abbandona il senso del novero e dell'ordine (senso in cui la parola è ad esempio intesa nell'*Aiace* al v. 1186) per assumere *unicamente* il carattere del numero di conto (retroazione digitale sul, e conseguente formatazione del, tratto armonico dell'ἀριθμός — attuarialità estrema);
5. il numero (numerato) χρόνος rinvia *definitivamente* alla sfera della computazione (sostenendo infine l'odierno *imperium* del pensare mediante valori);

---

<sup>21</sup> Novero-di-moto = raccogliersi/annoverarsi della motilità (d'assorgenza) secondo l'ordine dell'anteriore-e-posteriore; questo moto non è né "spaziale" né "temporale"; esso è invece un originario moto d'essere, è motilità della φύσις, moto d'assorgenza (non si stanziano "direzioni spaziali" o "temporali" o "spazio-temporali", ma solo rotte d'assorgenza "pre-spaziotemporali"). In definitiva: è quel moto che rende attendibile il "farsi-tempo" della φύσις quale nome dell'essere. Ecco perché entra in gioco la ψυχή.

6. il χρόνος, come numero privo ormai del suo proprio numerante, è applicato *esclusivamente* all'ente sussunto, in quanto transeunte, sotto i format della qualità e della quantità, e così definitivamente contingentato;
7. il χρόνος-numero è ridotto a un "oggetto" spazi-forme (lo spazio-estensione proietta le sue sembianze sul tempo; quest'ultimo svanisce *interamente* quanto al suo tratto d'essere);
8. il νῦν perde il carattere di psico-noetica *tempra d'accensione* del χρόνος e diviene il punto mobile della già data "linea temporale", così che l'attimo è tempo e il tempo è attimo;
9. nasce il format della contabilità quali-quantitativa che considera la temporalità (ormai spazi-forme) in termini di "archi di tempo" o "intervalli temporali" e di "punti" del tempo-linea;
10. gli "intervalli temporali" si presentano come analizzabili in moti (traslativi) dal "prima al dopo", ossia come deflussi che hanno la struttura dell'uno-dopo-l'altro, cioè della successione irreversibile dell'uno che cede all'altro (punto-attimo *dopo* punto-attimo); si consolida *pienamente* il tempo-scadenza.

Troviamo così il format base della formula 'tempo' — format che sottende i nostri odierni concetti della temporalità e che suona:

*il tempo è la dimensione del computo qualitativo o quantitativo della durata che decorre e defluisce nel formato del "l'uno-dopo-l'altro", cioè "dell'attimo-che-scade" — formato che consiste nella successione temporale ovvero anche nella "freccia del tempo".*

#### 4. Conclusioni

La circostanza che nell'inizio greco sussistano due inizi del tempo appare chiaramente anche grazie a due versi che leggiamo nell'*Aiace*. Non possiamo addentrarci nell'opera; non è questa la sede. D'altro canto, non sarebbe rispettoso nei confronti dell'arte sofoclea ridurre in uno scialbo compendio la vicenda dell'eroe che dà il nome al dramma, prosaicizzando la sua tremenda "temporanea" follia e il suo destino di nobile suicida. Ci limiteremo a un rapido cenno all'antefatto. Come è noto, la questione da cui tutto muove è l'eredità delle armi di Achille («mirabile dono degli Dei»), le quali furono assegnate da un collegio di giudici (eletti tra i prigionieri troiani, come narra una leggenda che Omero accoglie) a Odisseo e non ad Aiace, il più forte e il più coraggioso, dopo il Pelide, nell'armata panellenica. Aiace non accetta il verdetto e progetta di far strage degli Achei. Ma Atena interviene («gettando nei suoi occhi visioni ingannevoli») e lo dirige contro le mandrie del bottino di guerra facendogli credere che si tratti invece dei Greci. L'eroe compie così un massacro di bestie pensando invece di sterminare uomini, e soprattutto gli Atridi, mentre è convinto di aver catturato Odisseo, al quale vorrebbe infliggere una punizione prima di ucciderlo. In breve, dopo alcuni passaggi in cui entra in scena Tecmessa che parla con il Coro, Aiace ritorna in sé e si accorge dell'orrore, pensando infine di dover morire (e riflettendo anche sull'assonanza fra il suo nome Αἴας e l'interiezione propria αἰαῖ — «il nome tanto adatto alle mie sventure»). Così, dopo un canto del coro, Aiace intona un monologo durante il quale la sua ira pare placarsi: l'eroe sembra venuto a più miti consigli. In realtà non è così: si tratta di un discorso ingannatore (la cosiddetta *Trugrede*) per rassicurare Tecmessa. *Qui cade il punto che ci interessa*: il monologo inizia infatti con un pensiero sul tempo — un pensiero che, per certi versi, costituisce la chiave del dramma, e che, tra l'altro, mostra come la poesia di Sofocle si applichi proprio al senso del tempo per gli uomini e per gli Dei: *Aiace* — un tragedia del tempo, come anche soprattutto l'*Edipo Re* e l'*Antigone*. Ecco il pensiero in un distico (vv. 646-47):

ἄπανθ' ὁ μακρὸς κἀναριθμητὸς χρόνος  
φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται

Siamo stupiti dal fatto che il χρόνος sia qui cantato come μακρὸς καὶ ἀναριθμητὸς. Abbiamo udito bene: μακρὸς, ossia profondo e immenso (e non semplicemente “lungo”), quindi imponente e incontrollabile, incoercibile, e soverchiante, e ἀναριθμητὸς, ossia non-ἀριθμητός — voce con la quale si nega il carattere “aritmetico” del tempo, cioè la sua ordinabilità, il suo raccogliersi in un novero, e pertanto in un’enumerazione, e quindi anche in una numerabilità.

Il tempo incomputabile e immisurabile! Un suo sinonimo (attestato nel lessico della Suda) potrebbe essere ἄπειρος, che si dice *certamente* di ciò che non ha fine, ma anche (e forse soprattutto) di ciò che non concede vie d’uscita e di scampo, che è impervio e impenetrabile — e ostico.

*Si tratta di un senso del χρόνος che si situa agli antipodi di quello tentato nella φυσικὴ ἀκρόασις aristotelica.*

Tempo “anaritmetico”, anzi: “anaritmeto”! Intrinsecamente caotico, impervio e ostico, *questo* χρόνος presuppone un contratto fra l’essere dell’uomo e l’essere stesso non più determinabile alla luce della φύσις.

Ma ciò non intende significare, forse, che l’immensità del tempo — giacché si articola in profondità insondabili, ossia in baratri di nascondimento e di osticità entro cui l’uomo è gettato e che però è chiamato irrevocabilmente a sostenere per *essere*, cioè per *esistere* — che l’immensità del tempo, dicevamo, non ammetta alcuna scansione in stabili temporaneità?

Come potrebbe questo tempo immenso e profondo (privo di rotte e di ordini, di “geometrie”), per entro cui l’uomo non può che sorgere ed ergersi solo attraverso improvvisi e incalcolabili affondamenti e naufragi, come potrebbe insomma un tempo di tale genere costituirsi mediante attimi che contano un prima e un dopo, un anteriorità e una posteriorità? Non è qui, forse, esclusa l’antero-posteriorità del νῦν — senza che vengano meno i sensi originari dell’avvenuto e dell’avvento, così come dell’incontro, dell’ora e dell’istante?

Lasciamo vivi questi interrogativi.

Avviamoci alla conclusione del nostro seminario aggiungendo la traduzione dei due versi dell’*Aiace*, appena citati, a suggello di quell’unico detto in cui abbiamo raccolto i tre frammenti precedenti e che menzioniamo adesso con qualche variante — e ponendo *insieme* le parole del poeta e quelle del filosofo.

Gli inizi del tempo : i “due inizi” del χρόνος

Sofocle

Aristotele

Per ciò non celare il vero; abbi cura dell’essere.  
Ricorda che il tempo,  
Giacché ogni sperante scorge e ode,  
Staglia in un istante l’intera concretezza.  
Così esso, giacché gli speranti rivela, dona luce e suono,<sup>22</sup>  
Ma, simultaneamente, dà vigore all’oscuro,  
Fino a nascondere ogni sperante nell’oblio.  
Profondo e impervio, immisurabile è in verità il tempo:  
Genera ogni arcano  
E ogni fragranza nasconde.

Il χρόνος — la stabile temporaneità  
— è il novero del moto d’assorgenza  
secondo l’anteriore e il posteriore.

<sup>22</sup> I concreti dis-ascondendo, / il tempo alla luce / stagliante conduce.

Ma vi è ancora un interrogativo, che sorregge quelli appena citati, e che è già stato indicato quando abbiamo commentato la traduzione del primo frammento.

Lo riprendiamo conclusivamente nella forma seguente:

*Che è dunque il tempo se un giorno (mai trascorso e ognora avveniente) esso si lasciò scorgere come l'elemento entro il quale e grazie al quale il vero va incontro all'uomo e lo trasforma?*

*E che è la verità se, per sussistere in quanto tale, ha bisogno del tempo (e non solo di tempo)?*

Il titolo «Gli inizi del tempo» si trasforma infine nel seguente:

*Verità e Tempo — Tempo e Verità.*

## ADDENDUM

### *Sintesi degli interrogativi del tempo che emergono nel corso del confronto tra fisica teorica e filosofia fenomenologica*

[Il format base sostiene ovunque l'attualità del “nostro tempo”, la quale va *attuandosi* in forza del nascosto *sterminio dell'indole 'tempo'* — nel seguente rigoroso senso: dileguano, invisibili e impensati, i due inizi del χρόνος (*l'inizio contiene e pre-vede la fine*), così che l'attuarialità non è più soltanto il tratto dell'attimo (come psichico atomo tensore) ma diviene — con un salto genitoriale — il carattere di fondo dell'*esistere mortale* ormai per l'appunto sterminato, ossia posto fuori (*ex*) dai suoi originari (iniziali) termini (e dunque per ognuno inconoscibile e, ancor prima, insospettato). S'impone in questo modo il *tempus ex terminis*, lo sterminato-sterminante tempo-zero, il tempo-cifra, il tempo-potenza, il tempo-energia: l'*universale tempo attuario* il quale non scandisce più né batte né ritma né modula, mentre, se trascorre e scade, trascorre-e-scade esclusivamente per *disporre*, ogni volta con furiosa crescente violenza, l'*eterna temporaneità* dell'aziendazione del mondo nella quale l'uomo è chiamato a reggere, per un verso, l'enorme, gigantesco, disumano tempo cosmico, e, per l'altro, il “minuscolo tempo” del quotidiano e fin troppo umano “esserci” improntato al vissuto e ai suoi spasmi.]

α. Nell'ambito del format base del tempo, e quindi della versione fisica della temporalità [modello VFT] (la quale, discendendo dall'inizio aristotelico del tempo, cioè dalla versione del χρόνος fondata sulla φύσις-assorgenza, consolida l'intesa formulare), chiediamo:

    sul fondamento di quale senso d'essere diviene attendibile e possibile il concetto fisico-matematico della *Raum-Zeit*, del tempo-spazio (o spazio-tempo)?

β. Qual è il senso dell'irreversibilità del flusso temporale nel modello VFT? E, di conseguenza, che è l'attimo, e donde scaturisce? E che è la durata, e come si costituisce?

γ. L'attimo è forse assimilabile all'“ora”? E l'“ora” è equiparabile all'istante?

δ. Il flusso temporale ha forse il carattere dalla successione ininterrotta, incessante?

ε. Esso (flusso o serie) è inarrestabile e irripetibile e irreversibile “in sé” (cioè è *in sé* trascorrente)?

ζ. Qual è il senso originario dell'irreversibilità del tempo?

η. Posto che l'intesa greco-sofoclea del χρόνος si generi entro l'intesa indolica del tempo (quale sua memoria), è lecito interpretare il “tempo tragico” come una (particolare) filiazione del senso d'essere della φύσις-assorgenza?

θ. E se ciò non fosse lecito, quale sarebbe allora la provenienza d'essere del “tempo tragico”?

ι. Come pensare rigorosamente l'accennato rapporto fra il “tempo tragico” e la verità nel senso dell'ἀλήθεια?

κ. L'intesa sofoclea del χρόνος — quando fosse “liberata” dal tratto dell'assorgenza — potrebbe costituire un'occasione per avviare una rigorosa ermeneutica di ciò che, in fenomenologia, chiamiamo «tempo originario» (o esistenziale)? E se sì, in che modo?

λ. Posto che il “tempo tragico” miri al tempo originario, in che senso e a che titolo si potrebbe determinare qualcosa come uno *spazio originario* (o *esistenziale*)?

μ. E infine: come pensare e determinare la *relazione d'essere* fra tempo e spazio, quando siano intesi nella loro versione originaria?

## APPENDICE

### Due passi su “tempo ed essere”

Che vuol dire «essere» quando lo si esperisca in senso greco-iniziale?

Tratteremo la questione in due brevi passi:

- a. il primo chiarirà la *dimensione genitoriale* dell’intesa greca dell’essere;
- b. il secondo mostrerà un tratto implicito in tale dimensione: *l’enigma* del rapporto del tempo con l’essere.

#### *Primo passo*

Il senso dell’essere esperito nell’inizio greco può essere ricavato dalle opere dei pensatori (e dei poeti) di quel mondo, opere che assumiamo come testimonianze dell’essere.

Accontentiamoci di un cenno: ciò che significò «essere» (τὸ εἶναι) in quel mondo ci viene detto fondamentalmente da due parole di lunga tradizione quali φύσις e οὐσία — la prima resa alla latina, in senso romano, con «natura», e la seconda traslata, sempre in latino-romano, con il termine «sostanza». Ma il latino-romano non è il greco, così come la romanità non è la grecità; sicché il retroagire su queste parole greche mediante concetti estranei all’esperienza dei pensatori e dei poeti greci non è, almeno in linea di principio, accettabile.

Una via attendibile è allora quella di tentare di udire φύσις e οὐσία con “orecchie greche”; nel nostro caso, con le orecchie di Platone e Aristotele, alle quali possiamo affidarci, considerata la circostanza che tali due pensatori sono gli indiscussi fondatori della filosofia, e, *soprattutto*, del filosofare in quanto dote nativa dell’uomo. Essi ci forniscono infatti delle indicazioni decisive:

— quanto alla φύσις, ci viene suggerito di rivolgerci innanzitutto al verbo φύω, che, all’attivo, significa portare in luce, lasciar sorgere, far sì che qualcosa nasca, e quindi anche produrre, generare, e, al medio (φύομαι, φύεσθαι), venire in luce da sé, sorgere a partire da sé, prodursi, generarsi, flagrare entro una propria misura (Arist. *Metaph.* 1014 b 16-17);

— quanto invece alla οὐσία, ci viene ricordato il suo significato primo, che è il fondo di proprietà e di ricchezza, il fondo di sostentamento e di sussistenza (ad esempio in Plat. *Rep.* 551 a 12 — b 5, e in Arist. *Pol.* 1291 b 25-26), così che, su tale accezione, sebbene implicitamente assunta, ci viene segnalato il suo significato di origine e condizione dell’essere stesso (αἰτία τοῦ εἶναι, come precisa lo Stagirita in *Metaph.* 1017 b 15), sottolineando quindi la particolare circostanza che si tratta di un carattere originario e primario, ovvero non desumibile da alcun dato ente, bensì *previo alla percezione e intellesione di ogni essente*; in una parola: già offerto all’intesa dell’uomo esistente nel (suo) mondo. (Si veda ancora il passo 1017 b 21-22 del libro Δ della *Metafisica*: ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὐδ’ ὁ λόγος ὀρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἐκάστου : «inoltre, l’essere (ciò) che fu sempre [l’ad-stanzarsi che, *nell’ente-essente*, si ristanzia in *ante*-cedenza, poiché, in indole, per l’appunto *sempre fu*<sup>23</sup>], e la cui indizione ha il carattere della discernente individuazione [poiché in-dice ogni singolo concreto in ciò che è, ossia in indole], anche si chiama fondo di sostentamento di ciascun essente»).

Traduciamo allora φύσις e οὐσία rispettivamente non più con «natura» e con «sostanza» bensì con «assorgenza» e con «fondamento di stanzietà dell’essente» o più semplicemente con «fondo di

---

<sup>23</sup> «Sempre fu» traduce lo ἦν: «sempre», cioè *ogni volta*, «fu», ossia *è già stato* (e quindi “sta in avvento”): per entro l’attimo dell’“ogni volta” dell’ente i. q. adstanziantesi, l’ad-stanzarsi si è *già* stanziato (di un “già” del quale è custode l’esistere dell’uomo). Il nostro “indicativo imperfetto” «era» non rende compiutamente l’ascensiva puntualità di questo tratto.

stanzietà». Giacché Aristotele, nella *Φυσική ἀκρόασις*, intenderà poi la *φύσις* stessa come *οὐσία*, precisando anche che il suo occorrere come tale non può essere provato ma solo scorto dall'uomo educato al pensiero, possiamo concludere che «essere», esperito nell'elemento greco-iniziale, ha un preciso significato, il quale, orientando il pensare, dà il tono e la direzione (sebbene nascostamente) all'intera tradizione che da quell'inizio è sorta (e che giunge fino a noi superandoci). Tale significato potrà pertanto essere indicato con l'espressione «fondo d'assorgenza (e) di stanzietà», o anche «fondo di stanzietà per assorgenza», in modo che solo i fondati-stanziati in assorgenza, cioè gli assorti-dal-fondamento, saranno designati con l'appellativo di essenti veri e propri. Ecco perché, da quell'inizio in poi, lungo l'intero arco della genesi greco-romano-europea (e oramai planetaria), porre in questione l'ente, cioè chiedere «che è l'essente?», ossia ancora interrogarlo quanto al suo essere, sarà sempre un tentativo di determinare il *donde* l'assorgente provenga e il *modo* del suo provenire; sarà in definitiva un tentare di determinare l'*ἀρχή* di tutto ciò che è. (All'inverso, tentare l'*ἀρχή* dell'essente è già il segno della circostanza che l'essente stesso viene previamente determinato — pre-inteso — come un che di assorgente o di assorto dal fondo, cioè come un *φύσει δὲν*, un provenuto in luce per entro 'φύσις'.)

Se dunque «essere», in senso greco-iniziale, significa fondo d'assorgenza e di stanzietà, ovvero fondo di stanzietà per assorgenza, il suo tratto originario è senza dubbio la stabilità e la costanza: la stabile costanza.

Se poi notiamo il fatto che l'assorgenza consiste in un venire *alla luce* da un'ascosità, cioè in una dis-ascosità, possiamo concludere che la (greicamente esperita) stabile costanza dell'essere è tale

- a. *sia* in quanto stare-in-sé-e-da-sé nel senso dell'assorgere, dello stare-disascosto;
- b. *sia* in quanto stare-in-sé-e-da-sé che, costituendosi in uno stare disascosto, è uno stabile permanere.

Se infine ricordiamo la decisiva e sempre trascurata circostanza che tale senso d'essere implica il riferimento all'uomo (l'uomo, in senso greco, è infatti determinato come quell'ente incontro al quale e verso il quale gli assorgenti sono costitutivamente indirizzati e rivolti, e dei quali egli è chiamato, in un modo o nell'altro, a rispondere), ebbene possiamo coniare un'unica voce per denominare l'essere, una voce che sintetizzi la formula «fondo di stanzietà per assorgenza». Pensiamo in particolare a una voce un po' urtante per l'udito, cioè alla parola «ad-stanzietà», ove la particella «ad-» indica il carattere del “verso-l'uomo” mentre il già adoperato termine «stanzietà» riassume il tratto del fondamento che, assorgendo, lascia persistere tutto ciò che è (essendone d'altro canto la verità).

Che vuol dire *dunque* “essere” quando lo si esperisca in senso greco-iniziale?

La risposta che abbiamo costruito, e che configura la *dimensione genitoriale* della greicità, suona:

«essere» significa «ad-stanzietà» in quanto fondamento, in quanto fondo d'assorgenza;  
*ad-stanzietà d'assorgenza.*

#### *Secondo passo*

Osserviamo adesso un elemento singolare e sorprendente (dobbiamo a Heidegger questa “scoperta”, che per altro non pare sia stata ancora “recepita” dalla comunità dei filosofi): nel senso d'essere come *ad-stanzietà d'assorgenza* vige il tratto della stabile costanza; ma stabile costanza significa persistenza e perduranza, resistenza ed insistenza, conservazione e continuità, estensione e regolarità. Ora, *tali caratteri parlano palesemente la lingua del tempo*; sono cioè sensi e toni della

temporalità. Questo vuol dire che, nell'esperienza greco-iniziale dell'essere, resta implicito e latente un senso del tempo — un senso mai finora chiarito. Sicché nell'inizio greco del pensiero, il senso d'essere — nel suo carattere di fondamento dell'ente che fa sì che l'essente sia indagato alla luce della sua ἀρχή — è “ottenuto” e “tratto”, per così dire, da “qualcosa come tempo”; ossia: nell'inizio, è “tempo” ciò che genera, ciò che staglia, ciò che dona fragranza all'essere, ciò che afflagra essere. *Ma tutto questo non fu scorto!* E quindi non poté mai divenire tema di alcuna addetta meditazione.

I pensatori greci, senza saperlo e neppure sospettarlo, una volta che si ritrovarono a esperire e a muovere i propri passi alla luce dell'ad-stanzietà in forma di fondo d'assorgenza, furono indotti a mettere a fuoco l'essere del tempo ritenendo che esso — compreso per altro come χρόνος — fosse “solo” un definito, sebbene in sé singolare, carattere della φύσις *nel suo incontro-scontro con l'essere dell'uomo, determinato dalla ψυχή*. Il fatto stesso che del tempo si avvertirono gli aspetti di inafferrabilità e di indeterminatezza, di sfuggevolezza e quasi di “non essere”, puntando l'attenzione innanzitutto sul νῦν, può addursi come prova della singolarità genitoriale del rapporto del tempo con l'essere e della temporalità con l'essentità.

Si tratta in verità di un'inversione generatasi nel cuore della genesi stessa delle nostre progenie e dei nostri mondi: mentre originariamente l'indole che dona essere è l'indole ‘tempo’, tanto da richiedere *de iure* un pensiero addetto e conforme a tale dono, in modo che si giunga a concepire adeguatamente sia il tempo sia l'essere, nell'inizio greco fu l'essere — dispensato in forma di ad-stanzietà d'assorgenza —, l'elemento che guidò *de facto* celatamente il chiarimento dell'essere del tempo.

Esattamente questa inversione costituisce l'enigma sotto la cui invisibile legge poté generarsi la fenomenologia aristotelica del χρόνος. Sta dunque qui il motivo per il quale Aristotele affronterà la questione del tempo-χρόνος in quell'insieme di trattati (esoterici) che tematizzano la φύσις in quanto οὐσία, e che sono stati tramandati sotto il titolo *generale* — e, nel senso dell'ad-stanzietà d'assorgenza, perfettamente adeguato, e quindi pienamente *genitoriale* — di Φυσικὴ ἀκρόασις.

Questo possiamo infine asserire senza enfasi: l'enigma della *dimensione genitoriale*<sup>24</sup> dell'inizio greco attende che il pensiero, in un'escursione dalla (meta)fisica, gli corrisponda con il dire più semplice in vista di un ritorno all'intesa indolica del tempo.

Un primo balzo in tale escursione è stato tentato nella conferenza di Heidegger intitolata *Zeit und Sein*.<sup>25</sup>

Finora, tuttavia, da quanto ci è dato sapere, nessuno sembra aver soppesato la portata di quel balzo.

Finora, dopo 56 anni da quella conferenza, nonostante la sterminata letteratura “heideggeriana”, nessun aiuto, nessun contributo.

---

<sup>24</sup> L'enigma non è il mistero o il segreto. L'ἀίνιγμα è la dizione arcana, il detto tenuto in serbo, la voce recondita — l'ἀίνιγμα in quanto ὑπόσχεσις, parola data, dizione che s'impegna nell'intesa.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens (1962–1964)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007.



TRADUZIONE (esplicitante)  
DI ALCUNI BRANI SUL ΧΡΟΝΟΣ  
(tratti dal cap. 11 del libro Δ della Φυσική ἀκρόασις)

219 a 1-4:

... ὅτι μὲν οὖν οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος ἐστί, φανερόν· λεπτόν δέ, ἐπεὶ ζητοῦμεν τί ἐστὶν ὁ χρόνος, ἐντεῦθεν ἀρχομένοις, τί τῆς κινήσεώς ἐστὶν.

La flagranza primaria è la seguente: che il χρόνος, la stabile temporaneità (o la sostevole durata), non è moto (d'assorgenza), ma non è neppure attendibile senza moto (d'assorgenza). Giacché tentiamo di determinare ciò che il χρόνος è [il suo essere in quanto tono d'ordine dell'assorgenza], occorre, iniziando da quella flagranza, meditare il senso in cui esso è un *quid* afferente al moto, cioè un'indole che si deve al moto d'assorgenza.

219 a 22 — b 2:

... ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν ὅταν ὀρίσωμεν τὴν κίνησιν, τῷ πρότερον καὶ ὕστερον ὀρίζοντες· καὶ τότε φαμέν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὕστερου ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν. ὀρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτά, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον· ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπη ἢ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτό φαμεν εἶναι χρόνον· τὸ γὰρ ὀριζόμενον τῷ νῦν χρόνος εἶναι δοκεῖ· καὶ ὑποκείσθω. ὅταν μὲν οὖν ὡς ἐν τὸ νῦν αἰσθανώμεθα, καὶ μὴ ἦτοι ὡς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ἢ ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὕστερου τινός, οὐ δοκεῖ χρόνος γεγονέναι οὐδεὶς, ὅτι οὐδὲ κίνησις. ὅταν δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τότε λέγομεν χρόνον· τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

Ma in verità riconosciamo il χρόνος [cioè lo conosciamo in quanto stabile temporaneità o sostevole durata] quando possiamo scorgere il moto d'assorgenza entro i suoi attendibili confini, circostanziandolo mediante l'anteriore e il posteriore. Sicché diciamo che una stabile temporaneità si è generata quando siamo stati in grado di esperire, nel moto, l'anteriore e il posteriore. Circostanziamo il χρόνος quando cogliamo l'anteriorità e la posteriorità come l'una diversa dall'altra, e diverse anche dal "frattanto". Quando infatti possiamo scorgere gli estremi come diversi rispetto all'intermedio, e la pre-intesa d'essere parla di due attimi, l'adesso anteriore e l'adesso posteriore, allora diciamo che questo è χρόνος. *Infatti il circostanziato per entro l'adesso dell'attimo — proprio questo sembra essere la stabile temporaneità, la sostevole durata.* Ciò deve essere tenuto per fermo [per acquisito]. Quando dunque esperiamo l'attimo come uno [come un che di unito, cioè come uno stesso], ovvero quando non esperiamo alcuna antero-posteriorità nel moto d'assorgenza, oppure quando avvertiamo la stessità di un anteriore e di un posteriore [ovvero un medesimo *pur* nell'antero-posteriorità] — ebbene, non pare essersi generato alcun χρόνος, giacché, nell'assorgere, non si è stagiato alcun moto [ossia si è ad-stanziato un "moto-in-stasi"]. Quando invece assorgono l'anteriore-e-posteriore — ecco che diciamo: χρόνος, stabile temporaneità, "tempo"! Questo è infatti il χρόνος: novero [ossia: ordinata raccolta in forma di stabile temporaneità, in tempra di sostevole durata] del moto d'assorgenza secondo l'anteriore-e-posteriore.

219 b 3-9:

Οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ'ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἢ κίνησις. σημειὸν δέ· τὸ μὲν γὰρ πλείον καὶ ἔλαττον κρίνομεν ἀριθμῷ, κίνησιν δὲ πλείω καὶ ἐλάττω χρόνω· ἀριθμὸς ἄρα τις ὁ χρόνος. ἐπεὶ δ' ἀριθμὸς ἐστὶ διχῶς (καὶ γὰρ

τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν λέγομεν, καὶ ᾧ ἀριθμούμεν), ὁ δὴ χρόνος ἐστὶν τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμούμεν. ἔστι δ' ἕτερον ᾧ ἀριθμούμεν καὶ τὸ ἀριθμούμενον.

Il χρόνος non è dunque moto d'assorgenza; esso è tale, ossia si ad-stanzia come stabile temporaneità, nella misura in cui quel moto possiede (un) novero [cioè nella misura in cui appartiene al moto d'assorgenza l'attendibilità del novero, l'annoverabilità]. Ed ecco il segno e la prova di ciò: discerniamo il maggiore e il minore mediante <lo strumento primo del novero, cioè> il numero, mentre distinguiamo e ordiniamo il moto d'assorgenza mediante una maggiore o minore stabile temporaneità (o sostevole durata). *Novero-numero (una temprà d'annoverabilità), dunque, è il χρόνος*. Però il novero-numero ha due accezioni (infatti chiamiamo «numero» sia l'enumerato e l'enumerabile sia ciò con cui enumeriamo); è necessario allora precisare che il χρόνος è un enumerato e non ciò con cui enumeriamo. Vi è in verità una scissura fra ciò con cui enumeriamo e l'enumerato.

219 b 33 — 220 a 4:

Φανερόν δὲ καὶ ὅτι εἴτε χρόνος μὴ εἶη, τὸ νῦν οὐκ ἂν εἶη, εἴτε τὸ νῦν μὴ εἶη, χρόνος οὐκ ἂν εἶη· ἅμα γὰρ ὡσπερ τὸ φερόμενον καὶ ἡ φορά, οὕτως καὶ ὁ ἀριθμὸς ὁ τοῦ φερομένου καὶ ὁ τῆς φοράς. χρόνος μὲν γὰρ ὁ τῆς φοράς ἀριθμὸς, τὸ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον, οἷον μονὰς ἀριθμοῦ.

È altresì flagrante il seguente fenomeno: non si adstanzierebbe alcun χρόνος se non flagrasse [per la psiche (dia-)noetica, per la scorgente pre-intesa d'essere] l'adesso dell'attimo [l'adesso *nell'*attimo quale *actus perennis*, indole attuarial]; viceversa, non potrebbe flagare alcun attimo se non si adstanziasse (l'attendibilità di) un χρόνος. <La stabile temporaneità e l'attimo si appartengono l'un l'altro> nello stesso modo in cui sono insieme sia il mosso-traslato e la traslazione, sia il numero del traslato e il numero della traslazione. Sostevole durata è infatti il novero-numero della traslazione, mentre l'attimo è analogo al traslato, ed è come l'unità *di* numero [ossia: come l'elemento — l'uno — che rende attendibile l'annoverare e il numerare].

220 a 24-26:

ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, καὶ συνεχῆς (συνεχοῦς γάρ), φανερόν.

Ecco dunque la primaria flagranza: il χρόνος — in quanto stabile temporaneità o sostevole durata — è novero-numero di (un) moto d'assorgenza secondo l'anteriore e posteriore, ed è anche continuo [cioè in-sé-contento: integro e intatto, *di per sé* non contingentabile] poiché tale è quel moto di cui esso (χρόνος) è per l'appunto novero.