
DESTINO, FONDAMENTO, VERITÀ. VALUTAZIONI COMPARATE SUL PROBLEMA DELL'ESISTENZA DI DIO

DESTINY, FOUNDATION, TRUTH. COMPARATIVE ASSESSMENTS OF THE PROBLEM OF THE EXISTENCE OF GOD

Gianfranco Longo

Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bari, Italia

gianfranco.longo@uniba.it

Astratto: Il termine dharma, che significa "legge", si comprende nella stessa radice sanscrita, da cui il concetto deriva, dhr traducibile in italiano come "fornire una base", ovvero come "fondamento della realtà", infine verità, cioè riconoscimento di come le cose sono. Il riconoscimento della verità è però compromesso sovente dalla valutazione umana che si ravvolge nella spirale del tempo e della storia, cedendo comunque all'interpretazione della realtà caratterizzata da aspettative e infine da effettive illusorietà che terminano con il negare ciò che sarebbe immediatamente afferrabile anche in virtù dei propri sensi, ma che storia, potere politico, formalizzazione della cultura a sortilegio collettivo, distorcono e addirittura negano quanto sarebbe fondamento dell'esistenza e legame tra gli uomini: il destino della realizzazione esistenziale esclusivamente possibile nella verità della tutela reciproca della vita, nesso e principio comuni d'ogni fede.

Parole chiave: Destino. Fondamento. Verità. Dio.

Abstract: The term dharma, which means "law", is understood in the same Sanskrit root from which the concept derives, dhr translated into Italian as "to provide a basis", or as "foundation of reality", finally truth, that is recognition of how things are. The recognition of truth, however, is often compromised by human evaluation that winds in the spiral of time and history, however, yielding to the interpretation of reality characterized by expectations and finally by actual illusory that end up denying what would be immediately graspable even by virtue of their senses, but that history, political power, formalization of culture to collective witchcraft, distort and even deny what would be the foundation of existence and bond between men: the fate of existential fulfillment only possible in the truth of the mutual protection of life, common link and principle of every faith.

Keywords: Destiny. Foundation. Truth. God.

Received: 07/04/21

Accepted for publication: 12/04/21

Published: 18/04/21



I. La verità come fondamento della realtà

1. Il termine *dharma*, che significa “legge”, si comprende nella stessa radice sanscrita, da cui il concetto deriva, *dhr* traducibile in italiano come “fornire una base”, ovvero come “fondamento della realtà”, infine *verità*, cioè riconoscimento di come le cose sono. Il riconoscimento della verità è però compromesso sovente dalla valutazione umana che si ravvolge nella spirale del tempo e della storia, cedendo comunque all’interpretazione della realtà caratterizzata da aspettative e infine da effettive illusorietà che terminano con il negare ciò che sarebbe immediatamente afferrabile anche in virtù dei propri sensi, ma che storia, potere politico, formalizzazione della cultura a sortilegio collettivo, distorcono e addirittura negano quanto sarebbe fondamento dell’esistenza e legame tra gli uomini: il destino della realizzazione esistenziale esclusivamente possibile nella verità della tutela reciproca della vita, nesso e principio comuni d’ogni fede.

Il problema dell’esistenza di Dio, perciò, configurato anche nella questione di cosa sia la verità e di come si sviluppi nel tempo, appare pian piano sovrapporsi per poi identificarsi.

Dio è, in effetti, verità nel tempo umano circoscritto, colto quale durata eterna, pienezza dell’universo, e di cui si perde irrimediabilmente coscienza, proprio perché in esso si racchiude il mistero del nostro stesso esistere: aporia di una vita che deve ineluttabilmente raggiungere la sua “morte”, intesa qui come *destino* della vita, punto di arrivo, senza però che a nessuno sia dato sapere il *quando*, il *dove* e il *come*. Tale stessa aporia ci permette di comprendere, nella sua indefinibilità, quello speciale limite rappresentato da inquietudini e da difficoltà, facendo sì che la nostra coscienza si orienti al tempo, percependolo intrinseco alla nostra stessa natura umana. E se il tempo è Dio, Dio rivelatosi nel mondo in Cristo, Cristo diviene corrispondentemente verità dell’*indeterminabile presente*, verità rivelata di Dio, che ravvolge il nostro stesso esistere, assicurando la continuità del mondo nel tempo quale caratteristico presente da cui si dipana la forma del passato e l’elemento variabile e molteplice del futuro.

In ciò Cristo disvela Dio, proprio perché Cristo stesso *accade* e *avviene* nel tempo del mondo quale Dio della salvezza, verità del tempo umano e fondamento del creato.

Tra Dio e il mondo esiste pertanto un passaggio che pone in evidenza due concetti

fondamentali, concetti che non sono sfuggiti all'attenzione delle fedi: se, infatti, il mondo indiscutibilmente è reale, perché deriva da Dio, in-sé e per-sé bene assoluto, essendo stato il mondo da Dio creato, ciononostante lo stesso mondo è un contesto di bene e di male (contesto inteso come la storia nel suo dipanarsi di avvicendamenti del potere nelle sue variegate trasformazioni, economico, sociale, individuale, politico, potere quale *male* per antonomasia) al di là del quale si concettualizza l'idea di Dio come la grande anima pura e perfetta, che non presuppone tale contesto caotico, ma lo di-spiega nella sua intelligenza infinita, soffrendo per il male e gioendo per il bene.

Tuttavia: qual è la relazione tra Dio e mondo? Come Dio rimane al di fuori della violenza tra bene e male di questo mondo pur avendo creato il mondo perfetto e in assenza di male?

2. La determinazione categoriale dell'universo, *non-ancora-mondo*, caotico e indeterminabile, oltre a essere *indeterminato*, profila sempre un rapporto fisso: Dio e l'uomo nel tempo del mondo; Dio e l'uomo nella stessa anima della *natura naturans* quale *naturata*. D'altronde quanto potrebbe aiutarci a distinguere tra una relazionalità concettuale e una invece trascendente è proprio l'ambito dell'*intelligo* della forma continua, mediante la quale lo stesso elemento discreto dell'universo e del mondo interrompe il tempo e con esso la storia del mondo¹.

Dice Giuseppe Tucci: "Il pensiero di Dio comprende dunque presente, passato e futuro; è assoluta contemplazione, non è induttivo. Perciò egli è immune dalle passioni e sensazioni, e non può avere desideri. Di lui si può dire che è legato come le anime che transmigrano nel *samsara*, perché in lui non c'è ombra di passione; ma non è neppure un'anima che si possa chiamare liberata, perché non fu mai legata al *samsara*"².

Ed è in tale argomentazione tucciana che si scopre un aspetto rilevante nella questione del rapporto tra Dio, mondo e uomo: ci si potrebbe chiedere in fondo per quale ragione Dio abbia fatto il mondo se poi esso stesso sia stato pervaso dalla dualità bene-male; e ancora, quale sarebbe stata la ragione dell'impulso a creare? Perché tutti noi? Perché la

¹ Si chiede Massimo Cacciari: "L'universo è eterno nel tempo o è stato creato? La filosofia *conosce* la soluzione dell'*enigma*: il mondo rimane creatura anche se la sua *durata* è infinita", così M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p. 93.

² Così G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana* (1957), Laterza, Roma-Bari 1987, p. 227.

storia? Perché il tempo del mondo come caratterizzazione e specificazione dell'esistenza indubitabile di un interrogativo senza risposta?

E potremmo ancora inquietarci con un'ulteriore domanda: quale il *destino della verità* come fondamento della nostra realtà?

3. In effetti l'argomentazione sarebbe quella di optare per il Bene, cioè per Dio, unicamente perché l'alternativa potrebbe e dovrebbe essere la solitudine da Dio e la sua eterna privazione (l'inferno) o la purificazione dal proprio male per un tempo ignoto (il purgatorio): scelgo Dio soltanto dal momento in cui acquisisco pienezza della mia fede, perché ho acquisito la consapevolezza di poter riconoscere in Gesù l'unità "del vero Dio e del vero uomo"; ma anche perché è proprio Gesù la scelta della salvezza e alternativa trascendente, non essendo la fede solo timore di Dio, cioè cognizione di poter comportare la condotta umana un dolore a Dio, ma esperienza di una verità a fondamento della realtà umana. Dio, peraltro, non obbliga a determinate scelte che debbano violare le norme prescritte, giacché diversamente mi si prospetterebbero conseguenze di specifiche pene rispetto alla norma da me violata: Gesù rivela Dio e si rivela lui stesso in Dio quale Dio, in quanto Bene *in-evitabile* e *in-dubitabile* per l'uomo.

Una tale acquisizione va oltre ogni esperienza immanente e probabile, che intanto si connatura della sua primaria specificità, perché si fonda quale scelta libera per l'uomo, scelta presente in maniera costante nella sua esistenza, sebbene sovente l'esperienza della propria vita, consapevolmente lontana da Dio, possa caratterizzarsi distruttiva all'uomo stesso. In questo senso, connaturatosi il passaggio a Dio quale scelta intrinseca e caratterizzante la persona nella sua piena libertà di riconoscere in Dio il suo proprio e specifico creatore, l'esperienza trascendente, di un nesso divino tra l'uomo e la sua coscienza, si constata nel destino della libertà umana legato alla verità della tutela della fede che il potere politico, proteso pervicacemente a sostituirsi alla fede sino a ridurre la realtà a divinazione e a un sortilegio, proponendosi come culto ed esperienza esclusivi, posponendo la libertà ad un destino ristretto di ruoli e di compromessi, subordina la verità ad una omogeneizzazione delle sorti, minacciate costantemente di divenire precarie, di scomporsi illusorie, subito sospese nelle loro certezze di salvaguardia: diritti individuali e libertà fondamentali costruiscono solo il legame di propaganda dell'esigenza e

dell'occorrenza del dominio: *necessitas politica non habet legem, sed politici rationem ius constiuit*.

4. Tutto ciò non produce altro che un ritorno all'interrogativo che lascia irrisolta un'inquietudine profonda: cosa può scindere la possibilità di una scelta che sia completamente sicura di non divenire distruttiva rispetto ad un'altra? Davvero scegliere per Dio, e dunque per Gesù, rassicura le proprie aspettative nell'evolversi della vita di ognuno?

Evidentemente percuotersi l'intelletto con tali questioni non conduce alla certezza della scelta migliore, che rimane appunto sospesa nella consapevolezza di essere Dio indubitabilmente al di fuori della misura, al di là di ogni *ordo et ratio*, eppure, esattamente come l'amore, Dio ritorna a essere nel proprio cuore, anche dopo una lunghissima lontananza, un irrinunciabile conforto, un'ineludibile traccia per riconoscere sé stessi e il proprio destino umano, un'irremovibile certezza per la nostra speranza.

Chi pervicacemente ne rimane lontano, in un eterno goliardico orgoglio, lascia razionalizzato e misurato ogni attimo della sua vita, che si rivela sì, come sosteneva André Malraux, un destino dettato dalla morte, ma solo perché si è consentito alla morte di trasformare appunto *la vita in destino*. Lo si è fatto mentre la propria vita andava asciugandosi tenacemente nel comporre un canone di proporzioni, senza aver mai lasciato fluttuare la propria anima verso la gioia dell'amore ricercato da ogni anima, cioè Dio.

II. Il vincolo trascendente che converge nella verità umana

5. Il male peraltro non è soltanto falsificazione ontologica del senso di verità creata in noi perché legati inevitabilmente a Dio e Dio in maniera irrinunciabile a noi quali sue creature, a seguito di un rapporto di amore e di olocausto di un uomo, cioè Gesù, ma il male è anche la rottura del legame di vita, rivelandosi in maniera più profonda come la perdita di sé, in un rinvio senza fine dell'accettazione della propria esistenza quale dono e non fugace volontà di potenza, in cui l'esistenza d'altri viene a scoprire un senso se oggettivamente riconducibile alla fruizione di interessi individuali, ponendo l'altro quale strumento per svincolare la propria esistenza dall'amore di Dio e sottoporla alla nicchiana volontà di potenza di una realizzazione della propria individualità che si fa assoluta e

oltraggia la presenza di tutti coloro che ostacolano o frenano questa piena massimizzazione del profitto individuale. La differenza tra il bene e il male si situa esattamente in quell'intorpidirsi e quell'ingessarsi della verità, verità che fugacemente s'intravede chiara, attuabile, afferrabile, nonostante rimanga in realtà sempre ottusamente indistinguibile e sfuggente, proprio perché relegata opportunisticamente ad essere "altrove": si tratta di un qualsiasi *ovunque* che si radicalizza purché non sia in Cristo, in un *qualsivoglia altrove* fuorché in Dio.

Tutto ciò si configura come *alius-ubi*, cioè il definirsi di un alibi, efficace alla propria esistenza come fondamento non di libertà quale ricerca di autonomia nella responsabilità di custodire la vita altrui, ma di superficiale autogestione di sé nel mondo ormai derealizzato. In tale contesto non potrebbe avere un senso l'affermazione sartriana secondo cui "l'enfer, c'est les autres"³, piuttosto scegliamo noi stessi liberi e liberamente per l'inferno già nella nostra stessa vita, senza timori e tremori, semmai costantemente con rammarico, con i *magari* andati perduti per sempre, questuando ancora pretese di una vita che si vorrebbe diversa. Dio, invece, vive nell'uomo come peculiarità di essere l'esatto contrario, il più concreto opposto antropologico del timore e del tremore: Dio completa continuamente la nostra esistenza nell'esperienza del suo amore rivelato in Cristo universalmente e donato da Cristo antropologicamente; e Dio dona il suo amore per l'uomo nell'essere di Cristo in quanto Figlio del Padre e a sua volta *indeterminabile presente* nella vita dell'uomo e nella storia del mondo.

6. Da ciò si evince quell'indefettibile vincolo d'amore perpetuo di Dio per l'uomo, realisticamente possibile solo in Cristo, perché antropologicamente perfetto e universalmente vivo e reale nell'esperienza del tempo nel mondo nascendo, morendo, ma risorgendo in quel corpo materiale che ha segnato lo stesso tempo del mondo. È in quel vertice del tempo che culmina la convergenza verso un presente continuo, primo, fondamentale moto immobile (*unbewegte Grundbewegung*), tempo perpetuamente presente che rivela il suo moto senza dover essere "prima" e senza profilarsi rispetto a un "dopo",

³ Cfr. Jean-Paul Sartre, *A porte chiuse*, Scena V, siamo al termine del dramma e nelle parole di Garcin rimbalza quella celebre espressione: "Non avrei mai creduto...Voi avete in mente lo zolfo, il rogo, la grata... Ah! Che idiozia. Non c'è bisogno della grata: l'inferno, sono gli Altri".

comunque determinabili. Si tratta piuttosto di un tempo completo che racchiude conformemente *contingenza*, *epoca* o *eternità* nell'immobilità permanente del presente-in-Cristo (*Gegenwart-an-Christus*).

Da questo presente-in-Cristo risorge, quale fulcro di grazia, la salvezza dell'uomo nella sua dimensione priva di tempo, ma da cui *accade* per l'uomo il bagliore dell'amore fatto salvo in Cristo e determinabile a ogni istante dell'esistenza dell'uomo, proprio come se questa stessa esistenza non fosse più soltanto individuabile nel tempo passato o nell'aspettativa futura, ma anche unicamente determinabile nel *presente della fede* in Cristo, da cui tutto è origine e moto, durata e fondamento e misura indefinibili in quanto imperscrutabili, cioè definitivi proprio perché constatazione diretta di una testimonianza viva da parte dell'uomo di rinunciare e di rifiutarsi un ritorno al giorno della disperazione. Per questo la *speranza* diviene imprescindibile avvenimento della *fede* nel momento in cui però l'Amore è accaduto (*geschehen*), ed avviene per divenire Presente ormai indeterminabile per l'uomo, impeccabile realtà per l'uomo stesso di conoscere e vivere Cristo.

7. E allora il fatto che Dio sia stato creatore del mondo senza strumenti è facile presupporlo anche non volendo ricorrere alla sua onnipotenza: un artigiano, per esempio, costruisce quegli stessi strumenti utili successivamente alla creazione dell'oggetto desiderato.

Pertanto è proprio nella non-simultaneità degli eventi della creazione che si accetta Dio come quell'intelligenza che darà oggetto a quanto maturo nelle sue premesse causali, appunto perché le condizioni causali delle cose non si producono tutte simultaneamente ed allo stesso modo: è sull'indifferenza alla presenza o meno delle concomitanze causali che Dio poggia la sua stessa attività creatrice. Ragion per cui Dio è una sostanza che ha per qualità l'intelligenza, non essendo però accomunabile alle altre anime (umane) in qualcosa di assolutamente imprescindibile: il tempo senza mondo, il tempo privo della temporalità e della temporalizzazione, cioè una forma continua che non necessita elemento discreto che possa intersecarla per contestualizzarla all'interno del mondo, quale funzione del tempo di questo mondo.

In tale contesto Jorge Luis Borges notava mirabilmente come l'essenzialità del tempo si risolvesse nell'immediatezza di uno sguardo fugace su un altrettanto fugacissimo

istante: è l'eternità di Dio che crea il mondo e il tempo nel mondo. Dio pur non influenzando su ciò che facciamo, nella ragione del libero arbitrio, ciononostante sa come la nostra stessa vita si dipanerà in esistenza perché attraversata dal tempo, sino a tradursi in "destino", destino che diviene tale e si configura tale solo nel momento finale: è l'istante che prescinde dal *precedente* e che non riconduce più l'esistenza dell'uomo ad una prova successiva, ma che riscatta piuttosto o danneggia senza appello una vita intera: è questo il momento della morte⁴.

Dio, quindi, vede la storia universale, quello che in essa accade; vede tutto questo in un unico splendido, vertiginoso istante che è l'*eternità*⁵, potendo perciò imprimere un movimento al tempo nel mondo, non dovendolo però subire pur restando Dio a sua volta moto che, nell'immobilità sua perenne, tutto *perpetua* e *muove*, rivelandosi l'espressione fondamentale e non contestualizzabile del tempo, perché privo del "prima" aristotelico e assente nella successione del tempo: Dio si delinea in ciò completezza perfetta del moto, il cui corpo non subisce la corruttibilità dovuta al movimento stesso, ma accade, tale corpo, quale moto di un avvenimento assoluto, indeterminabile nel tempo.

8. Sarebbe invece la transitorietà del mondo a posporre l'uomo a Dio: è proprio l'ineluttabilità della conoscenza umana come regolata dall'aporia della vita e della *sua* morte che rende efficace a tale concetto. Dio *esprime* la cosmologia come flusso del tempo nel mondo e caratterizzazione del mondo, giacché elemento discreto del tempo, affinché infine Dio *imprima* così *onticità* al corso dell'universo, cioè processo continuo di esistenza, entrando nel mondo come uomo. Cristo è, quindi, rivelazione del tempo nel mondo e rottura del vincolo tra semplice e complesso, come pure del legame tra astrattezza e transitorietà della materia caratterizzante l'universo.

In tale acquisizione si ravvisa, inoltre, l'espressione dell'essere che *diviene perché accade*: Dio che è, in ciò che è e per come è, si profila anche tempo nel mondo perché *divenga natura amoris*, possibile unicamente accadendo nella sua morte il rivolgimento di quanto è stato, nel momento in cui la resurrezione della sua Vita rivela pienamente evento catartico irreversibile, appunto salvezza dell'uomo nel mondo.

⁴ Cfr. a proposito su André Malraux J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 160.

⁵ Cfr. J. L. BORGES, *Sette notti*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 33.

9. Da tale riflessione, allora, si delinea essere Dio materialità - non invece strumentalità - della causa dell'universo: peraltro è sempre attraverso il concetto di sacrificio assoluto che transita la possibilità di rivelarsi Dio come ontico del mondo, mondo che si consuma nel tempo.

Se allora Dio consiste *impenetrabile* nel mondo è, ciononostante, intuibile dalla coscienza umana nel mondo; se Dio è *impalpabile* e *invisibile*, avviene continuo e incommensurabile nell'esistenza dell'uomo; se Dio è *inscrutabile* e *impercettibile* nella datità del mondo, accade nell'interiorità come *ineludibile* dell'evento umano, avvenimento vero tale come lo è l'esperienza umana che rimane involucro mortale. L'indefinibilità di Dio, pertanto, si svolge e si risolve esclusivamente in Cristo, che rivela Dio solo perché è a sua volta pienezza dell'amore di Dio per l'uomo, e Dio stesso, prospettiva di perfetta coincidenza di creazione e di salvezza per l'uomo. Malgrado ciò la realtà di Cristo come evento non si chiude nella verità comune dell'uomo; piuttosto, dice Ugo Borghello, occorre l'incontro "unico" di un amore nuovo⁶.

10. Ciò-che-è-mosso rinnova sé stesso quale perpetuo nel punto di luce, *avvenendo* perché immobile grandezza che tutto smuove e in cui tutto trova propulsione, confluendo in incessante mutamento e in inarrestabile trasformazione del divenire.

Nel *Paradiso* dantesco (Canto XXVIII, 13-21), ciò viene espresso efficacemente in un nesso di luce che si irradia quasi accecando di splendore:

*E com' io mi rivolsi e furon tocchi
li miei da ciò che pare in quel volume,
quandunque nel suo giro ben s'adocchi,
un punto vidi che raggiava lume
acuto sì, che 'l viso ch'elli affoca
chiuder conviensi per lo forte acume;
e quale stella par quinci più poca,*

⁶ Cfr. U. BORGHELLO, *Liberare l'amore. La comune idolatria, l'angoscia in agguato, la salvezza cristiana*, Ares, Milano 1997, p. 305.

*parrebbe luna, locata con esso
come stella con stella si collòca.*

Il fenomeno, manifestatosi da una forma a esso precedente, ritorna a una trasformazione man mano progressiva, determinante l'essere della tradizione del mondo nelle particolari *evoluzioni ermeneutiche ontiche* del senso del mondo. In tal modo Aristotele non indugiava a considerare il "primo motore" come privo di una sua peculiare grandezza fisica, altrettanto dunque indivisibile, ma in grado tuttavia di sollecitare e di muovere l'eterno in un tempo comunque *infinito*⁷.

Cosa significhi, in questo singolare ambito gnoseologico qui trattato, il concetto di *eterno*, lo si afferra proprio contraddicendo la nozione di "infinito" comunemente data: l'*eterno* è l'infinito ma verso il *prima* aristotelico e cosmologico *tout court*, oltre che ovviamente anche verso il *dopo*, nel senso che non è possibile stabilire ciò che abbia avuto inizio rispetto al tempo. L'*infinito* invece è "stabilito" in una sfera prettamente *spaziale* del numero del *movimento* del tempo, continuo rispetto al moto della forma del mondo, cioè alla trasformazione molteplice del mondo e alle sue conseguenti pluralità fenomeniche⁸.

D'altronde se la vita *non fosse limitata* dal traguardo della sua stessa fine, non ci sarebbe salvezza: è il Tempo nella sua dimensione di racchiudere vita e morte che rivela Dio in ognuno di noi, come l'oggetto di quel desiderio che nel mondo non potrebbe essere mai soddisfatto, perché privo di una durata necessaria a soddisfarlo, una misura per l'uomo sempre e continuamente incompleta, non quantificabile, che ci lascia d'altro canto intuire come peculiarmente in questo limite alla comprensione si riveli la condizione umana di vita indissolubilmente legata al suo contrario, e in virtù di ciò, in virtù di una tale contraddizione, altrettanto indissolubilmente stretta alla sua dimensione divina. Il desiderio di Dio racchiude perciò il tempo, ed è una soddisfazione che trascende il mondo dove tutto possiede una sua propria misura, di movimento e di durata, perché destinato a

⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di Luigi Ruggiu, Mimesis Edizioni, Milano 2007, p. 385 e ss.

⁸ Thomas S. Eliot ritorna nei suoi *Quattro quartetti* sulla questione tempo/mondo e mondo/Dio, e mirabilmente tenendo ben presente Aristotele e in genere l'insieme della tomistica dice: "L'intrico della trama è movimento,/Come nella figura delle dieci scale./Lo stesso desiderio è movimento,/Per se stesso non desiderabile;/L'amore è per se stesso immobile,/Soltanto causa e fine del movimento,/Fuori del tempo, e senza desiderio/Tranne che l'aspetto del tempo/Rappreso in forma di limite/Tra l'essere e il non essere", così T. S. ELIOT, *Quattro quartetti* (1959), Garzanti, Milano 1976, p. 17.

finire, a esaurirsi, e a risolversi tragicamente nel delirio di logici post-aristotelici, contemporanei, che hanno preteso di concettualizzare il concetto stesso sino a farne un non-senso. Al contrario non è possibile descrivere per confutare il movimento di quanto non-mosso e per sua stessa natura *immobile*, indefettibile e incontrovertibile constatazione ontica, motore che consente il movimento dell'universo come durata dell'accadere del tempo in quanto accaduto (*geschehen*): ci si riferisce a quel *motore*, cioè Dio, che rende il mosso (Cristo) possibilità di mutamento della vita, nella storia di questa vita nel mondo, proprio come indice di transitorietà attraverso il Tempo dell'uomo, uomo immerso all'interno dell'aporia tra temporalità e temporalizzazione della sua stessa vita.

11. Il *tempo*, invece, quale concetto, è facilmente constatabile non possedere il suo "inizio" né la sua fine, se non relativamente a una circostanza (*καιρός*), o a un'epoca (*χρόνος*), ma non ancora all'eterno (*αἰών*) che perdura nella forma di una proporzione perennemente incalcolabile e che si perpetua nel fenomeno di un desiderio assoluto, di durata incommensurabile e inesauribile⁹. In effetti l'irrequietezza agostiniana si risolve nel riconoscere Dio pure nel tempo, ma non solo dal *tempo*: essendo eterno, Dio precede ogni tempo; ma allora a cosa si riduce il *tempo* e dove si risolve la sua dimensione?

Dice sant'Agostino a proposito del tempo della creazione: "nemmeno creasti l'universo nell'universo, non esistendo Spazio ove crearlo, prima di crearlo perché esistesse. Né avevi fra mano un elemento da cui trarre cielo e terra: perché da dove lo avresti peso, se non fosse stato creato da te, per crearne altri? ed esiste qualcosa, se non perché esisti tu? Dunque tu parlasti e le cose furono create (Sal. 32, 9); con la tua parola le creasti"¹⁰. Il problema dell'immersione nel tempo come indagine filosofica, come interrogazione inquieta sulla propria dimensione di esistenza, non è sfuggita all'attenzione tanto di scrittori quanto di filosofi o fisici, sino ormai da rendere impossibile una valutazione delle varie riflessioni che si sono susseguite nel corso del... tempo.

⁹ Secondo Clive Staples Lewis le creature non nascono con un desiderio, "se di quel desiderio non esiste soddisfazione. Un bimbo ha fame: esiste il cibo. Un anatroccolo vuole nuotare: esiste l'acqua. Gli uomini provano desiderio sessuale: esiste il sesso. Se trovo in me un desiderio che nessuna esperienza di questo mondo è in grado di soddisfare, la spiegazione più probabile è che io sono stato creato per un altro mondo", cfr. C. S. LEWIS, *Il Cristianesimo così com'è*, Adelphi, Milano 1997, p. 173.

¹⁰ Sulla questione del Tempo misura e dimensione della coscienza umana non si può che rinviare ad AGOSTINO d'IPPONA, *Confessioni*, a cura di Carlo Carena, Mondadori, Milano 1997, p. 314 e ss.

In uno dei racconti suoi più celebri, *La morte e la bussola*, Borges¹¹ tra ironica congettura e ipotetiche letture tramandate, individua un peculiare nome segreto che Dio avrebbe, un nome nel quale si racchiuderebbe rivelata la risoluzione al suo stesso enigma, ma che designerebbe inoltre un nono attributo, tra quei 99 nomi che la tradizione riferirebbe a Dio: cioè l'*eternità*, la possibilità della conoscenza proprio del tempo nelle sue molteplici dimensioni, quel tempo anche condizione dell'esistenza dell'universo. Ogni forma del tempo, tuttavia, è insieme rivelazione di elementi discreti del mondo: così le variabili di stato, effetti rilevabili all'interno del movimento del mondo nel tempo, sarebbero prodotte dalle variabili di controllo, cioè da cause individuabili all'interno del movimento del mondo nel suo proprio Spazio: il mondo può essere determinato dagli spostamenti delle variabili di stato rispetto alle variabili di controllo.

Così il sorgere di forme nuove, comunque *continue* all'interno del movimento del mondo nello Spazio che lo contiene scandito dal tempo come essere del mondo, denota però la rilevanza di permanenti indeterminazioni del mondo, quali suo inizio e sua fine: differenza dell'*eternità* di Dio rispetto al tempo dell'universo, che si evolve perché *infinito*, ma ineludibilmente successivo all'*eternità* di Dio, consentendo il moto del mondo nel tempo come coscienza di quanto *forma continua* nell'uomo del suo Creatore, nell'uomo in cui è radicata l'espressione di amore *assoluto*, essendo l'uomo legato a Dio, fonte di amore *eterno*.

III. Ordine e natura del mondo

12. Si prospetta così quell'*onticizzazione*, con cui qui si vuol intendere il peculiare processo di formazione e di trasformazione dell'ente-tempo da un punto di vista ontico per *essere tempo*; onticizzazione mediante la quale il mondo ridefinisce la sua tradizione, sviluppando, come processo che ricomprende necessariamente tutto il tempo, quegli elementi discreti che individuano progressivi sviluppi della forma ontica del tempo all'interno della tradizione del mondo e dello specifico muoversi di quest'ultimo nel tempo,

¹¹ Cfr. J. L. BORGES, *La muerte y la brújula*, in *Ficciones* (1956), Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 150.

ente di quell'universo mondo-del-mondo.

All'interno di tale universo mondo-del-mondo, quale inevitabile e ineluttabile morfogenesi elementare del suo fenomeno temporale, quanto s'individuerebbe come *fenomenica del mondo*, cioè i continui sviluppi della sua rappresentazione, colta però successivamente e perennemente perché *presente* nella temporalizzazione, altrettanto efficacemente si profila, proprio come se il mondo fluendo nel tempo lasciasse intravedere il suo peculiare moto, l'ineluttabilità di un Motore Immobile, che prospetta l'ordine, il **κόσμος**, di ogni forma continua e di ogni elemento discreto di questo movimento del tempo, un ordine che nondimeno si manifesta come essere del suo stesso movimento e divenire che caratterizza il processo ontico del mondo nel tempo.

Già Hegel¹² sosteneva la mancanza alla fisica di una dimostrazione a priori della proprie leggi, cosa che si tradurrebbe, per il calcolo, in una mancanza di legittimazione concettuale: il concetto non può quindi essere che legittimazione di una negazione ontologica in base alla quale lo stesso concetto affermerebbe, secondo Hegel, la legittimità dei suoi elementi discreti ontici, in grado di ricostruire la stessa forma del concetto, affinché sia il concetto stesso a evidenziare il fenomeno della sua tradizione, non già però sé-come-fenomeno. Ricollegando tali osservazioni hegeliane a una riflessione sul mondo, si potrebbe piuttosto intuire come il concetto-in-sé, il mondo-nel-tempo, sia fenomeno temporalizzato rispetto alla sua forma tradizionale acquisita che lo nega nel passato proprio perché sviluppatosi e consolidatosi nel presente diversamente, e di conseguenza altrettanto nel futuro. In tale argomentazione si rileva poi come la segmentazione ontico-formale del mondo possa stabilire, nella dimensione ontica del tempo, non proprio il suo fenomeno, quanto piuttosto la *fenomenica di sé mondo* nella temporalizzazione, cioè le successive rappresentazioni e formazioni del mondo nel tempo. Il *discreto* del mondo, pertanto, cioè l'interruzione di formazione e di rappresentazione del mondo come parte dell'essere-tempo, permane imprescindibile aspetto e profilo di ogni sua trasformazione. Bisogna ciononostante sempre intendere tale trasformazione all'interno della tradizione in cui il mondo sopravvive; senza la tradizione che il tempo forma nel mondo come tradizione di sé, il mondo apparirebbe privo di continuità nella sua forma, percependone un'ombra senza poter ricollegare quest'ombra al contorno concreto del fenomeno che la proietta. È

¹² Cfr. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Schrag, Nürnberg, 1812-16, p. 384.

specificamente nel tempo *mosso* che il mondo *smuove* il suo particolare e infinito divenire quale temporalità e temporalizzazione, cioè categorie specifiche della sua tradizione e trasformazione che evidenziano il mondo in quanto tale, consentendo che non si abbia certezza della sua fine, ma comunque certezza del suo non-poter-essere-eterno.

Dice Aristotele: “Dunque tre sono gli argomenti di ricerca: da un lato ciò che è immobile, dall’altro lato ciò che è mosso, ma è incorruttibile, infine le cose corruttibili”¹³.

13. Più avanti nella sua trattazione della natura e del mondo, del movimento del tempo nel mondo, lo Stagirita non esiterà a concettualizzare la questione tempo-mondo relativa alla mutabilità degli enti e delle loro proporzioni quale riflessione generale del mutamento e del cambiamento della tradizione che noi ci rappresentiamo del mondo stesso, sostenendo che “tutto ciò che muta, è necessario che sia divisibile. Infatti, poiché ogni mutamento è da qualcosa verso qualcosa, quando la cosa è giunta al termine finale del suo cambiamento, non muta più; mentre, quando è nel termine iniziale, essa non cambia né in se stessa né in tutte le sue parti, poiché ciò che sta sempre nello stesso modo non muta né in-sé, né nelle sue parti”¹⁴. Queste riflessioni aristoteliche rilevano, infine, il mondo rispetto al tempo-nel-mondo e il tempo rispetto alla percezione che noi abbiamo di esso quale caratterizzante la rappresentazione del mondo nel suo complesso.

D'altronde la corruttibilità è inerente al mutamento dell'ente-mondo nel tempo e delle sue proporzioni nello spazio, ma la perfezione del tempo quale misura del movimento non esclude l'inalterabilità del mondo, anzi ne individua esattamente nel moto la possibilità del mutamento a sua volta infinito, infinito che in sé non è perfetto rispetto al concetto di *eterno*, inalterabilità della potenza e dell'atto, congiunzione dell'essere poiché divenire continuo. Proprio secondo questa prospettiva Aristotele non mancherà dal cogliere in seguito ne *Il cielo*, perfezionando le posizioni qui riportate della *Fisica*, come l'infinito risalti per discontinuità, quelle discontinuità che coinvolgono il mondo che per il suo stesso implicito e ineluttabile mutamento è presente nel Tempo, determinandosi in temporalità e temporalizzazioni, cioè in elementi discreti (discontinui) che tuttavia

¹³ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 75.

¹⁴ *Ibid.*, p. 249.

profilano la tangibilità di una regolare cadenza dello sviluppo dell'essere nel divenire¹⁵. La differenza, allora, tra il *continuo* e il *discreto* è esattamente nel movimento scandito dal tempo¹⁶: ogni forma continua delinea la temporalità del fenomeno del mondo quando se ne interpreta il senso, possibile nella scansione di ogni temporalizzazione di questo mondo: è da tale acquisizione che possiamo individuare l'elemento discreto, cioè quella interruzione che distingue il "prima" e il "dopo" aristotelici.

Così la coscienza, la stessa capacità di cogliere il senso del mondo, *diviene* per il solo fatto di essere-stata, determinandosi nella possibilità di continuare a essere per divenire poi infinito *accadere*.

14. In tale prospettiva la vita di Cristo, la sua nascita, il suo avvento, il suo essere che siconforma al suo divenire, la sua morte che trasmette nuovamente la vita nella resurrezione come dono di amore, per rivelarsi Gesù stesso quale annunciato Dio della salvezza del mondo, focalizza il concetto d'*infinito* postosi verso il "dopo rivelazione", momento in cui il tempo stesso risulta comprensibile perché scansiona quanto ha avuto principio senza che debba mai più aver fine: l'amore di Dio nel martirio e nella resurrezione di Gesù rivelato Dio.

Si vuole sottolineare come il concetto di *infinito* si storicizzi, temporalizzandosi a posteriori rispetto all'eterno, cioè Dio, che prescinde singolarmente dal "prima" e dal "dopo" giacché universalmente si configura in Cristo quale annuncio senza più fine di Dio, perché Cristo stesso Dio nel mondo, tempo del mondo. L'angoscia di Cristo prima di essere consegnato ai carnefici esprime mirabilmente l'unità della sua natura umana, tuttavia consapevole di potersi sottrarre a quel sacrificio, in virtù della sua divinità, ma che al tempo stesso sa di doversi donare non opponendosi al martirio, proprio per risorgere Lui insieme all'uomo, cioè salvarlo¹⁷.

Si ravvisa da questa angoscia, interamente umana, la pienezza e la completezza

¹⁵ "Inoltre, che cos'è che muove l'infinito? Se l'infinito si muove da sé, sarà animato. Ma come può esistere un vivente infinito? Se invece è qualcosa di diverso che lo muove, si avranno due infiniti, il motore e il mosso, differenti per forma e potenza", così ARISTOTELE, *Il cielo*, a cura di Alberto Jori, Bompiani, Milano 2002, p. 171.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 145 e 173.

¹⁷ Il momento del "calice", al quale Gesù può sottrarsi, è descritto con incidenza di semplicità e profondità rare in Javier ECHEVARRIA, *Getsemani*, Ed. Ares, Milano 2008, pp. 177-179.

dell'umanità di Maria, Madre di Gesù, che nel momento dell'annuncio, esprime l'accettazione piena alla volontà di Dio pur dovendo umanamente interrogarsi sull'incontrovertibile *come* possa essere tutto ciò, non conoscendo e non avendo conosciuto uomo. E l'angoscia si caratterizza sempre in un'interrogazione chiusa, angusta, che opprime la propria anima perché debba finalmente liberarla all'amore donato, al sacrificio per la salvezza in quell'amore ricevuto gratuitamente e offerto senza alcun ritorno. L'angoscia della Madre di Dio si unifica così a quella di Gesù e in quella di Gesù nel Getsemani. L'interrogazione, profonda e stretta, non è diversa da quella di Giuseppe che accetta la volontà imperscrutabile di Dio accogliendo la sua promessa sposa, Maria, senza abbandonarla allo scandalo della carne, custodendo invece anch'egli nel suo cuore il mistero dell'amore e accettando il monito del bagliore di una luce impensabile per chiunque: quella di un angelo che lo consola e al tempo stesso lo persuade¹⁸.

Si tratta proprio di quello *scandalo* dell'amore che la scelta di Dio compie fra gli uomini, quella scelta che sovente è addirittura assolutamente paradossale, affatto segno di quanto potrebbe essere paragonato, giacché proveniente da Dio, a un evento che prospetterebbe successo, vittoria, potenza e dominio come accade in una dimensione tipicamente miope e ottusamente ottenebrata dalla condizione del delirio delle ambizioni quale è quella mondana.

È invece "paradossalmente" tutt'altro.

Non può che essere tutt'altro e risponde al *dover-essere* al-di-fuori-del-mondo: un cammino incomprensibile e ostico, irto di chiodi, quegli stessi chiodi che Dio non risparmierebbe al suo proprio Figlio, senza indugiare, senza esitare; ma è esattamente in tale scandalosa evidenza che la rivelazione di Dio trova il suo compimento nella salvezza dell'amore per l'uomo e nell'amore che a sua volta salva e risorge dal dolore di aver fatti propri, caricandoli Dio tutti su di sé, i peccati degli uomini.

¹⁸ Mt, 1, 18-25. Si veda anche Lc, 1, 26-38.

IV. Il dono e la salvezza

15. Su queste riflessioni di Gesù come dono e del dono di Gesù, cioè del Dono della sua Vita, non si può prescindere da Cacciari il quale dice: “Esso (il dono) ci vincola pertanto, in quanto semplicemente ek-siste, a porci in analogia con suo senso, che è *soprannaturale*. Come pensare una *nostra* capacità di donare soprannaturalmente? Questa stessa capacità deve esserci donata. E così è, infatti. Soltanto chi crede che Gesù sia il Dono potrà avere la forza di donare secondo tale *métron*. Ma la fede stessa è dono. Noi potremmo donare come ci è stato donato soltanto *in grazia* della fede che è dono. Non significa questo che in ogni nostro atto di dono *siamo donati?*”.

Al dono di Cristo infatti non c'è scambio.

Il suo dono è unicamente indirizzato alla nostra salvezza, ma, e in ciò consiste la differenza che fa di Gesù un uomo che rivela Dio e sé Dio, quella salvezza che è la nostra salvezza avviene soltanto perché Cristo si consegna alla morte di Croce come sacrificio di amore che riscatta l'amore dell'uomo e lo salva dal peccato, senza che diventi tale offerta una richiesta da parte di Dio nei confronti dell'uomo: l'uomo è salvo nella sua libertà senza condizioni, in maniera assoluta, ma è una libertà che ha già comunque fatto salvo, a sua volta, l'amore altrettanto incondizionato di Dio per l'uomo¹⁹.

E Dio non avrebbe potuto essere e divenire, peculiarità che avvolge ciò che è creato; è piuttosto *avvenuto in Cristo* (nel senso di *es ist geschehen*, o meglio *es geschah und es geschieht*) nel mondo, per costantemente *accadere* nell'indeterminabilità di ciò-che-è-*prima* e di ciò-che-sarà-*dopo*. A tale proposito quanto ci delinea Hans Blumenberg permane nella sua efficacia oltre che nel suo peculiare fascino interpretativo: il *creatum* e il *creabilis* restarono invano distinguibili, già in Sant'Agostino, ma possibilmente afferrabili in una loro propria luce mondana, accettando l'accadere del tempo nel mondo come *accaduto* e come ciò che continuamente accade, che cioè *avviene* nel divenire del mondo nel tempo²⁰. In sostanza la forma di Dio nel tempo rivela il fenomeno di una storia, di un corpo: la presenza fisica di Dio nel mondo, cioè Cristo; il fenomeno, tuttavia, di questo movimento imprescindibile

¹⁹ Cfr. M. CACCIARI, cit., p. 315. Sulla stessa questione si vedano le bellissime pagine di U. BORGHELLO, cit., soprattutto pp. 414 e ss.

²⁰ Su questo cfr. H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 51-52.

del tempo, come parte della storia del mondo, denota la “memoria” di questo infinito, quindi il suo peculiare e indeterminabile *presente* che accade ontologicamente *eterno* nell’uomo e cosmologicamente *infinito* nel tempo²¹.

L’*infinito* si prospetta peraltro nello spazio come movimento del tempo intuibile solo verso il *dopo*; mentre l’*eterno* è perché deve-essere-stato a-priori per divenire di conseguenza a-posteriori, accadendo perpetuamente. Se così non fosse, non sarebbe *eterno*, non potrebbe, difatti, affermarsi successivamente perché già-stato e divenuto *sine principio atqui ab principio*. Pertanto l’*infinito* delinea esclusivamente un movimento appunto infinito nello spazio, cioè una condizione cosmologica della durata di un moto in uno spazio; laddove l’*eterno* contiene e ingloba l’infinito, permettendone l’esserci, poiché l’*eterno* esprime proprio una dimensione ontologica esclusiva di ciò che non ha avuto inizio e che non si caratterizzerà mai in un finito cosmico ed ontico: cioè Dio.

16. Dio, allora, si rivela quale istante appunto cosmico e ontico che scuote in un soffio tutto ciò che, immobile, è creato e che, mosso nell’ambito della meccanica razionale dell’universo, inizia a essere vita, mutando costantemente in un movimento questo sì infinito, movimento che soltanto nella prospettiva eterna, però, ritorna a essere plausibile, perché l’istante che precede il tempo ha reso possibile il movimento iniziale. Così necessariamente tutto ciò che possiamo riconoscere quale inizio-di-un-movimento, si trasforma a-posteriori nel *divenire* della vita considerata in un termine d’inizio e di fine.

In sostanza il concetto di *tempo* esprime un richiamo all’*indecidibilità* gödeliana: posso certamente percepire la mia origine, esserne convinto e sicuro, posso anche stabilire il punto d’inizio del *mio tempo*, per cui *esisto*; ciononostante essere costretti a non poter definire il luogo di arrivo (la mia morte) e il suo proprio spazio e tempo, mi riporta indietro, lasciandomi costretto ad accettare sia la questione cosmologica come anche quella ontologica plausibili nella generazione e nella corruzione che unicamente il tempo indica

²¹ È interessante rammentare quanto da un punto di vista cosmologico-metafisico e ontologico notasse sempre lo Stagirita: “È insieme evidente che fuori del cielo non vi sono né luogo, né vuoto, né tempo. In ogni luogo può trovarsi un corpo. Quanto al vuoto, è definito come quello dove non c’è un corpo, ma dove è possibile che venga a essercene uno. Il tempo, poi, è il numero del movimento, e senza un corpo naturale non c’è movimento. Ma s’è dimostrato che fuori del cielo non c’è, né può esserci nessun corpo: è quindi evidente che fuori del cielo non esistono né luogo, né vuoto, né tempo”, così ARISTOTELE, *Il cielo*, a cura di Alberto Jori, Bompiani, Milano 2002, cit., p. 194.

quale movimento dell'universo e dell'uomo: *esisto ma non sono*, perché *sarei se*, e solo se, fossi a conoscenza del mio stesso percorso.

Ragion per cui solo Dio unitariamente è perché unicamente accaduto e umanamente rivelatosi in Cristo. In fondo tale “supremazia” del tempo quale indecidibile parte del movimento e dell'origine dell'universo, parve essere fondata già ad Aristotele che così sosteneva: “Inoltre, com'è possibile che vi siano ‘prima’ e ‘dopo’, senza che esista tempo? O il tempo, senza che vi sia movimento? Se dunque il tempo è numero del movimento o un certo movimento, e se il tempo è eterno, necessariamente anche il movimento sarà eterno”²².

Più avanti però lo Jori evidenzia qualcosa a mio avviso di grande interesse: che cioè da un lato sarebbe esistita per Aristotele una materia eternamente organizzata come mondo, e dall'altro lato una materia eterna ma caotica, quindi organizzata per un tempo limitato, poi destinata a ritornare allo stato caotico²³. Ciò ci porta a comprendere come lo stesso concetto di *tempo* sia stato in Aristotele il grande conduttore organizzante la materia dell'universo, che per sua stessa natura di essere “tempo della materia” rinvia necessariamente all'eternità piuttosto che all'infinità, riguardante quest'ultimo concetto più strettamente la materia e il suo proprio spazio di estensione, ma non il tempo dell'universo, in-sé e per-sé, ignoto *in principio* e *propter principium*.

In Dio, perciò, esiste pluralità di essere e molteplice attività perché *unicità* del movimento del tempo nel mondo, permettendo uniformemente l'accadere del movimento del mondo quale infinito nello spazio e quale infinito nel tempo, poiché principio dell'essere che è innanzitutto eterno, essendo Dio impensabile nel suo *incipit* e inimmaginabile nella sua fine.

17. Si tratta inoltre di un principio che *avviene* in Cristo come fenomeno tuttavia concreto e storicamente pensabile nel suo inizio e nella sua fine, per trasformare a sua volta Gesù questa “fine” risurrezione alla Vita della salvezza. Questa Vita risorta rivela il tempo unitarietà del moto infinito, immobile *ab aeterno*, vivibile *ex tunc*, perennemente *continuo*

²² Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 321.

²³ *Ibid.* p. 37, ma si vedano anche pp. 80 e ss.

verso il *dopo*²⁴.

Considerare, inoltre, l'interpretazione del senso del mondo quale attesa dell'evento storico e metafisico, prospetta una *forma continua*, vera e propria realtà del mondo nel suo divenire semantico e ontologico, formalizzandolo come sintesi di un arcano sguardo sulla temporalità. Se Dio fosse tangibile umanamente, presente nel mondo e materialmente visibile, se non nel tabernacolo e al momento della consustanziazione in una forma non corporea, comunque materialmente visibile, non potrebbe che essere tutto ciò un'impostura: Dio si è rivelato assolutamente e unitariamente solo in Cristo come persona e Cristo unicamente ha rivelato Dio, in quanto Cristo suo Figlio. Ogni altra immaginazione di Dio non sarebbe altro che un'umana congettura e una verità mondana, non *cristiana*.

V. La creazione come speranza

18. Ecco perché la bellezza di quest'Amore, l'amore di Dio e Dio nel suo essere umanamente Amore, la sua incantevole preparazione, non scende dal cielo come un fulmine, impressionando nella potenza di un qualsiasi evento straordinario, comunque pur sempre naturale; piuttosto nasce da una madre, la Madre, come un qualsiasi essere umano di questo mondo.

E tutto ciò accadde e *ad-venne* secondo l'ordine (*ordine* inteso qui come disegno, non come comando) di una volontà divina che annuncia l'Incarnazione spirituale e una necessità storica, senza l'intervento di un concepimento naturale tra uomo e donna, per riflettersi tale avvenimento nella Madre di Dio, nella Madre di Gesù: Maria rimane e viene rivelata, da suo Figlio, Madre di Dio nella grazia di Dio Spirito Santo quale vertice della donazione umana e anabatico punto di riferimento per raggiungere Dio e amarlo perché Cristo dei Vangeli, fulcro di ogni speranza e fondamento di ogni speranza di fede, cuspide dell'amore e di ogni fede in quest'amore.

Si afferra perché la Madre di Dio sia conseguimento di Dio, riempimento perpetuo di gioia che lascia amare Dio perché Gesù, che non solo ha vissuto un determinato momento storico, ma che diviene costantemente, perpetuamente *presente indeterminabile*

²⁴ *Ibid.*, p. 171 e ss., a proposito della finitezza dell'universo.

della vita dell'uomo. Tale concetto d'*indeterminabilità* non ha nulla a che vedere con incertezza e indeterminatezza, ma solo e unicamente con l'aspetto del tempo che non può essere circoscritto e "determinato", cioè quanto viene a essere constatato nel *καίρως*. Piuttosto si tratta di un tempo che in Dio è presente, è *Gegenwart*, senza che sia dato presupporgli un passato o supporre un futuro, una memoria appunto o un'aspettativa, poiché in Dio consiste la conoscenza conclusa e unitariamente perfetta senza inizio e senza fine. Perciò Dio è nell'uomo un *presente indeterminabile*, poiché prescinde dall'esistenza circoscritta e limitata dell'uomo, per divenire quell'Amore che è la Vita per l'uomo, un tempo quindi che, al contrario del mondo, non prevede per Dio un suo inizio né una sua fine, essendo in Dio il principio e il *fine* (cioè *Zweck* in tedesco; in francese *but*) di ogni movimento e tempo, di ogni *res, ordo e ratio*²⁵.

19. L'opera della Creazione comprende una propria retoricità, specificamente una ricorsività del ripetere, relazionati elementi e forme, che appunto non consentono di considerare come finita e conclusa la stessa Creazione, giacché in Dio l'Amore *pre-vede* (nel senso di *übersieht*) l'uomo e lo ravvolge per non finire mai: Speranza perfetta, movimento continuo nella sua forma e nel riprodursi degli elementi dell'universo, senza conclusione al loro divenire, dunque quel *tutto* (inteso come *Weltall*) avvolto e ricompreso nella speranza di Dio per l'uomo, grazie al sacrificio di Cristo, suo Figlio, per l'uomo e per la sua redenzione. Una creazione *conclusa* sarebbe soltanto chiusa, chiusa cioè alla speranza del divenire degli elementi e dei mutamenti delle forme: la libertà è da Dio offerta e donata all'uomo perché proprio la Resurrezione di Cristo raccolga l'uomo stesso già nella sua esistenza, concludendosi questa esistenza nella Vita, sola dimensione, unica e possibile condizione che l'uomo ricomprenderà nell'amore di Dio, quell'Amore che rivela il *presente* nella sua indeterminabilità, cioè punto di chiusura *discreta* e di apertura *continua* senza il dolore della memoria e senza l'inquietudine e la trepidazione per il futuro. Una creazione perciò senza divenire, nella sua onticità, sarebbe stata negazione all'uomo della sua libertà, proprio quanto Gesù attraverso il martirio del suo Corpo e il dolore della sua Anima volle riscattare indefinitamente nell'uomo, perché insieme a Lui l'uomo risorgesse

²⁵ "Ego sum Alpha et Omega, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est, Omnipotens", Ap, 1, 8-9.

indeterminabilmente, ma nella piena certezza dell'evento ottenuto e compiuto: celebre a tal proposito l'affermazione agostiniana secondo cui Dio si è fatto uomo evidenziando come l'uomo, quell'uomo, un uomo, sia divenuto Dio²⁶. Così è esattamente nella liberazione donata da Cristo all'uomo per mezzo del Suo Martirio che ogni memoria si sgretola e ogni evanescenza del futuro si annulla nella sola Speranza di vivere pienamente avendo ricevuto da Dio la vita quale esistenza di Dio stesso *indeterminabilmente* presente, nella con-sustanziazione di Cristo Amore filiale di Dio per l'uomo: il Verbo è giunto tra noi per essere con noi, dentro noi stessi²⁷: òa liberazione in Cristo del proprio amore per Lui si riflette nella Creazione di Dio che non resta avvinta a un disegno esclusivo, piuttosto donata all'uomo perché rivelata esattamente come quella costituzione (hegeliana *Beschaffenheit*) dell'interiorità dell'essere per divenire l'ineffabile soffio di un impercettibile attimo.

20. Allo stesso modo della pluralità della Creazione di Dio, la sua opera per l'uomo e la vita di questa sua creatura, amata senza il disordine delle necessità con cui l'uomo ha dovuto amare in seguito a causa del suo peccato originale, la vita può ritornare sempre a divenire così un incastrarsi di voci, un incontrarsi e un districarsi che rendono, che realizzano la dimensione del tempo di Dio nella Creazione; tempo irraggiungibile ma non arcano, sebbene limitato alla conoscenza umana, tuttavia rivelato mediante Cristo in uno spazio finito e *delimitato*, quello dello stesso Amore di Dio, quasi che tale stesso tempo debba poter profilare la pazienza di una ricostruzione: l'immagine di un mosaico.

Ogni tessera di questo mosaico è una pluralità da analizzare, una pluralità che si disperde, suo malgrado, in una luminosa impercettibilità, quella che descrive la dilatazione del tempo oltre ogni misura; un tempo in sé solo immaginabile, eppure pulsante sempre immobile da Dio all'uomo, dall'universo allo spazio dell'esistenza. Il sol fatto per l'uomo di esistere, possibile esclusivamente nel tempo e nel moto di un corpo percorso all'interno del

²⁶ Dice Sant'Agostino: "Dio si è fatto uomo e quindi un uomo è divenuto Dio", SANT'AGOSTINO, *Omelia* 186, 2,3. Si rinvia anche ai versi iniziali, celebri di Paul Claudel dedicati all'Angelo Custode: "In ogni tuo respiro prende vita il mio battito d'ali/In ogni tuo sguardo prende vita il mio sorriso/Vorrei volare assieme a te,/e forse un giorno lo faremo/quando sarai consapevole della tua *divinità* (corsivo nostro)/aprirai le ali e volerai felice/capirai cosa sono, e quanto ti amo", così da P. CLAUDEL, *La scarpina di raso*, Massimo, Milano 1957.

²⁷ Cfr. *Gv*, 1, 14.

tempo, e unicamente in esso constatabile, evidenzia la vita dell'uomo quale infinita nel suo essere referente, perché straordinariamente unica ed esistenzialmente irripetibile, eppure è dalla sua irripetibilità che rivela il movimento eterno di ciò che non ha avuto origine, non consumandosi perché non soggetto al divenire se non all'interno della vita dell'uomo, e accadendo nel tempo dell'uomo, nella sua storia, nella dimensione di quanto ha principio e di quanto ha fine, per assurge a dover-essere-eterno: cioè Dio, in Cristo pensabile e intuibile, da Cristo ottenuto all'uomo per la salvezza di quest'ultimo, e tuttavia esclusivamente in Cristo può l'uomo riconoscere il senso al suo stesso principio e alla sua stessa fine, riscuotendo la libertà dalle questioni, insulse, che opprimono l'uomo ad ogni angolo di spazio e attimo di tempo della sua vita.

21. La stessa bellezza, afferrata quale legge dell'amore, riconosce la sua forma in un fenomeno in cui l'apoteosi della parola si coniuga alla descrizione di un'inquietudine, quella dell'uomo che osa divincolarsi dal suo rapporto stretto di filiazione divina per ergersi al di sopra del suo destino umano, escludendo volontariamente traguardo e fine nell'unico amore possibile che oltrepassa l'orma dell'universo e si trasfonde nel mondo voluto da Dio e da Lui creato per la libertà stessa dell'uomo. L'incompiutezza dell'uomo allora si sviluppa in un'*anafora* della sua anima, in un incredibile intreccio tra ricorsività della vita e trasformazione della morte del corpo, proprio quando il corpo trova sicuro avamposto nella vita rifugiandosi e seguendo il soffio dell'amore che scinde nell'uomo la credenza dalla fede, così perfezionando la sola sua fede che dà vita e non morte, cioè la fede in Cristo che è però esclusivo dono di amore *da* Dio. In ciò si profila per l'uomo la speranza in Cristo, essendo Gesù Dio nell'uomo e per l'uomo, soffio che declama un sonetto inarrestabile, il quale schiude all'uomo la visione del fondamento ontico rivelato nella sua vita quale inarrestabile e indeterminabile presente: cioè la vita di Cristo, un *al di là* dove la passione si stempera di ogni sua viscerale concupiscenza, e diviene amore che ritrova nell'*al di qua* la quiete dell'anima e che appunto risplende già nella vita terrena della luce di Cristo²⁸.

E la luce di Cristo è il *polisindeto* della vita dell'uomo.

²⁸ Sant'Agostino, *Confessioni*, cit.,

VI. Vita e destino

22. Dunque è proprio l'istante, prosegue Aristotele, che rivela l'esserci del tempo in quanto parte del mio stesso esistere; pertanto questo mio esistere può sì evidenziarsi ed emergere proprio dalla misura del tempo, ugualmente però tale misura, quella cioè della mia vita, rimane ignota al mio essere perché soltanto nel mondo il mio esistere si commisura al mio tempo, parte di quello del mondo, cioè *temporalità*²⁹. In questa temporalità, nella *parte* del tempo che caratterizza quella *parte* del mondo che io occupo, "vivono" a loro volta le temporalizzazioni del mio esistere, cioè le pluralità e le variabilità della forma continua della mia vita all'interno del mondo, però come elementi discreti di questo mondo. Ecco perché il movimento parve ad Aristotele comprovare l'eternità del tempo in relazione all'universo: l'osservazione del mondo secondo quanto il tempo ne determina la dimensione, non sarebbe altro che misura dello spazio in cui questo movimento accade, divenendo tale *osservazione a-posteriori* una descrizione dell'ordine in cui tutte quante le cose avvengono nel mondo, e nel suo spazio, secondo il tempo del *mondo*: *κόσμος*, infatti, in greco ha come suo primo significato quello di "ordine".

All'interno del mondo, però, si rivela una sorta d'invisibilità dell'eidetica del *tempo*: *la forma enuncia l'apparenza del fenomeno*. Si avrà così una specifica forma del tempo che successivamente genera il fenomeno del mondo, perché peculiarmente *ontico* nel tempo che caratterizza e che lo caratterizza: Heidegger nella relazione Tempo-Mondo rilevava piuttosto l'esserci (il tanto discusso *Dasein*) che avrebbe permesso la consistenza ontologica del mondo. Si vuole d'altro canto rimarcare come senza mondo il tempo non avrebbe ragion d'essere, sarebbe mera infinità, indeterminabile paradossalmente anche nel finito. Solo nel mondo, tuttavia, il tempo acquisisce dimensione di misura proprio perché il mondo è mosso dal tempo, eppure sospinto da ciò che non ha avuto inizio perché non potrebbe avere fine. In questo il mondo rileva la sua forma continua quale *onticità* all'interno del tempo che consta tuttavia di elementi discreti (quanto inteso con *temporalità* e *temporalizzazione*), i quali per il loro stesso interrompere la durata, che non avrebbe

²⁹ In Heidegger il rilievo dato al concetto di *temporalità* assume una schematizzazione che trascende il mondo; in ciò la *temporalità mondanizza* il mondo, rendendo il Tempo essere-nel-mondo. Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006, pp. 987 e ss.

misura dell'eternità, trascendono la connessione Tempo-Mondo consentendo il formarsi dell'ente-mondo distaccato dall'ente-tempo in un oltrepassare quanto proprio Heidegger profilava nel concetto di *ente intramondano* (*das innerweltliche Seiend*).

23. In sostanza l'indipendenza dell'ente-mondo dall'ente-tempo permetterebbe all'elemento discreto di ritrovare la sua efficacia nell'essere del tempo e nell'essere del mondo, coniugando però onticamente il tempo del mondo al mondo vissuto, che possiede una sua forma peculiare nella storia del tempo stesso. In ciò ci aiuta Heidegger quando rileva che la temporalità (*die Zeitlichkeit*) esistenzialmente si "disvela" nella temporalizzazione (*die Zeitigung*) profilando infine una connessione Tempo-Mondo evidente da un punto di vista esistenziale, però onticamente possibile in una frattura della forma continua da parte dell'elemento discreto caratterizzante il divenire del tempo nel mondo e di quest'ultimo all'interno della sua stessa mondanità (*die Weltlichkeit*). Come infine ci suggerisce Heidegger, ci si sta riferendo e stiamo trattando dell'esperienza del mondo all'interno del suo stesso tempo poiché formazione di temporalità e di temporalizzazione³⁰.

Dio allora imprime movimento al mondo e rivela il mondo come specificato dal tempo: il tempo meccanicizza razionalmente il divenire del mondo e Dio esiste come Cristo rivelandosi e rivelatosi nel tempo del mondo; Cristo eterno, perché Dio per il tempo e per il mondo, che *avviene nel mondo*, avvenimento suo proprio di Cristo, quale imprescindibile suo dover essere eterno³¹.

24. All'interno di queste categorie emergono passaggi di storia delle idee che consentono da un lato l'osservazione del mondo, *forma* questa legata alla produzione di uno Spazio in cui la simmetria del mondo evidenzia ogni segmento della sua evoluzione; dall'altro lato diviene possibile una descrizione del mondo, *fenomeno* questo legato allo sviluppo del tempo in cui il concetto *mondo* si sedimenta secondo a-simmetrie di senso e

³⁰ Si desidera ancora rinviare a M. HEIDEGGER, cit., pp. 199 e ss. e 993 e ss.

³¹ Dice Blumenberg: "Solo, muoversi non è necessario a un Dio. Egli desume la sua opera dal modello che ruota, appunto non "leggendo". Aspetto per aspetto, egli trae dal prototipo uno stato dell'universo dopo l'altro, ognuno dei quali sta per una sostanza rappresentante e la parte che le spetta del tutto, la cui dimensione temporale costituisce appunto la *storia*", così H. BLUMENBERG, cit., p.123.

che la cosmologia storica, cioè la filosofia del tempo, e ontica, può ricostruire ricollegando le periodiche di onticizzazione – formazione e sviluppo del mondo nel suo essere –, alle fasi di trasformazione e transizione del mondo da un'epoca a un'altra, ciò che intendo per “cosmologia storica” rispetto alla semantica-storica che si concentra invece sull'analisi e critica delle fasi di trasformazione del senso di un determinato concetto.

Si profila completa in tal modo l'onticità stessa della tradizione del mondo, perché la trasformazione si rivela all'interno di un'unità temporale che fa della tradizione il suo fondamento.

Il mondo, nel suo sviluppo ontico (l'*onticizzazione*) che raffigura i passaggi attraverso le fasi di temporalizzazione del tempo e nella sua onticità, cioè le temporalità che delineano il mondo come suo movimento *nel* tempo, storicizzano il mondo nel divenire del suo peculiare essere-mondo. Così che la temporalità presente pone la memoria del passato come variabilità delle probabilità dell'accadere futuro e trasformazione proprio dell'essere-presente quale sviluppo nel “dopo”; un *dopo* che naturalmente non potrebbe avere un “prima”, non potendo ancor essere consci e certi di quanto *accadrà* in quel determinato “dopo”.

25. Infatti solo ciò-che-è-avvenuto delinea il limite di determinatezza del “dopo”: è come se fossimo disposti a ricostruire l'intero assetto del tempo unicamente nel suo specifico passato, osservandone gli istanti peculiari di evoluzione del passato nel passato, poi nel presente e infine nel futuro rappresentato da quel mondo passato e memorizzato come storico, cioè ormai *storicizzato*. In ciò si peculiarizza la storia del tempo nel mondo come misura dell'avvenimento del mondo nel rapporto spazio-tempo³². Si chiarisce il dilemma umano tra vita e morte, ma soprattutto si definisce l'aporia della vita che ha come meta il suo contrario: André Malraux sostenne acutamente: “Ciò che vi è di terribile nella morte, è che trasforma la vita in destino”³³.

³² Jean Paul Sartre, ne *L'essere e il nulla*, individua il nocciolo di questa problematica quando dice: “Noi conserviamo sempre la possibilità di cambiare il significato del passato, in quanto esso è un ex-presente, che ha avuto un avvenire”, così J.- P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 164. Sartre però non indugia nelle pagine che seguono sulla parte relativa alla Temporalità, del suo famoso saggio, a rilevare come in fondo non si possa più essere il proprio passato, proprio perché *lo si era* consegnando dunque alla dimensione presente la stima del precedente, senza che questa assuma però il carattere di una condizione permanente nel futuro.

³³ Citato da J.P. SARTRE, cit., p. 160.

La morte permette alla vita che essa raggiunga il suo traguardo, cioè raggiunga in-sé ciò che non sarebbe-per-sé, eppure ineluttabilmente *presente* della vita stessa, minaccia costante che constata vitale il presente ma irraggiungibile il passato, aporia che rappresenta, altrettanto efficacemente, quanto il futuro non abbia modo di *possibilizzarsi* nel mio presente come aspettativa di quel presente che trascina, in realtà, un passato ricco di aspettative che erano ma non possono più essere, rinvio a un futuro che è già un deludente presente.

26. Pertanto la continuità del mondo si concreta mediante la temporalizzazione del senso, possibilità continua d'interpretazione che resiste alla soglia della storia proprio come perfettibilità di una tradizione attraverso la sua stessa trasformazione. Sebbene l'unità del movimento del Tempo non presuma una sua specifica continuità, mostrando piuttosto l'oggettività storica di quanto interrotto, il mondo si ridetermina nell'interruzione come effetto di trasformazione, per essere un susseguirsi tradizionale di *costanti discontinuità*. Il passato del mondo è l'immagine che la storia dà di sé, ma in ciò non rivela una sorta d'intenzionalità husserliana: non si tratta di alcuna trascendenza della società o della storia. Per Sartre³⁴ la coscienza non poteva trascendersi "né verso il mondo, né verso l'avvenire, né verso il passato" e con ciò muoveva proprio la sua critica a Husserl.

Eppure la coscienza permane esperienza trascendentale: il mondo è *in-coscienza* della sua storia futura che non ha ancora avuto essere, e successiva consapevolezza della possibilità del suo esserci solo come elemento discreto. Tale elemento discreto, tale possibilità dell'esserci interruzioni e discontinuità nel tempo, cosa che la temporalizzazione evidenzia quale materiale di cesura tra un ente passato e un eventuale "recente" futuro, indica la trasformazione del mondo nel suo divenire nel tempo come particolare momento del senso del mondo stesso presente all'avvenire della sua storia. Il mondo, allora, emana luce del passato nella sua trasformazione, essendo costantemente inerente alla sua memoria, e riproduce questa sua memoria specificamente nella trasformazione affermandola nel momento della sua tradizione. Così lo stesso futuro del mondo si traduce in realtà nella condizione del suo *possibilizzarsi* nel tempo perché avvenga il suo peculiare presente: cioè condizione di passato rispetto al futuro e condizione di futuro rispetto al

³⁴ Si vedano le articolate analisi ancora di J.-P. SARTRE, cit., pp. 27-28.

passato³⁵. L'onticità del mondo, cioè il suo proprio e specifico *essere ermeneuticità* – la possibilità che si crei una molteplicità di interpretazioni probabili – fonda ogni segmento della ricostruzione della sua forma nel tempo del mondo, nella temporalità della storia perché la temporalizzazione riveli la trasformazione ontologica del mondo nella ricostruzione della storia del mondo quale larghezza del Tempo, appunto sua temporalizzazione. Ma come “pensare” allora il futuro?

Si tratta di immagazzinare l'ermeneuticità del senso del mondo nella sua temporalizzazione isometrica: la stessa *omotetia* del mondo nel suo particolare Spazio, cioè l'aspetto di ogni sua *dilatazione* del senso, il “collocarlo” omologalmente ma con un'impropria curva Tempo-Spazio, consente di afferrare, da questa sorta di similitudine della progressione della trasformazione del senso del mondo, la sua specifica evoluzione nella condizione di temporalità futura³⁶. D'altronde le diverse caratteristiche di un sistema, il rapporto tra Tempo e Mondo, il movimento del mondo nel suo spazio e tempo, che vengono a essere unite e comprese rispetto al tempo di evoluzione dello stesso concetto *mondo*, qualora fossero successivamente mediate rispetto a tutti i possibili stati del sistema Tempo-Mondo in un determinato momento proprio del tempo, offrirebbero sì la validità dei cosiddetti “teoremi ergodici”, ma lascerebbero anche intravedere come il tempo medio di ritorno del mondo alla sua tradizione, dunque verso un suo stato stazionario, successivamente e progressivamente rispetto alla sua trasformazione di senso, sia talmente grande da oltrepassare il tempo di esistenza del

Mondo \Leftrightarrow Universo

nel quale il concetto *mondo* evolve, come se appunto si annullasse il tempo stesso nelle sue specifiche Temporalità, risolvendosi unicamente in temporalizzazione: cioè in presente del mondo.

³⁵ Dice Aristotele in *Fisica*, cit., p. 321: “E dal momento che è possibile che esista e possa essere pensato il tempo senza l'istante, mentre l'istante è qualcosa di intermedio, nello stesso tempo principio e fine – principio del futuro e fine del passato –, di necessità allora il tempo esisterà sempre; infatti l'estremità dell'ultimo tempo considerato, sarà nell'istante: non è infatti possibile assumere nel tempo null'altro che l'istante”, cioè appunto il solo presente nella cui temporalità tutte le altre temporalità confluiscono come dimensione del Tempo e condizioni determinate del Tempo nel mondo.

³⁶ L'*omotetia* è in geometria un'omologia piana con un asse improprio. Qualora si abbia un centro proprio, si ottiene una *dilatazione*; se invece è il centro improprio l'*omotetia* raffigura una *traslazione*.

27. Peraltro il noto teorema di Jules-Henry Poincaré secondo cui nella stessa evoluzione di un sistema, all'incirca per ogni suo stato iniziale, il sistema ritornerebbe infinite volte a uno stato arbitrariamente vicino a quello iniziale, indica come coinciderebbe la trasformazione delle ermeneuticità del mondo con i suoi successivi spazi temporali, prima ancora dei mutamenti del suo significato più proprio. Con ciò si verrebbe a dimostrare come Tempo e Spazio si dilatino sino a ricongiungersi solo nella dimensione di temporalizzazione del presente, senza che la memoria del mondo o la condizione del suo futuro abbiano esito se non nella progressione di ogni ermeneuticità, cioè quella possibilità, ripetiamo, di interpretare le varie fenomeniche del mondo, che rivelano infine la posizione di intervallo del tempo del mondo nell'esprimere la sua *onticità universale* in relazione ai movimenti della sua *onticità particolare*: cioè proprio il suo fenomeno rivelato dalla segmentazione della sua forma nello Spazio storico. La questione, d'altronde, investi già nell'antichità quanto venne a essere individuato come problema del passaggio dal limite a quello della continuità, che qui s'inserisce appunto come sostanza di un concetto che attraversa e solca il tempo nel suo Spazio, tra un *limite* di temporalità e la continuità ermeneutica del senso nella temporalizzazione³⁷. Ci si ricollega a una delle dicotomie fondamentali della nostra esperienza: quella del *continuo* e del *discreto*.

Non si può certo trascurare il fatto che già Bernhard Riemann³⁸ avesse sostenuto come attraverso la teoria delle grandezze continue, nello studio delle funzioni ottenute mediante l'integrazione di differenziali esatti, si venissero a effettuare astrazioni da qualsiasi idea e misura, studiando soltanto i rapporti di posizione e di inclusione. Si potrà affermare che nella tradizione intesa quale sviluppo del tempo nella sua efficacia di temporalizzazione del mondo, momento in cui si determina la diramazione della sua ermeneuticità, si riscopre la qualità necessaria e il presupposto sufficiente mediante i quali stabilire l'unità di ogni trasformazione del mondo nel divenire quest'ultimo universale: in ciò ogni mutamento acquisisce effettività ontica perché modello di una forma del senso che rivela il fenomeno storico del significato del mondo. In fondo una *saturazione semantica* permette che il

³⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, cit., p. 909 e ss. in riferimento al problema ontologico della trasformazione del Tempo nel mondo.

³⁸ Cfr. B. RIEMANN, *Lehrsätze aus der analysis situs für die Theorie der Integrale von zweigliedrigen vollständigen Differentialien*, in "Journal für reine und angewandte Mathematik", XLIV, p. 105.

concetto si definisca successivamente nelle sue fasi temporali per divenire *onticamente* elemento discreto nella sua stessa temporalizzazione. Piuttosto sono i successivi e progressivi emendamenti temporali a costituire del mondo una *forma continua onticamente*³⁹ possibile nella *K-Tempo*, da cui si otterranno quegli slittamenti di significato che lasceranno fluttuare le ermeneuticità del mondo sino a ricondurre il tempo stesso all'unica e possibile tradizione del mondo. È come se il tempo attraverso ogni trasformazione, che in esso si configura, testimoniassero costantemente la memoria del mondo. Si potrà perciò asserire che ogni trasformazione sia *limite* da un lato e *serie*, dall'altro lato, catastrofici, interpretabili cioè come legami storici recisi e rotture epistemiche del mondo.

Da tali legami e da tali cesure appare la singolarità fenomenica del mondo, o meglio si profilano le sue stesse fenomeniche che fondano l'Universale del mondo quale Fenomeno, prospettato attraverso una forma che ricompare continua, segmento per segmento, costante e perenne nella tradizione. La *Traditionform* a sua volta diviene Tempo storicizzato: una continuità che si delimita in evoluzioni di ermeneuticità del senso del mondo e che riunisce le costanti discontinuità in essere.

VII. Il luogo e l'essere

28. La realtà poetica che il mondo ci descrive attraverso la continuità del tempo, s'incammina verso il *destino*, per ognuno inevitabile, di una storia ai cui bordi, probabilmente veri e propri cigli di tanti possibili precipizi in agguato, l'uomo osserva, malinconicamente, quanto è ormai stato irrimediabilmente perduto o quanto diviene inaccessibile.

È proprio ciò che accade ai personaggi di Kafka caratterizzati per il loro camminare verso un luogo che non conoscono, sebbene sia stato però loro indicato con estrema precisione e con diabolica, minuziosa descrizione di particolari, ma che purtroppo, nonostante ogni loro sforzo, nonostante ogni possibile buona volontà, proprio non riescono a vedere. Questi personaggi kafkiani, che incorniciano perfettamente l'uomo

³⁹ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 2.022: "È manifesto che un mondo, per quanto differente sia pensato dal mondo reale, deve avere in comune con il mondo reale qualcosa: una forma".

moderno e non solo, nella loro malinconia possono soltanto vanamente attendere, sopportando con pazienza e rassegnazione quello scabro dispetto, che accappona la pelle, architettato quasi con lucida ferocia da coloro che li circondano e che, pieni del clamore “scandaloso” della iattanza, hanno sotto gli occhi lì a due passi proprio *quel luogo* così caparbiamente descritto, per entrarvi continuamente e per uscirne a piacimento, senza problemi, invisibilmente però: perché esiste sempre qualcuno al mondo che resiste tenacemente al mondo stesso grazie a un’illimitata protervia, qualcuno cui ogni desiderio pare concesso, sfacciatamente.

29. Il luogo descritto da Kafka nei suoi racconti e nei suoi romanzi, un tribunale, uno squallido albergo, una lurida stanza, un vampiresco castello, è una realtà, un mondo, senza continuità del Tempo, piuttosto rassegnato al tempo della circostanza, cioè al *καιρός*, un mondo destinato ad accrescersi nella pluralità di raffigurazioni e aspettative, sino ad assumere la caratteristica di essere stato soltanto immaginato insistentemente da coloro i quali vi aspiravano, e che dunque in questo scoprono una sorta di doppia sconfitta: da un lato l’accusa di aver preteso quanto a loro da sempre e per sempre negato, a causa di un semplice capriccio di potere, o per l’indolente e accidiosa ottusità di un pidocchioso guardiano burocrate, per calunnia, per maledetta invidia, ma pure, dall’altro lato, la sconfitta si rivela come disgrazia universale di non aver avuto “accesso”, di non aver poi visto la fine del sentiero sul quale, ignari, essi si erano ritrovati, come se il mondo non fosse mai esistito perché privo del Tempo riservato all’uomo proprio da Dio: cioè la vita, quella vita donata all’uomo da Gesù per mezzo della sua morte, ma che rivive dalla morte perché in grado di risorgere unicamente nell’Amore salvando proprio l’uomo.

D’altronde, il mondo descritto da Kafka non concede facili speranze a portata di mano, speranze d’occasione: piuttosto è proprio da quella tragica ineluttabilità che sorge, in ognuno dei suoi personaggi, un fulgore di speranza finalmente ultraterrena. Si perviene allora a comprendere la speranza in quell’anelito che ci dona Edith Stein, quando appunto la Croce di Cristo diviene *spes contra spem* dell’uomo e del suo amore, per essere finalmente ricongiunto a una giustizia sovranaturale e a un’anima che lega i suoi bordi con l’infinita pazienza di Dio. Il mondo descritto da Kafka e che si oppone alla sofferenza speranzosa è il mondo del narcisismo contemporaneo, mondo che ha compiuto un passaggio semantico

insieme tragico e irriducibilmente catastrofico: il passaggio dalla *speranza cristiana* all'*aspettativa umana*, dalla *grazia cristiana* al *giustizialismo umano*.

Così su tale percorso della storia s'intravedono soltanto luoghi sempre più lontani, e più il tempo trascorre sull'andare, sul raggiungere, tanto più ogni *destino* si allontana senza possibilità di salvezza. La salvezza, però, pur così manifestata e assicurata, era già stata negata e riservata ad altri, ed era stata mostrata e resa sempre certa, ma poi persa per un soffio, con una sottile vena di sadismo attraverso cui Kafka vuol farci intendere l'aspetto mostruoso e orrido del potere di un uomo su un suo simile. Nelle sue pagine riappare il volto demoniaco dell'uomo che sa sempre come sorprendere la sua vittima consigliandolo a posteriori: tale tipo di salvezza è certamente quella di cui si arroga il sovrano di questo mondo per controllare e reprimere ogni effettiva redenzione umana e sociale. Questa salvezza non possiede nulla di metafisico, è stata utilizzata come posta in palio di un volgare ricatto mefistofelico, un gioco impietoso e ignobile, per fare proprio della coscienza un'immanenza a buon mercato, utile, che giustifica un'opportunità politica: il dominio.

30. Nel racconto di Joseph Roth, *La leggenda del santo bevitore*, si prospetta come effettivamente a ognuno sia stata data una risorsa, sia data una via per la salvezza, un credito che è poi la nostra stessa vita, un credito che dobbiamo consegnare in un determinato luogo, nonostante la "vita", nonostante le passioni di questa vita, le cadute possibili, i ripensamenti ed i tentennamenti che pian piano fanno di questo credito donatoci un debito. E così, disperatamente, Andreas, il protagonista del racconto di Roth, riesce a giungere in quel luogo per godere pienamente della salvezza umana nella grazia cristiana... nonostante tutto.

La leggenda del santo bevitore non è la storia di un alcolista piuttosto quella di una santità impossibile, di una santità cercata con ogni forza e strenuamente impedita dalla struttura e dal limite del tempo. Proprio per tale ragione la forza della santità accresce la speranza dell'uomo per la sua salvezza quando il tempo ottunde, o pare ottundere, il fulcro della grazia, di quella grazia cristiana che oltrepassa (*überweigen*) la giustizia umana: nonostante la vita fattane un debito. Eppure è esattamente in quel preciso istante che la luce della grazia cristiana - quanto Heidegger avrebbe definito "das Umwillen seiner selbst", interpretato da Alfredo Marini come la "in-grazia di sé" -, delinea in maniera del tutto in-

sperata e inaspettata, ma per intero, ciò che sarà davvero l'avvenire⁴⁰, ciò che accadrà nell'avvenire, quel futuro della vita, atteso da ognuno di noi, che ritorna a colui che ha donata questa vita a ognuno.

31. Perciò il suo mistero, allo stesso modo di come *avviene* nella vita dell'uomo, Dio lo rivela esattamente a margine della sua stessa "Vita", divenendo quest'ultima morte dell'uomo-Cristo, in quell'aporia, già evidenziata in precedenza, che indica la vita essere imprescindibile legame del suo opposto, proprio perché è da tale paradossalità che emerge poi quell'Amore a lungo atteso, in grado di lasciar risorgere Gesù alla Vita, *avvenendo* egli stesso Dio, perché Gesù accada anche nella nostra esistenza quale supremo sacrificio della vita, eppure lascito incommensurabile del Tempo come durata eterna (*αἰών*)⁴¹.

La santità d'altronde non potrebbe mai prescindere da un martirio, a volte visibilmente carnale, spesse volte assolutamente interiore e solo apparentemente invisibile, un martirio che però lascia che da quella grazia, chissà non voluta, sgorgi quel ricongiungimento dell'uomo a Dio tante volte atteso, altre insperato contro ogni speranza e volgare evidenza e materialità mondane.

Quando Heidegger ritiene di dover cogliere nell'essenza dell'*esistenza*, l'avvenire come peculiarità di tale essenza, non fa altro che scoprire quel velo che ravvolge il mistero del tempo nel mondo e della vita nel mondo quale accadimento che trascende la temporalità (*die Zeitlichkeit*) e la temporalizzazione (*die Zeitigung*): appunto perché il tempo originario è *finito*, e quello derivato acquisisce la specificità dell'in-finito, attraversando interamente la vita dell'uomo, all'interno del Tempo nel mondo. L'uomo così *diviene* il suo stesso avvenire ultramondano, perché ha solcato il mondo con la sua vita ed è peculiarmente in questo che l'uomo ha *mondanizzato* il mondo, l'ha cioè reso-vissuto nell'elemento discreto del Tempo sino a consegnare alla grazia tutto quanto avrebbe potuto aspettarsi dal suo stesso avvenire. E la vita acquisisce così il suo... *senso*.

A tal proposito non possiamo ancora una volta prescindere da una riflessione sul racconto di Joseph Roth: Andreas muore perché ha consumato tutto il suo tempo. Se la

⁴⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, cit., p. 921.

⁴¹ Cfr. G. FURNARI, *La bellezza e il nulla. L'antropologia cristiana di Leonardo da Vinci*, Marietti, Genova-Milano 2005, soprattutto pp. 316-322.

vita non ha un senso neppure il tempo ha un suo valore. Ora che improvvisamente la sua vita ha acquistato un senso, il tempo è divenuto prezioso, avrebbe voluto averne risparmiato, aver risparmiato se stesso.

32. In effetti la cosiddetta monetizzazione del tempo rileva poi, quale bieca ed imprescindibile angosciosa conseguenza, proprio una sorta di mondana protervia che la vita debba a ogni costo avere senso, altrimenti si è soltanto “perso tempo”. Il senso della vita, però, e il racconto di Roth lo mostra a chiare lettere soprattutto grazie anche a questa riflessione acuta citata, non è commisurabile alla mondanizzazione del tempo, cioè al suo farlo dipendente dagli imperativi collettivi del mondo. La vita piuttosto ne è indipendente e acquisisce il suo valore non se abbia o meno senso – e quale poi? in che “senso” deve averne la vita? – perché comunque la vita dell’uomo ne ha, proprio nella misura in cui l’Andreas di Joseph Roth, o ognuno di noi, ha potuto già riconoscere ed ha letteralmente scoperto e constatato che la sua dignità non è stata mai legata a quanto “prezioso” fosse il suo tempo nel mondo, piuttosto la dignità umana era *avvinta* al fatto che la vita di Andreas, e quella di ognuno di noi, fosse preziosa in sé e per sé, comunque; perché dono da parte di Colui che aveva già offerto la sua vita affinché fosse stata fatta salva per sempre quella di Andreas, come anche la vita di ognuno di noi e per ognuno di noi. Il Dono, pertanto, si pone imprescindibilmente al di là del senso che il mondo possa aver attribuito o sottratto, come in una sorta di gioco economico a somma zero, alla dignità umana della vita di Andreas e della nostra.

È il sacrificio allora, cioè il *limes* e il *limen* del martirio attraverso il tempo, che riflette la santità, infine, come unico senso possibile della vita e a questa vita.

33. Peraltro il mistero di Dio non risiede nella risoluzione di enigmi o indovinelli, ma è nell’indeterminabilità dell’universo come espressione del Verbo. È proprio la rivelazione viva e presente, non storicamente passata, di Gesù che si traduce poi in una traccia della forma al mistero di Dio come rivelazione dell’invisibile eppure presente in ognuno, perché traccia e segno della nostra stessa vita. Se, dunque, la fede è efficace ma è anche valida esattamente perché offerta a ciò che non è visibile, questa fede si trasforma

immediatamente in amore incondizionato verso Dio, Cristo, pur non-vedendolo⁴², giacché chi poi affermerà di vedere non conseguirà il premio di *vedere* mediante la fede del suo cuore⁴³ e non mediante una fideistica collettivizzazione mondana di una possibile credenza, proprio perché la fede in Dio Gesù non è credenza mondanizzata dalla presenza limitata nel tempo continuo e dalla forma del mondo. Sicché nel *Primo Moto Immobile* (*erster Beweg unbewegt*), moto primo senza inizio *del* tempo *nel* mondo ma che ha dato inizio al Tempo continuo del mondo, immobile perché in sé origine di ogni movimento, non soggetto alla misura della durata, dunque indefinibilità di movimento eterno, si concentra il movimento iniziale che ha lasciato svolgersi ogni *res*, restando appunto immobile, perché non soggetto a mutamento o a cambiamenti, modello senza limite eppur perfetto, indeterminabile nel Tempo perché creatore di ogni Tempo continuo nello Spazio illimitato e smisurato, sino alla possibilità di enucleare un *continuum universale*: Dio⁴⁴.

34. Il concetto (*der Begriff*), d'altronde, attua cicliche trasformazioni perché il suo senso possa compiere evoluzioni, perpetue nelle sue ermeneuticità, ma finite nella sua tradizione, cioè comprendenti della sua tradizione, evoluzioni finibili ed esauribili nella sua tradizione quali a essa presenti, sebbene imprescindibili a una loro stessa trasformazione di senso, configurando paradigmi interpretativi interni alla temporalizzazione, la *Zeitigung* heideggeriana.

Perciò se, come già evinto nel corso di quanto trattato altrove⁴⁵, dalla forma nasca il fenomeno, la forma, proprio raffigurando il concetto, lo rivela come immagine di sé nel mondo, ma anche come interpretazione possibile del mondo. La filosofia del tempo, in questo caso, analizza le trasformazioni di senso attraverso la rilevazione dei segni e dei significati del mondo nella sua tradizione propriamente temporale e temporalizzata. Quando si afferra la realtà con la nostra osservazione dobbiamo far sì che sia la realtà a colpirci e non noi a colpire essa con la nostra osservazione già data, sino a determinare che quanto si osserva è ciò che si desidera surrettiziamente ottenere dalla stessa osservazione,

⁴² 1 Pt, 1, 8.

⁴³ Col, 2, 18.

⁴⁴ "Tuttavia, per essere davvero perfetto, l'universo non può sussistere soltanto come corpo, ma deve possedere anche un'anima che lo renda davvero un 'vivente' completo", così Fronterotta nella sua introduzione al *Timeo*, cit., p. 72; ma si veda anche l'importante nota 60 a p. 62.

⁴⁵ Cfr. G. LONGO, *Trattato di semantica storica*, Aracne, Roma 2009, p. 5 e ss.

quasi “calunniando” la realtà con pregiudizi. Dunque dobbiamo percepire quanto la realtà ci stia dicendo in quel preciso istante, tenendo però anche in debito conto la molteplicità delle trasformazioni durante una stessa specifica osservazione.

Mediante tale presupposto, ad esempio, si potrebbe evitare l’etichettamento di una condizione mondana, mantenendola appunto in quella specifica condizione senza che tale condizione si evolva a dimensione assoluta: la relativizzazione della condizione di un fenomeno mondano colloca quest’ultimo in osservazione certa, rinviando alla molteplicità delle possibili trasformazioni quell’osservazione che andrà poi a rivestire il carattere dell’ermeneutica del mondo nella sua *dimensione mondana*, per una probabile interpretazione del mondo corretta e non inficiata da inganni o da giudizi fuorvianti.

35. Filosofi quali Wittgenstein, Heidegger e Dewey concordarono sul fatto che fosse indispensabile, oltre che necessario, abbandonare la nozione di conoscenza nella prospettiva di rappresentazione accurata, resa possibile da processi mentali speciali e comprensibile attraverso una teoria generale della rappresentazione. Tutti e tre abbandonarono le nozioni di “fondamenti della conoscenza” e della filosofia come di qualcosa che ruoterebbe intorno al tentativo cartesiano di rispondere allo *scettico epistemologico*.

Considerando tale interpretazione, non è possibile mutare la forma del mondo restando al di fuori del suo significante temporale: il tempo *significa* il mondo, ma il mondo si connatura al suo spazio solo mediante il tempo continuo del mondo che a sua volta rende misura a tale spazio e implicitamente denota come il mondo possa caratterizzarsi di una sua propria forma, cioè la storia del suo fenomeno nella continuità del tempo.

Queste interpretazioni che possono descrivere altresì la continuità di peculiari trasformazioni, misurano e gnoseologicamente connettono le inclusioni temporali del senso del mondo a una ricostruzione intesa effettivamente quale singolarità ontica del mondo, dunque elementi discreti che però vanno direttamente a denotare il concetto-mondo come ente-in-sé-spaziale di una forma del Tempo, una forma che risulta infine una continuità fenomenica da cui poi s’individua il mondo quale puro fenomeno di una

dimensione di tempo assoluta⁴⁶. Ugualmente la forma della parola rivela il contenuto di un discorso che recita la sua nazionalità linguistica: di certo, dato quanto affermato con Weinrich⁴⁷, si potrebbe sostenere che la complementarità tra affermazione e negazione porta a considerare valida la tesi secondo cui proprio tale complementarità si costituirebbe come fondamento logico del linguaggio del Tempo nel mondo quasi ad intravedervi in esso la più consistente stabilità. D'altronde la negazione non verrebbe più a costituirsi come nesso di *simbolica semantica* di un senso dato al concetto soltanto iniziale. Proprio Bertrand Russell non esitò a sostituire, alla negazione, una particolare associazione dell'implicazione e dell'universalità⁴⁸.

Gli *arcana* del mondo, in buona sostanza, appaiono rivelati dal senso di ogni singolare trasformazione, perché l'Universale emerge proprio nella temporalizzazione.

Senza temporalizzazione la *K-tempo* (con cui s'intende il moto costante del tempo nel suo essere nel mondo perché il *mondo divenga, accadendo il tempo del mondo*) sarebbe inconcepibile; come se volessimo pretendere l'esistenza del passato escludendo la condizione del futuro che proprio la dimensione del presente può assicurarci per *rassicurarci* di ogni *forma continua* della vita nella progressività del suo elemento discreto, cioè la morte. Il passaggio verso la prospettiva di un'onticizzazione temporale, quindi, non si realizza se il concetto di forma non sia stato a sua volta reso indipendente proprio dal tempo, il quale a sua volta è sovraneamente rimesso alla dimensione di temporalità cosmologica: ogni mutamento della forma, pertanto, esige l'estensione nella temporalizzazione per convergere proprio il suo essere a divenire indipendente rispetto alla trasformazione del mondo.

Si prospetta opportuno, nondimeno, porre l'accento su un'istanza immanente del mondo stesso per poter di conseguenza considerare una sua dimensione trascendente, problematica quest'ultima al centro della speculazione filosofica neo-kantiana, basti pensare a Ernst Cassirer, ma che ha coinvolto anche la fenomenologia di Edmund Husserl e l'epistemologia e l'ermeneutica filosofica dalla seconda metà del XIX secolo a oggi.

Grazie a tale orientamento, quindi, s'individuerebbe una critica del mondo intesa

⁴⁶ Sulla questione si rinvia a I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 1976 e 2004, pp. 86 e ss., ma soprattutto p. 94 sugli approfondimenti della relazione tempo e spazio.

⁴⁷ Cfr. H. WEINRICH, *Die Linguistik der Widerspruch*, in *To Honour Roman Jakobson*, Mouton, The Hague 1967, pp. 2212-2214.

⁴⁸ Così B. RUSSELL, *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge 1903, § 19.

come azione di ricostruzione della dimensione e relazione Tempo *continuo*/Temporalità *discreta*, che ponga in essere l'oggettiva constatazione secondo la quale ogni singolare trasformazione compiuta in una circostanza di temporalizzazione, nella quale il concetto divarica la sua stessa possibilità di estendersi in un significato, pur mantenendo completo il senso di ogni ermeneuticità (cioè possibilità di svolgimento di interpretazione) che si voglia dare, non possa prescindere dal manifestare evidente come ogni ricostruzione del mondo, nella sua molteplice evoluzione tra temporalità e temporalizzazione, disegni poi la peculiare eventualità secondo cui proprio il segmento di una forma del mondo disveli il senso del fenomeno del mondo stesso, colto nella temporalizzazione sua propria.

36. Il fenomeno, oggettivamente colto da una forma a esso precedente, ritorna a una trasformazione man mano progressiva, determinante l'onticità stessa della tradizione del mondo nelle particolari *evoluzioni ermeneutiche ontiche* del senso del mondo. Su tali specifici profili si concentra la quarta parte di questi *principia*. Ecco perché Aristotele non indugiava, inoltre, a considerare il "primo motore" come privo di una sua peculiare grandezza fisica, altrettanto dunque indivisibile, ma in grado tuttavia di sollecitare e di muovere l'*eterno* in un tempo però infinito⁴⁹. Cosa significhi, in questo particolare ambito gnoseologico qui trattato, il concetto di *eterno*, lo si afferra proprio contraddicendo la nozione di "infinito" che comunemente si ha: l'*eterno* è l'*infinito* ma verso il "prima" aristotelico e cosmologico *tout court* - oltre che ovviamente anche verso il "dopo" -, nel senso che non è possibile stabilire ciò che ha avuto inizio rispetto al tempo, mentre l'*infinito* è "stabilito" in una sfera prettamente spaziale del numero del *movimento* del tempo continuo rispetto al moto della forma del mondo, cioè alla trasformazione molteplice del mondo.

Quindi il concetto d'*indeterminato* situa, individua uno spazio, un *cielo*, quell'universo all'interno del quale si profila e si muove l'*infinito*, che non essendo però eterno, proprio perché mosso da quanto in virtù del fatto di ontologicamente muoversi per muovere, restando tuttavia immobile perché eterno, cioè Dio, lascia che l'*infinito* *divenga* nell'ambito spaziale incommensurabile e *avvenga*, in ambito temporale, indeterminabile. Aristotele leggerà più tardi, ne *Il cielo*, il concetto di corrotibilità, cioè di divenire in quanto generazione

⁴⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 385 e ss.

e corruzione, proprio al concetto di infinito e non a quello di eternità⁵⁰. Rispetto alla questione dell'*eterno*, in buona sostanza, Aristotele dovrà sostenere, quasi per contrasto, che se l'infinito s'individuasse in un ente corruttibile, vorrebbe dire che "ha potenza di non esistere", mentre l'*eterno* proprio per il fatto peculiare di caratterizzarsi nel Tempo senza il "prima", cosa esclusa nell'idea di infinito che riguarda e si stringe unicamente a un problema di spazio e di moto del mondo in questo stesso spazio, risulta ingenerabile oltre che incorruttibile, appunto perché "se ciò che è sempre non può in nessun momento non essere, è impossibile anche che sia generabile"⁵¹.

In tale prospettiva ermeneutica quella relazione mediante la quale Dio è in grado di conoscersi da sempre, e quella mediante la quale Dio è intrinseco alle sostanze sensibili, non importa se nella forma di creatore o se nella forma del Motore immobile, restano imprescindibili nella loro non dissociabilità e perciò nella loro piena e perpetua necessità⁵². Nella seconda parte invece l'attenzione è stata rivolta a una meditazione generale sul volto dell'*eterno* che si configura in Cristo: è tale accezione di Tempo continuo che scandisce l'avvenire del mondo e il divenire suo variabile, denotando lo sviluppo della forma nella continuità del fenomeno, possibili in Dio.

Pertanto le prime due parti sviluppano il percorso del mondo tra tempo e trasformazione, in una dimensione non circoscrivibile del suo essere e in un *elemento discreto* del suo tangibile e costante divenire. La ricorsività della creazione si consolida ampiamente svanendo dal *detto*: "il cuore potrà avere le sue ragioni, che la *ragione* però non comprende". Ebbene cosa afferma Pascal per "ragione"? Un *ordo et ratio*: la ragione svolge il senso, ribadendo il mutamento di un senso appena intravisto ed osservato, e descritto. In quell'attimo di passione che lascia sanguinare l'esistenza dell'uomo, si ravvisa il salmo della vita, vita descritta quale simbolicità della bellezza, non distrutta dal corpo e divisa dalla terra che è conclusione del proprio corpo: tale visione materialistica si traspone in un ultimo cielo dantesco per poter approdare al senso della verità nella *vita*, dalla ricorsività della morte alla consistenza di una trasformazione segnata nel *limen* tra *terreno disfacimento* del corpo e *metamorfosi siderea* dell'anima in un corpo celeste, entità più pura e più definita

⁵⁰ Si sono tenute in considerazione le analisi svolte anche da L. JUDSON, *Eternity and Necessity in De Coelo*, I, 12, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 1983, 1, pp. 217-255.

⁵¹ Così afferma Aristotele in *idem, Il cielo*, cit., p. 215.

⁵² Cfr. M. CACCIARI, cit., p. 379.

dell'uomo nel suo incontro con Dio. L'essere donato all'uomo, materia ingenerabile e incorruttibile, assume il profilo originario della forma che nell'elemento descrive il moto del tempo, continuo perché *indeterminabile* del presente vissuto da Cristo, Figlio di Dio.

37. Se, peraltro, il cielo e la terra sono complessi di sostanze, “costituite ciascuna di materia e di forma” assolutamente proprie e irripetibili, eppure descrizione della retoricità della vita che si ripete nella molteplicità non descrivibile delle sue forme, all'interno di ciascuna di queste sostanze è stata “concreata” la materia prima. In ciò assume origine e senso il concetto che si racchiude nel *forma dat esse rei*: Gesù forma umana, concreata di Dio perché egli stesso Dio che vive il tempo umano sconfiggendolo però nella Resurrezione dove il presente-tempo non avrà mai più termine nella vita dell'uomo e nella materia cosmica, quale moto assoluto e ricongiunzione tra inizio e fine⁵³. Il mondo non muta per una sua volontà interna, ma in base a sue specifiche caratterizzazioni differenti per epoche e per civiltà all'interno delle quali una singola provincia di mondo si colloca; negare quanto detto sarebbe come negare il carattere, fondamentalmente irreversibile, della trasformazione del concetto. L'evento costituisce la storia; l'uomo la sua società; neppure possiamo trattare di mondo senza considerare i singoli concetti che lo formano. Nel mondo si rivela il suo stesso senso proprio quale trasformazione all'interno del tempo. Solo la tradizione rispecchia così una trasformazione quale denotazione di un significato simbolico che lega il tempo alla evoluzione del concetto nella sua temporalizzazione.

38. La temporalità indica la progressione di ermeneuticità che, per essere onticamente possibili, sviluppano nella temporalizzazione la forma dell'onticità del concetto; dall'altro lato la temporalità è, *ontologicamente*, morfogenesi del tempo, quindi evoluzione dell'aspetto ontologico del mondo. In tale ambito riferirsi alla norma quale validità di un enunciato, non comporta alcuna verità quando si afferma, ad esempio, che Kant reputa *trascendentale* ogni forma a priori dell'esperienza; il valore di verità dell'enunciato non dipende, come sosteneva Frege, dal valore di verità dell'enunciato componente: ciò che Kant sosteneva non è relazionato alla verità o falsità che ogni forma a

⁵³ San GIOVANNI, *Apocalisse*, si veda anche di P. ROBERTO COGGI, *Filosofia della natura*, ESD, Bologna 1997, p. 34 e ss.

priori dell'esperienza sia *trascendentale*; ciò che infatti stiamo analizzando è un *sensu* del concetto (di esperienza). Rudolf Carnap per rivendicare la distinzione operata da Frege sulla denotazione di un'espressione linguistica e sul suo senso, non esitò ad affermare che la descrizione di stato fosse in sé esaustiva. E Carnap per "descrizioni di stato" intendeva proprio quanto Leibniz, ad esempio, pensò essere i "mondi possibili", o ciò che Wittgenstein descrisse come gli "insieme di stati di cose". In tal caso il concetto emerge dall'analisi del suo senso nella tradizione; la trasformazione la si rileva ogni qual volta l'espressione linguistica riporta la rappresentazione di un simbolo. Il simbolo infatti disvela già una rappresentazione di senso. L'atto creato, in fondo, non soltanto è il titolo della potenza trascendente, ma si profila anzi quale immanenza stessa dell'illimitato perpetuarsi cui il mondo converge al gesto di Dio, colpo di frusta raveliano⁵⁴ grazie al quale il ritmo del Verbo porge e offre all'uomo la meditazione sull'intensità della vita all'uomo stesso donata. La vita dell'uomo assume, allora, la trascendenza della molteplicità e la pluralità in Dio, che risiede accanto all'uomo e nella sua anima, esattamente *animandolo*, perché soffio per la sua stessa vita senza del quale l'uomo non sarebbe stato e non sarebbe accaduto.

Il mondo, mediante tale ermeneutica, non possiede *in-sé* principio e non prevede *a-sé* fine, perché divenga nuovamente totalità e unità di una congiunzione: quella tra Particolare e universale, quella tra mondo e tempo, tra Dio e uomo; dunque meditazione sulla cosmologia proprio quale specificità di indagine e di ricerca del paolino *tutto in tutti*⁵⁵, dove la rivelazione di Dio è compiuta da Gesù come il volto umano di Dio, l'Uomo che riscatta l'umanità e che nel compiere ciò, è insieme l'Uomo nel dolore, Cristo del riscatto nello *scandalo* del suo Amore, infine Dio della salvezza.

39. La libertà riscattata dal peccato perché l'uomo viva il tempo continuo nella storia del mondo, forma del suo mondo interno, completa il suo essere nella *possibilità* dell'amore e nella *scelta* del perdono, passando per la "porta stretta" del diritto naturale; senza tutto ciò la libertà si trasformerebbe immediatamente in *liberazione* esistenzialistica e relativizzazione della morale per cui ogni valore, privo di carità, non coincide con la virtù,

⁵⁴ Ci si riferisce al celebre concerto per piano e orchestra in sol magg. del 1912 di Maurice Ravel, celebre appunto per quel secco colpo di frusta iniziale del primo movimento *Allegrement*.

⁵⁵ Col, 3-11.

e il valore si traduce nel contrario della qualità umana: pertanto il rapporto tra l'uomo e la forma del mondo nel tempo caratterizzante il mondo, di fronte a un evento tragico, risulterebbe, unicamente e totalmente, dominato dagli istinti e governato dall'ottenebramento del senso della ragione. La storia, vero e proprio fardello che rende la vita un debito, finirebbe con l'essere un guardiano che non ha più nulla da custodire e da conservare, più nessuno da sorvegliare e da vigilare; il mondo infatti apparirebbe vuoto, pesantemente ricolmo di nulla, senza alcuna civiltà. Questo guardiano si muove all'interno della prigione che custodisce; compie regolarmente i suoi giri di sorveglianza; apre e richiude le celle, osserva, annota, compila i suoi rapporti.

Compila la sua cultura

La prigione, tuttavia, sarcasticamente, rimane vuota. Il suo dilemma si costruisce attorno al senso della sua realtà: può considerevolmente andar via da quella prigione? Deve rimanervi in funzione di se stesso? Se decidesse di andar via, perderebbe consistenza la sua realtà: d'altronde egli esiste perché guardiano di quella prigione; ma al tempo stesso il suo incarico appare esaurito, poiché non ha più nessuno da sorvegliare se non un edificio vuoto. Per venir fuori da questo dilemma il guardiano decide di sorvegliare sé stesso, di vigilare sui suoi stessi compiti, di punirsi e di lodarsi. In fondo dorme in una delle tante celle vuote come fosse un prigioniero, possiede le chiavi di tutte le celle, può aprirle e richiuderle tutte, egli è prigioniero di sé stesso, guardiano di se stesso. Crea il protagonista e l'antagonista della sua vicenda. La circolarità si è così realizzata, egli ha autoprodotta se stesso risolvendo quel dilemma che non lo voleva in realtà né come prigioniero, né come guardiano. Ha autoprodotta la sua immagine ponendo sé stesso al di sopra del suo *destino*, ha creato una finzione e un artificio: sé stesso.

Per attraversare e comprendere questa insolita forma del mondo, per considerare la continuità del tempo, l'intento di questi *principia* sul concetto indeclinabile di *καθόλου*, l'universale in Aristotele, è stato pervenire a un gesto, a uno sguardo, a un punto che si enuclea euclidianamente perché e in quanto non abbia parti: quell'orizzonte-*limes* e quell'istante-*limen* verso i quali l'impercettibile pienezza della *forma* avvolge il proprio pensiero, lievissimo momento della propria coscienza dove si riversa e si rigenera ogni tratto

ontologico della forma che ci attende e che ci avvolge, nonostante il limite a ogni nostra differenza e in-differenza umane, affinché esattamente quel *limes* e quella *differenza* costituiscano la spinta e il moto verso il passaggio – il *limen*, la soglia d’accesso – dalla morte mondana alla vita soprannaturale, vita che offre per intero ogni solco del Tempo e ogni flusso dello Spazio, possibilità di godere la pienezza di quella *forma continua del mondo come vera nella totalità perpetua del tempo*: una sola Luce, *eterna che sola in te sidi,/sola t’intendi, e da te intelletta/e intendente te ami e arridi!*⁵⁶

⁵⁶ *Paradiso*, XXXIII, 124-126.



LONGO, G. DESTINO, FONDAMENTO, VERITÀ: Valutazioni comparate sul problema dell'esistenza di Dio. *Journal of Teleological Science*, v. 1, n. 1, p. 1-44, 2021. Disponível em: <https://www.telosjournals.com.br/ojs/index.php/jts/article/view/2>



www.telosjournals.com.br
