

Claudio Ioppolo

De tempore

Introduzione

Il proposito di questa analisi sul concetto del tempo è di creare (e non scoprire) una definizione ultima, filosoficamente accettabile, della nozione del tempo. In altre parole, vogliamo provare a ricostruire, con la massima attendibilità possibile, la nozione del tempo attraverso la sua fenomenologia onto-cronologica.

Il concetto del tempo, quindi, all'inizio della nostra analisi è teoreticamente presupposto e non ancora svolto. A stretto rigore, con il termine "tempo" non potremmo neanche riferirci alla definizione del tempo comunemente usata poiché, per quanto è stato detto, l'unica definizione del tempo che potremo ritenere valida teoreticamente (idem: conoscibile) sarà quella che risulterà dall'intera analisi. Tuttavia, da qualcosa bisognerà pur cominciare¹.

Prendiamo, per esempio, la definizione del tempo fornitaci dalla Enciclopedia Italiana Rizzoli-Larousse (EIRL):

la continuità dell'esistere in rapporto al divenire successivo e continuo dei giorni, delle notti, delle stagioni, ecc..

Scomponiamo la definizione nei seguenti quattro punti:

- a) la continuità dell'esistere
- b) in rapporto al divenire
- c) successivo e continuo
- d) dei giorni, delle notti, delle stagioni, ecc. .

Questa definizione, per quanto elementare sia, già ci indica le coordinate all'interno delle quali dobbiamo orientare la nostra ricerca.

I seguenti punti ci offrono:

- a) la nozione dell'esistere, quindi della possibilità di percepire e di dare significato al tempo in quanto percepito (da qualcuno o da qualcosa dotato di una facoltà percepente). In altri termini, la condizione dell'esistere (per esempio, l'essere uomo) è una *conditio sine qua non* della percettibilità del tempo: condizione che ci porterà ad affrontare il rapporto tempo/coscienza (come facoltà percepente del tempo);
- b) la nozione del tempo in quanto movimento;
- c) la nozione della linearità (identica o diversa dall'eternità?) del tempo;
- d) la nozione del tempo in quanto spazialmente misurabile.

Riassumendo le considerazioni finora svolte possiamo descrivere il tempo in relazione:

- a) alla **coscienza** (dell'uomo) come:
 - 1a) **passato** (memoria);
 - 2a) **presente** (istante);
 - 3a) **futuro** (attesa);
- b) al **movimento**;
- c) alla **linearità**;
- d) allo **spazio**.

Il tempo come movimento.

¹La domanda: da cosa dobbiamo cominciare? non può essere ignorata o elusa con estrema facilità. Il problema del *cominciamento*, in ambito filosofico, è un problema molto serio. Infatti, se non abbiamo nessun tipo di nozione del concetto del tempo, poiché l'unico concetto attendibile lo potremo ricavare soltanto alla fine della nostra ricerca, com'è possibile iniziare a definire (o a delimitare il campo entro il quale sia ricavabile) il nostro concetto del tempo?

Cominciando proprio la nostra analisi dall'unica certezza che possediamo: *l'assenza della nostra definizione del tempo come presentazione e presenza del tempo stesso*.

Analisi del punto b

Definire il tempo come movimento può risultare intuitivamente attendibile, ma teoricamente sterile. La semplice affermazione “il tempo è movimento” prende la forma di una vuota tautologia che, per acquistare valore come enunciato scientifico (“enunciato protocollare”), deve essere svolta, riferita all’esistenza, controllabile e, di conseguenza, diventare oggetto di analisi scientifica. Per poter intraprendere questa strada sarà necessario definire anzitutto la nozione (data dalla EIRL) di movimento:

il movimento indica un processo modificativo sperimentabile della realtà (qualunque essa sia), un “prima” e un “poi” come i due poli all’interno dei quali si svolge un mutamento, in opposizione ad uno stato di quiete.

In questo modo possiamo ridefinire il tempo come un processo modificativo sperimentabile di una realtà che viene scandito nelle due polarità, il “prima” e il “poi”², in opposizione ad uno stato di quiete; ma non è sufficiente. Infatti, la successione temporale dal “prima” al “poi” può avvenire anche in modo meccanico ed apparente.

Per esempio: possiamo prendere un corpo che si trova in stato di quiete sopra il piano orizzontale di un carrello e spostare il carrello di alcuni centimetri lungo un piano sempre orizzontale (il pavimento). Il corpo avrà subito un mutamento di posizione rispetto al pavimento nonostante sia rimasto sempre nel suo stato di quiete rispetto al suo piano d’appoggio. Nel nostro esempio il tempo che ruolo ha avuto? Si può parlare di una successione temporale? E in che modo? Se il tempo è stato definito come movimento, diventa legittimo ritenere che ci sia stata una successione temporale solo ed esclusivamente per lo spostamento del carrello sul pavimento e non per il corpo fermo sul carrello? Ma, poiché lo spostamento effettivo del carrello e quello apparente del corpo sono avvenuti simultaneamente, dobbiamo specificare meglio la relazione tempo/movimento al fine di non cadere nel paradosso che ci permetterebbe di sostenere che il tempo contemporaneamente è (trascorso) e non è (trascorso)³. Solo dopo aver corretto la nostra relazione tempo/movimento potremo rispondere alla seguente domanda: un corpo in stato di quiete è sottoposto ad una successione temporale dal “prima” al “poi”?

Da queste prime conclusioni possiamo dedurre che il tempo e il movimento non si trovano in una relazione biunivoca di identità. Mentre ogni spostamento effettivo presuppone sempre una successione temporale, non è altresì vero che ogni successione temporale implichi necessariamente uno spostamento reale, effettivo, osservabile. Al contrario, un corpo in stato di quiete (per esempio, un corpo inanimato) è sempre sottoposto al trascorrere del tempo⁴.

A questo punto, dobbiamo riconsiderare la relazione tempo/movimento sulla base della nostra prima definizione del tempo come *presenza dell’assenza del tempo*; questa definizione, come si può intuire, già presuppone il concetto di movimento: se prendiamo in esame *l’assenza del tempo come presenza del tempo*, allora presupponiamo il movimento in quanto passaggio obbligato del tempo dalla sua assenza alla sua presenza (come manifestazione della sua assenza). Il discorso può risultare contorto, ma in realtà è semplicissimo: affinché una qualsiasi cosa diventi *presentabile* (cioè acquisti la forma dell’esser presente e, quindi, real-

²Risulta evidente che le due polarità del tempo sono *invertibili* in quanto la successione temporale dal “prima” al “poi” può sempre venire interpretata come una successione dal “poi” al “prima”; infatti, in quest’ultimo caso non c’è contraddizione poiché il “poi”, come momento iniziale della nostra misurazione del trascorrere del tempo, potrà essere interpretato sempre come quel “prima” da cui si comincia.

³Può essere utile ricordare la formulazione del principio (logico) di identità descritta da Aristotele nel libro IV della *Metafisica*: “E’ impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga ad una medesima cosa...” [1005 b].

⁴Sostenere che un corpo in stato di quiete non subisca alcun mutamento (o movimento) può risultare opinabile; infatti, un corpo è costantemente soggetto ad uno stato di trasformazione impercettibile in quanto è soggetto alle condizioni atmosferiche, allo spostamento impercettibile del terreno sul quale giace, alla forza di gravità, alla temperatura esterna e interna, al movimento di rotazione e di rivoluzione della Terra, ecc.

mente sperimentabile) deve poter passare da uno stato di *impresentabilità* (nel quale riposa la forma dell'essere assente, perché nascosta alla nostra possibilità di sperimentarla), ad un nuovo stato di *presentabilità*. L'esempio più noto rimane quello della nascita di un essere umano; prima del concepimento il feto non esiste, è assente; invece dopo il concepimento il feto inizia a *presentarsi* come vita. Il passaggio dal "prima" al "poi", dalla condizione di assenza alla condizione di presenza, non solo indica e presuppone una successione cronologica del tempo, ma ne presuppone anche il movimento⁵.

Il tempo, come abbiamo osservato, trascorre anche in assenza di movimento ma, nonostante tutto, l'unico modo in cui possiamo avere un concetto del tempo è come successione temporale e movimento⁶. Se il tempo è per le nostre facoltà conoscitive movimento, se ogni movimento lo possiamo esperire solo come una successione temporale che si articola nelle due polarità del "prima" e del "poi", in che modo possiamo nuovamente definire la relazione tempo/movimento?

La nozione del tempo, dunque, diventa una condizione inscindibile⁷ dalle nostre facoltà conoscitive, che ci permette di *prendere coscienza delle nostre esperienze e di ordinarle secondo una successione cronologica*. Con questo non vogliamo affermare che non si possano prendere come unità di misura per ordinare l'esperienza, unità di misura che siano indipendenti dalla successione temporale; per esempio, gli animali potrebbero ordinare le loro esperienze in base a quegli *istinti* che, di volta in volta, cercano di soddisfare: così si spiegherebbe il motivo per cui gli elefanti, in prossimità della morte, si incamminano verso il loro "cimitero", o perché gli uccelli, al cambiare delle stagioni, migrano verso nuove terre⁸.

La nozione del tempo, per quanto è stato detto, nasce con l'uomo come condizione necessaria e universale per poter mettere ordine nell'*esperienza* (intesa come l'insieme delle nostre esperienze); e, per poter ordinare l'esperienza, è necessario confrontare tra loro le nostre sin-

⁵Dalla nostra descrizione dei significati di *assenza* e di *presenza* abbiamo considerato valida l'equazione realtà = nostra capacità o possibilità di sperimentarla; in altre parole abbiamo posto come *conditio sine qua non* della realtà la sua sperimentazione da parte delle nostre facoltà conoscitive. Questo tipo di problematica apre numerose considerazioni di carattere filosofico che, in questa sede, eviteremo di approfondire (altrimenti la nostra analisi sul concetto del tempo verrebbe dirottata lungo binari che ora non sarebbe opportuno percorrere).

Sicuramente sarà possibile avere un'intuizione o addirittura fare diretta conoscenza di Dio, del Trascendente che non è mai completamente sperimentabile dalle nostre facoltà conoscitive; e, allora, in questo caso dovremo necessariamente concludere che Dio, il Trascendente non esiste? E' ovvio che la nostra esperienza (limitata) del Trascendente è sempre un nostro tipo di esperienza possibile e quindi possiamo sempre definirla come una particolare relazione che si instaura tra le nostre facoltà conoscitive ed il Trascendente; per questo motivo potremo sempre concludere che ogni esperienza da noi effettuata non potrà mai prescindere dall'uso delle nostre facoltà conoscitive e che, questa condizione, ci garantirà sempre la vivibilità (e quindi il *realismo*) delle nostre esperienze, per quanto possano risultare strettamente personali, cioè non comunicabili universalmente. Ma quando noi ci proponiamo di creare il concetto del tempo, attribuendogli il valore dell'universalità, non possiamo prendere come esempi le singole esperienze personali e private.

⁶La nozione del tempo come eternità potrebbe confutare la nostra affermazione del tempo come movimento o successione temporale. Infatti, l'eternità può essere considerata sotto vari aspetti, come:

- infinita successione temporale,
- staticità del tempo,
- come istantaneità,
- serie infiniti di istanti statici,
- ecc. .

Per la definizione e la trattazione del concetto di eternità si rinvia al punto c.

⁷Kant aveva definito spazio e tempo come *le forme pure a priori della sensibilità*. Noi abbiamo voluto tradurre il termine kantiano a priori con il termine inscindibile per sottolineare, con maggiore incisività, come la nozione del tempo sia nata con l'uomo. Il termine a priori potrebbe indurre ad equivoci: se il tempo è una forma pura a priori della sensibilità, allora ogni essere sensibile ha, nel suo bagaglio culturale, aprioristicamente la nozione del tempo; ma, le piante, gli animali avranno anch'essi la nozione del tempo?

⁸La nozione del tempo come continuo succedersi di istinti rinvia necessariamente alla nozione del tempo come circolarità. Per la trattazione di questo nuovo problema si rimanda al punto c.

gole esperienze: un confronto che presuppone sempre il movimento (della nostra facoltà concettuale che pone il confronto, delle nostre esperienze che sono l'oggetto del nostro confronto, del mondo a noi estraneo che, rimanendo a noi sconosciuto, si confronta pur sempre con noi come l'esser-ancora-nascosto che può farsi conoscibile), ovvero, quel passaggio dal "prima" al "poi" che abbiamo spesso richiamato per definire genericamente il concetto del tempo come successione temporale.

A questo punto possiamo dare una definizione riassuntiva del tempo come movimento e quindi della relazione tempo/movimento:

il tempo è una condizione inscindibile dalle nostre facoltà conoscitive poiché ci offre la possibilità di mettere ordine tra le nostre esperienze e, in ultima analisi, di comprendere il mondo esterno come un insieme di movimenti ordinati che implicano sempre una successione temporale dal "prima" al "poi"; infine, il continuo alternarsi delle due polarità del "prima" e del "poi", all'interno delle quali ordiniamo le nostre esperienze, ci offre la possibilità di poter rappresentare il mondo esterno e renderlo così oggetto di conoscenza.

Il tempo come linearità.

Analisi del punto c

Proseguiamo la nostra analisi con la stessa dinamica e lo stesso metodo adottati per l'elaborazione del punto b, definendo la nozione di linearità (che deriva dalla nozione di linea) così come viene enunciata dalla EIRL:

(la linea è la) caratteristica di un ente geometrico formato da un tratto continuo che si stende solo in lunghezza.

L'essere lineare, o godere della linearità, implica l'esistenza di:

- un oggetto reale (geometrico);
- la continuità (come *durata*) nel tempo e (come *estensione* [il punto d]) nello spazio;
- l'assenza di ogni estensione circolare.

Ne deriva che le nostre definizioni del tempo come movimento e come linearità si presuppongono reciprocamente. Infatti il tempo è movimento perché la sua transizione dal "prima" al "poi" avviene lungo una linea che ci permette di distinguere un punto p come precedente rispetto al punto p1 o, al contrario, il punto p1 come successivo al punto p. Se il tempo compisse la sua transizione dal "prima" al "poi" lungo una circonferenza, non solo i "prima" e i "poi" si riproporrebbero ad ogni giro con la stessa regolarità, ma addirittura si *invertirebbero* perché ogni punto della circonferenza diventerebbe il punto precedente e successivo di se stesso. Chiunque compia un percorso circolare osserverà che il suo punto di partenza risulterà essere identico al suo punto di arrivo. Per questo motivo è necessario stabilire la direzionalità del movimento, ovvero individuare un'unica direzione all'interno di uno specifico *sistema di riferimento*. Infatti, se si prendono come sistemi di riferimento per una medesima direzione sistemi opposti, la stessa direzionalità del movimento risulterà percorrere contemporaneamente due direzioni opposte (si pensi ad Einstein ed alla sua *teoria della relatività ristretta*).

Gabriel García Márquez nel suo libro, *Racconto di un naufrago*, narra l'avventura di un marinaio, unico sopravvissuto degli otto marinai di un equipaggio, che raggiunge, un giorno dopo l'altro sulla sua zattera bianca, "quelle acque dove i naufraghi perdono la nozione del tempo e dello spazio"; una nozione che, stando alle considerazioni finora svolte, il naufrago ha solo momentaneamente *perduto* in quanto si è andato perdendo il sistema o i sistemi di riferimento con cui egli ordinava la sua esperienza: la monotonia con cui egli vive le sue esperienze e la ferrea regolarità con cui esse si succedono, gli fanno perdere la percezione del tempo. Soltanto dopo aver raggiunto la terra ferma, il naufrago potrà recuperare la nozione del tempo proprio perché recupererà i vari sistemi di riferimento, che sono sempre di origine umana, con cui scandire e ordinare la sua esperienza. Se il naufrago di cui parla Márquez fosse l'unico super-

stite della specie umana, se dal globo terrestre fosse scomparsa ogni specie vivente, allora quel naufrago non avrebbe più alcuna certezza del trascorrere del tempo: tutto per lui diventerebbe opinabile e, in qualche modo, inutile ed inservibile.

Ma non abbiamo affermato che il tempo è una condizione inscindibile dalle nostre facoltà conoscitive? Il naufrago, allora, non continuerebbe ad avere la nozione del tempo indipendentemente dalla sua possibilità di confrontarla, e quindi controllarla, con altre forme di vita (umana)?

Ma se non siamo in grado di controllare le nostre facoltà conoscitive e quindi di ordinare correttamente le nostre esperienze, come possiamo essere sicuri di collocare una particolare esperienza in un determinato punto del tempo? Chi o cosa ci garantirebbe che quella particolare esperienza l'abbiamo vissuta venti giorni fa invece che un mese fa? Nel caso in cui dovessimo trovarci nel ripetere esperienze già vissute, come potremmo essere sicuri dell'aver direttamente vissuto quelle esperienze in passato e di non averle soltanto immaginate o confuse con altre esperienze simili?

E' necessario definire il tempo come una condizione inscindibile dalle nostre facoltà in quanto *universalmente comunicabile e quindi universalmente esperibile*: in altre parole, dobbiamo presupporre il nostro concetto del tempo come un'esperienza universalmente vissuta da tutti gli esseri viventi, alla quale viene conferita piena validità mediante le relazioni intersoggettive degli uomini. [Non prendo in considerazione la possibilità che esistano altre forme di vita, che non siano di origine umana, le cui esperienze acquistano validità nei rapporti intersoggettivi].

Distinguiamo ora i concetti di *eternità finita* e di *eternità infinita*:

1c) Con *eternità finita* ci riferiamo ad un concetto del tempo come infinita successione lineare di "prima" e di "poi" statici, il cui movimento è solo *apparente* perché causato da una forza esterna;

2c) Con *eternità infinita* ci riferiamo ad un concetto del tempo come una infinita successione lineare di "prima" e di "poi" dinamici, il cui movimento è *reale* perché causato da una forza interna.

Entrambe le definizioni si richiamano ad una tradizione *teosofica* che concepisce il tempo come un'entità metafisica che trascende le umane facoltà conoscitive e quindi non riducibile ad una creazione e prerogativa dell'uomo. Il tempo, in questo caso, è eterno perché il suo *status* ontologico riposa in una dimensione sondabile soltanto da un'essenza superiore: quel presunto *Deus sine modis* che avrebbe creato e ordinato l'Universo secondo un piano escatologico-provvidenzialistico. In quest'ottica credere o non credere nell'eternità del tempo diventa esclusivamente un *atto di fede*⁹.

Il tempo come eternità finita.

⁹Tutto ciò che rimane inconoscibile alle nostre facoltà conoscitive è, per definizione, *eterno*: se è impossibile arrivare a stabilire l'esistenza o l'inesistenza di tutto ciò che è inconoscibile, se è impossibile stabilire il suo principio e la sua fine, se tutto ciò che non ha né un principio né una fine è eterno, allora tutto ciò che è inconoscibile è necessariamente eterno, indipendentemente dalla possibilità della sua esistenza o non esistenza.

Potremo sempre porci domande del tipo: definire l'Inconoscibile come l'Eterno non significa attribuire all'Inconoscibile un predicato esistenziale? L'eternità non presuppone sempre un'esistenza (per quanto eterna)? E se l'Inconoscibile non esistesse affatto si potrebbe ancora definirlo eterno?

Ma le nostre risposte non invaliderebbero il nostro assunto:

tutto ciò che non esiste, non avendo né un principio né una fine, resterà pur sempre eterno; e tutto ciò che è inesistente esiste in quanto inesistente.

E' necessario conferire una realtà ontologica all'inesistente altrimenti non sarebbe possibile renderlo oggetto (nella sua funzione di limite) delle nostre facoltà conoscitive. La ricerca scientifica, nelle sue scoperte straordinarie, non porta alla luce come esistente ciò che prima di esser scoperto era inesistente?

Per esempio: se non avessimo scoperto la possibilità di scomporre l'atomo, non avremmo continuato a definirlo come indivisibile? Non avremmo continuato a scartare l'ipotesi della sua scomposizione come un'ipotesi insostenibile perché inesistente, cioè non riscontrabile, nel mondo fisico?

Analisi del punto 1c

Dalla definizione del tempo come *eternità finita* ricaviamo il concetto di *infinità* del tempo intesa come continua (idem: mai arrestabile) successione lineare di “prima” e di “poi”. Ma con il termine *infinità* a cosa ci riferiamo? E’ ovvio che la nostra mente, cioè le nostre facoltà intellettuali, non sono in grado di rappresentare l’infinito e tantomeno l’infinità. Perciò è difficile definire, con estremo rigore scientifico, il concetto di infinità. Tuttavia, una definizione soddisfacente, cioè scientificamente attendibile ai fini della nostra analisi, possiamo offrirgli:

è predicabile di infinità solo l’insieme di tutti quegli “stati di cose”¹⁰ realmente esperibili (cioè che rientrano all’interno delle nostre esperienze reali o possibili che sono universalmente e intersoggettivamente comunicabili) che sono nati, vivono e sopravvivranno all’estinzione di ogni forma di vita (umana?).

Ma può l’infinità avere un principio? Sicuramente, poiché avere un inizio o un principio non implica necessariamente avere anche una fine.

Una volta definito il concetto di infinità, dobbiamo concentrare la nostra attenzione sulla seconda parte della definizione esposta nel punto 1c:

“...successione lineare del “prima” e del “poi” statici, il cui movimento è solo *apparente* perché causato da una forza esterna”. La frase prima della virgola, la “..successione lineare del “prima” e del “poi” statici”, possiamo comprenderla da quanto è stato già detto, mentre la frase dopo la virgola “...il cui movimento è solo *apparente* perché causato da una forza esterna” dobbiamo ulteriormente spiegarla. Se noi lanciamo un sasso il movimento del sasso, causato da una forza esterna, non è apparente ma reale. Perché, allora, abbiamo definito un movimento apparente e non reale un movimento causato da una forza esterna? Perché il movimento a cui ci riferiamo è il movimento del tempo come infinita successione lineare del “prima” e del “poi”.

Per esempio: la pellicola cinematografica, nella sua proiezione, ci mostra il movimento dei singoli fotogrammi, i quali non sono altro che delle immagini statiche. Immagini statiche che per mettersi in movimento necessitano di una forza esterna (il proiettore). Ora, pensare all’eternità finita del tempo significa pensare al tempo come una successione di immagini statiche messe in movimento da una causa esterna. Ma qual è la causa esterna che mette in eterno movimento il tempo? Se fosse quel *Deus sine modis* cui accennavamo prima potremmo pensare al concetto del tempo come ad un proiettore che muove statiche immagini. Ma il proiettore non solo deve il suo corretto funzionamento ad una mano esterna (in questo caso il *Deus*), ma obbedisce ad uno specifico meccanismo per poter funzionare: obbedisce alle regole di colui che lo ha creato in funzione di un determinato scopo. Ma, se il tempo obbedisse alle regole del suo creatore, in che modo potrebbe risultare utile ai fini delle nostre facoltà conoscitive? Il tempo, in questo caso, risulterebbe utile soltanto per la realizzazione dei fini del suo creatore.

¹⁰Con l’espressione *stati di cose* vogliamo indicare tutte le possibili realtà esperite o esperibili dalle nostre facoltà. In questo caso anche un sentimento, una credenza, un’emozione, ecc., possono venir definiti *stati di cose* [la trattazione di questa definizione degli *stati di cose* sarà affrontata nel punto a].

Alla domanda: com’è possibile che un sentimento prettamente umano possa sopravvivere alla stessa specie umana? O, nel caso estremo: com’è possibile che un sentimento possa sopravvivere all’estinzione di ogni forma di vita?

Possiamo rispondere: tutto ciò che muore con noi, o con la totalità di ogni forma di vita, rimane infinito perché non ulteriormente esperibile.

Per esempio: i dinosauri, estinti migliaia di anni fa, non rappresentano uno *stato di cose* infinito proprio perché altre forme di vita (vedi l’uomo) ne hanno potuto esperire (attraverso la paleontografia) la scomparsa e l’estinzione. Se nessuna forma di vita avesse potuto esperirne la scomparsa, i dinosauri sarebbero rimasti una specie infinitamente inestinguibile. E se la specie intelligente dell’uomo non avesse potuto ricostruire l’esistenza e la successiva estinzione dei dinosauri, i dinosauri da quella specie infinitamente inestinguibile che avrebbero potuto essere, non avrebbero acquistato la caratteristica dell’inesistenza, in quanto non umanamente esperibili? Ma, come abbiamo già dimostrato, l’inesistente può essere infinito in quanto *mutatis mutandis* è eterno.

E ammesso che i fini del creatore del tempo siano i nostri stessi fini, chi ci potrebbe garantire come, una volta morto il creatore, il tempo possa continuare a realizzare quegli stessi fini? Se dovesse morire la mano che rende funzionante il proiettore, chi potrebbe sostituirla? Con la morte del creatore non morirebbe anche il tempo? Si potrebbe sempre sostenere l'eternità del creatore e, di conseguenza, l'eternità del tempo; ma se il creatore è eterno, l'esistenza del tempo non precede l'esistenza del creatore? Non necessita, il creatore, di un altro creatore che possa garantire il corretto funzionamento di un altro proiettore?

Ammettendo anche l'ipotesi che tempo e creatore si siano generati contemporaneamente *ex nihilo* (ipotesi autocontraddittoria, poiché ogni idea di creazione presuppone sempre un passaggio da un "prima" come assenza ad un "poi" come presenza), come potrebbero le nostre facoltà conoscitive avere una nozione appropriata del tempo se non ne possono conoscere il (meccanismo) movimento e il creatore?

Se il tempo è una condizione inscindibile dalle nostre facoltà conoscitive, allora il creatore del tempo non può essere altri che l'uomo; per questo motivo con la morte dell'uomo morirebbe anche il tempo. In conclusione, se perfino il tempo può essere soggetto alla sua morte, ne deriva che *il tempo non può essere eterno, a meno che per eterno non si intenda tutto ciò che nasce e muore con la specie umana.*

Il tempo come eternità infinita.

Analisi del punto 2c

Riprendiamo la definizione del tempo come *esposta nel punto 2c*

Se per la prima parte della definizione ("Con...dinamici,") possiamo attenerci alla trattazione svolta per l'analisi del punto 1c, per la seconda parte ("il cui movimento...interna.") dobbiamo dare alcuni chiarimenti.

Descrivere un "prima" e un "poi" dinamici significa considerare il movimento come un auto-movimento, ovvero come una successione *automatica* dal "prima" al "poi"; *automatica* e non *meccanica* perché non presuppone nessuna forza esterna come causa del movimento. Definendo il "prima" ed il "poi" dinamici introduciamo il nuovo concetto di "causa interna" del movimento:

con *causa interna* definiamo la possibilità, cioè la *potenzialità*, di tutti gli esseri viventi¹¹ di causare *automaticamente* ognuno il proprio movimento¹².

Quindi, definire il tempo come infinita successione lineare di "prima" e di "poi" dinamici, significa considerare il tempo come un essere vivente perché potenzialmente dotato di una "causa interna". Il movimento del tempo, il suo succedersi cronologicamente, non sarà dunque un movimento *apparente* (come accadeva per la definizione 1cEF), bensì un movimento *reale*; un movimento che ora possiamo definire *onto-cronologico*. Ne deriva che l'*ontocronìa* del tempo, cioè il suo svolgersi come infinita successione lineare e reale di "prima" e di "poi", per

¹¹Alla nota n. 5 abbiamo sottolineato come un corpo inanimato sia sempre soggetto ad uno stato di trasformazione e quindi ad un movimento (per quanto impercettibile ai nostri sensi). Tuttavia, l'unico movimento visibile di un corpo inanimato lo possiamo percepire attraverso una causa esterna, sia essa naturale (vedi gli agenti atmosferici) o umana (dove per causa umana intendiamo anche la possibilità di analizzare, tramite il microscopio ottico, il movimento della struttura molecolare di un corpo inanimato).

¹²Il caso limite del paralitico potrebbe creare alcuni problemi alla nostra definizione della *causa interna*. Definire la *causa interna* una prerogativa *potenziale* di ogni essere vivente, non vuol dire che ogni essere vivente sia nella condizione reale di determinare automaticamente il proprio movimento. Tuttavia, anche la menomazione, o più in generale l'incapacità motoria di un essere vivente, non implica necessariamente l'incapacità motoria di tutti gli esseri viventi.

quanto è stato detto (vedi analisi del punto 1c e in particolare la nota n. 10), avrà una durata *infinita*. In altre parole, l'ontocronia del tempo diventa l'ontocronia dello svolgersi delle nostre esperienze, della nostra vita.

Se il tempo è condizione inscindibile dalle nostre facoltà conoscitive, allora il tempo e l'insieme delle sue determinazioni, non può essere altro che una creazione *empirica* dell'uomo, a lui indispensabile e necessaria per avere una conoscenza del mondo esterno; un mondo che si mostra alle facoltà conoscitive umane nella sua spazialità, come materia estesa.

Se il mondo con cui noi interagiamo viene percepito e conosciuto dalle nostre facoltà conoscitive come materia spazialmente estesa, se per ordinare le nostre esperienze spazialmente vissute, ma cronologicamente determinabili, non possiamo prescindere dal concetto del tempo, in che tipo di relazione si trovano il tempo e lo spazio?

Una risposta possiamo trovarla nell'analisi del punto d.

Il tempo come spazio. **Analisi del punto d**

Dobbiamo, anzitutto, definire la nozione di spazio e, per essere coerenti con le precedenti definizioni "primitive" (idem: prime) delle nostre nozioni di movimento e linearità, ci riferiremo alla definizione dello spazio così come ci viene descritta dalla EIRL:

estensione indefinita, luogo [privo di vuoto] senza limiti che contiene tutte le estensioni finite e in cui appaiono collocati i corpi.

In questo modo lo spazio viene considerato come una struttura fondamentale dell'uomo in quanto ne esprime il suo rapporto con le cose o, come abbiamo più volte sottolineato, con gli *stati di cose*.

Ma com'è possibile, per l'uomo, esperire spazialmente uno *stato di cose*?

Attraverso gli organi artificiali (idem: meccanici) e naturali (idem: sensibili) che sono in grado di *misurarlo*¹³. Quali sono, allora, gli organi artificiali e naturali che ci permettono di misurare il tempo?

Con l'espressione *organi artificiali* ci riferiamo a quella classe di *strumenti* (l'orologio, la durata del giorno, l'alternarsi delle stagioni, ecc.) con cui possiamo spazialmente misurare il tempo, tenendo sempre presente che siamo noi ad *usare* lo spazio, applicando allo spazio una *funzione strumentale*¹⁴.

Prima di introdurre l'analisi del punto a, dobbiamo spendere qualche parola sulla nozione di *spazio vuoto* cui abbiamo accennato all'inizio della nostra trattazione. Definendo lo spazio inizialmente come assenza di vuoto (vedi la definizione della EIRL), abbiamo posto una relazione (di contraddittorietà) *reale* tra lo spazio ed il vuoto. In altri termini abbiamo sostenuto l'impossibilità logica della coesistenza e co-appartenenza dello spazio e del vuoto allo stesso luogo e *mutatis mutandis* al medesimo *stato di cose*. Dobbiamo allora sostenere che il vuoto, in quanto vuoto realmente esperibile, non solo non occuperà una sua estensione, ma sarà unicamente esperibile oltre o al di fuori dello spazio?

¹³Teniamo presente che il concetto di misura implica sempre la nozione fisica di spazio.

¹⁴La *funzione strumentale* è una variabile che dipende dal *fine* che vogliamo realizzare e, di conseguenza, è strettamente vincolata alla scelta (o all'uso) dello strumento; mentre lo *strumento* è il *mezzo* che, *accuratamente* scelto e *correttamente* usato, ci permette di realizzare quel determinato fine.

Per esempio: se vogliamo piantare un chiodo sopra una parete dobbiamo scegliere accuratamente ed usare correttamente il martello (=lo strumento). "Scegliere accuratamente" significa scegliere uno strumento (il martello) piuttosto che un altro (un sasso) in relazione ad un determinato fine (piantare un chiodo sulla parete). "Usare correttamente" uno strumento significa, nel nostro esempio, battere il chiodo con la parte in ferro e non con il manico in legno.

Per fornire una risposta esaustiva dobbiamo precisare cosa intendiamo con la nozione di *vuoto*. [E' evidente che una definizione del *vuoto* come assenza di spazio non ci è di alcun aiuto per determinare il concetto, se di concetto solo si tratta, di *spazio vuoto*¹⁵].

Dobbiamo allora definire lo *spazio vuoto* in altri termini, per esempio:

lo spazio non occupato da nessun corpo determinato.

Definendo lo *spazio vuoto* in questi termini non escludiamo la possibilità di percezione dello spazio da parte dei nostri sensi, in quanto consideriamo *lo spazio vuoto* sempre come *spazio*, cioè come materia estesa. Ma in che modo è possibile definire lo *spazio vuoto* come materia estesa? E se lo *spazio vuoto* è materia estesa, e se la materia estesa implica sempre il concetto di movimento, i nostri sensi potranno percepire lo *spazio vuoto* come movimento, ovvero mediante una rete di percezioni (impercettibilmente) successive?

Se volessimo provare a rispondere prendendo in prestito dalla Fisica alcune considerazioni sul vuoto (p.e. *l'effetto Tyndall* o il *vuoto*, in riferimento alla teoria quantistica dei campi), ci renderemmo conto che *il vuoto* non viene definito come un "fenomeno" del quale non si può avere esperienza ma, al contrario, come "fenomeno" esistente e quindi esperibile. Se il vuoto esiste, in virtù di quanto abbiamo affermato nei punti precedentemente analizzati, dovrà rientrare in quel mondo degli eventi e dei fatti spazialmente determinati che le nostre facoltà conoscitive possono esperire. Ma le nostre facoltà conoscitive che tipo di strumentazione potranno adottare per misurare il vuoto? Da quanto è stato detto noi possiamo fare esperienza solo di *stati di cose*. Ma in che modo possiamo conoscere uno *stato di cose*? Dobbiamo specificare se l'esperienza di uno *stato di cose* è sempre un'esperienza chiara e distinta o se può essere vista come un'esperienza confusa e indeterminata.

Quando viviamo una nuova esperienza ci troviamo di fronte ad uno *stato di cose* nuovo mai esperito prima. Per sapere se la nostra esperienza è chiara e distinta e non confusa e indeterminata, la comunichiamo a persone che l'hanno già vissuta. Se l'esito delle nostre esperienze risulterà identico (a prescindere dalla eventualità che tutte le nostre esperienze in seguito possano venir smentite da altre persone)¹⁶ avremo la certezza che, in quel momento, la nostra esperienza è stata chiara e distinta; se, invece, altre persone smentiranno l'esito della nostra esperienza, non potremo mai avere la certezza che la nostra esperienza sia stata chiara e distinta e non confusa e indeterminata. Tuttavia, una certezza possiamo averla: *la possibilità di comunicare universalmente le nostre esperienze.*

A questo punto, possiamo rispondere alle seguenti domande:

- in che modo è possibile definire lo *spazio vuoto* come materia estesa?

Come esperienza indeterminata e confusa. Fare un'esperienza indeterminata e confusa di uno *stato di cose* significa non poter determinare, in modo assoluto, il contenuto specifico di quello *stato di cose*. E non poter determinare con precisione il contenuto specifico di uno *stato*

¹⁵ Se consideriamo la relazione tra la massa e l'energia enunciata dalla legge fisica di Einstein ($E=mc^2$) il vuoto come "assenza di spazio", e quindi come "assenza di massa" non è più concepibile; infatti, se la temperatura è la misura dell'energia termica di un corpo, cioè del calore, potrebbe sembrare che l'assenza di materia implichi l'impossibilità di avere una temperatura da misurare; tuttavia nelle regioni interstellari del cosmo, dove la materia è estremamente rarefatta (in alcune regioni non c'è traccia di elementi chimici), è sempre possibile calcolare una radiazione elettromagnetica di fondo, rimasta dopo il Big Bang, che "scalda" l'universo a una temperatura di 3 °K (pari a -270 °C), come fu dimostrato da Arno Penzias e Robert Wilson negli anni '60: se il vuoto ha una sua temperatura (l'energia) allora avrà anche una sua massa.

¹⁶ A noi non interessa stabilire il grado di verità o meno delle esperienze umane perché, come è stato già accennato, prendiamo in considerazione solo la classe delle esperienze reali e possibili. In questo modo, anche un'esperienza impossibile (cioè falsa), nel momento stesso in cui viene vissuta, rientra nella nostra classe delle esperienze reali e possibili.

Oltretutto, stabilire il grado di verità o di falsità delle nostre esperienze non potrebbe offrirci alcun aiuto perché ogni esperienza è sempre vera per chi la vive, anche se dovesse risultare non realmente vissuta ma solo immaginata o sognata. Non tremiamo di paura alla sola idea di poter perdere la persona amata? Non ci svegliamo di soprassalto dopo aver sognato un incubo?

di cose, significa lasciare indeterminato quel contenuto, considerare quel contenuto come *vuoto* di contenuti determinati (lo *spazio vuoto* come lo spazio non occupato da nessun corpo o contenuto determinato), cioè privo di determinazioni.

- se lo *spazio vuoto* è materia estesa e se la materia estesa implica sempre il concetto di movimento, i nostri sensi potranno percepire lo *spazio vuoto* come movimento, ovvero mediante una rete di percezioni (impercettibilmente) successive?

L'esperienza indeterminata e confusa, come esperienza *vuota* di contenuti determinati, è sempre vissuta mediante una rete di percezioni (impercettibilmente) successive e quindi come movimento. Ma, in quest'ultima circostanza, la nostra esperienza del movimento è un'esperienza indeterminata e confusa; ossia, percepiamo il mondo esterno come un insieme di movimenti non ontocronologicamente ordinati, vale a dire non come un movimento ontocronologico lineare dal "prima" al "poi". Non possiamo così ordinare, con estrema precisione, la nostra esperienza lungo una scala ontocronologica perché non ne conosciamo il suo contenuto specifico.

Possiamo sempre segnare su un taccuino che in un determinato momento abbiamo avuto un'esperienza X indeterminata e confusa. Ma se la nostra esperienza X non ha un corrispettivo empirico nel mondo esterno, in che modo possiamo definirla? Come possiamo ordinarla nel tempo? Come possiamo distinguere un'esperienza X, indeterminata e confusa, da un'altra esperienza Y indeterminata e confusa? Come possiamo esser certi che un'esperienza X sia differente da un'esperienza Y, se entrambe sono prive di determinazioni, cioè *vuote* di contenuti determinati?

Il tempo nella coscienza. **Analisi del punto a**

Fino ad ora abbiamo definito lo spazio in relazione al mondo esterno, cioè in relazione alle diverse esperienze reali e possibili che viviamo nella realtà fisica, oggettiva. Le nostre definizioni del tempo, infatti, non solo hanno sempre avuto come referente la nostra esperienza, ma sono state considerate opportunamente in relazione alla nostra possibilità di ordinare correttamente quegli *stati di cose* esperibili nel mondo esterno. Quando abbiamo parlato per la prima volta degli *stati di cose* li abbiamo definiti (vedi nota n. 10) come *le possibili realtà esperite o esperibili dalle nostre facoltà, compresi i sentimenti, le credenze, le emozioni, ecc.*, senza distinguere il diverso statuto ontologico che gli *stati di cose* possono avere se vengono esperiti rispettivamente nel *mondo esteriore* o nel *mondo interiore*. Si potrebbe anche ammettere che uno *stato di cose* esperibile nel mondo esteriore (per es. un corpo in movimento) viene sempre riportato e ricondotto al mondo interiore (le nostre facoltà conoscitive) per essere compreso. In realtà, lo *stato di cose* prende *forma* nel mondo esteriore e *significato* nel mondo interiore. Con questo, però, non vogliamo sostenere che l'esperienza di un corpo che noi vediamo in movimento nel mondo esteriore sarà sempre la proiezione esterna di un corpo che noi percepiamo in movimento nel nostro mondo interiore. Il mondo esteriore non è una proiezione o una duplicazione del nostro mondo interiore. Se così fosse, dovremmo sostenere l'incomunicabilità delle nostre esperienze soggettive, riconducendole ad una forma di "solipsismo psicologico"; o, qualora si considerasse l'identità del nostro mondo interiore, e quindi l'identità delle nostre esperienze, dovremmo sempre ammettere la possibilità, da parte di ogni essere umano, di vivere contemporaneamente esperienze contrarie e contraddittorie, il che sarebbe assurdo (vedi nota n. 3).

Se lo *stato di cose* prende forma nel mondo esteriore e significato nel mondo interiore, anche un sentimento, una credenza, un'emozione prenderanno forma nel mondo esteriore e significato nel mondo interiore? Noi esperiamo un sentimento, una credenza, un'emozione, nel mondo esteriore e, successivamente, la riportiamo nel mondo interiore per comprenderla? E

quei sentimenti, credenze, emozioni improvvisi a cui non sappiamo dare un significato, derivano anch'essi dal mondo esteriore?

Per poter dare una risposta definitiva e completa alle nostre tre domande dovremmo sconfinare nel territorio della psicologia e, di conseguenza, finiremmo con lo spiegare il nostro concetto del tempo in termini psicologici e non onto-fenomenologici come ci siamo proposti all'inizio della nostra analisi. E' necessario, allora, "confinare" le nostre risposte all'interno delle nostre esperienze reali e possibili, cioè all'interno di quella classe di esperienze che possiamo spiegare con una metodologia quanto più possibile scientifica, perché le spiegazioni in chiave psicologica del nostro rapporto con il mondo interiore o esteriore potrebbero invalidare l'intera analisi finora svolta del nostro concetto del tempo. Per questo motivo la risposta alle nostre domande sarà sempre una risposta capace di soddisfare la nostra ricerca.

A questo punto, proviamo a rispondere in modo "soddisfacente" alla prima delle precedenti domande:

- se lo *stato di cose* prende forma nel mondo esteriore e significato nel mondo interiore, anche un sentimento, una credenza, un'emozione prenderanno forma nel mondo esteriore e significato nel mondo interiore?

Definiamo, anzitutto, lo statuto ontologico del sentimento, della credenza e dell'emozione:

- il *sentimento* rappresenta la attività e la facoltà, proprie di ogni essere vivente, di ricevere impressioni da stimoli esterni;
- la *credenza* rappresenta la possibilità, propria di ogni essere vivente, di credere reale un'esperienza;
- l'*emozione* rappresenta lo stato di turbamento, proprio di ogni essere vivente, dovuto ad una forte impressione¹⁷.

Le tre definizioni implicano il mondo esterno come *luogo di origine* dei sentimenti, delle credenze, delle emozioni. Si potrebbe obiettare che in fondo un sentimento, una credenza, un'emozione abbiano tutti una loro comune origine nel mondo interiore; tuttavia, i loro stimoli "generatori" sono sempre stimoli che vengono generati dal mondo esterno.

Per esempio: possiamo provare un sentimento d'amore nei confronti di una persona in quanto quella persona stimola (idem: genera) in noi quel determinato sentimento. In questo modo quel sentimento d'amore che sentiamo generarsi nel nostro mondo interiore, invero, deriva sempre dalla nostra relazione reale con uno *stato di cose* esistente nel mondo esterno. Le stesse considerazioni valgono anche per la credenza e per l'emozione.

A questo punto della nostra ricerca possiamo rispondere con facilità alla seconda domanda:

- in che relazione si trovano mondo esteriore e mondo interiore?

Il *mondo esteriore* è il mondo in cui noi esperiamo gli *stati di cose*, il *mondo interiore* è il mondo nel quale noi conferiamo significato agli *stati di cose* come esperienze da noi vissute (in modo chiaro e distinto o in modo confuso ed indeterminato), cioè come esperienze universalmente e intersoggettivamente comunicabili.

Dobbiamo invece dedicare maggiore attenzione alla terza ed ultima domanda:

- quei sentimenti, credenze, emozioni, improvvisi, a cui non sappiamo dare un significato, derivano anch'essi dal mondo esteriore?

Per esempio: a volte possiamo provare una forte emozione improvvisa, senza capire a cosa sia dovuta. Quante volte, storditi da un'emozione, commettiamo un'azione che non avremmo

¹⁷Definendo il sentimento, la credenza, l'emozione, in termini così generici non vogliamo considerare, con sciocca presunzione, che le definizioni del sentimento offerte da Kant, Husserl, Rosmini, per citarne solo alcuni, o l'importante trattazione della credenza svolta da Hume, non siano rilevanti da un punto di vista filosofico; al contrario, proprio perché tutti questi filosofi hanno dedicato ampie pagine alla trattazione di queste tematiche, ci sembra inopportuno liquidare le loro affermazioni in poche righe. Non prendiamo in considerazione le conclusioni filosofiche di questi grandi pensatori, perché dovremmo entrare in un campo di ricerca che, ai fini della nostra analisi sul tempo, risulterebbe superfluo.

mai voluto commettere? Quante volte sentiamo il bisogno di andare contro le nostre stesse inclinazioni o addirittura contro il nostro stesso modo di essere?

Spesso ascoltiamo frasi del tipo: "Mi sono innamorato di una persona che credevo non potesse mai interessarmi". Oppure: "Ieri sono scoppiato in lacrime senza un motivo". O ancora: "Non chiedermi il motivo, ma *credo* fortemente nell'esistenza di Dio".

Anche questo tipo di sentimenti, emozioni, credenze prendono forma nel mondo esteriore e significato nel mondo interiore?

La nostra risposta è affermativa. Infatti questo tipo di esperienze, apparentemente ingiustificabili, hanno come loro luogo d'origine il mondo esteriore. Ogni volta che proviamo un sentimento, un'emozione, che abbiamo una credenza, per quanto possano sembrare immotivati, li viviamo come *stati di cose* realmente (in quanto reali e possibili) esperibili. Quando non riusciamo a stabilire da quali stimoli esterni le nostre esperienze derivano, quando ci sembra di vivere forti emozioni apparentemente immotivate significa soltanto che viviamo quelle particolari esperienze in modo indeterminato e confuso.

Fare un'esperienza indeterminata e confusa di uno *stato di cose*, come abbiamo già spiegato, significa non poter determinare in modo assoluto il contenuto specifico di quello *stato di cose*; e non poter determinare con precisione il contenuto specifico di uno *stato di cose* significa lasciare quel contenuto indeterminato, *vuoto* di contenuti determinati (lo *spazio vuoto* come lo spazio non occupato da nessun corpo o contenuto determinato). L'esperienza indeterminata e confusa, come esperienza *vuota* di contenuti determinati, è sempre vissuta mediante una rete di percezioni (impercettibilmente) successive e quindi come movimento. Solo che in quest'ultima circostanza la nostra esperienza del movimento è un'esperienza indeterminata e confusa; cioè, percepiamo il mondo esterno come un insieme di movimenti non ontocronologicamente ordinati. In altre parole, non possiamo ordinare con precisione la nostra esperienza lungo una scala ontocronologica perché non ne conosciamo il suo contenuto determinato: non ne riconosciamo lo "stimolo generatore" nel mondo esterno.

La nozione dello *spazio vuoto*, in virtù delle osservazioni finora svolte, ci permette di definire il tempo nuovamente come:

una condizione inscindibile dalle nostre facoltà conoscitive, poiché ci offre la possibilità di mettere ordine tra le nostre esperienze (chiare e distinte o confuse ed indeterminate) che si sviluppano lungo un percorso lineare e, in ultima analisi, di comprendere il mondo esterno come un insieme di movimenti ontocronologicamente ordinati, cioè lineari in quanto implicano sempre una successione temporale, cioè un movimento ontocronologico lineare dal "prima" al "poi"; infine, il continuo alternarsi delle due polarità del "prima" e del "poi", all'interno delle quali ordiniamo le nostre esperienze, ci offre la possibilità di poter rappresentare il mondo esterno degli eventi e dei fatti spazialmente determinati e renderlo così oggetto di conoscenza.

Una volta analizzato il concetto di mondo interiore, possiamo passare alla definizione della coscienza così come viene data dalla EIRL:

la coscienza è la consapevolezza che ciascuno ha della propria esistenza, dei propri atti e, in una sola parola, delle proprie esperienze in quanto stati di cose.

Quindi, cercheremo di definire il tempo come successione onto-cronologica delle nostre esperienze in relazione al passato, al presente ed al futuro.

Il tempo passato come memoria.

Analisi del punto 1a

Una volta definito il tempo, dobbiamo scoprire quali meccanismi entrano in gioco nel momento in cui vogliamo richiamare alla *memoria* un'esperienza passata, ossia un'esperienza che già si è svolta e conclusa in una determinata successione temporale.

Definiamo la memoria:

la memoria è la facoltà, di ogni essere vivente, di richiamare alla mente esperienze già acquisite.

Quando ci riferiamo ad un'esperienza già vissuta la nostra memoria ferma quella particolare esperienza in un determinato punto α dell'ontocronia del tempo. In quel punto α il tempo prende la forma dell'immobilità. Ciononostante, la nostra facoltà mnemonica è sempre soggetta al trascorrere del tempo: richiamando alla mente un'esperienza già vissuta, le nostre facoltà conoscitive percorrono una successione temporale inversa¹⁸ dal "poi" al "prima". Se la memoria richiama alla mente il passato come una successione di punti statici (=le nostre esperienze in quanto temporalmente ordinate), allora il passato non è soggetto al movimento ontocronologico del tempo?

Si ripresenta il problema affrontato nel punto 1cEF, in cui abbiamo sottolineato, ancora una volta, come il tempo fosse una creazione propria dell'uomo e non una dimensione metafisica che ne trascenderebbe le sue facoltà conoscitive. Se, infatti, il tempo fosse un'entità trascendente, allora persino il nostro passato, staticamente riportato dalla memoria, sarebbe costantemente soggetto al trascorrere del tempo, finendo per non essere più il nostro passato.

Il nostro passato statico, *chiuso*, è sì *messo in movimento* dalla memoria perché le nostre facoltà conoscitive, per assolvere il loro compito "dialettico"¹⁹, non possono prescindere dalla condizione del tempo, che viene messo in movimento e riaperto dalla nostra memoria, senza subire modificazioni: la memoria non può cambiare le esperienze passate, ma può *attualizzarle* facendole rivivere nel nostro presente.

Il tempo presente come istante.

Analisi del punto 2a

La definizione del tempo come presente introduce la sezione più delicata del punto a. Per risolvere la problematicità che presenta l'analisi del punto 2a è sufficiente rispondere alla seguente domanda:

le tre righe finora lette appartengono al nostro presente o, al contrario, avendole appena lette, appartengono già al nostro passato?

Per esempio: possiamo affermare che il passato è tutto ciò che richiamiamo alla mente con la memoria, mentre il presente è tutto ciò noi viviamo in modo istantaneo. Ma non abbiamo sostenuto che ogni esperienza vissuta nel mondo esteriore per essere compresa deve essere ricondotta al mondo interiore? E, in questo caso, il ricondurre un'esperienza dal mondo esteriore al mondo interiore, non significa richiamare alla mente un'esperienza precedentemente vissuta? Dovremo, dunque, concludere che tutta la nostra vita (come insieme di esperienze) è vissuta nel passato?

Prima di rispondere alle seguenti domande definiamo la nozione di istante:

l'istante è una brevissima frazione di tempo.

Definire l'istante come una brevissima frazione di tempo significa attribuire all'istante una sua durata, ossia un movimento ontocronologico lineare dal "prima" al "poi", che si svolge in modo molto rapido. Cosa vogliamo intendere con l'espressione "modo molto rapido"? In che modo possiamo quantificare la durata dell'istante? Qual è l'unità di misura della breve durata o del veloce movimento dell'istante?

L'unità di misura dell'istante sarà una variabile determinata (che chiameremo μ), il cui valore coinciderà con il tempo che un essere umano impiega per vivere, ogni volta, una sua esperienza. In questo modo, il presente che percepiamo come istante non solo dipenderà dal valore

¹⁸Per il significato della convertibilità del "prima" e del "poi" si rimanda alla nota n.2.

¹⁹Usiamo il termine "dialettico" in riferimento al continuo "misurarsi" delle nostre facoltà conoscitive con il mondo degli eventi e dei fatti spazio-temporalmente determinati.

della variabile determinata μ , ma avrà anche una sua durata relativa e non assoluta, in quanto ogni essere umano vivrà le proprie esperienze nel suo presente.

A livello comunicativo la possibilità che la durata dell'istante e del presente sia variabile da soggetto a soggetto non implica l'incomunicabilità delle nostre esperienze (come una sorta di "solipsismo psicologico"). La diversa durata con cui può essere giudicato il nostro presente non modifica lo *status* ontologico degli *stati di cose*.

Per esempio: se un nostro amico afferma: "Pochi istanti prima del tuo arrivo ho provato un forte dolore al braccio destro.", noi non gli domandiamo qual è l'unità di misura del suo istante, perché capiamo il significato della sua affermazione. Allo stesso modo noi possiamo affermare: "Preferivo il mio lontano passato a questo malato presente.", senza specificare l'unità di misura del nostro presente.

La comunicazione, ovvero la possibilità di comunicare universalmente ed intersoggettivamente le nostre esperienze, sotto questo aspetto, non viene messa in discussione. Infatti, non cambiano gli oggetti (=la classe degli *stati di cose*) delle nostre esperienze, ma cambia il tempo con cui viviamo le nostre esperienze. Per questo motivo il tempo presente, percepito nella sua istantaneità, lo definiamo *semichiuso*, e non *chiuso* come il passato: l'istantaneità con cui viviamo le nostre esperienze è un'istantaneità per noi *chiusa*, ma non chiusa in modo assoluto poiché il nostro presente dipende sempre dalla variabile determinata μ , il cui valore rimane comunque *aperto*.

Il tempo futuro come attesa. **Analisi del punto 3a**

L'unico modo con cui possiamo "vivere" il nostro futuro è come attesa e prevedibilità: due termini che, nel nostro linguaggio ordinario, stanno ad indicare una condizione di incertezza. Per questo motivo, riprendendo una felice espressione di Popper, abbiamo definito il futuro *aperto*, perché la nostra capacità di prevedere gli eventi, per quanto possa avere una sua attendibilità, non potrà mai essere una fonte scientifica di conoscenza.

E' vero che attraverso il calcolo delle probabilità possiamo raggiungere un livello di prevedibilità sempre maggiore ma sarà sempre possibile che un nuovo fattore possa mettere in discussione la nostra più sicura prevedibilità. Adottare l'atteggiamento *storicistico*, atteggiamento di chi crede di prevedere con estrema precisione le future tappe della storia, è secondo Popper "...tutto un errore. Lo storicista vede la storia come una specie di corrente d'acqua, come un fiume che scende, e crede per questo di poter prevedere dove passerà l'acqua a partire da quel momento. Lo storicista pensa di essere molto intelligente, vede l'acqua scendere e pensa di poter anticipare il futuro. Questo atteggiamento è moralmente sbagliato. Si può studiare la storia quanto si vuole, ma quella del fiume rimane più che una metafora e non contiene alcuna realtà. Si può studiare quello che è stato, ma quello che è stato è finito e da adesso in avanti non siamo in condizione di anticipare un bel niente, non siamo in grado di seguire la corrente [...]. *Il momento presente è quello in cui la storia finisce e noi non siamo affatto in grado di guardare al futuro con l'idea di poterlo prevedere seguendo la corrente. Così non possiamo neppure pensare: l'ho sempre saputo che il fiume sarebbe passato di qua.*"²⁰.

Ma vivere il futuro come attesa significa attenderci il futuro come un movimento ontocronologico lineare dal "prima" al "poi"? Non possiamo fare altrimenti, infatti:

- se non possiamo mai avere la certezza scientifica di come si svolgerà il nostro futuro, non possiamo avere neanche la certezza scientifica che il nostro futuro non si svolgerà come un movimento ontocronologico lineare dal "prima" al "poi";

²⁰Karl Popper, *La lezione di questo secolo*, intervista di G. Bosetti, ed. tascabili Marsilio, Venezia, 1992, pp. 46-47. Il corsivo è nostro.

- se la nostra concezione del tempo in un futuro verrà invalidata da una nuova teoria, si dovrà sostenere che questa nuova teoria offrirà una nuova spiegazione delle nostre facoltà conoscitive considerandole *scindibili* ed autonome rispetto al tempo;
- se il futuro, da quanto è stato detto, lo si può prevedere in guisa ipotetica solo nel presente, e se nel presente il tempo lo consideriamo come un movimento ontocronologico lineare dal “prima” al “poi”, anche il futuro dobbiamo ipoteticamente immaginarlo come un movimento ontocronologico lineare dal “prima” al “poi”;
- se, infine, il futuro dovesse invalidare completamente tutte le nostre ipotesi, allora potremmo sempre sostenere la rigorosità scientifica e la coerenza logica con cui nel presente abbiamo formulato quelle ipotesi: ipotesi che nel futuro potranno risultare non valide, avranno tuttavia una loro validità (come ipotesi) in questo (attuale) presente.

Per esempio: se in questo momento siamo preoccupati per l’esame che dovremo affrontare domani, una volta superato l’esame con buoni risultati, dovremo ritenere infondata o non valida la nostra preoccupazione?

Una volta superato l’esame, è ovvio, possiamo ritenere che la nostra preoccupazione era inutile; ma valutare a posteriori uno stato d’animo come inutile, significa che quello stato d’animo, prima dell’esame, noi non lo abbiamo provato? La nostra preoccupazione potrà rivelarsi anche infondata ma nel momento stesso in cui ne facciamo esperienza la viviamo sempre come fondata. *Uno stato di cose, nel momento stesso in cui lo esperiamo, entra a far parte dell’insieme delle nostre esperienze reali e possibili.*

Dalle analisi dei punti 2a, 3a, possiamo quindi concludere che:

se il futuro è stato definito come attesa nel nostro presente (il punto 3a), se il presente è stato definito come istante (vedi il punto 2a), allora il tempo, nella sua tridimensionalità (passato/presente/futuro), non può non essere che *una condizione inscindibile dalle nostre facoltà conoscitive, poiché ci offre la possibilità di mettere ordine tra le nostre esperienze (chiare e distinte o confuse ed indeterminate) che si sviluppano lungo un percorso lineare e, in ultima analisi, di comprendere il mondo esterno come un insieme di movimenti ontocronologicamente ordinati, cioè lineari in quanto implicano sempre una successione temporale, cioè un movimento ontocronologico lineare dal “prima” al “poi”; infine, il continuo alternarsi delle due polarità del “prima” e del “poi”, all’interno delle quali ordiniamo le nostre esperienze, ci offre la possibilità di poter rappresentare il mondo esterno degli eventi e dei fatti spazialmente determinati e renderlo così oggetto di conoscenza.*

Ecco apparire nella sua presentabilità l’esser-nascosto del tempo che, all’inizio della nostra trattazione, avevamo solo presupposto.

Concludiamo la nostra ricerca sul tempo ricordando come l’obiettivo che ci eravamo inizialmente prefigurati è stato ormai raggiunto: attraverso l’analisi del tempo *creato* (come ipotesi per la nostra ricerca) abbiamo individuato quel tempo *increatedo* (come condizione inscindibile dalle nostre facoltà conoscitive) per poi *ricrearlo* nuovamente (come definizione ultima) all’interno dei punti a, b, c.