

Corso di Laurea Magistrale  
in Scienze Filosofiche  
LM - 78

Tesi di Laurea

# Esserci come tempo

**La temporalità originaria nel pensiero di Martin Heidegger**

**Relatore**

Prof. Gian Luigi Paltrinieri

**Correlatore**

Prof. ssa. Roberta Dreon

**Laureando**

Andrea Fiore

Matricola 861862

**Anno Accademico**

2021/2022



# Indice

<b>Introduzione</b>	6
---------------------	---

## Capitolo I

<b>1. Il tempo - la temporalità</b>	
1.1. Interpretazione ordinaria del tempo	8
1.2. Interpretazione soggettivistica del tempo	16
1.3. La temporalità originaria	25
<b>2. Il tempo <i>kairós</i></b>	
2.1. Dal <i>chronos</i> al <i>kairós</i>	33
2.2. L'eredità agostiniana nella riflessione heideggeriana sulla temporalità	41
2.3. La temporalità cairologica	47
<b>3. La temporalità dell'evento appropriante - <i>l'Ereignis</i></b>	
3.1. La duplicità cairologica: greccità e cristianesimo	53
3.2. <i>Zeitlichkeit</i> e <i>Temporalität</i>	62
3.3. L'Ereignis: il <i>Satz</i> del pensiero	67

## Capitolo II

<b>1. L'interpretazione ordinaria del tempo</b>	
1.1. Il livellamento del tempo, la databilità temporale	75
1.2. Non avere più tempo. Lo scadere temporale della sussistenza	84
1.3. Il <i>morire</i> dell' <i>Esserci</i>	92
<b>2. Il tempo del soggetto</b>	
2.1. La temporalità come <i>autoaffezione</i> , Kant	96

2.2. Il tempo originario come <i>durata pura</i> , Bergson	102
2.3. Il tempo come <i>visione del mondo</i> . L'illusione temporale contemporanea	109
<b>1. Oltrepassamento heideggeriano</b>	
3.1. Il temporalizzarsi della temporalità	115
3.2. La temporalità dell'essere e la temporalità dell' <i>Esserci</i>	121
<b>Conclusioni</b>	126
<b>Bibliografia</b>	128

## Sigle

Per le citazioni degli scritti di Martin Heidegger, e per altri articoli e testi a cui si fa ripetutamente riferimento in questa Tesi di Laurea, si applicano le seguenti sigle. Di volta in volta si rimanda al riferimento di pagina dell'edizione italiana, seguendo le indicazioni riportate in bibliografia:

- CBF M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002.
- BT M. Heidegger, *Contributi alla filosofia. (dall'evento)*, tr. it. di A. Iadicicco, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2019.
- ET M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi Editore, Milano 1971.
- KPM M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M. E. Reina, a cura di V. Verra, Editori Laterza, Roma-Bari 2006.
- CT M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998.
- SvG M. Heidegger, *Il principio di ragione*, tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, a cura di F. Volpi Adelphi, Milano 2004.
- IDI M. Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, tr. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia Editore, Milano 2003.
- LU M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.
- LPV M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, tr. it. di cura di a U. M. Ugazio, a cura di W. Biemel, Mursia Editori, Milano 2015.

## Introduzione

Questa Tesi di Laurea ripercorre la meditazione heideggeriana sul tempo prefiggendosi l'obiettivo di interrogare filosoficamente la costitutiva problematicità temporale e le implicazioni che da essa scaturiscono. Prestare attenzione al tratto fenomenologico del tempo permette di scoprire la problematicità temporale nella sua co-appartenenza originaria con la problematicità esistenziale, ovvero al rapporto unitario di essere-e-tempo nel quale si trova gettata l'esistenza dell'esserci. Oltrepassando ogni impostazione tradizionale, il pensiero di Heidegger sul tempo accantona la ricerca della sua essenza, del suo «che cosa», orientandosi in direzione della sua temporalizzazione, ovvero del suo «come».

L'obiettivo di questa ricerca sul tempo non si concretizza nella scoperta di una definizione stabile e rassicurante del medesimo ma nella comprensione della sua originarietà, non semplicemente cronologica, costitutiva del suo rapporto unitario con l'essere. L'interpretazione ordinaria e quotidiana oggettiva il tempo definendolo come «la durata spazializzata» che si sviluppa in un susseguirsi lineare e misurabile di istanti. Questa definizione del tempo determina la concettualizzazione dell'esistenza che viene spiegata come sussistenza collocata in questo stesso paradigma spazio-temporale. La spiegazione oggettivistica del tempo lo spazializza, riducendolo a coordinata cartesiana indistinguibile dallo spazio e determinando il livellamento del tempo nel progressivo allinearsi estrinseco di istanti medesimi, che orienta l'agire umano nel calcolo e nella misurazione del tempo e delle entità che in esso si credono contenute, collocate, e spiegate come «utilizzabili» ordinati in questo stesso sistema.

L'analitica esistenziale di Heidegger non si preoccupa semplicemente di negare o superare questa concettualizzazione del tempo, bensì si adopera per oltrepassarla, scoprendola come modalità inautentica, effettiva e immediata che viene preceduta dall'originarietà della complessità della temporalità. Il tempo spazializzato compreso come dimensione inautentica non è semplicemente l'altra lato della medaglia della temporalità autentica, la cui somma permette una spiegazione oggettiva e soddisfacente del tempo, perché la temporalità che

viene compresa nel suo rapporto unitario di essere-e-tempo non è mai un'entità che possa essere spiegata o piegata alle precomprensioni di un soggetto interpretante.

L'esistenza dell'esserci è gettata in questo temporalizzarsi della temporalità, l'esserci è quell'ente tra gli altri che nell'apertura di possibilità esiste interpretando la verità di questo intrinseco rapporto.

Che cos'è il tempo? Il susseguirsi lineare di momenti estrinseci tra loro?

Il serrarsi tipico della pretesa di arrestare e afferrare il tempo, cosa riuscirà a intrappolare? Catturerà un attimo? Troverà un istante? L'attimo e l'istante sono il presente?

Che cos'è il presente? Simultaneamente futuro agli occhi del passato e passato agli occhi del futuro? Come può essere entrambi?

Esistere nel tempo significa essere gettati nella simultaneità delle estasi di presente, passato e futuro? L'esistenza è semplicemente collocata come sussistenza nelle coordinate spazio-temporali? Il tempo sussiste di per sé o è una proiezione del nostro intelletto? La nostra esistenza nella sua essenzialità è semplicemente una sussistenza disposta nel recipiente temporale?

Perché il trascorrere del tempo che viene spiegato come accostamento uniforme di istanti, sembra muoversi in modo disomogeneo? Perché il tempo non ci basta mai?

Questi interrogativi costituiscono solamente una parte della matrice concettuale che questo studio sul tempo non si prefigge di affrontare come aporie di ordine logico alle quali porre soluzione, ma come domande fondamentali capaci di lasciar emergere l'essenzialità del rapporto unitario di essere-e-tempo che costituisce la stessa esistenza dell'esserci.

Ripercorre le principali manifestazioni inautentiche della temporalità, oggettivistiche e soggettivistiche, è necessario per comprendere l'esistenza che siamo: immediatamente gettata nella disposizione del tempo *chronos* ma sempre aperta come libera attesa del *kairós* che apre le porte all'«evento», *Ereignis*, della verità velata dell'essere.

# Capitolo I: Il tempo e la temporalità

## 1. 1. L'interpretazione ordinaria del tempo

Per tutto una data: e un punto per ogni intento sotto i cieli.

Punto per nascere e punto per morire. [...]

Punto per cercare e punto per perdere.

Punto per custodire e punto per gettare. [...]

Punto per tacere e punto per parlare.

*La Sacra Bibbia (Antico testamento) - Kohèlet / Ecclesiaste, (Qo 3, 1-11)<sup>1</sup>.*

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος -

L'uomo è misura di tutte le cose

Platone, *Teeteto, Protagora*, fr.1, 152 a <sup>2</sup>.

L'antico testo del *Kohèlet*, redatto presumibilmente tra il IV e il III secolo a.C., contenuto nella *Tanàkh* e nell'*Antico testamento* della *Sacra Bibbia cristiana*, conserva un insegnamento che da sempre ha saputo improntare, condizionare e influenzare l'agire umano: «ogni cosa ha un suo tempo»<sup>3</sup>. Se «per tutto c'è una data, un punto certo sotto il cielo»<sup>4</sup> allora il tempo diviene il metronomo dell'esistenza, è la misura, il *μετρούν*, di tutte le cose.

Questa presa di potere da parte del tempo può conciliarsi in qualche modo con la pretesa protagorea - *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος*<sup>5</sup> - che attribuisce invece all'umano il dominio su ogni entità terrigena? Chi è la misura di tutte le cose? C'è lotta tra uomo e tempo? Chi è il vero *μετρούν*?

---

<sup>1</sup> *Kohèlet / Ecclesiaste*, tr. it. e cura di E. De Luca, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 33 - 35.

<sup>2</sup> Platone, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2011, p. 247.

<sup>3</sup> *Kohèlet / Ecclesiaste*, tr. it. e cura di E. De Luca, Feltrinelli, Milano 2014, p. 33. Se «per tutto c'è una data» allora ogni entità, ogni accadimento è disposto nel tempo, propriamente ha un suo tempo.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Platone, *Teeteto*, tr. it. e cura di F. Ferrari, BUR Rizzoli, Milano 2011, p. 247.

Presupporre una diatriba, uno scontro, tra uomo e tempo scaturisce da una precisa determinazione temporale: quell'interpretazione che Heidegger, nell'intero sviluppo del suo pensiero, ha delineato come «concezione ordinaria del tempo»<sup>6</sup>, sottolineandone le radici storiche e culturali.

Nel 1924, durante la conferenza *Il Concetto di tempo*<sup>7</sup>, presieduta da Heidegger dinanzi all'associazione teologica di Marburgo, egli presenta e chiarifica la concezione ordinaria del tempo come il «tempo che si incontra nella quotidianità, il tempo della natura e del mondo»<sup>8</sup>.

L'interesse fisico-scientifico della contemporaneità si rivolge nei riguardi della temporalità esaminandola esclusivamente nella sua accezione mondana, al fine di raggiungere un sistema di riferimento spazio-temporale stabile e propedeutico alla disposizione dell'agire umano sulla terra. Il tempo come sistema fisso e ordinato nel quale si dispiega l'agire dell'uomo si attualizza mediante l'oggettivazione dello stesso, secondo criteri di determinazione e rappresentazione oggettivante.

Nella conferenza Heidegger pone in risalto la comunione tra le tesi della relatività di Einstein - «lo spazio in sé non è niente; non c'è uno spazio assoluto. Esso esiste soltanto mediante i corpi e le energie che esso contiene»<sup>9</sup> - e la classica lettura metafisica della riflessione aristotelica sul tempo - «Anche il tempo non è niente. Esso sussiste soltanto in conseguenza degli eventi che vi si svolgono. Non c'è un tempo assoluto e nemmeno una sincronicità assoluta»<sup>10</sup>. Il parallelismo instaurato tra lo spazio e il tempo conduce da un lato

---

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* [d'ora innanzi ET], tr. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi Editore, Milano 1971, §65, pp. 388-389: «Poiché l'Esserci, innanzitutto e per lo più, si comprende inautenticamente, c'è da supporre che il 'tempo' della concezione ordinaria del tempo rappresenti sì, un fenomeno genuino, ma derivato. Esso scaturisce dalla temporalità inautentica che ha, come tale, una sua origine ben determinata. I concetti di 'avvenire', 'passato' e 'presente' provengono innanzi tutto dalla comprensione inautentica del tempo». *ivi*, §81, p. 495: «L'interpretazione ordinaria del tempo-mondano come tempo-ora è del tutto estranea all'orizzonte nel quale sono accessibili il mondo, la significatività [...]. Queste strutture restano necessariamente coperte, e tanto più dall'interpretazione ordinaria del tempo ribadisce questo coprietto a causa del modo in cui essa elabora concettualmente la sua caratterizzazione del tempo».

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Il concetto di tempo* [d'ora innanzi CT], tr. it. e cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

alla cieca fede nell'«inconsistenza effettiva»<sup>11</sup> dei medesimi, dall'altro all'oggettivazione degli stessi in entità astratte di contorno a ciò che è-contenuto<sup>12</sup> in loro stessi in quanto recipienti. L'equiparazione spazio-temporale che avviene considerando i due termini come il medesimo, comporta il reciproco livellamento degli stessi, il tempo viene così spazializzato<sup>13</sup>.

Il fisico<sup>14</sup> coglie il tempo in modo oggettivistico mediante la misurazione, volta a rilevare la durata spazio-temporale di un determinato ente, ovvero la sua sussistenza. La misurazione è orientata verso la dimensione quantitativa di un determinato-ente che occupa un determinato-spazio per un determinato-tempo. L'orologio è lo strumento, il sistema fisico edificante, che permette la suddetta lettura quantitativo-oggettiva del tempo, disposto di volta in volta nella misurazione della durata, e quindi di una determinata sussistenza, nella quale viene ripetuta costantemente una successione temporale di istanti costantemente uguali tra loro<sup>15</sup>. Ciò con cui l'uomo misura il tempo determina «la durata e il quando, il da-quando-a-quando»<sup>16</sup> di un'entità, suddividendo il tempo in intervalli fissi prestabiliti che si ripetono ciclicamente, i quali, affiancandosi in modo estrinseco, strutturano la disposizione temporale secondo un sistema fisso e tripartito in presente, passato (irrecuperabile) e futuro (non ancora presente e da prevedere per predisporre l'agire umano).

---

<sup>11</sup> CT, pp. 26-27.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 41: «L'esserci, compreso nella sua estrema possibilità, 'è il tempo stesso', e non è 'nel tempo'».

<sup>13</sup> ET, §80, p. 488: «Ma perché di volta in volta incontriamo qualcosa come il tempo nel posto che l'ombra segna sul quadrante numerato? Né l'ombra né il quadrante numerato sono il tempo stesso, né, tanto meno, il loro reciproco rapporto spaziale. Dov'è mai il tempo che noi leggiamo in tal modo sulla 'meridiana', ma anche in qualsiasi orologio tascabile?»

<sup>14</sup> CT, p. 27. Con 'fisico' non si allude esclusivamente all'uomo di scienza che opera un sapere scientifico nei confronti del tempo, bensì più generalmente a ogni uomo sottoposto a tale sistema di riferimento.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 28: «La ripetizione è ciclica. Ogni periodo ha la stessa durata temporale. L'orologio dà una stessa uguale durata che si ripete costantemente. [...] L'orologio misura il tempo in quanto riporta l'estensione della durata di un accadimento a uguali successioni di stati dell'orologio e, in base a ciò, la determinazione numericamente nella sua quantità». La successione di istanti temporali spazializzati, misurati in sequenze ripetitive e quantitativamente identiche porta all'indifferenza degli stessi e di quanto è abitualmente condiviso sia contenuto in essi.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 27. La dimensione originaria della temporalità viene celata e offuscata dalla definizione del tempo cronometrico come misurazione della durata.

La misurazione quantitativa del tempo resta immobile rispetto alla comprensione della «temporalità originaria»<sup>17</sup>, non riesce a muovere nessun passo in quella direzione perché invece che indagare il «tempo a partire dal tempo»<sup>18</sup>, si arresta a spiegarlo come durata-misurabile. Tale comprensione della temporalità rimane celata e offuscata dalla misurazione-quantitativa orientata caparbiamente nella misurazione della durata degli accadimenti. La dimensione oggettiva del tempo concepito come spazio dove sono contenuti tutti gli accadimenti disposti in una successione lineare, non viene, come si potrebbe pensare a questo punto, semplicemente negata da Heidegger che seppur oltrepassandola sottolinea il suo costituire la disposizione immediata ed esteriore del tempo.

È doveroso chiarire fin da subito, per non scivolare in un fatale fraintendimento e tradimento rispetto alla meditazione heideggeriana, che la sua riflessione sulla temporalità non consiste mai in una banale critica della dimensione esteriore del tempo, non si traduce mai in un superbo invito a prestare ascolto a una verità distante ed elitaria la quale, una volta raggiunta, svilisce e mortifica la concezione ordinaria del tempo e della «quotidianità»<sup>19</sup> come banale, falsa e inconsistente. La riflessione di Heidegger sulla temporalità è veramente fruttuosa solo se indagata e compresa nel suo essere un tentativo di comprendere la temporalità come modalità costitutiva dell'essere dell'Esserci che, prestando ascolto al tempo (e all'essere), rivela la totalità dei suoi aspetti. La concezione ordinaria e quotidiana del tempo risiede nella stessa complessità temporale. La temporalità, la comprensione del tempo a partire dal tempo, non consiste quindi nell'oggettivazione e nella spazializzazione del tempo, che tuttavia non le sono estranee e non le cadono lontano, perché ne costituiscono solamente la sua modalità inautentica.

«Il concetto ordinario del tempo deve la sua origine a un livellamento del tempo originario»<sup>20</sup>. Spazializzare il tempo misurandolo, alla base dell'artificio scientifico

---

<sup>17</sup> ET, §83, p. 511: «La costituzione ontologico-esistenziale della totalità dell'Esserci si fonda nella temporalità. Di conseguenza non potrà essere che una modalità originaria di temporalizzazione della temporalità estatica stessa a rendere possibili il progetto estatico dell'essere in generale».

<sup>18</sup> CT, p. 24.

<sup>19</sup> ET, §80, pp. 484-485. Il tempo della dimensione quotidianiana è «il tempo pubblico che si rivela come il tempo in cui si incontrano l'utilizzabile e la semplice presenza».

<sup>20</sup> ET, §78, p. 475; §66, p. 475.

(l'orologio), non conduce all'autentica comprensione della temporalità originaria perché si arresta a una tripartizione statica temporale della quotidianità<sup>21</sup> nelle cristallizzazioni di presente, passato e futuro. L'orologio misurando costantemente il flusso e la successione dei «punti-ora»<sup>22</sup>, concentra la sua attenzione alla disposizione gerarchica dei suddetti, mediante la quale, ogni istante precede un nuovo-punto-ora e contemporaneamente è preceduto rispetto a un punto-ora-trascorso. Disporre i punti-ora nella successione temporale spazializzata lacera la temporalità in compartimenti stagni, nel presente, nel passato e nel futuro, offuscandone il costitutivo rapporto unitario. Presente, passato e futuro vengono interpretati nella quotidianità come «ciò-che-è-già-stato, ciò-che-è-ora e ciò-che-non-è-ancora»<sup>23</sup>. Concepire il tempo orizzontalmente come successione di punti-ora che si susseguono irrelati in modo lineare condanna l'uomo a una comprensione solamente parziale della temporalità, ovvero lo limita alla dimensione quotidiana, caratterizzata dal cieco scorrere del 'Si-dice'<sup>24</sup>, che spazializza il tempo determinando l'esistenza come mera sussistenza. L'esistenza che viene declinata secondo i paradigmi dell'oggettivazione temporale, viene appresa come sussistenza, ovvero viene spiegata come permanenza prestabilita in un dato-spazio e in dato-tempo incapace di prestare ascolto al carattere di possibilità dell'esistenza dell'esserci. L'esser-gettato dell'Esserci non è nulla di tutto ciò, non deve mai essere spiegato nella casuale disposizione in un contenitore spazio-temporale prestabilito bensì compreso nel suo carattere eventuale di possibilità.

La temporalità è costitutiva dell'essere dell'Esserci e si radica nella sua esistenza. I primi corsi heideggeriani, antecedenti a *Essere e tempo* (1927), si concentravano proprio a tale proposito in un'inedita lettura di Aristotele, in particolare del IV libro della *Fisica*, per

---

<sup>21</sup> CT, pp. 33-34.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 29-31. Istanti che si susseguono inesorabilmente l'uno dopo l'altro, in una successione che prevede il sormontare di ogni «punto ora» sul precedente. È una successione estrinseca di momenti non veramente comunicanti tra loro.

<sup>23</sup> CT, p. 45.

<sup>24</sup> ET, §27, pp. 158-159: «Il Si, che non è un Esserci determinato ma tutti (anche se non come somma), decreta il modo di essere della quotidianità. [...] si fonda nel fatto che l'essere-assieme come tale procura la 'medietà'. La medietà è il carattere esistenziale del Si. [...] Esso si mantiene perciò di fatto nella medietà di ciò che si conviene, di ciò che si accetta e di ciò che si rifiuta di ciò a cui si concede credito. E di ciò a cui lo si nega»; «Il Si 'c'era' sempre e tuttavia si può dire di esso che non sia mai stato 'nessuno'».

promuovere una linea continuativa tra il pensiero del Filosofo greco e «la propria concezione della temporalità originaria distaccandosi da quella ordinaria e volgare del tempo»<sup>25</sup>.

La riflessione heideggeriana propone una lettura dei testi aristotelici attenta a esaltarne la dimensione pratico-fattiva<sup>26</sup>. Heidegger esalta la fatticità dell'esistenza che essendo intrinsecamente temporale, costituisce l'essere dell'Esserci e precede, non in senso semplicemente cronologico, il semplice essere calato nella disposizione spazializzata del tempo. La riflessione aristotelica sul tempo viene concepita per la prima volta, grazie alla chiave interpretativa fenomenologia heideggeriana, come apertura nei riguardi della temporalità dell'esistenza, superando l'interpretazione tradizionale che presenta la filosofia di Aristotele in un sistema logico-formale nel quale il tempo è ridotto a semplice misurazione della durata e del movimento.

Confondere la temporalità con la durata e con il movimento condanna il tempo al tentativo di essere spiegato a partire dallo spazio, e lo spazio al tentativo di essere spiegato a partire dal tempo. La sostanzializzazione di spazio e tempo che riversa l'uno sull'altro, oscura la loro intrinseca relazionalità. La coesistenza livellata di spazio e tempo sullo stesso piano d'azione unifica i due in modo estrinseco, appiattendolo l'uno sull'altro in un rapporto gerarchico dove uno dei due termini primeggia sempre sull'altro, dove l'uno viene fagocitato, inglobato e giustificato dall'altro.

L'omogenizzazione è il conformare il tempo allo spazio, alla pura presenza; è la tendenza a espellere il tempo fuori di sé in un presente. Esso viene completamente matematizzato, diventa la coordinata  $t$  accanto alle coordinate spaziali  $x, y, z$ . È irreversibile<sup>27</sup>.

Nella concezione ordinaria dove avviene la spazializzazione del tempo, lo spazio e il tempo non vengono interrogati e compresi nella loro vicendevole relazionalità come

---

<sup>25</sup> F. Chiereghin, *Tempo e Storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il poligrafo, Padova 2000, p. 108.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> CT, p. 46.

modalità autentiche dell'Esserci, bensì vengono concepiti e spiegati come coordinate spazio-temporali a disposizione di un agire umano indirizzato sempre allo sfruttamento degli utilizzabili che gli si presentano davanti, ovvero degli enti disposti e spiegati in tale sistema spazio-temporale. Spazializzare il tempo non si limita semplicemente a sostanzializzare ciò che viene contenuto in esso ma determina a sua volta la sostanzializzazione della stessa temporalità<sup>28</sup>, dispiegata e sintetizzata come sussistenza utilizzabile al cospetto dell'uomo che lo organizza, lo incasella<sup>29</sup>, lo livella secondo le sue ordinarie necessità.

Il tempo spiegato come dato numerico oggettivato viene strumentalizzato dall'uomo, che tiene fede solamente al suo aspetto quantitativo, lamentando continuamente la scarsità del suddetto («non si ha mai abbastanza tempo»). L'impressione dell'esserci «che il tempo non basti mai», che «il tempo non sia mai abbastanza» deriva dal suo giudizio esclusivamente quantitativo nei confronti della temporalità. Nella riflessione heideggeriana spazio e tempo non si trovano mai ad occupare uno spazio approssimativo, in quanto modalità dell'essere dell'esserci si rivelano nella loro intrinseco e costitutiva rapporto unitario.

Quanto è stato detto finora permette di guadagnare alcuni punti fondamentali per il proseguimento di questa indagine sul tempo e sulla temporalità. L'interpretazione heideggeriana della temporalità ha rivelato prima di tutto la necessità di interrogare e comprendere il tempo partendo dallo stesso, sottolineando la necessità di non ridurlo secondo criteri di semplice matematizzazione e schematizzazione teoretica che, spiegandolo come durata, ne hanno travisato il senso essenziale<sup>30</sup>. Il secondo guadagno muove dal primo e consiste in una nuova interpretazione della concezione ordinaria del tempo. L'oggettivarsi

---

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 46: «Una volta che il tempo è definito come tempo cronometrico, non c'è più speranza di arrivare al suo senso originario [temporalità in sé stessa]».

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo* [D'ora innanzi CBF], tr. it di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 55: «Chiamiamo *Ge-Stell*, 'impianto', la riunione da sé raccolta [...] in cui tutto ciò che è ordinabile è essenzialmente nel suo essere risorsa sussistente. La parola *Ge-Stell* ora non nomina più un singolo oggetto isolato [...] [ma] il da sé raccolto universale [che] ordina la completa ordinabilità di ciò che è presente».

<sup>30</sup> ET, §45, pp. 280-282: «La quotidianità è l'essere che si estende 'fra' la sua [Esserci] nascita e la sua morte. [...] La quotidianità si svela come un modo della temporalità. [...] La temporalità dell'Esserci porta con sé il 'calcolo del tempo'».

del tempo, che non viene più svilita a semplice spazializzazione ma scoperta nel suo carattere costitutivo come modalità dell'essere dell'esserci. Queste premesse permettono di comprendere che le difficoltà derivate dal tentativo di comprendere la temporalità non scaturiscono né dal fatto che l'interrogarsi sul tempo sia concettualmente troppo complesso, se così fosse il tempo verrebbe concepito come semplice aporia del pensiero, né per un presunto *deficit* dell'attività conoscitiva umana. La complessità nei riguardi della comprensione della temporalità scaturisce dal fatto che essa ci appartiene in modo intrinseco. In quanto esser-gettati<sup>31</sup> siamo essere e tempo, mai semplicemente collocati o posizioni, in quell'apertura<sup>32</sup> di possibilità che ha sempre a che fare con un relazionarsi intrinsecamente temporale: la nostra esistenza.

Le difficoltà che hanno a che fare con la comprensione della temporalità non sono mai legate all'atto conoscitivo umano perché il tempo non è mai una semplice entità da spiegare o da determinare, contrariamente a quanto crede l'interpretazione ordinaria del tempo. Uno degli obiettivi centrali di Heidegger è proprio quello di spostare l'attenzione dal *quid* del tempo, ovvero dalla ricerca del suo «che cosa» che ha come scopo la sua spiegazione, al «come» della temporalità, per arrivare a comprenderla nel suo temporalizzarsi. L'interpretazione ordinaria del tempo non è un errore umano di valutazione, ma scaturisce dal temporalizzarsi del tempo il quale si mostra nella quotidianità come ciò che sta costantemente dinanzi all'esserci. Questo in-autentico rivelarsi del tempo, nel suo senso spaziale, non deve essere semplicemente contrapposto a una presunta autenticità del tempo che, celata e distante da ogni possibilità di comprensione, risiede nella sua verità.

La temporalità originaria essendo la dimensione temporale autentica precede, non in senso cronologico, ontologicamente la dimensione che non è semplicemente l'altra faccia della temporalità bensì la modalità inautentica del suo temporalizzarsi. La comprensione dell'originaria e costitutiva temporalità è possibile in virtù della gettatezza dell'esserci nell'immediatezza della dimensione inautentica del tempo.

---

<sup>31</sup> G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in «Giornale di Metafisica», *Il nulla e il problema del fondamento*, Morcelliana, Brescia 2021. p. 49: «La *Stimmung* è un evento relazionale o meglio, è la manifestazione (fenomeno) del nostro essere un rapporto con l'essere».

<sup>32</sup> *Ibidem*.

# Il tempo e la temporalità

## 1. 2. L'interpretazione soggettivistica del tempo

Li vedevo, e sembravano bambole immerse nei colori del tempo che occupavano non solo le tre dimensioni dello spazio ma anche una dimensione in più: il tempo immenso che si portavano dietro<sup>33</sup>

M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*

Ovunque qualcosa vive, c'è aperto da qualche parte,  
un registro in cui si iscrive il tempo

H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*<sup>34</sup>

Rilevare l'impossibilità di esaurire e comprendere la complessità del fenomeno temporale nell'accezione ordinaria, lineare e cronologica del tempo non deve far maturare l'idea che la temporalità possa invece essere racchiusa ed espressa esaustivamente in ciò che a tale prospettiva oggettivistica si contrappone: la concezione soggettivistica del tempo. La meditazione heideggeriana sulla temporalità non si sintetizza mai nella scelta dicotomica tra una prospettiva oggettivistica, che circoscrive il tempo nei confini delle coordinate spaziali concependolo esclusivamente in senso strumentale, e una prospettiva soggettivistica, volta a imprigionarlo nelle maglie della coscienza, dopo averlo ridotto a facoltà intellettuale di un soggetto. La concretizzazione della scelta in una delle due alternative temporali, che viene eretta a spiegazione capace di rivelare la verità temporale, edifica l'interpretazione designata a sostrato stabile da cui partire necessariamente per la risoluzione del dilemma temporale. L'interpretazione scelta definisce il tempo considerato veramente reale, declinando simultaneamente l'interpretazione esclusa a teoria apparente di un tempo solamente illusorio, parvente. Questo approccio dualistico nutre fin dal principio la genesi del

---

<sup>33</sup> M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*, tr. it. di Giovanni Bogliolo, Rizzoli, Milano 2006. p. 3188.

<sup>34</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p.19.

fallimento verso la possibilità di comprensione<sup>35</sup> della temporalità perché ipostatizzare il tempo come un'entità o come un quesito di ordine logico, come un'aporia del pensiero, tradisce l'effettività temporale e il suo costitutivo disvelarsi nell'apertura di possibilità temporali.

Heidegger non interroga mai il tempo in questi termini, non adegua mai la temporalità al sistema d'analisi prescelto dalle concezioni metafisiche. La sua meditazione muove «dall'ascolto silente»<sup>36</sup> della temporalità in sé stessa che si rende capace di comprendere la dimensione «autentica e originaria del tempo»<sup>37</sup> attraverso la ripetizione di domande appropriate e approprianti che non sono mai indirizzate alla formulazione di definizioni superficiali. L'autenticità temporale non scaturisce dall'esattezza di una delle due prospettive d'analisi tradizionali bensì viene compresa nel rapporto unitario<sup>38</sup> di essere-e-tempo. Il tempo non è semplicemente un problema che l'Esserci deve risolvere, ma è la stessa problematicità esistenziale dell'esserci nel suo essere gettato nel mondo<sup>39</sup> come quell'ente che esistendo interpreta il tempo e l'essere alla luce della loro intrinseca unità.

---

<sup>35</sup> R. Dreon, *Esperienza e Tempo, la condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli Editore, Milano 2005, p. 39: «[...] la considerazione ermeneutica dei fenomeni prende le distanze dai metodi scientifici e filosofici che hanno esclusivamente o primariamente in vista la determinazione del contenuto cosale dei fenomeni attraverso il loro inserimento in una determinata regione ontica[...]».

<sup>36</sup> ET, §60, p. 353: «Il silenzio fa ammutolire le chiacchiere comuni del Si». S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 110: «[...] il campo in cui si intrecciano i sentieri, è lo stesso "campo dell'essere" che il pensiero essenziale traccia nel suo lento cammino con il suo dire silenzioso».

<sup>37</sup> *Ivi*, §65, pp. 390-391: «[...] la temporalità non risulti da un'addizione o da una successione delle estasi, ma si temporalizzi nella loro cooriginarietà. [...] La temporalità originaria e autentica si temporalizza partendo dall'avvenire autentico in modo tale che esso, sto come ad-veninete, prima di tutto susciti il presente». *ivi*, §66, p. 395 «[...] il tempo come intratemporalità, scaturisce da un modo essenziale di temporalizzazione della temporalità originaria». *ivi*, §83, p. 511: «[...] una modalità originaria di temporalizzazione della temporalità estatica stessa a rendere possibile il progetto estatico dell'essere in generale».

<sup>38</sup> *Ivi*, §65, p. 387: «questo fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante lo chiamiamo temporalità», *ivi*, §69, p. 415: «L'unità estatica della temporalità [...] è la condizione della possibilità di un ente che esiste essendo il suo "Ci" ».

<sup>39</sup> *Ivi*, §50, p. 302: «[...] l'esistere effettivo non solo è [...] un gettato poter essere-nel-mondo, ma è anche già sempre immedesimato con il "mondo" di cui si prende cura»; *ivi*, §55, p. 324: «[...] l'Esserci è un ente gettato, il cui essere gettato è aperto[...]»; *ivi*, §79, p. 479: «Nell'unità estatica della temporalità l'Esserci è già sempre aperto a se stesso come essere-nel-mondo e ha già sempre scoperto l'ente intramondano».

Il tempo che viene ridotto a oggetto di spiegazione è condotto alla sua definizione in quanto durata, ma la temporalità originaria, il temporalizzarsi del tempo, modalità costitutiva dell'Esserci, manifesta la sua costitutiva complessità nel suo essere relata all'esistenza<sup>40</sup>. La difficoltà intrinseca nel pronunciare parola sull'una dipende dalla complessità strutturale dell'altra, e viceversa. L'impossibilità di poter definire in modo esaustivo la temporalità non dipende in alcun modo da un deficit conoscitivo del soggetto interpretante<sup>41</sup> bensì viene svelata nella sua radicale e costitutiva problematicità originaria, nella sua autentica appartenenza all'apertura di possibilità temporali esistenziali che l'esserci-è<sup>42</sup>. La questione del tempo che viene illuminata nella sua costitutiva complessità temporale non può essere svilita e appiattita a questione teoreticistica che invoca soluzione, rimedio.

Heidegger non vuole inseguire in alcun modo una soluzione alla questione temporale perché il tempo non può, ma soprattutto non deve, essere risolto o recuperato. La prospettiva heideggeriana spezza così la chiave interpretativa tipica della ricerca tradizionale sul tempo che, paradossalmente, seppur traslando il proprio cammino verso una nuova interpretazione del tempo, soggettivistica e intellettualistica, del tempo, non si allontana concretamente dalla prima interpretazione ordinaria, nella quale il tempo viene strumentalizzato e ridotto a oggetto a disposizione, a databilità<sup>43</sup> del reale.

---

<sup>40</sup> *Ivi*, §57, p. 330: «L'Esserci esiste sempre effettivamente. Esso non è un autoprogettarsi astratto, ma è determinato dall'esser-gettato come il 'fatto' dell'ente che è, giacché esso è già da sempre e rimane costantemente consegnato all'esistenza», «L'esser-gettato di questo ente fa parte dell'apertura del 'Ci'»; *ivi*, §58, p. 339: «L'Esserci, in quanto è, è costantemente il proprio 'che'. Solo essendo quell'ente che esso può essere esclusivamente in quanto consegnato a esserlo, è possibile che, esistendo, esso sia il fondamento del proprio poter-essere», «Ma in quale modo l'Esserci è questo fondamento che è stato gettato? Unicamente progettandosi nelle possibilità in cui è stato-gettato».

<sup>41</sup> R. Dreon, *Esperienza e Tempo, la condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli Editore, Milano 2005. Pg 27: «È, dunque, il carattere temporale dell'esperienza del fenomeno che si rivela nella sua complessità e nella sua irriducibilità: [...] l'accadere del fenomeno si situa a sua volta nell'ambito di un progetto di cura e di comprensione in cui l'esistenza viene costituendosi come tale».

<sup>42</sup> *Ivi*, §61, p. 362: «Le possibilità fondamentali dell'esistenza, l'autenticità e l'inautenticità dell'Esserci si fondano ontologicamente in temporalizzazioni possibili della temporalità»; *ivi*, §70, pp. 434-435: «[...] l'Esserci non è mai, nemmeno in un primo momento, semplicemente-presente nello spazio. A differenza delle cose reali e dei mezzi, esso non occupa mai una porzione di spazio; i suoi limiti rispetto allo spazio che lo circonda non sono mai una semplice determinazione spaziale dello spazio stesso. L'Esserci occupa spazio nel senso letterale che se lo prende. Esso non è semplicemente-presente in quella porzione di spazio occupato dal suo corpo».

<sup>43</sup> *Ivi*, §81, p. 494: «Essa [la databilità] si fonda nella costituzione estatica della temporalità [presente, passato, futuro]».

Spostare l'attenzione dall'esteriorità naturale all'interiorità soggettivistica della coscienza non realizza un reale mutamento di atteggiamento dell'indagine temporale, che anche nella nuova prospettiva ricerca, interroga e infine spiega il tempo come durata, come permanenza spazio-temporale. La durata tipica dell'interpretazione soggettivistica del tempo non si concentra direttamente sulla spazializzazione temporale, che presuppone inconsapevolmente, definendo il tempo come un 'confluire' di presente, passato e futuro nella coscienza di un soggetto. Nella concezione soggettivistica resta quindi immutata la tradizionale tripartizione temporale, alla quale viene aggiunta la possibilità di interazione tra i vari momenti temporali mediante l'azione intellettuale del soggetto interpretante. Ciò che qui appare come una svolta sostanziale rispetto alla visione ordinaria si rivela essere ancora una volta incapace di dar voce alla costitutiva e originaria unitarietà delle «estasi temporali», che seppur comunicanti restano concettualizzate e spazializzate in compartimenti stagni che interagiscono tra loro solamente secondo precise condizioni di possibilità determinate dalle circostanze, interne o esterne<sup>44</sup>, lasciando emergere una relazionalità solamente superficiale ed estrinseca. La costitutiva unitarietà temporale non viene colta dalla concezione soggettivistica, così come era stata celata dalla concezione oggettivistica.

Un esempio può chiarire tutto ciò: è vero che nella dimensione soggettivistica del tempo odorare un profumo, ascoltare un suono, osservare un atto già conosciuto, può far riaffiorare un ricordo nella coscienza del soggetto interpretante. Eppure questa epifania che fa rievocare una sensazione passata, rompendo la statica disposizione lineare del tempo spazializzato, relaziona il passato e il presente in modo ancora estrinseco. La memoria che viene spiegata come un processo intellettuale capace di rievocare nel presente un ricordo passato, rompe la successione temporale ordinaria ma interpreta un momento-presente e un momento-passato restando nella stessa concettualizzazione temporale oggettivante, che nella sua spazializzazione suddivide il tempo in un processo progressivo di istanti indifferenti e medesimi<sup>45</sup> tra loro, non riuscendo a cogliere l'unitarietà originaria delle

---

<sup>44</sup> *Ibidem* : «Il tempo è concepito come successione, come 'flusso' degli 'ora', come 'scorrere del tempo'».

<sup>45</sup> *Ivi*, §72, p. 442: «L'Esserci abbraccia l'intervallo di tempo concessogli fra i due limiti in modo del tutto singolare: essendo sempre 'reale' solo nell'ora, esso percorre per così dire saltellando la successione di istanti che costituisce il 'suo tempo'».

«estasi»<sup>46</sup>.

Nella concezione oggettivistica il passato è ciò che-è-trascorso, nell'interpretazione soggettivistica è ciò-che-è-trascorso e-che-può-riaffiorare nella coscienza. In questo modo non viene compiuto nessun cambiamento concettuale decisivo rispetto alla disposizione spazializzata del tempo, che viene ulteriormente rafforzata dalla concettualizzazione soggettivistica. Anche nella concezione soggettivistica gli involucri spazio-temporali di presente, passato e futuro rimangono scatole vuote volte a conservare e preservare momenti e istanti finiti nel tempo. Paradossalmente la dinamicità dell'interpretazione soggettivistica del tempo, che consiste nel rievocare un momento trascorso facendolo riaffiorare, risiede nella staticità della concettualizzazione oggettivistica perché il tempo resta interrogato e spiegato ancora una volta come durata, relegato ad essere strumento a disposizione dell'umano, questa volta nelle vesti di attività intellettuale della coscienza che rivolgendo la propria attenzione non più verso l'esteriorità ma verso la sua dimensione interiore, lo concettualizza come un fluire di istanti che gli appartiene. Il passato che il soggetto interpretante crede riaffiorare nel presente è solamente la ricollocazione estrinseca di un istante a suo tempo misurato e collocato nella successione spazializzata del tempo.

L'interpretazione soggettivistica del tempo non conduce l'esserci a comprendersi come temporalità, come apertura di possibilità temporali, bensì concettualizza il tempo come facoltà a lui appartenente. La prima interpretazione temporale concettualizza il tempo nella durata, fallendo l'intento di indagarlo e comprenderlo a partire da sé stesso, la seconda prospettiva crede di percorrere una via distinta dalla prima ma si ritrova invece nella medesima strada. Il procedere erroneo della prima viene aggravato dalla seconda, che non solo continua a pensare il tempo come la durata bensì lo distingue in due durate differenti<sup>47</sup>: l'una quantitativa, l'altra qualitativa. La svolta soggettivistica non conduce alla comprensione della temporalità perché mantiene immutato lo sguardo interpretativo nei confronti del tempo.

---

<sup>46</sup> *Ivi*, §65, p. 390: «La temporalità non è prima di tutto un ente che poi esce fuori di sé; la sua natura essenziale è la temporalizzazione nell'unità delle estasi».

<sup>47</sup> H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 72.

Entrambe le prospettive smarriscono la possibilità di comprendere l'autenticità temporale temporalità perché cercano costantemente l'essenza del tempo, il suo *quid*, non prestano attenzione all'essenzialità originaria della temporalità: la sua stessa temporalizzazione.

Il ribaltamento compiuto dalla concezione soggettivistica non muove nessun passo decisivo dalla spiegazione del tempo alla comprensione della temporalità, nel quale l'articolarsi dell'indagine temporale passa semplicemente, dall'essere orientata esternamente verso il tempo della natura, all'essere proiettata introspettivamente verso il tempo che viene avvertito dal soggetto interpretante. La costitutiva «relazionalità originaria temporale»<sup>48</sup> viene dimenticata dalla stratificazione del tempo nella bipartizione delle durate, che opera una classificazione gerarchica delle stesse e lacera il tempo in una durata effettiva e in una durata parvente, tradendo la possibilità di comprensione della temporalità originaria. Nella meditazione heideggeriana il presente, il passato e il futuro confluiscono in un'unità originaria che non appiattisce mai i tre momenti temporali l'uno sull'altro e che non li unifica semplicisticamente nella somma di momenti spazializzati solo occasionalmente comunicanti. L'unità originaria temporale ha una relazionalità intrinseca nei suoi momenti che non può e che non deve essere scissa<sup>49</sup>.

L'addizione tra dualismo cartesiano della prima modernità che aveva operato la netta cesura tra *res cogitans* e *res extensa*, e le *Kritiken* kantiane dell'ultima, volte a sottolineare la centralità della coscienza, predispose il sostrato concettuale necessario alla re-interpretazione del tempo in ottica soggettivistica come tempo della coscienza, forma pura dell'intuizione sensibile. Heidegger instaura un dialogo diretto con il neokantismo del suo tempo proprio per liberare la riflessione kantiana da questa generalizzazione condivisa<sup>50</sup>. Secondo Heidegger, Kant, pur muovendo i propri passi all'interno dell'impostazione

---

<sup>48</sup> ET, §83, p. 511: «Il tempo stesso si rivela forse come orizzonte dell'essere?».

<sup>49</sup> ET, §69, p. 415.

<sup>50</sup> Vedi: C. II. 2. 1., La temporalità come autoaffezione, Kant.

metafisica concettuale metafisica è capace di intravedere la dimensione autentica della temporalità originaria nel suo effettivo disvelarsi<sup>51</sup>.

Il capovolgimento concettuale di matrice soggettivistica nega che le nostre percezioni diventino conoscenze dopo essere state ordinate e categorizzate dal paradigma spazio-temporale, affermando oppositivamente che è proprio perché possediamo anticipatamente le forme di pure di spazio e tempo che abbiamo la possibilità di ottenere conoscenza rispetto al reale.

Heidegger sottolinea che l'importanza della meditazione kantiana sul tempo non risiede, come pensava il neokantismo, nel valore gnoseologico della *Kritik* volta a relegare spazio e tempo a forme della sensibilità, pre-esistenti nella nostra interiorità con il compito di ordinare ciò con cui entriamo in contatto, ciò che conosciamo attraverso le sensazioni, ma nella sua capacità di intravedere l'aspetto originario della temporalità che emerge dall'*Estetica trascendentale*<sup>52</sup>.

Nella concezione soggettivistica il tempo non è più un'entità che si trova all'esterno e alla quale facciamo riferimento per spiegare e collocare ogni entità reale bensì è «forma pura» del nostro pensiero che possediamo anticipatamente e della quale ci serviamo. La prospettiva oggettivistica è così ribaltata, il tempo non è più qualcosa che sta fuori di noi bensì essendo una forma pura della nostra coscienza che risiede in noi stessi. La suddetta concettualizzazione del tempo, che non lo considera più come uno statico accostamento di istanti medesimi, di punti-ora indifferenti tra loro, ma come un «flusso di coscienza» che scaturisce dall'introspezione soggettiva è stata una delle principali tematiche letterarie tra la fine dell'800 e gli albori del '900<sup>53</sup>.

Di primo acchito la nuova interpretazione sembra distanziarsi concettualmente da quella precedente, eppure le due non divergono in maniera decisiva: il primo atteggiamento, scaturito dalla concezione lineare del tempo, era confluito, in riferimento alla problematicità temporale relativa alla limitata disponibilità quantitativa di tempo a disposizione dell'uomo,

---

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* [d'ora innanzi KPM], tr. it. di M. E. Reina, a cura di V. Verra, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, p. 9.

<sup>52</sup> KPM, pp. 9, 10.

<sup>53</sup> M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*; J. Joyce, *The Dubliners, Ulysses - Eveline*; T. S. Eliot, *The waste land, Quattro quartetti*; V. Woolf, *Gita al faro*, ecc.

nell'agitazione e nell'exasperazione di chi, «dotatosi di un orologio si impegna nella misurazione del tempo e lamenta continuamente di 'non avere abbastanza tempo'»<sup>54</sup>, contraddicendosi di fatto da sé; il secondo atteggiamento tipico della concezione soggettivistica eredita la stessa problematicità: se non c'è abbastanza tempo per l'agire umano, se il tempo a disposizione non basta, se il tempo passato è il tempo-perduto<sup>55</sup>, allora il tempo deve essere ritrovato e posto al riparo. L'interpretazione lineare-ordinaria spazializza il tempo al fine di fermarlo, dispiegarlo e spiegarlo. Quella soggettivistica opera la distinzione tra un tempo qualitativo e un tempo quantitativo concentrando la sua attenzione sul differenziarsi della durata nei diversi momenti temporali, con l'intenzione di recuperare il tempo-trascorso e considerato perduto. Il tentativo di Heidegger è differente da queste due interpretazioni perché anziché dispiegare il tempo, presta ascolto alla temporalità sapendosi calare proprio in quelle pieghe temporali che ne costituiscono l'effettività e la stessa intrinseca problematicità.

Il capolavoro letterario di Proust *Alla ricerca del tempo perduto*, che aveva occupato totalmente gli ultimi anni della sua vita tra il 1913 e il 1927, consiste proprio nel tentativo di recuperare il tempo passato e smarrito: il motivo della sua scrittura ininterrotta<sup>56</sup> è il tentativo di impiegare lo scorrere del tempo in una pratica che nel suo attuarsi sia capace di arrestare e contemporaneamente salvare il tempo nelle pagine del romanzo. L'esserci umano è smarrito nelle pieghe del tempo, orientandosi nell'esteriorità temporale secondo le coordinate della misurazione spazio-temporale, avvertendo la necessità di scandirne il flusso temporale interno attraverso la coscienza, con lo scopo di ritrovare quel tempo che crede perduto. Perso nel flusso di coscienza, il soggetto contemporaneo è colui che si illude di poter salvare alcuni momenti passati fissandoli nella memoria, classificando così gli

---

<sup>54</sup> CT, pp. 28-31.

<sup>55</sup> L'interpretazione soggettivistica continua ad interrogare il tempo nella suddivisione tripartita di presente, passato e futuro dove il passato è percepito come una dimensione temporale irrimediabilmente perduta e che può semplicemente riaffiorare nel ricordo della coscienza. In questa prospettiva il continuo scorrere del tempo divora ogni attimo consegnandolo al nulla e l'uomo, temendo di scomparire un giorno, insieme al suo tempo, avverte in questa dimensione soggettivistica la volontà di voler fermare il tempo, di 'salvarlo'.

<sup>56</sup> Il tentativo di imprigionare il tempo nelle pagine del suo libro condussero Proust a chiudersi in casa negli ultimi anni della sua breve vita, impegnato solamente nella stesura del suo capolavoro. La sua attività era talmente prolifica e incessante, l'attività di scrittura occupava interamente le sue giornate al punto che riferendosi a lui veniva chiamato 'una mano che scrive'.

avvenimenti secondo una disposizione apparentemente qualitativa: ciò che è degno di essere salvato e ciò che non lo è.

La trattazione filosofica di Bergson attuerà definitivamente la cesura tra un tempo cronologico-lineare-quantitativo e un tempo qualitativo della coscienza<sup>57</sup>, capace di cogliere compiutamente la durata effettiva degli eventi. Ciò che la concezione lineare del tempo aveva suddiviso, incasellato, segmentato e affiancato, viene ora unito nel tempo interno del soggetto. La proposizione bergsoniana dell'*inner time*<sup>58</sup> sottolinea con maggior forza l'impossibilità di poter giungere alla viscosità dell'effettiva durata temporale da parte della visione superficiale ed esteriore del tempo. Scindere il tempo in tempo effettivamente vero, quello del soggetto per Bergson qualitativamente degno, e tempo esteriore solamente superficiale e parvente, tradisce la costitutiva relazionalità temporale su cui insiste invece Heidegger. La prospettiva di Bergson scivola nello psicologismo e fallisce nella comprensione della temporalità perché ponendo attenzione al vissuto del soggetto dimentica di interrogare il tempo a partire da sé stesso. Elaborare scientificamente una teoria gnoseologica e sistematica dei nostri processi conoscitivi rispetto alla durata temporale misconosce la temporalità nel suo temporalizzarsi, concentrandosi, ancora una volta, sul tempo come durata.

---

<sup>57</sup> H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002 p. 65.

<sup>58</sup> H. Bergson, *Durata e simultaneità*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, p. 45.

# Il tempo e la temporalità

## 1. 3. La temporalità originaria

Prima di me non c'era tempo alcuno,  
dopo di me non ne verrà nessuno,  
con me il tempo nasce, con me pure perisce<sup>59</sup>

D. von Czepko, *Sexcenta monodisticha sapientum*, in *Sämtliche Werke*

Il tempo è la sostanza di cui sono fatto.  
Il tempo è un fiume che mi trascina, ma io sono il fiume;  
È una tigre che mi sbrana, ma io sono la tigre;  
è un fuoco che mi divora, ma io sono il fuoco<sup>60</sup>

J.L. Borges, *Nuova refutación del tiempo* in *Otras inquisiciones*

Time present and time past  
are both perhaps in time future,  
and time future contained in time past.  
If all time is eternally present  
all time is unredeemable [...].  
What might have been and what has been  
point to one end, which is always present. [...]<sup>61</sup>  
T. S. Eliot, *Quattro quartetti*

La domanda iniziale, orientata secondo i paradigmi della spiegazione e della soluzione, che chiedeva «Che cos'è il tempo?»<sup>62</sup> viene compresa dall'analitica

---

<sup>59</sup> CT, avvertenza di F. Volpi, p. 13.

<sup>60</sup> *Ivi*, nota n. 2.

<sup>61</sup> T. S. Eliot, *Quattro quartetti*, tr. it. a cura di Angelo Tonelli, Feltrinelli, Milano 1995, p. 94.

<<Il tempo presente e il tempo passato son forse presente entrambi nel tempo futuro, e il tempo futuro è contenuto nel tempo passato. Se tutto il tempo è eternamente presente tutto il tempo è irrimediabile [...] Ciò che poteva essere e ciò che è stato tendono a un solo fine, che è sempre presente>>.

<sup>62</sup> CT, p. 23: <<La riflessione che seguono trattano del tempo. Che cos'è il tempo?>>.

esistenziale<sup>63</sup>, che oltrepassa i confini concettuali tipici della dimensione ordinaria, oggettivistici e soggettivistici, mutando questo interrogativo in: «Come è il tempo? Chi è il tempo»<sup>64</sup>.

Vogliamo ripetere in modo temporale la domanda ‘che cosa è il tempo?’. Il tempo è il ‘come’. Se si insiste a chiedere che cos’è il tempo, non bisogna aggrapparsi frettolosamente a una risposta (il tempo è questo e quest’altro) che dice sempre un ‘che cosa’<sup>65</sup>.

Chiedere «come sia il tempo e chi sia il tempo equivale a chieder-si»<sup>66</sup> in che cosa consiste il temporalizzarsi della temporalità. Questo è il primo autentico e decisivo passo verso la comprensione della temporalità originaria. Interrogare la temporalità nel suo temporalizzarsi conduce alla comprensione del tempo come temporalità, ovvero alla modalità costitutiva dell’essere che non è riducibile ad alcun strumento di misurazione o ad apparato intellettuale. Il mutamento della domanda delinea il passaggio dalla considerazione prettamente teoreticistica del tempo, considerato e determinato come nodo aporetico da sciogliere, e della vita umana, considerata come permanenza e sussistenza spazio-temporale, alla comprensione pratico-ermeneutica dell’esistenza e della stessa temporalità.

Il tempo compreso in sé stesso stesso è la temporalità come apertura di possibilità temporali<sup>67</sup>, non più χρόνος, *chronos*, bensì καιρός, *kairós*.

---

<sup>63</sup> ET, §63, p. 371: «L’analitica esistenziale ha sempre un carattere di violenza rispetto alle pretese, ai facili accontentanti e alle rassicuranti ovvietà dell’interpretazione quotidiana»; *ivi*, §69, p. 415: «Solo muovendo dal radicarsi dell’Esser-ci nella temporalità si può comprendere la ‘possibilità’ esistenziale del fenomeno che, all’inizio dell’analitica dell’Esserci, abbiamo presentato come costituzione fondamentale dell’Esserci: ‘l’essere-nel-mondo’».

L’Analitica esistenziale è la nuova «scienza preliminare» che lei tiene lontana dalle concettualizzazioni metafisiche e non ricerca l’essenza di una data entità al fine di spiegarla ma si presta all’ascolto della sua costitutiva essenzialità della stessa. Presta ascolto al come è, non cerca il che cos’è.

<sup>64</sup> CT, p. 50.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*: «Che cosa è accaduto alla domanda? Si è trasformata. ‘Che cos’è il tempo?’ è diventato: ‘chi è il tempo’ Più precisamente: siamo noi stessi il tempo? [...] sono io il mio tempo?».

<sup>67</sup> G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l’essere? Heidegger e la “rappresentazione del nihil”*, in «Giornale di Metafisica», *Il nulla e il problema del fondamento*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 54: «Heidegger è il pensatore del ‘primato dell’essere’, di quel manifestarsi-aprirsi-accadere dell’essere che precede ogni nostro dire e ogni nostro pensare».

L'attento ascolto heideggeriano nei confronti delle parole del IV libro della *Fisica* e del XI libro delle *Confessioni* volge il proprio interesse in direzione di una meditazione sul tempo che non rinuncia né al suo aspetto naturale, rintracciato in Aristotele, né al suo aspetto individuale, sottolineato da Agostino, evitando però che tali debiti del pensiero vengano circoscritti alle prospettive analitiche tipicamente metafisiche, che troppo velocemente hanno declinato queste riflessioni temporali a spiegazione del tempo come durata. Heidegger pone in risalto il tratto fenomenologico dell'effettività temporale<sup>68</sup> che può emergere dai passi di Aristotele e di Agostino, ma la sua meditazione sul temporalizzarsi della temporalità, dettata dall'unità intrinseca di essere-e-tempo<sup>69</sup>, non si riduce mai alla semplice somma delle posizioni filosofiche di questi due autori.

Se la concezione mondano-spazializzata del tempo riduce l'esistenza umana a sussistenza frazionata nella puntiforme successione di un presente statico<sup>70</sup> attraverso la misurazione cornometrica, allora la comprensione della temporalità nel suo essere carattere costitutivo dell'esistenza<sup>71</sup>, nella sua dimensione cairologica, permette di oltrepassare questa cristallizzazione, comprendendo la temporalità nella sua costitutiva e originaria apertura di possibilità<sup>72</sup>, nella quale è iscritta l'esistenza, il poter-essere che accade nel tempo come temporalità originaria.

La locuzione 'temporalità originaria' rischia però di essere fraintesa e tradita fin dalla sua posizione: il termine 'originaria' non deve essere concettualizzato semplicisticamente come tempo-che-accade-per-primo, precedente in senso semplicemente cronologico-lineare rispetto alla concezione ordinaria e quotidiana del tempo.

---

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 46: «Siamo invece necessitati a rispondere alla effettiva situazione in cui siamo calati».

<sup>69</sup> CT, avvertenza di F. Volpi, p. 15: «[...] dal confronto con Aristotele emerge l'esigenza di affrontare il problema del tempo e di arrivare a lumeggiare la segreta connessione tra l'esserci e la temporalità, quindi tra l'essere e il tempo, che la tradizione ha occultato».

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 13: «[...] nella prospettiva pratico-ermeneutica l'esistenza non è fissata nella puntiforme attualità di un presente statico ma, intera come 'prassi originaria' e come 'poter essere' [...] è nella sua radice ontologica di fondo, temporalità originaria».

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 37: «"L'Esserci" in quanto vita umana "è primariamente un essere possibile", è l'essere della possibilità del non più, certo eppure indeterminato».

Le mosse heideggeriane non devono mai essere riassunte in esposizioni metafisiche secondo le quali il tempo lineare della scienza, e quello introspettiva della coscienza, vengono anticipati e preceduti in senso cronologico da una temporalità mistica, esoterica, nascosta. La temporalità originaria non è, così come non-è l'essere, quel sostrato trascendentale che dona sussistenza e giustificazione all'esistenza umana, al tempo e allo spazio, bensì la medesima esistenza, il rapporto unitario di essere-e-tempo<sup>73</sup>.

Heidegger non considera mai l'essere e il tempo come due entità trascendentali volte a disporre e determinare in maniera schematica la sussistenza delle entità che normalmente, secondo quanto è abitualmente condiviso dal 'Si-dice e dal Si-pensa'<sup>74</sup>, si credono contenute e ordinate in questo schema. La temporalità originaria ha precedenza rispetto a qualsivoglia scienza del tempo che non può mai essere ridotto a semplice fondamento sostanziale. La meditazione sulla problematicità temporale di Heidegger è tanto lontana dalle prospettive razionalistiche impegnate a ordinare l'esistenza dell'essere in un sistema fisso di coordinate spaziali e temporali, quanto dalle prospettive irrazionalistiche che concettualizzano la temporalità e l'essere come entità astratte collocate al di là del mondo. Per questa ragione l'attività filosofica<sup>75</sup> di Heidegger non può essere relegata semplicemente ad attività de-costruttrice in riferimento ai modelli metafisici tradizionali. Il suo intento è quello di indagare nuovamente, senza dimenticare la storia e lo sviluppo del pensiero occidentale, l'esistenza in sé stessa, nel suo rapporto unitario con l'essere e il tempo nella loro costitutiva ed intrinseca essenzialità.

---

<sup>73</sup> G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in «Giornale di Metafisica», *Il nulla e il problema del fondamento*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 48: «[...] darsi che nel suo che nel suo automanifestarsi ontologico al nostro esperire-sentire-patire diviene compreso nella sua essenzialità».

<sup>74</sup> ET, §51, p. 303 : «[...] il se-Stesso della quotidianità è il Si, quale si costruisce negli stati interpretativi pubblici. Esso si esprime nella chiacchiera. È la chiacchiera che rivela in quale modo l'essere quotidiano interpreta [...]».

<sup>75</sup> Con 'attività filosofica' si allude al tentativo heideggeriano di dar spazio e voce a una filosofia come meditazione pratica che non distolga lo sguardo dall'effettività nella quale è collocata, allontanandosi così dalle concettualizzazioni che hanno finito per obliare l'originaria ed essenziale domanda circa l'autentico senso dell'essere.

Le interpretazioni temporali tipiche della quotidianità sono modalità inautentiche<sup>76</sup> del temporalizzarsi del tempo. Nel gergo heideggeriano 'inautentico' non significa semplicemente falso, non corrisponde a ciò che si contrappone semplicemente a ciò-che-è-vero, a ciò che è autentico. La dimensione in-autentica è comunque appartenente in modo costitutivo alla temporalità. L'esser gettati originariamente nell'apertura di possibilità temporali da parte dell'esserci non nega l'iniziale e spontanea concezione ordinaria-quotidiana della temporalità come tempo oggettivato. Il fatto che la temporalità si riveli come costitutiva modalità dell'esserci e della sua esistenza, semplifica la comprensione della stessa non debba mai essere ridotta a concettualizzazione definitoria. Il tempo non è semplicemente un problema-da-risolvere per l'uomo, il tempo è ciò che costituisce l'esserci<sup>77</sup>. Se la temporalità originaria fosse semplicemente ciò che pone rimedio, dal punto di vista logico-formale, alla difficile aporia del tempo, essa non sarebbe in grado di esprimere nulla di autentico scivolando nello stesso paradigma oggettivistico, che non vuole semplicemente negare ma nella quale si rifiuta di ridurre il suo temporalizzarsi.

La temporalità è invece ciò che Ci<sup>78</sup> costituisce, l'esserci esiste essendo gettato nell'apertura di possibilità temporali che rivela la relazione costitutiva con il tempo che è. La quotidianità temporale è quindi la dimensione iniziale dell'esserci, disposto nell'apertura di possibilità temporali che non è ancora giunto alla piena comprensione della temporalità come sua costitutiva modalità dell'esserci.

L'autenticità originaria della temporalità essendo ridotta ai paradigmi di sussistenza e databilità<sup>79</sup>, viene tradita nella dimensione quotidiana del tempo. La concezione ordinaria del tempo riduce l'esistenza a sussistenza, a permanenza spazio-temporale finita. Secondo

---

<sup>76</sup> ET, §65, pp. 387-388: «[...] l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, si comprende inautenticamente, c'è da supporre che il tempo della concezione ordinaria del tempo rappresenti, un fenomeno genuino, ma derivato. Esso scaturisce dalla temporalità inautentica che ha, come tale, una sua origine ben determinata».

<sup>77</sup> ET, §45, p. 282.

<sup>78</sup> CT, avvertenza di F. Volpi, p. 10: «la vita umana non può essere intesa nei suoi caratteri propri fintanto che ci si limita a considerarla in termini teoretici e la si riduce a oggetto di indagine astratta, a cosa tra cose da osservare e descrivere con neutro distacco»; *ivi*, pp. 12-13: «Nella prospettiva pratico-ermeneutica l'esistenza non è fissata nella puntiforme attualità di un processo statico, ma, intesa come 'prassi originaria' e come 'poter essere', si protende nel tempo verso il proprio da farsi: è, nella sua radice ontologica il fondamento, temporalità originaria».

<sup>79</sup> La temporalità compresa nella sua autenticità non deve essere ridotta alla successione lineare-spazializzata di accadimenti come dati, date.

tale disposizione l'approccio nei riguardi del tempo è il rapportarsi con un problema da risolvere: la nostra esistenza appare nella quotidianità come un'entità che entra nel tempo e poi, giunta la sua ora, ne esce. La temporalità viene interpretata come tempo della sussistenza, durata finita e manchevole solo dopo esser stata dimenticata nel suo essere costitutiva modalità dell'esserci.

L'esaurirsi inesorabile del tempo, la percezione dell'esistenza nei termini di una sussistenza finita e manchevole, da parte dell'uomo immerso nella quotidianità, nel momento della morte, viene interpretata come il finire del tempo, come l'essere alla fine<sup>80</sup>. Una volta che l'autentica comprensione della temporalità viene tradita l'uomo inizia a temere la fine del suo tempo<sup>81</sup>, ha paura che la sua sussistenza possa un giorno volgere al termine. Occupare il tempo lamentando la mancanza-di-tempo diviene l'intrattenimento di chi, concependo la propria esistenza come mera sussistenza destinata alla fine, cerca con fare compulsivo di distrarre la propria attenzione dalla morte<sup>82</sup>, che concepisce come chiusura di possibilità, come ciò che chiude l'esistenza e che pone termine al tempo dell'esserci sulla terra.

Cosa significa essere alla fine-del-tempo? Se l'esistenza dell'esserci è il suo costitutivo esserci nell'apertura di possibilità temporali, l'essere-alla-fine significa essere alla fine del tempo? Significa forse essere dinanzi alla chiusura di possibilità? La morte pone fine al tempo? La morte è la possibilità, che, chiudendo tutte le altre, strappa l'esistenza all'apertura che la costituisce ponendo fine al suo tempo? Questa serie di interrogativi scaturiscono ancora una volta dall'interpretazione temporale quotidiana che declina il tempo a una prospettiva totalmente lineare. Comprendere la temporalità come scaturire di possibilità elimina ogni sorta di quesito circa la precedenza cronologico-temporale di un qualsivoglia istante rispetto a un altro, e i concetti quotidiani di inizio e fine vengono oltrepassati dalla comprensione della temporalità originaria.

---

<sup>80</sup> CT, p. 37: «la certezza indeterminata della possibilità più propria dell'essere-alla-fine».

<sup>81</sup> *Ibidem*, «L'esserci in quanto vita umana è primariamente un essere possibile, è l'essere della possibilità del non più, certo eppure indeterminato».

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 38: «lo so già [della mia certa-possibilità] di morire, ma non ci penso»; ET, §52, p. 306: «<Nell' 'un giorno o l'altro sì [morirà], ma, finora, ancora no'. Nessuno debutta che si muoia. Ma questo 'nessuno dubita' non porta necessariamente già con sé l' 'esser-certo' [della morte]».

Il sentimento<sup>83</sup> che scaturisce dalla disposizione quotidiana del tempo è la paura verso la morte, concepita come entità-determinata e identificata con il venire-meno-del-tempo. Solo se la morte viene identificata con l'essere-alla-fine delle possibilità esistenziali, solo se la morte viene appiattita all'interpretazione cronologica del tempo, essa può generare paura nell'animo di chi, non avendo compreso in maniera originaria la propria esistenza concepisce la propria morte come ciò che si contrappone all'esistenza, come ciò che strappa l'esistenza dal tempo, come ciò che chiude possibilità.

La temporalità è compresa alla luce dell'indagine sulla sua totalità di possibilità temporali solo se viene indagata nel suo essere la modalità costitutiva dell'esistenza dell'esserci. È nella sua essenzialità apertura di possibilità-temporali, anche e nell'estrema e indeterminabile possibilità<sup>84</sup>: quella della morte. L'autentica comprensione della stessa è possibile solamente dallo scaturisce della comprensione della temporalità nella suo intrinseco temporalizzarsi. La totalità delle possibilità temporali non esclude la possibilità estrema della morte, la quale non cade fuori dal tempo, ma è sorprendentemente «ri-presa» come possibilità temporale.

L'essere all'origine della temporalità significa essere nella totalità del possibile temporale che non cela la possibilità inquietante di essere alla fine del tempo, ma non della temporalità. La morte in questi termini non è chiusura ma apertura, è l'estrema e inaggirabile possibilità temporale<sup>85</sup>. Tale guadagno esistenziale non è però privo di ripercussioni per l'esserci che esiste angosciato<sup>86</sup> nell'apertura di possibilità della temporalizzazione, essendo disorientato dall'indeterminatezza del suo costitutivo essere-per-la-morte.

Ancora una volta la problematicità della temporalità manifesta il suo parallelismo rispetto alla problematicità dell'esistenza, il tempo compreso nella sua essenzialità

---

<sup>83</sup> ET, §50, p. 301: «L'esser-gettato nella morte gli si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva [che non è il semplice sentimento] dell'angoscia».

<sup>84</sup> ET, §46, p. 285.

<sup>85</sup> *Ivi*, §52, p. 309.

<sup>86</sup> *Ivi*, §50, p. 301: «L'angoscia davanti alla morte è angoscia “davanti al poter essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo-stesso».

temporale. «L'Esserci non ha [semplicemente] una fine»<sup>87</sup>, l'esserci è per-la-sua-fine. La rivelazione dell'essere-per-la-morte come possibilità temporale che non pone fine all'esistenza ma che ne realizza la costitutiva possibilità inaggirabile rivela la morte dell'esserci come 'decisione anticipatrice'<sup>88</sup>, possibilità in-aggirabile non riducibile a un qualsiasi irrigidimento alla situazione. Ciò che doveva chiudere l'esistenza la libera per-la-sua-fine. La libertà dell'esserci non è la libertà<sup>89</sup> dalla morte, non è la fuga dall'inevitabile possibilità dell'esistenza, è la decisione per-quella-fine che porta l'esserci al principio totalizzante delle sue possibilità temporali.

L'esserci, alla luce della comprensione temporale non sente più il peso di doversi liberare dalla trappola temporale nel quale pensava d'essere scivolato, scopre la sua essenzialità come una libertà-per-le-sua-possibilità.

---

<sup>87</sup> *Ivi*, §49, p.298.

<sup>88</sup> *Ivi*, §61, p. 361.

<sup>89</sup> ET, §53, p. 318: «l'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e [...] lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà [...] affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di sé stessa e piena di angoscia: la libertà per la morte».

# Capitolo I: Il tempo *kairós*

## 2.1. Dal *chronos* al *kairós*

Tempus edax rerum<sup>90</sup>  
Ovidio, *Metamorfosi*, XV, 243.

Che significa cercare?  
ciò che io cerco per trovare,  
il cercato stesso, devo averlo già<sup>91</sup>  
M. Heidegger, *Agostino e il neoplatonismo*

Tempo e temporalità sono lo stesso, tuttavia non sono l'identico<sup>92</sup>. Che cosa significa?

Nel corso della storia del pensiero Occidentale il tempo è stato spiegato dall'interpretazione quotidiana mediante la sua spazializzazione<sup>93</sup>. Il tempo oggettivo come durata determina la sua riduzione a vuoto-recipiente che ordina l'esistenza dell'esserci in una successione di istanti misurabili e ordinabili. La dimensione abituale del tempo non coglie l'intrinseca complessità appartenente alla gettatezza dell'esserci, né riesce a posare il

---

<sup>90</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, tr. it. a cura di Piero Bernardini Marzolla, Einaudi Editore, Torino 2015. «Il tempo che tutto divora» è l'inesorabile scorrere temporale determinato nella misurazione della spazializzazione. Ogni ente viene spiegato in una sussistenza spazio-temporale collocata e destinata a perdurare nel tempo fino a un certo momento, per poi uscirne e disperdersi nel nulla. Il tempo che divora le sussistenze è il tempo della quotidianità, che sta fuori di noi e che spieghiamo, oggettivandolo, chiamandolo con il nome di *chronos*.

<sup>91</sup> M. Heidegger, *Agostino e il neoplatonismo*, contenuto in M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. di G. Giurisatti, Adelphi, Milano 2003, pp. 190, 191.

<sup>92</sup> ET, §65, p.362: «La temporalità non corrisponde a ciò che la comprensione ordinaria intende come tempo».

<sup>93</sup> M. Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin* [d'ora innanzi IDI], trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia Editore, Milano 2003. p. 39: «[...] Lo spazio stesso è ricondotto a coordinate: alle coordinate x, y, z, ossia a linee che segnano l'ordine. Queste coordinate, pensate analiticamente, ossia in modo algebrico-matematico, sono nel contempo numeri che, nella loro versatilità, determinano di volta in volta il luogo dell'elemento spaziale di volta in volta considerato. Se l'elemento spaziale è pensato come mobile, vale a dire come qualcosa che nella 'successione temporale' cambia continuamente di posto, allora si rende necessario per l'ordine compiuto della cosa in movimento una quarta coordinata, ossia il tempo unidimensionale».

suo sguardo verso l'autentico temporalizzarsi della temporalità originaria<sup>94</sup>. L'esserci si trova gettato immediatamente nella dimensione quotidiana e lineare del tempo, che viene interpretata come dimora, la sua *Heimat*<sup>95</sup>, quel luogo sicuro in cui rifugiarsi e trovare riparo.

Lo sviluppo della meditazione heideggeriana reinterpreta la familiarità di questo tratto patrio alla luce della sua effettività estraniante e disorientante, che rende l'esserci *Unheimlich*<sup>96</sup>, spaesato nella sua stessa esistenza temporale. La temporalità dell'essere che costituisce intrinsecamente l'esistenza dell'esserci, può essere compresa nella sua complessità strutturale solamente oltrepassando, ma non dimenticando, la dimensione spazializzata del tempo. In questi termini la temporalità è per l'esserci la cosa allo stesso tempo «più vicina e più lontana» perché ne costituisce l'esistenza ma contemporaneamente elude ogni tentativo di definizione stabile nei suoi confronti. L'esistenza dell'esserci è uno scaturire di possibilità temporali sempre imminente che non può essere semplicemente schematizzato e collocato nella successione spazializzata di istanti temporali<sup>97</sup>.

L'esperienza filosofica di Heidegger scopre la possibilità necessaria dell'angoscia estraniante<sup>98</sup> dell'esserci che è sempre imminente nella sua esistenza, anche nel suo tratto più familiare, ovvero nella temporalità che lo costituisce intrinsecamente. Che cosa significa che l'esserci è costitutivamente tempo? Prima di tutto che l'esserci abita la sua esistenza non essendo semplicemente collocato nel tempo come una presenza sussistente. In seconda battuta significa che l'essere-tempo da parte dell'esserci rivela la sua stessa esistenza nella gettatezza dell'apertura<sup>99</sup> di possibilità temporali. L'esistenza temporale non può essere

---

<sup>94</sup> ET, §61, p. 362: «La temporalità può 'temporalizzarsi' secondo diverse possibilità e diversi modi. Le possibilità fondamentali dell'esistenza, l'autenticità e l'inautenticità dell'Esserci si fondano ontologicamente in temporalizzazioni possibili della temporalità».

<sup>95</sup> *Ivi*, §45, pp. 284-286.

<sup>96</sup> IDI, p. 51: «In molte pieghe involto l'inquietante, nulla però di più inquietante al di fuori dell'uomo si impone».

<sup>97</sup> G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in «Giornale di Metafisica», *Il nulla e il problema del fondamento*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 50: «si fa esperienza della più inquietante estraneità proprio nella trama concreta di quanto ci è familiare; ci si rivela che il mondo, che è la rete di rapporti intrinseci in cui abitiamo, e perciò non un recipiente aliene, non è però casa nostra».

<sup>98</sup> ET, §50, p. 300.

<sup>99</sup> *Ivi*, §69, p. 415: «L'ente che porta il nome di Esser-ci è 'aperto nella radura'».

ridotta alla misurazione della permanenza da parte dell'esserci nel tempo spazializzato tipico della sua dimensione abituale e ordinaria.

La temporalità non è mai riducibile a un'entità che alterna vicinanza e lontananza nei confronti dell'esserci. Abitare il tempo da parte dell'esserci significa esserci-autenticamente-come-temporalità, ovvero essere-gettati nell'apertura di possibilità temporali che siamo<sup>100</sup>. Nella quotidianità l'Esserci spiega il tempo esclusivamente nella sua dimensione presente, nella quale riecheggia un passato che si crede inesorabilmente perduto e che pretende di prevedere un futuro indeterminabile<sup>101</sup>. Da un lato il tempo ci è indisponibile, non essendo mai un'entità che possiamo possedere, dall'altro è ciò che ci-è più proprio, ciò che siamo esistendo. L'esserci che si comprende<sup>102</sup> nell'esistenza ha il tempo nella modalità del suo «come»<sup>103</sup> ovvero è-tempo, nell'apertura di possibilità della temporalizzazione del tempo. L'esserci non possiede mai il tempo nei termini comunemente intesi del 'possesso di un che-cosa' perché il tempo non è mai una datità oggettiva relegata al possesso di una soggettività.

L'esserci è sempre in una modalità del suo possibile essere temporale. L'esserci è il tempo, il tempo è temporale. L'esserci non è il tempo, ma la temporalità. [...]. Il tempo è privo di senso; il tempo è temporale<sup>104</sup>.

Il tempo è ciò che l'esserci crede fuori di sé e che interpreta come coordinata spaziale, nel susseguirsi lineare e omogeneo di punti-ora estrinseci<sup>105</sup> tra loro. Nella modernità la dimensione abituale, incapace di cogliere l'autenticità della temporalizzazione,

---

<sup>100</sup> G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in «Giornale di Metafisica», *Il nulla e il problema del fondamento*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 49: «Anche quando non capiamo più nulla oppure ci inganniamo, il rapporto con l'essere degli enti, che per noi è originariamente costitutivo, implica che comunque ci si muova entro una precompressione che rivela il nostro legame ontologico alle cose del mondo, e la sua non scioglibilità e inaggrabilità».

<sup>101</sup> CT, p.45.

<sup>102</sup> ET, §54, p. 320: «[...]l'Esserci stesso nella sua esistenza autentica possibile, dovrà avere le proprie radici nell'essere dell'esserci».

<sup>103</sup> CT, p. 39: «Ogni 'che cosa', ogni preoccupazione e programmazione vengono riportati nel 'come'».

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>105</sup> ET, §81, p. 494: «Il tempo è concepito come successione, come flusso degli ora, come scorrere del tempo». CT, p. 12: «[...] [tempo] il semplice fenomeno naturale misurabile secondo una successione di istanti tutti uguali».

viene aggravata dalla spiegazione del tempo come facoltà soggettivistico-intellettiva, interiore a un soggetto che interpreta il tempo come percezione-del-suo-tempo.

Il capovolgimento dal tempo della natura, esterno al soggetto interpretante, al tempo della coscienza, interno al soggetto, si discosta solo apparentemente e superficialmente dall'interpretazione cronometrica del tempo perché elaborando due durate distinte si dimostra saldamente ancorato alla disposizione spazializzata del tempo. La spiegazione soggettivistica del tempo, dove il tempo è ridotto a facoltà intellettiva di un soggetto, resta caratterizzato dall'accostamento estrinseco di istanti spazio-temporali non veramente comunicanti tra loro. Il radicamento di questa concezione temporale rinforza il sostrato concettuale, comunemente accettato, che declina il tempo a strumento nelle mani dell'agire umano, a facoltà del suo intelletto, a coordinata pacifica capace di disporre in maniera ordinata lo scorrere della sua vita. Questa tranquillità che scaturisce dalla dal dispiegarsi spazializzato del tempo è l'in-autenticità del tempo-*chronos*<sup>106</sup>, incapace di cogliere l'essenzialità cairologica<sup>107</sup> della temporalità originaria.

La risposta all'interrogativo iniziale di questo paragrafo<sup>108</sup> si concretizza nell'impossibilità da parte della concettualizzazione ordinaria di cogliere l'autenticità temporale, dettata non da un errore logico ma in virtù della sua stessa costituzione inautentica che non si contrappone semplicemente alla temporalità originaria bensì gli appartiene essendo la sua dimensione quotidiana-immediata.

La temporalità resta invece inaccessibile nell'orizzonte della comprensione ordinaria del tempo. Poiché tuttavia il tempo-ora non solo dev'essere orientato primariamente nella temporalità in vista della sua possibile interpretazione, ma esso stesso si temporalizza soltanto nella temporalità inautentica dell'Esserci, ciò giustifica, in relazione alla derivazione del tempo-ora dalla temporalità, chiamare quest'ultima il "tempo originario"<sup>109</sup>.

---

<sup>106</sup> CT, p. 12: «Nella tensione dell'attesa [...] la concezione cronometrica si rivela inadeguata e in sua vece subentra l'esperienza chirologica della temporalità».

<sup>107</sup> *Ibidem*

<sup>108</sup> P. 32: «Temporalità e tempo sono lo stesso ma non l'identico. Che cosa significa?».

<sup>109</sup> ET, §81, p.499.

La spiegazione del tempo come durata esteriore che sostiene la sussistenza di ogni entità non è un errore conoscitivo o una lacuna della percezione soggettiva, ma è la modalità inautentica della temporalizzazione. L'interpretazione quotidiana-cronometrica del tempo non è un semplice errore di valutazione umano ma appartiene alla temporalità. Heidegger non contrappone autentico e in-autentico nel classico rapporto dualistico dove verità e non-verità sono semplicemente sinonimi di correttezza e falsità. La verità dell'essere-temporale è ciò che viene svelato nella temporalità originaria, è il non-velato, ἀλέθεια<sup>110</sup>, che presuppone la condizione di velatezza e di nascondimento in cui si trova gettato l'esserci.

L'autenticità temporale come apertura di possibilità temporali tipica dell'esistenza dell'esserci convive con l'in-autenticità strutturale tipica del presentarsi esteriore del tempo. L'esserci comprende la temporalità che è a partire dalla <<situazione immediata>><sup>111</sup> in cui si trova gettato, nella dimensione quotidiana e inautentica della temporalità. Il tempo cronometrico che è contraddistinto dalla successione di istanti medesimi tra loro non è quindi un tempo semplicemente falso e scorretto bensì l'immediata modalità con cui l'esserci si rapporta al tempo.

La meditazione heideggerina del tempo vuole porre in risalto la fatticità<sup>112</sup> dell'essere, della temporalità e dell'esistenza, concentrandosi sul rapporto intrinseco che intercorre e costituisce questi termini, i quali vengono compresi nella loro costitutiva unitarietà<sup>113</sup> che rende comprensibile l'essenzialità degli stessi e che non corrisponde mai al loro semplice accostamento concettuale.

La linearità del tempo cronometrico consiste nella sua misurazione nella carta millimetrata che fa del tempo il metronomo della vita spiegata come una sussistenza spazializzata. Il tempo *chronos* è il tempo dispiegato: livellato e reso omogeneo nella successione di stati medesimi, (di)spiegato come coordinata spaziale chiara e determinata,

---

<sup>110</sup> M. Heidegger, *Tempo ed essere*, tr. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980, p. 184.

<sup>111</sup> G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in «Giornale di Metafisica», *Il nulla e il problema del fondamento*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 58: «Heidegger tiene raccolti insieme il carattere di indeterminatezza e di possibilità che sta a fondo dell'essente».

<sup>112</sup> CT, p.11: «[...] 'ermeneutica della fatticità' [...] il problema della finitudine in tutta la sua vibrante intensità».

<sup>113</sup> ET, §81, p. 499: «[...] è il presente a scaturire dall'avvenire nell'unità originaria ed estatica della temporalizzazione della temporalità».

(dis)piegato in modo inautentico nella sua disposizione lineare. Il dispiegamento del tempo ordinario è l'atto oggettivistico che colloca i singoli attimi temporali in un rapporto di estrinseca vicinanza che non rende visibile l'intrinseca costituzione di temporalità ed esistenza, che non riesce ad addentrarsi nell'autenticità delle pieghe temporali<sup>114</sup>. Nella spazializzazione lineare il tempo viene determinato e contato<sup>115</sup> in modo esclusivamente quantitativo. Questi criteri di oggettività finiscono per essere associati e applicati alla stessa esistenza dell'esserci che viene ricondotta e ridotta nel perdurare spazio-temporale entificato più o meno prolungato.

La riflessione di Heidegger sul tempo prosegue introducendo la dimensione cairologica della temporalità. Il tempo *kairós*, *καιρός*<sup>116</sup>, viene rintracciato nell'esperienza effettiva delle prime comunità proto-cristiane<sup>117</sup> e prepara la strada per la comprensione dell'originaria autenticità temporale. Il tempo cairologico non è un tempo nuovo che si contrappone al tempo cronologico, non è semplicemente l'altra faccia della medaglia del tempo cronometrico. Nella grecoità la differenza sostanziale tra tempo-*chronos* e tempo-*kairós* consiste nello scarto quantitativo e qualitativo tra i due, che relega il primo a tempo sequenziale e il secondo a momento indeterminato capace di cogliere un avvenimento speciale. L'interpretazione heideggeriana del tempo cairologico non combacia con la prospettiva greca, avvicinandosi molto di più alle suggestioni temporali di Agostino d'Ippona e S. Paolo<sup>118</sup>, dove la dimensione cairologica della temporalità può essere compresa come attimo incalcolabile, imprevedibile e costantemente imminente<sup>119</sup> nell'attesa esistenziale dell'esserci. L'esperienza delle prime comunità protocristiane attira l'interesse filosofico heideggeriano perché in esse la dimensione cairologica viene compresa nella sua effettività pratico-esistenziale, concreta e performativa che non confina la temporalità in

---

<sup>114</sup> ET, §81, p. 497: «La temporalità inautentica dell'Esserci deiettivo-quotidiano, [...] è votata al disconoscimento dell'ad-venire autentico e della temporalità in generale».

<sup>115</sup> CT, p. 46.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>117</sup> Vedi C.I. 3.1. La duplicità cairologica: grecoità e cristianesimo.

<sup>118</sup> Heidegger scopre la dimensione cairologica della temporalità dalla lettura delle *Confessioni* di Agostino e dalle *Lettere* più importanti di S. Paolo.

<sup>119</sup> Vedi C. II.1. L'interpretazione ordinaria del tempo.

definizioni logiche e astratte, ma che coglie l'angoscia scaturita dall'imprevedibilità temporale in cui è gettato l'esserci. La dimensione caiorologica della temporalità non è semplicemente il sostrato concettuale che dona sussistenza e giustificazione ontologica al tempo-*chronos*. Se il *chronos* è il tempo quantitativo della durata, lineare determinato, disposto in un inizio e in una fine, il *kairós* non è, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, la semplice opposizione di questa accezione temporale ovvero non è un tempo qualitativamente migliore. Propriamente il *kairós* non-è mai, se per essere si intende essere-presente come presenza cristallizzata nello spazio come sussistenza.

Il tempo spiegato come durata determina quest'ultima come la sua essenza, il suo «che cos'è», è il tempo *chronos*. La temporalità compresa nel suo temporalizzarsi come apertura di possibilità temporali, come esistenziale, modalità costitutiva dell'essere dell'esserci è il tempo *kairós*. Il passaggio dalla ricerca del «che cosa» del tempo al meditare del «come» attraverso la dimensione caiorologica è il manifestarsi della possibilità di comprendere il tempo partendo dal suo processo di temporalizzazione. L'autenticità del tempo espressa nella dimensione caiorologica non si oppone diametralmente al tempo cronometrico, ma lo include nel tratto inautentico della temporalizzazione della temporalità. La caiorogicità temporale è il tentativo concreto da parte dell'analitica esistenziale heideggeriana di pensare l'essere, il tempo e l'esistenza nella loro unitarietà intrinseca, evitando riduzioni o categorizzazioni concettuali.

L'intreccio intrinseco di passato, presente e futuro nel tempo *kairós* oltrepassa la tripartizione temporale classica riorientando il presente nell'apertura di possibilità sempre future, imprevedibili e imminenti. Il *kairós* come temporalità autentica della *praxis* è la dimensione temporale che ricolloca l'esistenza nell'attesa angosciante della sua autentica costituzione temporale<sup>120</sup>.

L'essere gettato nell'esteriorità temporale non presta attenzione all'originarietà temporale che lo costituisce. Il tempo che crediamo perduto, che crediamo lontano e che vogliamo dispiegare per ordinare la nostra vita, è in realtà ciò che ci sta più vicino e che non possiamo perdere perché è la stessa temporalità che siamo. L'esserci vuole chiarire il tempo

---

<sup>120</sup> G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in «Giornale di Metafisica», *Il nulla e il problema del fondamento*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 50: «È il nostro essere-nel-mondo 'ciò davanti a cui si prova angoscia'».

per comprendere la sua esistenza, finalmente evidenziata nel compenetrarsi delle due problematicità, è la preoccupazione che precede ogni occupazione quotidiana<sup>121</sup>.

La domanda decisiva sulla temporalità è cambiata: da «che cosa sono? che cos'è il tempo? Che cos'è l'esistenza?» a «Come sono? Come è il temporalizzarsi del tempo? Come è l'esistere?». Il passaggio dal «che-cosa al come» che orienta la meditazione verso la temporalità originaria è sempre esposta alla caduta. Il pensiero rischia costantemente di ricadere nella definizione dell'essere, del tempo, della sua esistenza, corre il pericolo di allontanarsi, ma restando sempre fedele a ciò che da sempre lo costituisce e che sempre nuovamente viene dimenticato.

«La temporalità non è misurazione ma insicurezza. [...] Qui si radica la coappartenenza originaria tra la problematicità esistenziale e la questione del tempo»<sup>122</sup>. La fatticità del *kairós* palesa l'identificazione tra la problematicità esistenziale e la questione del tempo. L'obiettivo heideggeriano nei confronti del tempo, palesato già nel 1924<sup>123</sup>, è la comprensione del tempo a partire dallo stesso tempo che conduce alla temporalità come apertura di possibilità temporali. Non più *chronos*, non più attimo-ora cesellato e posizionato nella carta millimetrata del tempo ma finalmente *kairós*, apertura temporale indeterminata.

*Kairós* non è il tempo che sento ma la temporalità che sono.

---

<sup>121</sup> CT, p. 34: «ogni avere a che fare che si prende cura è un prendersi cura dell'essere dell'esserci. [...] La cura dell'esserci gli ha ognora addossato la preoccupazione dell'essere».

<sup>122</sup> C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del novecento* di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova Editore, Bari 2016, p. 117: «La *parusia* non è un evento che compia l'attesa, ma è perennemente e insuperabile imprevedibilità; il *kairós* non è il tempo opportuno di Cristo, ma è semplicemente fatticità».

<sup>123</sup> CT, p. 24. «Il filosofo non ha fede. Se il filosofo domande del tempo, egli è risoluto a comprendere il tempo a partire dal tempo».

## Il tempo *kairós*

### 2.2. L'eredità agostiniana nella riflessione heideggeriana sulla temporalità

Che cosa è infatti il tempo? Chi potrebbe darne una breve e facile definizione?

Chi ne capirà tanto, almeno con il pensiero, da poterne poi far parola?

Eppure, che cosa c'è che noi, quando parliamo,  
diamo per tanto scontato e familiare quanto il tempo?

[...] Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so;  
se dovessi spiegarlo a chi me ne chiede, non lo so:  
eppure posso affermare con sicurezza di sapere che  
se nulla passasse, non esisterebbe un passato;  
se nulla sopraggiungesse non vi sarebbe futuro:  
se nulla esistesse, non vi sarebbe presente.<sup>124</sup>

Agostino, *Confessioni*, Libro XI

[...] in che senso esistono [...] il passato e il futuro,  
se il passato non è più e il futuro non è ancora?

Quanto al presente, se non fosse sempre presente e  
non trascorresse nel passato, non sarebbe tempo, ma eternità.

Se dunque il presente esiste in quanto scorre nel passato,  
in che senso diciamo che esiste?

[...] in fondo è vero, che il tempo c'è solo in quanto tende a non essere.<sup>125</sup>

Agostino, *Confessioni*, Libro XI

La meditazione filosofica come analitica esistenziale di chiave fenomenologia pensa l'esistenza dell'esserci nel suo costitutivo esser-gettata nel rapporto originario unitario di essere-e-tempo, attraverso gli esistenziali che, a differenza delle categorie metafisiche classiche, sono in grado di non scivolare in concettualizzazioni che dimenticano l'essenzialità di quanto vanno cercando.

---

<sup>124</sup> Agostino, *Confessioni*, tr. it. di C. Vitali, BUR Rizzoli editore, Milano 1974, Libro XI, pp. 425, 426.

<sup>125</sup> *Ibidem*

Il costitutivo e intrinseco rapporto tra tempo ed essere tipico del pensiero pratico-fattivo sull'esserci heideggeriano, deve essere accompagnato dalla comprensione fenomenologica della temporalità, che caratterizza e costituisce l'esistenza di quest'ultimo<sup>126</sup>. Già nella conferenza *Il concetto di tempo*, Heidegger aveva manifestato la necessità di indagare il tempo a partire dal suo stesso temporalizzarsi<sup>127</sup> rifiutandosi di esaurirlo nella spiegazione spaziale tradizionale. Il *Satz*<sup>128</sup> della pensiero che si slancia dal dimensione cronologica alla dimensione cairologica è arduo per via del tradizionale procedere tradizionale metafisico che da sempre ha interpretato e improntato l'essere come ciò-che-è-nel-tempo e il tempo come quell'entità che-è-in-virtù-dell'essere.

Cristallizzare essere e tempo in due sostanze trascendentali lontane dall'effettività del mondo in cui si trova gettato l'esserci, fa scivolare l'autentica problematicità dell'essere-tempo nell'aporia logica e gerarchica che da sempre ha contraddistinto il pensiero filosofico occidentale, articolatosi a più riprese nei seguenti quesiti: viene prima l'essere o il tempo? Quale dei due è l'autentico fondamento? Questo modo di interrogare l'essere e il tempo è lontano dalla pratica meditativa fenomenologia di Heidegger interessata invece alla comprensione dell'essere, nel suo rapporto unitario con il tempo nel «come» del suo intrinseco temporalizzarsi.

L'essere e il tempo, le due aporie del pensiero occidentale tradizionale, si mostrano nell'indagine heideggeriana nell'autentica problematicità che costituisce la loro unità e che corrisponde alla stessa problematicità dell'esistenza dell'esserci, gettata nel mondo.

---

<sup>126</sup> ET, §67, p. 398.

<sup>127</sup> CT, pp. 24-25.

<sup>128</sup> M. Heidegger, *Il principio di ragione* [d'ora innanzi SvG], tr. it. di G. Gurisatti e Franco Volpi, a cura di F. Volpi, Milano 2004, p. 97: «il salto porta il pensiero, senza ponti, cioè senza la continuità di un avanzamento progressivo, in un altro ambito e in un altro modo di dire». Il balzo - Satz - in tedesco significa anche principio. Il balzo del pensiero è quel salto che elevandosi e slanciandosi attua una torsione in volo continuando a guardare ciò da cui balza via. È un salto che, avvitando in volo, rimane orientato verso la propria 'pedana'. Il salto temporale da *chronos* a *kairós* non è un balzare-via-da che dimentica il tempo cronologico della natura bensì è quel saltare che allontanandosi riesce ad osservare il tempo in modo nuovo, avvicinandosi alla comprensione non tanto del suo che cosa, ma del suo come. La riflessione sull'ambivalenza e le varie sfumature semantiche del termine Satz scaturiscono dal corso heideggeriano *der Satz von Grund*.

La cura è possibile in quel che essa è solo in quanto il suo essere è il tempo stesso, come render-presente che è in attesa. Ma il render-presente è il senso “temporale” dell’essere presso il mondo; avanti-a-sé nell’esser-preso, questo è il render-presente che è in attesa, una determinata temporalità del tempo che dischiude l’essere dell’esserci<sup>129</sup>.

La spiegazione tradizionale volta alla gerarchizzazione strutturale dell’essere e del tempo con conseguente designazione di una delle entità a «sostanza prima», di maggior importanza ontologica viene oltrepassato dal pensiero heideggeriano che libera essere e temporalità nella loro costitutiva e totale unitarietà. L’interrogarsi sulla temporalità è il tentativo di comprendere il tempo a partire dal tempo<sup>130</sup>, parallelo alla disposizione all’ascolto dell’essere che viene compreso come libera e semplice apertura.

Nel 1927 in *Essere e Tempo*, Heidegger avanza per la prima volta un vero e proprio tentativo di dare voce a all’«esplicazione del tempo come orizzonte strutturale di ogni discorso ontologico»<sup>131</sup>. Il concretizzarsi di questa riflessione scopre e comprende l’essere nella sua modalità costitutivamente temporale, capace di oltrepassare ogni forma di cristallizzazione in preconcetti ontologico-metafisici della tradizione. Questa nuova modalità di comprensione del rapporto costitutivo<sup>132</sup> di essere-e-tempo si basa su sorprendenti e fruttuosi slanci meditativi che Heidegger aveva rintracciato nel 1921<sup>133</sup> stando sulla trattazione agostiniana *de tempore*, contenuta nel Libro XI delle

---

<sup>129</sup>M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità* [d’ora innanzi LPV], tr. it. di U. Ugazio, a cura di W. Biemel, Mursia Editori, Milano 2015, p. 273.

<sup>130</sup> CT, p. 29.

<sup>131</sup> A. Ardovino, *Si explicare velim. Note sull’interpretazione heideggeriana del tempo in Agostino*, in «Giornale di metafisica», Morcelliana Edizioni, Brescia 2015, p. 416.

<sup>132</sup> G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l’essere? Heidegger e la “rappresentazione del nihil”*, in «Giornale di Metafisica», *Il nulla e il problema del fondamento*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 49: «La Stimmung è un evento relazionale o meglio, è la manifestazione (fenomeno) del nostro essere un rapporto con l’essere».

<sup>133</sup> Nel semestre estivo del 1921 Heidegger presenta a Friburgo il corso *Agostino e il neoplatonismo*.

*Confessioni*<sup>134</sup>.

L'interesse filosofico heideggeriano dei primi anni '20 si era concentrato proprio sui testi di Agostino, sulle *Lettere paoline* e in più in generale sulla dimensione cairologica della temporalità espressa in modo autentico dalle prime comunità protocristiane. Il senso del *kairós* che emerge da questi studi è difforme da quello della greicità, che relegava la temporalità cairologica a momento fortunato, speciale, eccezionale. La cairologicità non riduce le vite dei membri di queste comunità a sussistenze appiattite collocate in modo oggettivo e indifferente nella spazializzazione del tempo bensì le scopre nell'attesa esistenziale della *parusia*.

Heidegger si interessa all'esperienza effettiva di queste prime comunità protocristiane perché la loro stessa vita consiste <<nell'esperienza fattuale dell'attesa>><sup>135</sup>, sempre storica e capace di vivere costantemente la stessa temporalità come apertura di possibilità, vivendo il tempo concretamente nell'attesa. La centralità occupata dalle *Confessioni* agostiniane costituiscono un *unicum* nello sviluppo del pensiero heideggeriano: appaiono pubblicamente per la prima volta nel corso del semestre estivo di Friburgo, nel 1921, *Agostino e il neoplatonismo* e continuano senza sosta nelle numerose conferenze alle quali Heidegger partecipò in quegli anni. La loro importanza viene rivelata anche dalla loro presenza in *Essere e Tempo* (1927). Anche negli anni successivi i riferimenti ad Agostino continuarono a influenzare la riflessione heideggeriana, come dimostrano la conferenza *La riflessione di Sant'Agostino sul tempo*, del 26 ottobre 1930, presieduta da Heidegger nel monastero benedettino di Beurion, e il circolo di esercitazione seminariale dello stesso anno intitolate proprio *Agostino, Confessioni XI (de tempore)*.

L'aspetto delle *Confessioni* che cattura per primo l'attenzione di Heidegger è il loro costitutivo articolarsi in una meditazione dalla disposizione «attuativo-performativa

---

<sup>134</sup> C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del novecento* di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova Editore, Bari 2016, p. 89. «La forza dell'essere che promana da questo grande libro è in effetti inesauribile. Ogni volta trovo che la cosa più fruttuosa sia iniziare la lettura con il decimo libro, insieme all'undicesimo - e solo allora proseguire con la parte 'biografica', sempre che si possa chiamare così. Lei dovrebbe prendere anche il testo originale, già solo per il meraviglioso latino - non potrà mai essere tradotto. La cosa migliore sarebbero il testo nella grande edizione dei Maurini - solo così si dispiega tutto la sua *Stimmung*».

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 115: «esperienza fattuale della vita [...] essa è propriamente quest'esperienza stessa. [...] L'esperienza fattuale della vita è storica [...] vive il tempo stesso».

circolarmente temporale»<sup>136</sup>. Heidegger trova stimolanti le pagine delle *Confessioni* perché l'articolazione del discorso agostiniano si dispiega non cercando mai semplicisticamente il *quid* temporale, il «che cosa» del tempo, ma indirizzandosi verso la comprensione del suo «come», l'esperienza effettiva nell'esistenza dell'esserci. Le *Confessioni* non si basano quindi su un semplice atteggiamento prestabilito e deciso in partenza, bensì sono vera e propria pratica esistenziale<sup>137</sup> capace di produrre nuova esperienza a partire dalla riproduzione della stessa esperienza temporale.

Le letture fenomenologie dei passi di Aristotele e Agostino sul tempo costituiscono la matrice iniziale per la comprensione heideggeriana di una temporalità performativa che riguarda intrinsecamente l'effettiva dell'esistenza dell'esserci. Heidegger esalta le riflessioni di Agostino perché non scadono mai in un semplice atteggiamento teoreticistico volto a spiegare il tempo in una definizione ma costituiscono una vera e propria pratica esistenziale<sup>138</sup>.

Tra *Essere e Tempo* e le *Confessioni* viene rintracciato un ulteriore motivo comune: l'incompiutezza. L'opera di Heidegger si è arrestata nella sua seconda sezione restando incompiuta e manifestando la necessità di riproporre nuovamente la meditazione sulla temporalità. Agostino esprime invece tale incompiutezza nell'impossibilità di poter elaborare una definizione compiuta e definitiva del tempo: «che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so»<sup>139</sup>.

L'indeterminatezza della temporalità si specchia nell'inaffidabilità del linguaggio dell'esserci, che in ogni suo «dire» palesa la mancanza di parole adeguate per esprimere l'autentica complessità temporale.

Restare silenti nei confronti del tempo può essere più espressivo e significativo di ogni tentativo di definizione, che con la pesantezza delle sue parole inadeguate calpesta

---

<sup>136</sup> A. Ardovino, *Si explicare velim. Note sull'interpretazione heideggeriana del tempo in Agostino*, in «Giornale di metafisica», Morcelliana Edizioni, Brescia 2015, p. 419.

<sup>137</sup> *Ivi*, pp. 420

<sup>138</sup> Le riflessioni di Agostino costituiscono una vera e propria «pratica esistenziale» perché non pongono quesiti in modo distaccato e con occhio neutro bensì interrogano attivamente l'esperienza del mondo che siamo, la temporalità che l'esserci è.

<sup>139</sup> Agostino, *Confessioni*, Libro XI, tr. it. di C. Vitali, BUR Rizzoli editore, Milano 1974, pp. 425, 426.

l'autenticità della temporalità originaria, fallendo la possibilità di comprensione della stessa. Il silenzio che ripete senza voce le domande fondamentali sulla temporalità può avvicinarsi alla dimensione autentica e originaria del tempo ma è destinato, per via della stessa costituzione dell'esserci come ente interpretante gettato nelle complessità temporale, a riproporre il tentativo di esprimere ciò che lo riguarda intrinsecamente, la temporalità che è. L'esserci come ente interpretante gettato nel mondo non può rimanere esimersi, non può restare perennemente in silenzio, nei confronti del rapporto originario di essere-e-tempo che ne costituisce intrinsecamente la stessa esistenza.

La comprensione dell'effettiva impossibilità da parte dell'esserci di poter definire in un linguaggio formale ciò che è *ci* è di più proprio, la nostra esistenza-temporale, si avvicina silenziosamente alla temporalità originaria.

Le tre modalità agostiniane che costituiscono l'esperienza fondante del tempo sono «il sapere e il capire, il sentire e il misurare, il dire e il parlare»<sup>140</sup> trovano piena corrispondenza nei tre esistenziali adottati da Heidegger in *Essere e Tempo* proprio in riferimento alla temporalità: «comprensione, affezione e discorso»<sup>141</sup>. La presenza di questi tre distinti modi di dispiegarsi del tempo permette ad Agostino di non ridurre la sua meditazione a schematica ricerca di una definizione del tempo. La sua ricerca temporale non è mai una semplice speculazione intellettuale su un'oggetto fisso e preconosciuto, non sono mai qualcosa di meramente appartenente solamente alla sfera della percezione.

---

<sup>140</sup> A. Ardivino, *Si explicare velim. Note sull'interpretazione heideggeriana del tempo in Agostino*, in «Giornale di metafisica», Morcelliana Edizioni, Brescia 2015, p. 421.

<sup>141</sup> ET, §67, p. 397.

## Il tempo *kairós*

### 2.3. La temporalità cairologica

Anche senza preoccuparsi della nostra saggezza,  
i fiumi scosciano, e chi tuttavia non li ama?  
[...] ma che cosa faccia quello, il fiume, nessuno lo sa.  
F. Hölderlin, *L'inno der Ister*<sup>142</sup>

L'esserci è il mio essere di volta in volta  
e quest'ultimo può essere tale in ciò che è futuro,  
nel precorrere che va al non più. [...]  
L'esserci è sempre in una modalità  
del suo possibile essere temporale.  
L'esserci è il tempo.<sup>143</sup>  
M. Heidegger, *Il concetto di tempo*

L'esperienza della temporalità cairologica heideggeriana rivela l'avvento dell'originarietà temporale nella sua maturazione, nel suo stesso temporalizzarsi. Per non tradire la meditazione heideggeriana nella tradizionale concettualizzazione dualistica tipica della metafisica tradizionale, la maturazione della temporalità originaria deve essere compresa come il suo intrinseco e libero sviluppo che non corrisponde a una semplice attualizzazione, intesa nei termini di realizzazione di possibilità potenziale.

L'esserci non è il tempo, ma la temporalità. L'asserzione fondamentale "il tempo è temporale" è pertanto la determinazione più propria - non è una tautologia, perché l'essere della temporalità significa una realtà diversa. L'esserci è il suo non più, è la sua possibilità

---

<sup>142</sup> IDI, pp. 7-22.

<sup>143</sup> TC, p. 84. in riferimento a CT, p. 48: «Nell'essere futuro del precorrere l'esserci, che è nella dimensione della medietà, diventa se stesso; nel precorrere es si palesa come l'esser unicamente questa volta del suo unico destino, nella possibilità del suo unico non più». CT, avvertenza di F. Volpi, pp. 12-13: «nella prospettiva pratico-ermeneutica l'esistenza non è fissata nella puntiforme attualità di un presente statico, ma, intesa come prassi originaria e come poter essere si protende nel tempo verso il proprio da farsi: è, nella sua radice antologica di fondo, temporalità originaria».

nel percorrere che va a questo non più. In tale percorrere io sono il tempo in senso autentico. [...] il tempo è privo di senso; il tempo è temporale<sup>144</sup>.

*Essere e tempo* rimane incompiuto ma questa impossibilità di progredire nella riflessione temporale prepara la necessaria predisposizione per il ripensamento del tempo come temporalità originaria. Il tempo viene infatti compreso come il luogo originario del suo manifestarsi, e non semplicemente uno spazio determinato, oltrepassando la sua concettualizzazione a semplice sostrato trascendentale della realtà.

Interpretare l'esistenza come vita ordinata e sicura collocata nella disposizione cronometrica del tempo, equivale a spiegarla come permanenza stabilizzata nelle coordinate spazio-temporali nelle quali si teme di incontrare la «necessaria possibilità della morte»<sup>145</sup> che viene interpretata dal senso comune come fine della stessa vita<sup>146</sup>, come chiusura di possibilità temporali, offuscando l'autentica costituzione temporale dell'esserci, il suo essere esistenza libera-per-le-possibilità-temporali che è-esistendo. La temporalità compresa nella sua autenticità non è un'entità che può essere contata bensì l'originaria unitarietà con l'essere che è vissuta dall'esserci. La computazione del tempo nella successione istantanea destinata alla fine conduce l'esserci al timore del venir meno del tempo<sup>147</sup>, che non essendo compreso nella sua costitutiva temporalizzazione, che viene spiegato nella quotidianità come quell'entità che una volta svanita trascina con se la sussistenza che in essa si crede contenuta. La temporalità originaria, l'essere-tempo, è invece ciò che libera l'esistenza per le sue possibilità.

Oggettivare il tempo a spazio preclude l'opportunità di cogliere la temporalità come libertà<sup>148</sup>. Ogni esserci è convinto che la morte sia il luogo determinato dove il tempo capitola nella sua fine. L'inclusione della morte come possibilità aprente è l'esperienza decisiva attraverso la quale il pensiero può abbandonare lo sguardo oggettivante sul mondo,

---

<sup>144</sup> CT, p. 49.

<sup>145</sup> ET, §47-§49, pp. 286-299.

<sup>146</sup> ET, §48, p. 294.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> *Ivi*, §74, p. 454.

iniziando finalmente a intravedere la temporalità esistenziale che è.

Quotidianamente l'esserci spiega la sua vita come uno scorrere nel tempo dove si trova collocato quotidianamente, nella dimensione ordinaria del tempo. Nella successione lineare degli istanti temporali spazializzati l'esserci avverte però delle accelerazioni e delle brusche frenate. Sbigottito chiede a sé stesso se questi cambi di moto siano dovuti alla natura del tempo che trova fuori di sé, nel quale ha collocato la sua esistenza spiegata come sussistenza spazializzata, o se tali mutamenti siano dovuti alla sua percezione interiore-soggettivistica del movimento del tempo. L'ambivalenza non disorienta totalmente l'esserci che continua a interpretare il tempo nella sua dimensione inautentica e ordinaria, una volta secondo l'interpretazione oggettivistica, un'altra secondo l'interpretazione soggettivistica.

Il fiume è la località che governa il soggiornare dell'uomo sulla Terra, che lo determina ad andare nel luogo che gli si addice e lo rende di casa<sup>149</sup>.

La temporalità compresa nel suo tratto cairologico è la località - *Ortschaft*<sup>150</sup> - originaria del manifestarsi temporale originario. La distinzione tra luogo, spazialità fissa determinata, e spazio, località<sup>151</sup> aprente che libera l'esserci nel suo costitutivo essere-tempo, rende comprensibile la totalità delle modalità esistenziali dell'esserci e costituisce la chiave di volta per la comprensione della temporalità originaria. Il tempo non è la semplice condizione di possibilità dell'esistenza, dell'essere dell'esserci, perché l'esistenza è essenzialmente temporalità. Il tempo cronologico è il tempo che determina l'esistenza dell'esserci come una sussistenza spazializzata nel tempo spiegato come spazio, ma non comprende la sua costitutiva unitarietà di essere-e-tempo. La dimensione cairologica del tempo è invece *praxis*, disposizione all'ascolto del temporalizzarsi del tempo nell'attesa esistenziale dell'esserci.

---

<sup>149</sup> IDI, p. 23.

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>151</sup> SVG, p. 107.

Il tempo cairologico è la «grande vigilia che non si preoccupa circa i tempi e i momenti»<sup>152</sup> ma dispone l'esistenza dell'esserci nell'angoscia pervasiva della sua possibilità autentica e inaggrabile<sup>153</sup>. L'esperienza dell'attesa cairologica non è finalizzata all'avvenimento di un determinato accadimento spazio-temporale determinato. L'evento dell'essere non è un accadimento che avviene in una data, in un punto spazio-temporale, né è qualcosa di mistico che sta al di là della temporalità, ma è velamento e svelamento nell'apertura che l'esserci è. La temporalità come *kairós* è quindi l'effettività concreta dell'esistenza dell'esserci che matura nell'attesa.

L'inquietudine<sup>154</sup> generata dall'angoscia tipica dell'essere *Unheimlich*<sup>155</sup> da parte dell'esserci non è un semplice stato d'animo o un momento emotivo. È costitutivo dell'abitare il mondo da parte dell'esserci come essere-temporale. L'angoscia scaturita dall'estrema e necessaria possibilità della morte, anche ora che viene compresa come apertura di possibilità, non è mai un atteggiamento che viene pre-scelto a tavolino ma è costituisce in modo originario l'esistenza dell'esserci. La dimensione cairologica della temporalità non salva l'esistente dalla sua caducità e finitezza, né sottrae l'ente alla corruzione del tempo, bensì rivela l'esserci nella sua più propria e costitutiva possibilità. L'esserci vive lo sfasamento temporale abitando il mondo nell'apertura di possibilità temporali le quali vengono comunque calate nell'esteriorità spazializzata del tempo.

Nella meditazione di Heidegger la dimensione cairologica è quindi distante dall'interpretazione «greca di opportunità, occasione, tempo debito, giusta misura»<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup> CT, p.12.

<sup>153</sup> ET, §46, p. 285.

<sup>154</sup> IDI, p. 51. Heidegger traduce così i versi dell'*Antigone* di Sofocle: «In molte pieghe involto l'inquietante, nella però è più inquietante al di fuori dell'uomo che si impone».

<sup>155</sup> SVG, p. 61: «lo scatenarsi [...] della pretesa alla fornitura del fondamento minaccia tutto ciò che vi è di familiare per l'uomo». L'esserci si trova spaesato, nello sfasamento temporale, non come uno stato d'animo o come un'emozione semplicemente scelta o subita. Il suo essere *Un-heimlich*, senza-heimat, senza-casa, senza-dimora anche e soprattutto nel suo tratto più proprio, nel suo tratto patrio. L'esserci è quell'esistere inquietante e inquietato dall'apertura e nell'apertura di possibilità temporali che includono anche la possibilità estrema di non-esserci più - la morte - e che tuttavia non si riduce a sinonimo di chiusura di possibilità.

<sup>156</sup> TCV, p. 78.

avvicinandosi invece a quella cristiana, «attesa, prassi esistenziale concreta ed effettiva»<sup>157</sup>. La dimensione cairologica del tempo si cela nelle pieghe temporali, rivelando l'autentica e necessaria possibilità dell'essere. Squarcia la disposizione lineare del tempo cronologico ma non la accontana, rivelandosi come il varco e l'apertura<sup>158</sup> necessaria al dispiegamento dell'essere come tempo.

Nelle prime comunità cristiane l'evento escatologico della *parusia*, l'attesa della venuta di Cristo, è designato da Paolo con il termine *kairós* ovvero come quell'attesa dell'istante che converte l'esistenza dei credenti in una veglia incessante e incerta. Il *kairós* è un proiettarsi al futuro che non dimentica la dimensione presente. L'inquietudine<sup>159</sup> e l'angoscia dei primi cristiani derivano da questo accorciarsi del tempo, dal suo progressivo estinguersi e fallire: il tempo diventa un varco sempre più stretto e difficile da percorrere, un'apertura, una fessura da cui può transitare l'evento<sup>160</sup>.

La libertà temporale in cui si trova gettato l'essere non è l'essere liberi da-qualcosa, nell'essere liberi-in-qualcosa, bensì assume i tratti di una libertà attiva, una libertà per-se-stessa, per il suo costitutivo essere temporale. L'obiettivo della meditazione heideggeriana sul tempo si delinea, con la dimensione cairologica della temporalità, come quel tentativo di prestare ascolto all'autenticità dell'essere per come esso è, nel suo temporalizzarsi. Il risultato dell'analitica esistenziale si racchiude nell'approccio fenomenologico dove si inizia a comprendere la temporalità dell'esserci: l'esserci non è semplicemente collocato nel tempo, la temporalità è il suo stesso modo di esistere.

La modalità con cui la temporalità rende unitaria la struttura ontologica dell'esserci non consiste nella riunificazione di una molteplicità di elementi dispersi, ma quello di un

---

<sup>157</sup> A. Ardovino, *Si explicare velim. Note sull'interpretazione heideggeriana del tempo in Agostino*, in «Giornale di metafisica», Morcelliana Edizioni, Brescia 2015, p. 425.

<sup>158</sup> *Ivi*, pp. 76-90.

<sup>159</sup> R. Dreon, *Esperienza e Tempo, la condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli Editore, Milano 2005, p. 97: «[...] il vivere stesso si costituisce, quanto quello dell'inquietudine strutturale[...]».

<sup>160</sup> A. Ardovino, *Si explicare velim. Note sull'interpretazione heideggeriana del tempo in Agostino*, in «Giornale di metafisica», Morcelliana Edizioni, Brescia 2015, p. 80.

«singolare decentramento» che deriva dalla tendenza costitutiva dell'esserci a progettare fuori di sé in quanto ad-veniente le sue proprie possibilità e se stesso<sup>161</sup>.

Così come la luce che illumina una stanza permette di vedere le cose che in essa sono contenute, così la trasparenza dell'essere permette di comprendere la costituzione temporale degli enti. Tale esposizione temporale rivela l'esserci come accadere temporale della temporalità, nella totalità delle sue possibilità temporali cairologiche, il tempo come temporalità cairologica è quell'accadere temporale che non può più essere compreso dalla piatta successione-lineare-spazializzata<sup>162</sup>.

Il tempo cairologico heideggerino è la temporalità compresa in se stessa che non può più essere semplice fissata e collocata nel presente. Proprio il decadere della sostanzializzazione temporale fa sì che la costitutiva relazionalità di passato, presente e futuro si riveli come un unico groviglio temporale e non come silente accostamento di istanti irriverenti tra loro.

Lo slancio verso le possibilità temporali rivela l'apertura di possibilità temporali come ciò che costituisce l'esserci e simultaneamente lo libera nella temporalità che è, anche nell'angoscia della sua estrema possibilità di morire. Si apre lo spazio libero per l'evenire dell'*Ereignis* e per il venirsi incontro<sup>163</sup> di essere e uomo, nella temporalità, che Heidegger ha pensato nelle figure dell'Aperto e nella contrada della *Lichtung*<sup>164</sup>.

La temporalità dell'esserci confinando, libererà nella totale apertura di possibilità temporali; il tempo non è né spazio indeterminato, né determinatezza temporale quantificata, bensì apertura nella località dell'essere come esistenza.

---

<sup>161</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, pp. 91-103.

<sup>162</sup> *Ivi*, 88-90.

<sup>163</sup> R. Dreon, *Esperienza e Tempo, la condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli Editore, Milano 2005. p. 26: «[...] nella parola tedesca evento, *Ereignis* [...], Heidegger allude a un'esperienza della temporalità in cui ne va di me stesso e del mio esperire il mondo, in cui, cioè, il mio coinvolgimento [...] è inevitabile».

<sup>164</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, 80-81.

## Il tempo *Ereígnis*

### 3. 1. La duplicità cairologica: greçità e cristianesimo

Il tempo rubato del kairós,  
il tempo derubato della sua sostanzialità,  
ma anche il tempo rubato al calcolo  
e alla macchinazione della tecnica  
che diventa l'indicazione guida della temporalità  
da cui maturerà il pensiero dell'Ereígnis.<sup>165</sup>  
S. Gorgone, *Il tempo che viene*

La ricerca fenomenologica heideggeriana sulla temporalità libera il tempo dalla sua concettualizzazione tradizionale che ne aveva definito l'essenza come durata-spazializzata, conducendolo alla sua maturazione<sup>166</sup> nella dimensione cairologica che irrompendo nella continuità quotidiana<sup>167</sup> spazializzata rivela l'armoniosa motilità del temporalizzarsi dell'essere. Liberare il tempo dall'interpretazione ordinaria non significa negare la dimensione del tempo-della-natura, bensì riconoscerla come la modalità di temporalizzazione esteriore, immediata e inautentica.

La maturazione della temporalità nella sua dimensione cairologica, nella sua modalità-autentica<sup>168</sup> di temporalizzazione non consiste in una rivalutazione soggettivistica della dimensione ordinaria del tempo attraverso l'applicazione di nuovi criteri qualitativi. La

---

<sup>165</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereígnis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 70.

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 87: «La maturazione del tempo è l'accadere del kairós come ciò che de-cide a tempo debito la crisi del tempo cronologico dell'esistenza in-autentica, appropriando quest'ultima alla disposizione armonica della compagine dell'essere».

<sup>167</sup> ET, §72, p. 441: «Nulla sembra più facile di una caratterizzazione della continuità della vita fra la nascita e la morte. [...] L'Esserci abbraccia l'intervallo di tempo concessogli fra i due limiti in un modo del tutto singolare: essendo sempre reale solo nell'ora, esso percorre per così dire saltellando la successione di istanti che costituisce il suo tempo»; ET, §81, p. 496, «La continuità del tempo è vista nell'orizzonte di una semplice-presenza indissolubile».

<sup>168</sup> *Ivi*, §72, p. 388: «[...] per mostrare in modo completo la derivazione della temporalità inautentica da quella originaria e autentica occorre prima procedere a una elaborazione concreta del fenomeno originario».

comprensione dell'autentica temporalizzazione della temporalità non consiste nella reinterpretazione della dimensione abituale e cronologica del tempo in una nuova definizione di tempo-*kairós* dettata dal giudizio di un soggetto interpretante, bensì libera la possibilità di intravedere l'intrinseca relazionalità delle estasi-temporali nel manifestarsi silenzioso e velato dell'essere.

Lo sguardo fenomenologico heideggeriano che interroga il tempo in sé stesso focalizza la sua attenzione in direzione di una comprensione capace di lasciar emergere l'autentica complessità (essenziale e non semplicemente tematica) del compenetrarsi temporale nella quale il tempo non viene più affrontato come un semplice-problema da risolvere ma come l'autentica problematicità che scaturisce, e che a sua volta fa scaturire, la problematicità dell'essere come tempo, e dell'Esserci come e-sistenza gettata in questo scaturire libero di possibilità temporali. Le possibilità ermeneutico-interpretative dell'Esserci nei confronti del tempo dipendono dal suo stesso essere originariamente relato nella sua esistenza allo sviluppo dell'unitarietà di essere-e-tempo nella quale si trova gettato<sup>169</sup>. Il maturare della temporalità è quindi il suo svilupparsi nelle molteplici dimensioni temporali che non devono mai essere ridotta a semplice attualizzazione, realizzazione di modalità concepite come possibilità realizzabili nella serie spazializzate di momenti successivi che vengono allineati in modo progressivo, in un procedere oggettivo gerarchizzato.

La dimensione autentica della temporalità originaria<sup>170</sup> non è lo stadio finale di un percorso gnoseologico volto a spiegare e risolvere il tempo come problema della conoscenza umana. Per questa ragione l'indagine fenomenologica non mira mai alla produzione di una 'nuova definizione' del tempo che sia qualitativamente soddisfacente ma rimanda costantemente all'intrinseca necessità di interrogare il disseminarsi originario della temporalizzazione nell'esistenza temporale dell'Esserci. L'esperienza della dimensione cairologica del tempo non è la semplice confutazione della visione del tempo-spazializzato che deve essere sostituita da una nuova concettualizzazione sufficientemente adeguata alla conoscenza del tempo. Il tempo *kairós* consiste nella comprensione dell'intrinseca e certa

---

<sup>169</sup> ET, §55, p. 323

<sup>170</sup> *Ivi*, §65, p.392.

possibilità, libera e temporale, del «finire dell'Esserci» che comprende l'autentico senso cairologico della temporalità nel suo essere-disposto nell'attesa di ciò che è da sempre è inaggrabile e imminente come una possibilità, che seppur estrema e angosciante, resta temporale.

Queste indicazioni preliminari permettono di orientarsi nelle sfumature di significato del *kairós*: nella grecoità<sup>171</sup> questo termine indicava un istante decisivo, un momento opportuno, un'occasione fortunata<sup>172</sup> ovvero un accadimento in grado di sconvolgere l'abituale scorrere del tempo esteriore; nelle prime comunità protocristiane la dimensione cairologica del tempo assume invece i tratti dell'esperienza concreta della *parusia*, ovvero della disposizione del fedele nell'effettività dell'attesa. Nel primo pensiero greco l'esperienza del *kairós* può essere vissuta solamente «dall'uomo esperto»<sup>173</sup> grazie alla sua destrezza e alla sua attenzione che gli permettono di cogliere, nella fugacità temporale, l'istante cairologico decisivo. La vicinanza tra senso cairologico della temporalità originaria heideggeriana e senso greco del *kairós* è solamente apparente, superficiale e resta circoscritta alla dimensione di velatezza e nascondimento del manifestarsi temporale dell'essere. Heidegger afferma infatti che la dimensione cairologica della temporalità non è mai palese ed evinta agli occhi dell'Esserci e, tuttavia è proprio la mancata evidenza della dimensione cairologica del tempo a delineare il costitutivo differenziarsi della meditazione temporale heideggeriana da quella greca. La comprensione dell'autentica dimensione della temporalità non dipende in alcun modo dalla 'prontezza' o 'ricettività sensoriale' di un soggetto interpretante, che nel pensiero greco era l'uomo sufficientemente esperto, bensì dall'intrinseca problematicità essenziale del medesimo temporalizzarsi del tempo, che

---

<sup>171</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, pp. 77-78: «Fin da Esiodo la letteratura greca ha esaltato le virtù e la potenza del *kairós*: per Pindaro niente val più che conoscere il *kairós* e Sofocle vanta il *kairós* come la migliore guida delle azioni umane. 'Opportunità', 'occasione', 'tempo debito', 'giusta misura': sono questi alcuni significati dei significati più ricorrenti del *kairós* nella tradizione greca classica».

<sup>172</sup> *Ivi*, pp. 77-78: «L'evento escatologico della *parusia* è designato da Paolo con il termine *kairós*, [...] che converte l'esistenza dei credenti in una veglia incessante ed incerta. [...] Il *kairós* che tutto decide non indica, dunque, solo un evento futuro su cui si concentra l'attesa dei cristiani, ma determina il modo, ogni volta unico e irripetibile, in cui il risuonare dell'annuncio de-cide l'attuarsi della vita effettiva».

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 78.

dispone nell'Esserci nell'attesa incessante ed effettiva della possibilità inaggirabile<sup>174</sup> della sua e-sistenza.

Il senso heideggeriano della cairologicità temporale viene rintracciato nell'interpretazione del *kairós* delle prime comunità protocristiane dove la vita fedeli è consegnata all'effettività della *parusia* come attesa esistenziale che getta l'esistenza dell'Esserci nell'angoscia della sua possibilità temporale inaggirabile. Heidegger attinge al senso cairologico delle prime comunità protocristiane interpretandolo non più in senso tradizionale, come l'attesa della realizzazione di un accadimento specifico<sup>175</sup>, ma come l'esistere dell'Esserci nell'attesa che contraddistingue l'evento originario dell'essere, il temporalizzarsi autentico della temporalità.

Nella dimensione greca la conoscenza dell'accadimento temporale del *kairós* è prerogativa di pochi uomini, nel primo cristianesimo la dimensione cairologica è interpretata da Heidegger come lo stravolgimento effettivo di ogni esistenza umana, consapevole o meno, in virtù del suo essere disposta nell'autentico attendere temporale. La dimensione temporale del *kairós* è lo stesso temporalizzarsi della temporalità che travolge l'esistenza dell'Esserci nell'attesa della sua possibilità temporale inaggirabile. La *parusia* concepita come autentica attesa temporale rivela la pervasività del temporalizzarsi velato della temporalità, che nella sua originaria complessità non può essere ridotto a mero accadimento spazio-temporale determinato e misurabile: il *kairós* è perennemente presente nell'esistenza temporale dell'Esserci, nel compenetrarsi con la dimensione esteriore e inautentica del tempo.

La rilettura heideggeriana dell'autentica cairologicità temporale scopre l'effettività della vita dei fedeli delle prime comunità protocristiane come la possibilità di comprendere il

---

<sup>174</sup> G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in «Giornale di Metafisica», *Il nulla e il problema del fondamento*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 58: «Heidegger tiene raccolti insieme il carattere di indeterminatezza e di possibilità che sta a fondo dell'essente».

<sup>175</sup> C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del novecento* di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova Editore, Bari 2016, p. 117.

carattere eventuale<sup>176</sup> dell'esperienza temporale dell'Esserci, autentica attesa nello sviluppo unitario di essere-come-tempo che lo contraddistingue.

La possibilità di scovare e comprendere il *kairós* non è quindi prerogativa di pochi uomini abbastanza colti ma si rende comprensibile solamente nel continuo interrogare, rimanendo fedeli alla temporalità che costituisce l'esistenza, l'essere e il tempo nel loro rapporto unitario da parte dell'Esserci.

L'interesse heideggeriano nei confronti dell'effettività dell'esperienza di vita nell'attesa di queste prime comunità cristiane, si concretizza nella traduzione e nell'interpretazione di alcune delle più famose lettere paoline<sup>177</sup>. Nella *Prima Lettera ai Corinti*<sup>178</sup> le parole di Paolo vengono tradotte così da Heidegger:

Resta ancora soltanto poco tempo, il cristiano vive costantemente nell'ancora soltanto che accresce la sua angoscia. La temporalità concentrata è costituita dalla religiosità cristiana: un'ancora soltanto; non c'è tempo per rimandare<sup>179</sup>.

In questo passo Heidegger evidenzia la concretezza effettiva dell'inquietudine e dell'angoscia che sono vissute e manifestate per la prima volta nella loro autenticità nell'esperienza cairologica della temporalità delle prime comunità cristiane.

Nella *Prima Lettera ai Tessalonicesi* Paolo si riferisce all'intera esistenza dell'uomo come una grande vigilia<sup>180</sup>, incessante e sempre incerta. L'incertezza che scaturisce dalla dimensione cairologica della temporalità è interpretata da Heidegger come l'autentico permanere dell'esistenza dell'Esserci nella pervasività dell'angoscia che non dipende dalla

---

<sup>176</sup> R. Dreon, *Esperienza e Tempo, la condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli Editore, Milano 2005. Pg 25: «Alla base delle diverse esperienze delle cose vi è un'esperienza diversa della temporalità: l'accadere oggettivato e conosciuto teoricamente è inteso come una processualità [...] è una forma di mera successione nella quale è stato reciso ogni legame vitale con la situazione concreta nella quale io vivo».

<sup>177</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 220.

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 80

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> CT, avvertenza di F. Volpi, p. 12.

realizzazione di un accadimento specifico. La forza della *parusia*, perennemente inquieta come attesa temporale costitutiva, risiede nell'effettività ogni volta unica e irripetibile, in cui l'Esserci abita il mondo e la propria esistenza come apertura di possibilità temporali esposta alla libertà della sua possibilità più estrema e indeterminabile: l'angoscia dell'essere-per-la-morte. La cairologicità del tempo è l'esperienza fenomenologica della *parusia* come l'attesa costitutiva dell'effettività esistenziale dell'Esserci, che pazientando nell'angoscia, comprende l'essenzialità dalla propria esistenza come uno scaturire di possibilità temporali intramondane che orienta lo sguardo e il pensiero alla costitutiva e originaria unità di essere e tempo. In questo punto l'analitica esistenziale di Heidegger demarca la co-appartenenza originaria di problematicità temporale e problematicità esistenziale nel maturare eventuale e temporale dell'essere.

La comprensione della complessità temporale viene espressa nell'indagine fenomenologica, lontana da ogni teoreticismo o astrazione logico-formale, attraverso la concretizzazione della ripetizione della domanda sull'essere-e-sul-tempo come questione che non deve essere semplicemente risolta ma compresa sempre nuovamente. Il *kairós* è la disposizione nell'attesa silente che comprende il tempo come dimensione autentica e originaria dell'essere, nella quale l'Esserci si trova gettato in questo stesso diramarsi di possibilità temporali. La maturazione del tempo nell'istante incalcolabile che costituisce il tratto proprio della dimensione cairologica, imprevedibile e sempre imminente<sup>181</sup>, si allontana da ogni interpretazione del *kairós* come accadimento-compimento nella spazializzazione. Il *kairós* rivela l'essere gettato dell'Esserci nell'inquietudine e nell'angoscia.

La dimensione cairologica è il tempo dell'esperienza concreta, dell'esistenza rimessa alla sua possibilità-necessaria che non può già essere semplicemente spiegabile come una sussistenza specifica collocata nelle maglie spazializzate del tempo ma come effettività esistenziale intrinsecamente temporale. Il *kairós* produce una sconnessione rispetto alla disposizione cronologica tipica dalla spazializzazione quotidiana del tempo che non

---

<sup>181</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 17, «I tratti di una temporalità cairologica che la pongono in un rapporto di estrema vicinanza da un lato con il *kairós* greco inteso come istante decisivo, momento opportuno, occasione e fortuna e dall'altro con il *kairós* cristiano che nelle Lettere di Paolo indica l'attimo incalcolabile e imprevedibile, se pur sempre imminente».

corrisponde alla distruzione della dimensione ordinaria del tempo bensì come comprensione del vero attuarsi temporale. Nei singoli attimi temporali l'esistenza è aperta alla possibilità del concretizzarsi estremo della sua possibilità temporale inaggirabile, e proprio in questo svilupparsi effettivo consiste la temporalità autentica come dimensione cairologica della prassi originaria dell'essere-temporale in cui l'Esserci si trova gettato.

Liberare la dimensione quotidiano-cronologica della temporalità per-l'autentica-dimensione dell'attesa del *kairós* non assume mai i tratti di un superamento che dimentica o lascia dietro di sé l'immediato donarsi del tempo nella sua dimensione esteriore. Se il *kairós* fosse semplicemente l'irrompere fulmineo che annienta la continuità ordinaria e quotidiana del tempo andrebbe smarrito l'autentico senso heideggeriano della cairologicità.

Nel significato greco il *kairós* è sinonimo di rottura, è un taglio netto che recide il progredire lineare del continuum spaziale<sup>182</sup> del tempo. Heidegger ricerca l'autenticità della dimensione cairologica della temporalità attraverso l'elaborazione di un'ermeneutica dell'effettività capace di rivolgersi all'essere in sé stesso attraverso un'analitica esistenziale che trova la sua prima forma in *Essere e tempo* e che si concretizza poi nei *Contributi alla filosofia (dall'evento)* che non hanno semplicemente il compito di spiegare l'evento ma di essere loro stessi l'evento.

L'evento dell'essere come temporalità originaria non può essere disposto in definizioni esaustive rassicuranti, ma si rivela come la *praxis*<sup>183</sup> esistenziale dell'Esserci contraddistinta dall'istante decisivo che oltrepassa l'indifferenza del «fluire continuativo del tempo cronologico, approdando nell'intima struttura ritmica ed armonica dell'essere che eternamente pulsa e freme»<sup>184</sup>. L'Esserci essendo gettato nell'imprevedibilità dell'angoscia comprende la sua esistenza non può mai essere semplice misurata quantitativamente. La *parusia* non è quindi l'accadimento che pone fine all'attesa, ma il permanente dell'esistenza

---

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>183</sup> R. Dreon, *Esperienza e Tempo, la condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli Editore, Milano 2005, p. 47: «Compito della fenomenologia è, per Heidegger, quello di comprendere le “situazioni concrete”, i “fenomeni situativi”».

<sup>184</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 87.

nell'imprevedibilità del tempo. In questo punto si radica la coappartenenza originaria tra la problematicità esistenziale e la questione del tempo<sup>185</sup>.

Nel 1923, nel corso *Ontologie, Ermeneutica della fatticità* Heidegger aveva parlato di «preoccupazione, inquietudine, angoscia, temporalità» come caratteri dell'Esserci come esser-possibile. La dimensione cairologica svela l'esistenza dell'Esserci non semplicemente come una sussistenza ordinata nel tempo ma come un concretizzarsi-sempre-temporale. L'Esserci continua a vivere nella disponibilità delle possibilità temporali anche nella possibilità estrema del suo non-più, del suo *morire*<sup>186</sup>. Qualche mese più tardi, nel 1924, Heidegger mette in relazione l'attuazione cairologica della vita effettiva<sup>187</sup> come il percorrimiento proprio della possibilità del non più della morte e del come di questo correre incontro alla sua possibilità di morire<sup>188</sup>: «L'esserci compreso nella sua estrema possibilità d'essere, è il tempo stesso, e non è nel tempo»<sup>189</sup>.

Il *kairós* come dimensione della costituzione temporale come evento dell'essere e dell'Esserci, in quanto esistente, costituisce l'«ambito preontologico»<sup>190</sup> che dispone il soggiornare umano *nell'Ereignis*. L'esserci dimora il tempo in maniera originaria, dove origine non significa semplicemente punto di partenza di una successione temporale disposta in senso cronologico, ma apertura di possibilità temporali dell'essere in modo da non poter mai aver l'ultima parola sul tempo.

La comprensione dell'autenticità temporale, come essere disposto dell'esserci nell'attesa, porta con sé l'esperienza del silenzio, dello sguardo rivolto all'essenzialità dell'essere, del suo esserci e della temporalità e del loro unitario essere relati nella co-

---

<sup>185</sup> C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del novecento* di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova Editore, Bari 2016, p. 177.

<sup>186</sup> Vedi C. II. 1. L'interpretazione ordinaria del tempo.

<sup>187</sup> R. Dreon, *Esperienza e Tempo, la condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli Editore, Milano 2005, p. 95: «[...] impossibilità di isolare vita e mondo».

<sup>188</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 70.

<sup>189</sup> CT, p. 40.

<sup>190</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 209.

appartenza<sup>191</sup>. L'attesa che si manifesta nell'esperienza cairologica della temporalità<sup>192</sup> genera una tensione nella disposizione lineare cronologica quotidiana del tempo che la rivela nella sua inadeguatezza, nella sua in-autenticità. I passi heideggeriani sull'autenticità temporale del *kairós* non mirano ad edificare una nuova sistematizzazione categoriale del tempo, né in senso filosofico né intenso teologico, se per teologia si intende al ricerca di una dimensione salvifica e se per filosofia si intende la strutturazione di un sistema logico-razionale che sappia spiegare le verità ultime dei principi gnoseologici, perché volgono esclusivamente alla comprensione dell'effettività dell'esistere temporale dell'Esserci<sup>193</sup>.

Nell'istante a-venire dell'Ereignis l'Esserci sperimenta l'abbandono del tempo, la possibilità del tempo dell'abbandono: nell'irrompere del *kairós* l'uomo è abbandonato al tempo, nel senso che nel realizzarsi irrevocabile di un'unica possibilità, il tempo, come orizzonte del possibile, irrimediabilmente si sottrae e dischiude la dimensione dell'irrevocabile, ovvero dell'esistenza: è proprio nel *kairós* come abbandono della dimensione cronologica, continua ed omogenea del tempo che si accede alla verità del tempo stesso<sup>194</sup>.

---

<sup>191</sup> La dimensione cairologica del tempo è la stessa costituzione temporale ed eventuale dell'essere che dispiega l'esistenza dell'Esserci nell'Ereignis. L'uomo è ammesso nella dimora dell'Ereignis in maniera così originaria che egli non può porsi davanti ad esso.

<sup>192</sup> CT, introduzione, p.12.

<sup>193</sup> C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del novecento* di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova Editore, Bari 2016, p. 118.

<sup>194</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, pp. 23-24.

## Il tempo *Ereignis*

### 3. 2. *Zeitlichkeit e Temporalität*

La *Zeitlichkeit* è la condizione della possibilità di comprensione dell'essere in generale; l'essere viene compreso e concepito a partire dal tempo. Quando la *Zeitlichkeit* adempie a tale funzione la chiamiamo *Temporalität*.<sup>195</sup>

M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*

La *Temporalität* dell'Esserci rende possibile la comprensione dell'essere in base alla *Zeitlichkeit* che fonda la trascendenza dell'Esserci.

La *Temporalität* è l'originaria temporalizzazione della *Zeitlichkeit* come tale.<sup>196</sup>

M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*

La dimensione cairologica del tempo non è solamente la modalità di temporalizzazione della temporalità che si distingue dalla concezione e tradizionale del tempo. La storia del pensiero occidentale può essere compresa solamente nella temporalizzazione dell'essere nella sua storia: l'autentica temporalità, la storia dell'essere, ha a che fare con la storia della metafisica<sup>197</sup>. Quando Heidegger parla di storia dell'essere, *Geschick*, si preoccupa sempre di distinguerla dalla semplice storiografia, *Historie*, come successione lineare di accadimenti collocati nella progressività spazio temporale della dimensione quotidiana. La storia dell'essere è il suo costitutivo manifestarsi temporale come libera apertura di possibilità nelle quali si trova gettata l'esistenza dell'Esserci.

Heidegger parla di temporalità usando due termini distinti: *Zeitlichkeit* come

---

<sup>195</sup> M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. a cura di a. Fabris, Il Melangolo, Genova 1999, §20, p. 389.

<sup>196</sup> *Ivi*, §21, p. 429.

<sup>197</sup> KPM, pp. 9, 10.

temporalità dell'esserci, *Temporalität* come temporalità dell'essere. La temporalità originaria, *die eigentliche Zeitlichkeit*, va compresa nel senso di «prossimità, vicinanza e proprietà»<sup>198</sup> come orizzonte ermeneutico dell'essere. L'intrinseca relazionalità correlativa di *Temporalität* e *Zeitlichkeit* comprende l'unitarietà originaria del temporalizzarsi del tempo in se stesso. Non è un rapporto duale tra due termini concettuali distinti, bensì un unitario svilupparsi temporale nel libero movimento dell'essere-tempo. L'originaria sconnessione dell'unità temporale rende possibile la differenziazione tra esistenza autenticamente temporale e sussistenza collocata nel tempo spazializzato, ovvero rende possibile la comprensione del dispiegarsi originario dell'essere come apertura di possibilità temporali in cui l'esserci si trova gettato. L'apertura temporale dell'essere è la *Lichtung* che oltrepassa la contrapposizione tradizionale di assenza e presenza. La dimensione temporale originaria non si oppone semplicemente alla dimensione ordinaria del tempo tipica della tradizione metafisica, bensì in essa lascia una «traccia necessaria»<sup>199</sup> che permette la possibilità della sua stessa rivelazione cairologica.

La *Zeitlichkeit* è l'autentico temporalizzarsi della temporalità che include anche la dimensione quotidiana e inautentica del tempo, dove la *Temporalität*, la temporalità della storia dell'essere, trova traccia che indica la possibilità di comprensione di questo stesso rapporto vicendevole nel quale si trova gettata l'esistenza dell'Esserci. L'autenticità temporale non è la contrapposizione concettuale della dimensione ordinaria e spazializzata del tempo. È solo in virtù del temporalizzarsi originario della temporalità, precedente a ogni concezione e interpretazione del tempo, che l'Esserci si può comprendersi come l'unico ente effettivamente esistente nel tempo.

L'esigenza heideggeriana di interrogare il tempo a partire da sé stesso nel suo rapporto costitutivo con l'essere si manifesta già nel 1924<sup>200</sup>. prima di svilupparsi

---

<sup>198</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 74.

<sup>199</sup> J. Derrida, *Ousia e Grammé*, in *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997. p. 102. «Per eccedere la metafisica, bisogna che una traccia sia inscritta nel testo metafisico pur facendo segno, non verso un'altra presenza o verso un'altra forma della presenza, ma verso un testo completamente diverso. [...] Ed appartiene alla traccia di cancellarsi da se stessa, di nascondere essa stessa ciò che potrebbe mantenerla in presenza».

<sup>200</sup> Conferenza *Il Concetto di Tempo*.

definitivamente in *Essere e Tempo*, tre anni più tardi. Le estreme conseguenze di questo proposito conducono fino alla necessità di rivelare l'autenticità originaria della temporalità non solo come originario senso dell'essere dell'Esserci ma anche, più propriamente, come senso dell'essere in generale.

La comprensione dell'autenticità temporale in sé stessa non scaturisce da una nuova attribuzione di senso, comprendere il temporalizzarsi della temporalità originaria non corrisponde al superamento del senso ordinario della successione spazializzata temporale, che approda in un senso della verità temporale più degno, più elevato.

Così come molte altre opere del '900<sup>201</sup>, anche il titolo di *Essere e tempo* può essere interpretato mutando la funzione della «e», passando dall'essere congiunzione all'essere copula: essere è tempo. In questa interpretazione si sottolinea da un lato la pervasività delle dimensioni temporale per il dispiegarsi dell'essere, e dall'altro la gettatezza dell'esistenza dell'Esserci in questa originaria unitarietà. L'essere è sempre l'essere dell'ente, quell'ente che interpreta il temporalizzazione originario del tempo è l'ente che esiste effettivamente<sup>202</sup>, è l'esserci.

Addentrarsi fino in fondo nell'originarietà della problematicità temporale, manifesta la dimensione perennemente temporale dell'essere, afferma che l'Essere è tempo. Se il tempo però non è mai, l'essere che è tempo rivela la sua abissalità nella sua impossibilità, essendo temporale, di essere sostanzializzato e collocato come un'entità di grado superiore rispetto alle entità mondane. Propriamente l'essere è il niente perché nell'unitarietà originaria con il tempo non è mai<sup>203</sup>.

---

<sup>201</sup> Esempi illustri di opere il cui la *e* cambia la sua funzione da congiunzione a copula sono ad esempio: *L'essere e nulla* di Sartre; *Identità e differenza* di Heidegger, *La scrittura e la differenza* di Derrida.

<sup>202</sup> R. Dreon, *Esperienza e Tempo, la condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli Editore, Milano 2005. Pg 37: «[...]rapportarsi alla complessità significativa dei fenomeni della vita effettiva».

<sup>203</sup> G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in «*Giornale di Metafisica*», *Il nulla e il problema del fondamento*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 47: «Il darsi, in senso fenomenologico, del niente, che dunque di-mostra così di essere, anziché ridursi a nulla assoluto. [...] La nientità del mondo e dell'essere dell'ente eccede e precede ogni non e ogni negazione [...]», p. 48: «L'interprete umano si trova nella propria esistenza originariamente esposto, consegnato, all'essere dell'ente, ed è in tale rapporto che l'essere si manifesta come niente».

L'essere è nella sua semplicità motilità temporale, pura *energeia* che oltrepassa la dualità metafisica di potenza e atto e che costituisce la temporalità di ogni entità. La temporalità dell'essere lo sottrae da ogni spiegazione e cristallizzazione tradizionale nella sostanza. L'essere è motilità temporale che non può mai essere arrestato e spiegato dallo sguardo oggettivante del soggetto interpretante.

La libertà dell'*Ereignis* è il manifestarsi dell'originaria motilità temporale dell'essere. Lo sguardo non teologico e non filosofico assunto da Heidegger nella conferenza *Il Concetto di tempo*, manifestare il primo tentativo di cogliere l'essenzialità della temporalizzazione<sup>204</sup>.

La motilità dell'essere come temporalizzazione della temporalità non è la riduzione dell'essere ad accadimento che si muove nella spazializzazione del tempo bensì rivela il fondamento abissale dell'essere come ciò che non è mai fondato, mai sostanzializzato ma che è sempre, nella sua costitutiva relazionalità con il tempo, aperto nella temporalità. L'analitica esistenziale heideggeriana comprende la temporalità dell'esserci non esclusivamente nel suo stanziare nel tempo spazializzato della dimensione quotidiana, ma nel suo senso essenziale come suo stesso modo d'essere<sup>205</sup>.

Alla luce delle riflessioni sul senso cairologico della temporalità come autentica esperienza effettiva-temporale la comprensione della *Zeitlichkeit* giunge alla sua costitutiva come originarietà temporale in base a cui interpretare in maniera unitaria le strutture dell'esserci - tutte temporali.

L'esistenza dell'esserci è dispiegata nell'inautenticità temporale della quotidianità ma esiste interpretando l'autenticità temporale originaria che la costituisce, la temporalizzazione della temporalità, *möglichen Zeitigungen der Zeitlichkeit*<sup>206</sup>. La *Zeitlichkeit*, come temproalizzazione della temporalità, relata all'esistenza dell'esserci non riunisce la struttura ontologica dell'esserci in una nuova essenza sostanzializzata bensì ne rivela l'originario decentramento nel quale l'esserci è esposto nella sua gettatezza.

---

<sup>204</sup> CT, pp. 23-24.

<sup>205</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 94.

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 94.

Il tentativo fenomenologico di *Essere e tempo* si concretizza così non in una triplice volta trattazione che spiega in compartimenti stagni l'originalità dell'essere, dell'esserci e del tempo ma come la comprensione della loro costitutiva unitarietà che trova spazio nella problematicità dell'esistenza sempre temporale<sup>207</sup>. L'essere non essendo destina gli enti alla presenza. Il tempo, impresentabile e inconcepibile, getta il soggiorno temporale dell'ente che esiste interpretato questa verità, così come la luce, invisibile, concede la visibilità degli oggetti su cui si posa.

---

<sup>207</sup> *Ivi*, p. 96, ecc.

## Il tempo *Ereignis*

### 3. 3. Dal *kairós* all'*Ereignis*

Il passaggio all'altro inizio compie una separazione, [...] in questa risolutezza del passaggio non c'è alcun accomodamento, ma lunghe solitudini e silenziosissimi incanti al cospetto del focolare dell'essere.<sup>208</sup>

M. Heidegger, *Contributi alla filosofia* (dall'evento)

L'evento appropriante - Ereignis - primigenio, è, nella sua essenza, la maturazione temporale.<sup>209</sup>  
Martin Heidegger, *Logica il problema della verità*

La coppa vuota del tempo viene additata alla sorgente stessa del tempo.<sup>210</sup>

S. Gorgone, *Il tempo che viene*

Nel 1962 Heidegger scrive una lettera a William J. Richardson<sup>211</sup> dove spiega che la vera causa che ha impossibilitato il compimento del suo progetto più ambizioso (*Essere e tempo*) deve essere ricercata nell'intrinseca problematicità della temporalità, rispetto alla quale la formulazione della temporalità estatico-orizzontale si rivela del tutto insufficiente. L'attenzione heideggeriana nei confronti delle prime comunità proto-cristiane scaturisce proprio dall'esigenza di far emergere tale autenticità cairologica della temporalità, ovvero la modalità secondo la quale l'Esserci può incamminarsi nella densità della problematica

---

<sup>208</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*. (dall'evento) [d'ora innanzi BT], tr. it. di A. Iadicicco, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2019, §27, p. 74.

<sup>209</sup> O. Pöggeler, *L'evento della svolta*, pp. 17-37, *I Beiträge zur Philosophie*, a cura di V. Vitiello, in «*aut aut*», n.248-9, 1992, p. 27.

<sup>210</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene*. *Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 120.

<sup>211</sup> *Ivi*, p. 220.

temporale.

La dimensione del tempo-kairós evidenzia la coappartenenza reciproca e costitutiva di essere, Esserci e temporalità che contraddistingue l'apertura della Lichtung nell'autenticità di questa unitarietà, nell'evento dell'essere che prende forma del pensiero dell'Ereignis<sup>212</sup>.

Nell'«evenire»<sup>213</sup> dell'evento il trascorrere della dimensione ordinaria del tempo viene rimesso nella densità essenziale del lungo-tempo del kairós, temporalità originaria mai calcolabile, esperienza «del permanere di ciò di cui non si dispone»<sup>214</sup>. È in questo contesto che può compiersi il Satz<sup>215</sup> nel pensiero dell'Ereignis compreso come pura *energeia* dell'essere-temporale nella sua costitutiva motilità.

La famosa lettera in risposta a Jean Beaufret del 1946, la *Lettera sull'umanismo*, offre ad Heidegger una duplice possibilità: rientrare prepotentemente nel dibattito filosofico del suo tempo liberando simultaneamente *Essere e tempo* da fraintendimenti comuni, introducendo per la prima volta l'evento dell'Ereignis, che sarà centrale nel proseguimento della sua meditazione filosofia. In realtà l'evento dell'Ereignis era già stato meditato da Heidegger tra il 1936 e il 1938 nella stesura dei suoi *Beiträge zur Philosophie* che vennero però pubblicati postumi, solamente nel 1989. Buona parte della critica filosofica attribuisce ai *Contributi* il principio del declino dell'autorevolezza e della sistematicità della produzione filosofia heideggerina a differenza di altri illustri interpreti che interpretano questi passi enigmatici come il genuino tentativo dell'analitica esistenziale heideggeriana di di addentrarsi nell'autenticità temporale dell'essere.

I *Contributi alla filosofia (dall'evento)* non devono essere interpretati nella riduzione critica di un trattato fumoso sul tema dell'evento come accadimento oggettivo dell'essere

---

<sup>212</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>213</sup> BT, §140, p. 257. Questo passaggio è fondamentale per la comprensione della relazione intrinseca tra evenire dell'essere ed esistenza dell'Esserci. L'evenire dell'essere è sempre relazione con l'esistenza interpretante dell'Esserci aperta in questa stessa possibilità di apertura temporale. L'esperienza dell'evenire dell'essere corrisponde alla sua motilità originaria temporale che incide nell'esistenza dell'Esserci appropriando dalla dimensione inautentica a quella autentica.

<sup>214</sup> O. Pöggeler, *L'evento della svolta, I Beiträge zur Philosophie*, a cura di V. Vitiello, in <<aut aut>>, n. 248-9, 1992. p. 30.

<sup>215</sup> SvG, p. 161: «Il pensiero deve saltare il salto sempre di nuovo e in modo sempre più originario. [...] Il salto è necessario fin quando il pensiero che pensa già e che ripensa l'essere in quanto essere non si sarà trasformato in base alla verità dell'essere in un altro dire». [d'ora innanzi SVG].

perché se l'*Ereignis* esprime l'eventualità stessa dell'essere-temporale che apre le porte all'esistenza dell'esserci, essi stessi sono il tentativo di comprensione dell'evenire dell'*Ereignis* stesso. Heidegger non procede in quest'opera in modo esplicativo, non si pone mai l'obiettivo gnoseologico di chiarire l'evento dell'essere in una definizione oggettiva. La profondità che si rivela nella comprensione dell'essere come l'abisso temporale<sup>216</sup> che si manifesta velatamente nel suo *evenire* non può e non deve mai essere appiattito in una definizione rassicurante.

Cosa significa la parola *Ereignis*? La sua traduzione come «evento appropriazione» è adeguata? Qual è la differenza tra *evento essenziale* ed accadimento oggettivo disposto nel sistema spazio temporale tradizionale condiviso?

L'evento dell'*Ereignis* non manifesta un singolare accadimento spazializzato bensì esprime l'avvicinarsi reciproco di essere-e-tempo che traspropria<sup>217</sup> l'Esserci in questa relazionalità autentica. Non è il semplice accadimento nel quale l'essere viene entificato e calato nel mondo, ma esprime la costitutiva motilità-temporale intrinseca all'essere nella quale si trova gettata nell'esistenza interpretante dell'Esserci. L'essere non ha alcuna necessità di essere entificato in un accadimento perché nella sua semplicità temporale è privo di fondamento, distante da ogni forma di sostanzializzazione. L'essere fonda la possibilità temporale di ogni possibile entità mondana senza ridursi a un fondamento strutturale, oggettivo e sostanzializzato. I *Contributi* vogliono portare in risalto, nella loro complessità, l'evenire dell'essere nella sua motilità originaria come l'abisso che resta celato nelle pieghe temporali: vicino e lontano, simultaneamente.

L'*Ereignis* si sottrae a ogni tentativo di calcolo «crono-storico»<sup>218</sup>, fugge ogni spiegazione logico-formale. «L'*Ereignis* come l'esitante rifiuto e in esso la maturazione del tempo»<sup>219</sup> è la necessità di passare dallo studio dell'evento *dell'Ereignis* come accadimento alla comprensione dell'*Ereignis* come evenire temporale dell'essere. L'*Ereignis* sottrae ma

---

<sup>216</sup> SvG, 94.

<sup>217</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 125.

<sup>218</sup> Si sottrae da ogni spazializzazione del tempo e interpretazione della storia come un susseguirsi cronologico di accadimenti estrinseci e indifferenti tra loro.

<sup>219</sup> BT, p. 72.

non elimina lo spazio e il tempo dalla loro concezione tradizionale metafisica inscrivendoli in un ambito cairologico che dispone l'Esserci alla comprensione della maturazione del tempo, ovvero al suo intrinseco e libero temporalizzarsi<sup>220</sup>.

Nella maturazione del tempo si costudisce l'originaria complicità dell'essere in quanto Ereignis con il nulla per cui il tempo è sempre gravido di nulla, è promessa senza contenuti, e, al contempo, fallimento della promessa stessa, da qui il fascino e il rapimento che si sprigionano dall'esitante dimorare del *kairós*, anche la costitutiva appartenenza dell'uomo in quanto mortale a questa finitezza<sup>221</sup>.

Heidegger riesce a pensare in maniera positiva il fallimento della presenza che egli aveva scorto per la prima volta nell'esperienza di vita dei primi cristiani: il tempo rubato del *kairós* è il tempo derubato della sua sostanzialità, è il tempo che non è il semplice cronometrare il movimento come misurazione di una durata. L'evento conduce alla comprensione della finitezza dell'esserci nella sua inevitabile gettatezza nella possibilità sempre presente del suo aver-da-morire, che viene rivalutata in termini distanti da ogni prospettiva salvifica. La finitezza dell'Esserci è il segno che rivela la sua coappartenenza essenziale all'essere-temporale, che non può più essere intesa come finitudine alla quale porre rimedio<sup>222</sup>.

L'avvenire della dimensione temporale cairologica tipica dell'evento *Ereignis* non è un accadimento che inizia in un preciso e determinato punto-ora  $t-1$  e che termina e si esaurisce in un successivo istante  $t-2$ . Originariamente, nel suo autentico temporalizzarsi, il tempo *kairós* è la dimensione temporale che disponendo l'Esserci nell'attesa, che scuote e sconnette l'estrinseco accostamento dei punti-ora spazializzati, ma allo stesso connette l'intero sviluppo temporale, nella sua molteplicità dimensionale, nella maturazione della temporalità<sup>223</sup>.

---

<sup>220</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 182.

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 196.

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 168.

L'essere-tempo come evenire *Ereignis-kairós* configura come quella <<località>> da cui tutti i luoghi traggono origine e che non si riduce però a causa prima volta a giustificare la sussistenza di ogni entità: la presenza di ogni entità è la conseguenza dell'apertura temporale dell'essere del suo essere evento, mai il presupposto metafisico di un essere spiegato come struttura iniziale volta a giustificare la sussistenza degli enti mondani. Questa località è il luogo che apre e che resta irraggiungibile perché non-spazializzato<sup>224</sup>. Il pensiero dell'*Ereignis* deve essere compreso come il ciò-in-cui e per-cui il terreno come apertura in cui l'essere viene a maturazione negli enti, non come semplice fondamento<sup>225</sup> metafisico, risultando quindi inafferrabile, indefinibile, così come il *kairós*<sup>226</sup>.

«Nell'altro inizio il salto vale come il centro fessurante della svolta dell'*Ereignis*»<sup>227</sup>. Il decidersi per il salto che conduce il pensiero all'altro-inizio ovvero alla comprensione della motilità<sup>228</sup> eventuale e temporale dell'essere non è una scelta puramente umana ma scaturisce spontaneamente dall'abbandono alla fuga del tempo, ovvero all'appartenenza dell'Esserci *all'Ereignis*.<sup>229</sup> Nella ripetizione dell'inizio l'uomo fa esperienza *dell'Ereignis* come di qualcosa che si sottrae ad ogni computo. *L'Ereignis* come temporalizzarsi della temporalità è parola che resta intraducibile, che non trova spiegazione nelle parole oggettivanti dell'esserci. La dimensione abituale del tempo è essa stessa dimensione e modalità di temporalizzazione dell'originario temporalizzarsi dell'*evento*. Il pensiero che prende dimora nell'*Ereignis* eccede ogni tentativo di concettualizzazione, non riducendosi mai, di fatto, a concettualizzazione teoretica<sup>230</sup>. Ogni elaborazione possibile della questione

---

<sup>224</sup> Ivi, p. 172.

<sup>225</sup> Ivi, p. 182.

<sup>226</sup> Ivi, pp. 182 - 204.

<sup>227</sup> BT, §108, p. 231.

<sup>228</sup> V. Vitiello, *Seyn als Wesung: Heidegger e il nichilismo*, pp. 75-92, *I Beiträge zur Philosophie*, a cura di V. Vitiello, in «aut aut», n.248-9, 1992, p. 76.

<sup>229</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 179.

<sup>230</sup> Ivi, p. 215.

dell'essere «non riuscirà a pensare l'Ereignis con i concetti di essere e di storia dell'essere»<sup>231</sup>.

Il pensiero deve prima perdere l'abitudine a credere che ciò che viene qui pensato come *Ereignis* sia semplicemente l'essere come 'principio primo', una sussistenza di massimo grado, qualitativamente soddisfacente. *L'Ereignis* rivela la propria essenzialità nel suo stesso maturare che non è un attualizzarsi temporale, allontanando e rendendo inaccessibile ogni ricerca effimera del suo che-cosa.

Se *l'Ereignis* manifesta l'autenticità dell'essere nella sua dimensione temporale, allora tale apertura è ciò che dispone l'essere nel rapporto originario con le cose, nel quale si trova gettato l'Esserci: l'Esserci esiste nel mondo nel suo legame indissolubile con l'essere e il suo temporalizzarsi. Dell'esteriorità ordinata e spazializzata dalla concezione abituale del tempo e dello spazio l'esserci cataloga ogni entità come una sussistenza spazializzata nel tempo e nello spazio. Tutto questo è mosso non nei termini di un rapporto causale bensì da qualcosa di più essenziale e originario, ovvero dal rapporto unitario dalla di essere e temporalità nel quale si trova gettato l'esserci come ente tra gli enti che si prende-cura<sup>232</sup> di interpretarlo.

Il temporalizzarsi del tempo come *Ereignis* permette la comprensione del senso cairologico del tempo da parte dell'Esserci che continua a essere gettato nell'immediatezza della sua esistenza nel mondo<sup>233</sup>. In che modo l'uomo abita l'evento *dell'Ereignis*? La svolta nel pensiero *dell'Ereignis* comprende la *Lichtung* dell'essere come l'apertura di possibilità temporali in cui il *Dasein* si trova gettato nella sua esistenza.

Nell'apertura spazio-temporale dell'evenire temporale dell'essere, l'Esserci abita il mondo con gli enti venuti alla presenza e che interpreta come sussistenze reali, capaci di occultare il senso dell'essere come ciò che fonda la stessa esistenza, come gettatezza

---

<sup>231</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>232</sup> ET, §50, p. 299: «La Cura è apparsa come la costituzione fondamentale dell'Esserci [...] esser-già-avanti-a-sé-nel (mondo) come esser-presso l'ente che viene incontro».

<sup>233</sup> CBF, p. 37: «Il mondo è essenzialmente in quanto mondeggia. Ciò significa che il mondeggiare del mondo non è né spiegabile mediante qualcos'altro né fondabile mediante qualcos'altro».

nell'apertura di possibilità temporali<sup>234</sup>.

Il donarsi del rapporto unitario di essere-e-tempo che dispone l'apertura dell'essere come località non più metafisica, dispone l'essenzialità dell'uomo nell'autentico senso cairologico come *'l'aspettante'*, *'l'attente'* nel soggiornare rammemorante originario che non può proferir parola né cristallizzare l'essenzialità cooriginaria di essere, tempo ed dell'evento *dell'Ereignis*<sup>235</sup>.

La verità dell'essere, il suo evento, coincide con l'illuminazione del venir-meno dell'essere stesso nello spazio aperto della *Lichtung*<sup>236</sup> che concede la spazialità per l'evidenza e l'immediatezza delle entità nel mondo<sup>237</sup>. Ciò che *l'Ereignis* illumina è la trasparenza fugata dell'essere, la *Lichtung* della sua apertura<sup>238</sup>, l'evento dell'attesa senza confine nella quale e per-la-quale si trova gettato l'Esserci<sup>239</sup>.

*L'Ereignis* deviando dall'affidabilità delle vie temporali ben definite nella linearità spaziale consegna l'Esserci alla vertigine dell'abisso<sup>240</sup>, all'evento temporale non misurabile dell'essere. Il salto nell'evento che conduce all'altro inizio della storia dell'essere, non disposta in senso cronologico, non è un'esperienze irrazionale, ma medita l'effettività dell'esistenza temporale dell'Esserci nel suo rapporto intrinseco con l'essere-tempo<sup>241</sup>. *L'Ereignis* è la motilità che pone gli ente nel loro disvelamento appropriandoli alla *Lichtung*<sup>242</sup>, non è un nuovo modo per nominare *l'essere*, una nuova immagine o figura da accostare alle costruzioni metafisiche tradizionali con cui ha pensato l'essere dell'ente.

---

<sup>234</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene*. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 166.

<sup>235</sup> *Ivi*, p. 209.

<sup>236</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>237</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>238</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>239</sup> *Ivi*, p.171.

<sup>240</sup> *Ivi*, p.177.

<sup>241</sup> *Ivi*, p.180.

<sup>242</sup> *Ivi*, p.184.

«È l'essere pensato in sé stesso, che lascia avvenire l'essere e ne iscrive il ricordo nel soggiorno temporale degli enti, nel loro irrevocabile trascorrere»<sup>243</sup>.

---

<sup>243</sup> *Ivi*, p. 205: «L'Evento dell'Ereignis è il suo stesso essere eventuale, il suo stesso dispiegarsi. È il temporalizzarsi del tempo, il mondeggiare del mondo; l'esistenza dell'Esserci».

## Capitolo II: L'interpretazione *quotidiana* del tempo, la databilità temporale

### 1.1. Il livellamento del tempo

La quotidianità è infatti l'essere che si estende  
<<fra>> la nascita e la morte.<sup>244</sup>

M. Heidegger, *Essere e Tempo*

[...] Il tempo entra nelle formule della meccanica,  
nei calcoli dell'astronomo, e persino del fisico, sotto forma di quantità.

Si misura la velocità di un movimento,  
il che implica che anche il tempo sia una grandezza.<sup>245</sup>

H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*

Il concetto ordinario del tempo  
deve la sua origine a un  
livellamento del tempo originario.<sup>246</sup>

M. Heidegger, *Essere e Tempo*

L'Esserci è già sempre aperto a Se-stesso  
come essere-nel-mondo e, di conseguenza  
ha già sempre scoperto l'ente intra-mondano

Il tempo interpretato risulta costantemente  
datato a partire dall'ente che  
si incontra nell'apertura del Ci.<sup>247</sup>

M. Heidegger, *Essere e Tempo*

---

<sup>244</sup> ET, §45, p. 280.

<sup>245</sup> H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 70.

<sup>246</sup> ET, §78, p. 475.

<sup>247</sup> ET, §79, p. 479.

Quanto è abitualmente condiviso dal «Si dice pubblico» tipico della quotidianità, compresa come modalità iniziale e immediata<sup>248</sup> dell'esserci, rivolge il proprio sguardo all'esteriorità del mondo e al suo stesso trovarsi-relato<sup>249</sup> con ciò che lo circonda, non esita a identificare il tempo con lo spazio, che viene definito la come coordinata cartesiana t affiancata alle coordinate spaziali x, y, z che permettono di dispiegare l'esistenza dell'Esserci come sussistenza ordinata in questo stesso piano spazio-temporale<sup>250</sup>.

Nella quotidianità il livellamento del tempo sullo spazio è quindi immediato, eppure, questa riduzione spaziale del tempo non viene mai avvertita dall'Esserci, perché viene sempre celata come un'ovvietà nella medesima struttura concettuale che determina questi due termini, spazio e tempo, quali entità trascendentali predisposte all'orientamento dell'agire umano sulla terra.

Ogni esserci nella presentificazione<sup>251</sup> spaziale del tempo pensa, rappresenta e infine spiega lo spazio e il tempo come entità differenti che convivono nella loro complementarità, ma che restano scisse in un rapporto estrinseco come due elementi distinti della medesima realtà.

La discrepanza tra intenzione ed esecuzione rende paradossale la concezione abituale del tempo che, nelle intenzioni, si prefigge di tenere separati spazio e tempo come stelle polari del suo sistema progressivo-lineare, ma che, nella spiegazione del tempo come durata, lo riduce sempre in termini spaziali.

La riflessione heideggeriana, analitica esistenziale orientata in senso fenomenologico, non propone mai una negazione logico-formale di quanto riportato fino a questo momento, bensì mira alla rivalutazione dell'ordinaria e immediata spiegazione del tempo da parte

---

<sup>248</sup> ET, §80, p. 492, «L'Esserci quotidiano concepisce teoricamente il tempo in base alla sua comprensione immediata del tempo originario, cioè come temporalità»; ET, §48, p. 283, «'Il tempo pubblico' si rivela come il tempo in cui si incarna l'utilizzabile e la semplice presenza».

<sup>249</sup> ET, §79, p. 477: «Questa struttura relazionale appartenente ovvia dell' 'ora', dell' 'allora' e del poi noi la chiamiamo databilità».

<sup>250</sup> CT, p. 46.

<sup>251</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene*. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 70, in riferimento a J. Derrida, *Ousia e Grammé*, in *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 64. Aggiunge Derrida, *Da Parmenide a Husserl*, «La non-presenza è sempre pensata nella forma della presenza o come modalizzazione della presenza».

dell'esserci, compreso come modalità essenziale della temporalità che tuttavia non esaurisce la totalità del suo dispiegamento, e che è dipende da due circostanze fondamentali: la gettatezza dell'esserci nel mondo come ente tra gli enti che interpreta quanto lo circonda, il nascondimento essenziale dell'essere che è in ogni momento apertura di possibilità temporali, ovvero temporalità, che non può mai essere ridotto entro una definizione.

Ciò che viene posto in risalto da Heidegger è il costitutivo ed intrinseco rapporto originaria tra essere che non deve essere ridotto a mera sussistenza spazializzata, e che non deve essere considerato come il sostrato metafisico trascendentale utile solamente alla presentificazione della molteplicità delle presenze ontiche spiegate come sussistenze, tempo che nel suo temporalizzarsi viene compreso nella sua autenticità come modalità essenziale dell'essere, ed esserci che nella sua gettatezza risiede nell'apertura dello spazio e del tempo dell'essere. La riflessione di Heidegger non intende semplicemente capovolgere la concezione tradizionale del tempo. Il guadagno della sua meditazione non può essere sintetizzato nella semplice unificazione di queste due entità, spazio e tempo, altrimenti separate. La comprensione dell'autenticità temporale che si manifesta nel pensiero di Heidegger oltrepassa, ma non superare lasciandosi semplicemente alla spalle, la concezione ordinaria del tempo scoprendola come l'immediata ed esteriore modalità della temporalità, alla luce di una comprensione dell'effettività del reale che non si cristallizza in definizioni piatte ed oggettivistiche, che riesca a comprender-si come co-originarietà relazionale di essere-e-tempo. L'essere è sempre «essere-come apertura di possibilità temporali»<sup>252</sup>; la temporalità è il temporalizzarsi di queste stesse possibilità, «l'esserci è l'essere-gettato»<sup>253</sup> essenzialmente in questa stessa temporalità.

Nell'agire immediato l'esserci interpreta se-stesso come un soggetto collocato nelle coordinate dello spazio e del tempo, che vengono concepite come dimensioni indissolubili e certe dell'esteriorità e che dispongono ogni entità mondana come un ente dispiegato nella sussistenza e nella linearità di questo stesso sistema, al quale viene conferito nella

---

<sup>252</sup> ET, § 55, pp. 323-324; §69, p. 415.

<sup>253</sup> *Ivi*, §83 p. 511: «L'apertura preliminare ma non concettuale dell'essere fa sì che l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo esistente, possa rapportarsi tanto all'ente che si incontra dentro il mondo quanto a se stesso come esistente».

quotidianità lo statuto di realtà<sup>254</sup>.

Arrivati a questo punto, la meditazione heideggeriana deve essere nuovamente chiarita per evitare il fraintendimento, piuttosto comune, di considerare il suo pensiero come una fuga dal mondo e dall'effettività<sup>255</sup>, con l'intento di approdare verso lidi lontani, misticheggianti e irrazionali, dove si dovrebbe celare un essere distante dalla concretezza del mondo.

La filosofia di Heidegger o più propriamente il suo pensiero, se per filosofia si intende troppo semplicisticamente una visione del mondo argomentata e giustificata mediante un'elaborazione logico-concettuale sistemica e sistematica, non è né il semplice ribaltamento dei canoni della tradizione metafisica del pensiero occidentale, né un salto esoterico che fugge dall'effettività del mondo per approdare nella verità nascosta della dimensione dell'essere, concepito come *superens*, né il presuntuoso annullamento di quanto tramandato dal pensiero tradizionale.

Heidegger non porta nel mondo una verità nuova con il compito di spodestare quanto scoperto fino a quell'istante. Il richiamo heideggeriano mira piuttosto a preparare la strada per l'autentico ascolto dell'essenzialità dell'essere, sempre radicato nel mondo e capace di comprendere ciò che da sempre appartiene all'Esserci in quanto tale. Il suo pensiero predispone all'ascolto dell'essenzialità di ciò-che-è per-come-è, ovvero a prestare attenzione all'essenzialità dell'essere come scaturire di possibilità temporali, il quale non urge di essere chiarito nella sua essenza ma di essere ascoltato nella sua stessa apertura temporale.

La concezione ordinaria dell'Esserci interpreta il tempo come durata nell'esteriorità del mondo, lo spiega come un un accostamento di istanti che procedono in modo lineare. Come è possibile che il tempo, dopo esser stato spazializzato nel sistema concettuale tradizionale, resti separato dallo spazio in due entità differenti? Nominare e definire la durata come l'essenza del tempo, è la matrice concettuale stessa dello sviluppo del pensiero ordinario sul tempo. Nell'uso comune questa criticità viene velata dal linguaggio: l'Esserci, nella sua modalità quotidiana, quando pensa al tempo lo concettualizza mentalmente

---

<sup>254</sup> ET, §61, p. 362: «L'Esserci è ontologicamente del tutto diverso dalla semplice-presenza e dalla realtà. La sua consistenza non si fonda nella sostanzialità della sostanza, ma nella sussistenza per sé del se-Stesso esistente, il cui essere è stato concepito come Cura».

<sup>255</sup> *Ivi*, §57, p. 330: «L'effettività dell'Esserci è radicalmente diversa dalla fattualità di una semplice-presenza».

come un'entità spazializzata ovvero come durata, ma quando si riferisce ad esso non lo nomina mai propriamente con questo termine. In questa prassi acquisita, tempo e durata, pur significando lo stesso, vengono interiorizzate in una differenziazione concettuale che in realtà non sussiste. Il livellamento del tempo e la sua riduzione a durata spaziale ne chiarifica l'utilità come coordinata<sup>256</sup> impiegata alla disposizione delle varie sussistenze ontiche.

L'equazione matematica che si sviluppa in questo sistema temporale tradizionale è sempre la somma di un 'determinato-spazio' e un 'determinato-tempo' che ha come risultato un'esistenza spazializzata di un soggetto, il quale si auto-rappresenta il proprio esistere-nel-mondo come un sussistere determinato e collocato in questo sistema di riferimento spazio-temporale. In questo sistema concettuale tipico della quotidianità, le due coordinate differiscono solo apparentemente. Il tempo spazializzato nella successione quantitativa di momenti medesimi tra loro, <<i punti-ora>>, viene fagocitato nel paradigma concettuale della durata. Nella dimensione semplicemente esteriore del tempo, la sua essenza viene individuata proprio in questa disposizione spaziale.

Crederne che l'essenza del tempo sia la durata significa concettualizzare la temporalità nella sicura, ordinata e livellata successione spaziale, ma la linearità del tempo esteriore, la dimensione quotidiana del tempo, è solamente una delle possibili modalità di temporalizzazione della temporalità. Questo processo di «omogenizzazione»<sup>257</sup> temporale rispetto al paradigma spaziale è la stessa «matematizzazione»<sup>258</sup> temporale, ovvero la sua definizione e riduzione a «coordinata t accanto alle coordinate spaziali x,y,z»<sup>259</sup>, che conformano il tempo allo spazio in un sistema di riferimento volto ad espellere la temporalità «fuori di sé, in un presente»<sup>260</sup> piegato in questa interpretazione come

---

<sup>256</sup> CT, p. 46.

<sup>257</sup> S. Gorgone, *Il tempo che viene*. Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, p. 18.

<sup>258</sup> *Ivi*, p. 72: «È così aperta la via alla spazializzazione e numerazione del tempo che si compirà nella sua matematizzazione operata dalla scienza moderna».

<sup>259</sup> CT, p. 46.

<sup>260</sup> *Ibidem*

accostamento indifferente di «punti-ora»<sup>261</sup> interessato esclusivamente a orientare in modo sicuro e ordinato ogni quotidiano agire dell'Esserci.

Il tempo nella quotidianità è la misurazione del singolo perdurare ben distinguibile e determinato di una sussistenza collocata in modo certo e preciso nel 'suo' spazio e nel 'suo' tempo, tra il suo inizio e la sua fine. La possibilità di distinguere ogni singolo perdurare temporale nel mondo a partire dallo scarto quantitativo dettato dalla concezione ordiaria, determina la durata del suo occupare un determinato spazio per un lasso di tempo spazializzato, fa scivolare paradossalmente ogni sussistenza nell'indifferenza e nel livellamento di un'entità sempre spiegata e collocata dal punto di vista cartesiano, ma mai compresa nella sua essenzialità come scaturire libero di possibilità-temporali<sup>262</sup>.

La spazializzazione del tempo tipica della quotidianità dell'esserci spiega «l'essere come un'estensione fra la nascita e la morte»<sup>263</sup>. Il livellamento del tempo che si attua nella quotidianità, non deve essere ridotto a semplice errore di valutazione come opinione del 'Si dice' e 'Si pensa'<sup>264</sup> collettivo, bensì compreso come modalità costitutiva della stessa temporalità<sup>265</sup>. L'esser gettato nel mondo come Esserci è nel suo dispiegarsi, l'esistenza interpretante del rapporto unitario tra tempo ed essere, che si dirama nelle sua intrinseche possibilità temporali. L'Esserci nel suo costitutivo essere-gettato nella modalità quotidiana spiega la temporalità essendo orientato esclusivamente al suo sussistere esteriore. «La quotidianità come modalità dell'Esserci porta con sé il calcolo del tempo. Il tempo così esperito è l'aspetto fenomenico più vicino alla temporalità»<sup>266</sup>. La spiegazione quotidiana del tempo posa il suo sguardo solamente alla modalità esteriore della temporalità originaria,

---

<sup>261</sup> ET, §82, p. 503.

<sup>262</sup> *Ivi*, §65, p. 386: «L'Esserci, in generale, può pervenire a se stesso nella sua possibilità più propria e perché in questo lasciarsi pervenire a se stesso mantiene la possibilità come possibilità, cioè esiste».

<sup>263</sup> *Ivi*, §45, p. 280.

<sup>264</sup> *Ivi*, §51, p. 303: «Il Si ha già pronta un'interpretazione anche per questo evento. [...] L'analisi del 'si muore' svela inequivocabilmente il modo di essere dell'essere-quotidiano-per-la-morte. [...] Il 'si muore' diffonde la convinzione che la morte riguarda per così dire, il Si anonimo».

<sup>265</sup> ET, §45, p. 282: «Se la temporalità costituisce il senso originario dell'essere dell'Esserci, ne viene che la Cura dovrà usare il 'tempo' e di conseguenza, calcolare <<col tempo>>. La temporalità dell'Esserci porta con sé il calcolo del tempo».

<sup>266</sup> *Ibidem*.

livellando così il tempo in una disposizione lineare uniforme, omogenea, che si distingue solamente nella misurazione<sup>267</sup> del suo perdurare sostanziale.

La permanenza temporale come durare nella spazializzazione del tempo, determinabile in ogni suo istante, comporta l'oggettivazione temporale in una semplice successione di momenti indifferenti tra loro. Lo scorrere del tempo viene spiegato così come l'accostamento estrinseco di semplici punti-ora che non si distinguono dal semplice dato numerico<sup>268</sup>. La definizione oggettiva del tempo quotidiano si concretizza nella spiegazione del tempo in un progredire lineare, formato dalla somma dei singoli istanti indistinguibili tra loro. La matematizzazione del tempo<sup>269</sup> come somma dei punti-ora è l'accostamento statico di momenti che non lascia emergere il carattere di dinamicità intrinseco allo stesso temporalizzarsi della temporalità. Il livellamento del tempo che ne determina la sua riduzione spaziale confina il tempo nella sua disposizione lineare che accresce nell'esserci quotidiano la fede in un inizio - concepito come un entrare nel tempo - e una fine - spiegata come il chiudersi temporale.

La linearità del tempo non solo predispone le singole sussistenze in un inizio e in una fine del tempo ma essendo oggettivato come duratura spazializzata, riduce se stesso a ente-contenitore delle sussistenze. Nella quotidianità si instaura nell'Esserci la paura per la fine del proprio tempo, ma è un timore per la fine del *Tempo-super-ens*.

Concettualizzare il tempo significa predisporlo come problema, come questione da risolvere che trova la sua risoluzione nel ricercare l'essenza, ovvero il <<che cosa>> che possa ordinarlo rendendolo comprensibile.

---

<sup>267</sup> *Ivi*, §81, p. 493: «Quale sarà dunque la definizione del tempo che si manifesta nell'orizzonte dell'uso dell'orologio[...]? Esso è il numerato che si manifesta nell'osservazione presentante e numerante della lancetta che si sposta, tale che la presentazione si temporalizza in un unità estatica col ritenere e con l'aspettarsi, orizzontalmente aperti secondo il prima e il poi».

<sup>268</sup> *Ivi*, §80, p. 490: «Nella misurazione del tempo, che per essenza necessariamente dice-ora, il misurato è in un certo modo dimenticato come tale in vista della determinazione della misura, sicché non resta nulla di riscontrabile all'infuori dell'estensione e del numero». C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del novecento* di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova Editore, Bari 2016, p. 119, «Nella prima modalità di rapportarsi alla vita, essa non è più mia ma viene semplicemente oggettivata; il tempo non viene più vissuto ma solamente contato».

<sup>269</sup> ET, §80, pp. 490-491: «La misurazione del tempo conferisce al tempo un marcato carattere pubblico, cosicché per questa strada si giunge a conoscere ciò che chiamiamo comunemente 'il tempo'».

La temporalità non è semplicemente durata bensì “modalità costitutiva dell’essere”<sup>270</sup>, il suo disvelarsi nella libertà temporale come semplice apertura. Concettualizzare la temporalità nella durata è l’approcciarsi immediato dell’esserci nei confronti del suo stesso esistere. La disposizione spazializzata del tempo nella quale l’esistenza dell’Esserci viene sostanzializzata come una sussistenza collocata in un inizio, la sua nascita come avvio, e destinata a una fine, la sua morte come decesso.

Tuttavia «nell’Esserci, fintanto che c’è, manca sempre ancora qualcosa che esso può essere e sarà, ma di questo qualcosa che fa parte la sua stessa ‘fine’»<sup>271</sup>. Il finire dell’esserci, spiegato nella dimensione ordinaria come fine del suo tempo, si rivela essere la sua più autentica e inevitabile possibilità: l’ennesimo aprirsi di possibilità temporali che non chiude la sua esistenza.

Queste spiegazioni: l’esistenza come sussistenza in una permanenza spazio-temporale dell’essere, come presenza spazio-temporale destinata a partire da una genesi e concludersi in una chiusura spaziale e temporale che ne determina la fine del tempo come coordinata spaziale e recipiente trascendentale efficace per la permanenza dell’esistere, scaturiscono dalla mancata comprensione del temporalizzarsi della temporalità.

L’essenzialità temporale, la semplicità del temporalizzarsi, comprende invece l’essere, il tempo e l’esistente, alla radice del loro costitutivo e originario rapporto, in un *unicum* che non è mai un semplice accostamento di parti o la somma di paradigmi altrimenti scissi tra loro. L’essere come apertura di possibilità temporali, il tempo come temporalità nell’unità originaria con l’essere, l’esserci come quell’esistere che è un esser-gettato in tale apertura di possibilità temporali secondo la quale se «l’esistenza determina l’essere dell’Esserci e se la sua essenza è costituita dal poter-essere, ne viene che l’Esserci, fintanto che esiste, potendo-essere ha sempre ancora qualcosa da essere»<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> ET, §83, pp. 509-510.

<sup>271</sup> *Ivi*, §45, p. 281.

<sup>272</sup> ET, §45, p. 280.

Nella quotidianità l'esistenza dell'Esserci viene interpretata nella sua dimensione abituale, ovvero come un progredire, una motilità, movimento di una semplice presenza; in realtà questa estensione è lo stesso «accadere dell'esserci nell'e-esistenza»<sup>273</sup>.

---

<sup>273</sup> *Ivi*, §72, p. 443.

# L'interpretazione *quotidiana* del tempo, la databilità temporale

## 1.2. Non avere più tempo. Lo scadere temporale della sussistenza.

L'uomo appena nato  
è già abbastanza vecchio per morire.<sup>274</sup>

M. Heidegger, *Essere e Tempo*

Il tempo non è qui compreso né come ambito d'ordine,  
come dimensione d'ordine,  
né come carattere della connessione storica degli eventi,  
Piuttosto come modo specifico dell'inquietudine  
nel senso di un carattere che non solo rende possibile l'inquietudine  
ma che la con-constituisce come carattere in sé effettivamente reale.<sup>275</sup>

M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*

L'Esserci è costantemente il suo non-ancora, è già sempre la sua fine.  
Il finire proprio della morte non significa essere alla fine dell'Esserci,  
ma un essere per la fine da parte di questo ente.<sup>276</sup>

M. Heidegger, *Essere e Tempo*

Nell'interpretazione ordinaria il tempo viene tripartito in presente, passato e futuro, che si sviluppano in un allinearsi progressivo per accostamento di istanti medesimi e indifferenti tra loro. La suddetta struttura temporale lineare dispone ogni entità contenuta nel progressivo avanzare da un punto temporale all'altro. L'esistenza spazializzata e spiegata

---

<sup>274</sup> ET, §48, p. 295: «La morte è un modo di essere che l'Esserci assume non appena è». M. Heidegger, *Der Ackermann Böhmen*, a cura di A. Bernt e K. Burdach, 1917, cap. 20, p. 46.

<sup>275</sup> R. Dreon, *Esperienza e tempo. La condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli Editore, Milano 2005, p. 72, in riferimento a M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, in *Dilthey-Jahrbuch*, VI 1989, tr. it. a cura di V. Vitiello e G. Cammarota, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, in *Filosofia e teologia*, IV, 1990 . p. 139.

<sup>276</sup> ET, §48, p. 294.

come sussistenza viene collocata in un segmento temporale determinato che inizia e finisce in due istanti determinati, fissati in queste stesse coordinate spazio-temporali. Questa concettualizzazione del tempo, la cui essenza si definisce come durata-lineare-spazializzata, fa sì che l'Esserci interpreti la propria esistenza nei termini di una sussistenza dispiegata nell'esteriorità temporale.

Il procedere da parte dell'Esserci in questa modalità-lineare del tempo scopre il timore della possibilità di giungere alla fine del tempo<sup>277</sup>. L'avvicinarsi al momento-punto-ora-finale viene interpretato da quanto è abitualmente condiviso dal Si pubblico come l'approdo di una data sussistenza alla chiusura di possibilità spazio-temporali, ovvero all'istante che chiude la sua sussistenza nel tempo.

La morte che viene percepita e spiegata come l'accadimento della chiusura del tempo è temuta nella quotidianità dell'Esserci, che la oggettiva come un accadimento che lo conduce alla fine la sua esistenza<sup>278</sup>. La comprensione che scaturisce invece dall'attento sguardo fenomenologico rivolto all'effettività del morire, punto cruciale dell'analitica esistenziale heideggeriana, ridefinisce i termini della concettualizzazione tradizionale, rivelando la dimensione-mortale dell'Esserci come l'autentica e certa possibilità del suo esistere. L'Esserci compreso come essere-gettato nell'apertura di possibilità<sup>279</sup>, sempre temporali, orienta in modo autentico il suo procedere temporale verso la possibilità della fine-del-tempo, scoperta come l'intrinseca essenzialità libera nell'apertura temporale. Comprendere la morte come possibilità ancora autenticamente e intrinsecamente temporale permette il passaggio dalla spiegazione della morte come accadimento estrinseco all'Esserci, alla comprensione del suo appropriante aver-da-morire, del suo libero essere-per-la-morte<sup>280</sup>.

Inizialmente la paura-della-morte è per l'Esserci la paura nei confronti della morte-come-accadimento che pone fine al suo tempo nel mondo. Nella modalità temporale

---

<sup>277</sup> ET, §50, p. 301: «l'apertura dell'Esserci al suo esistere come esser-gettato per la propria fine».

<sup>278</sup> *Ivi*, §50, pp. 299-302.

<sup>279</sup> *Ivi* p. 301: «Se l'Esserci esiste, è anche gettato in questa possibilità»; §55, pp. 323-324, «In virtù dell'apertura, l'ente che noi chiamiamo Esserci è nella possibilità di essere il suo Ci».

<sup>280</sup> *Ivi*, §74, p. 452: «Solo l'essere libero per la morte offre all'Esserci il proprio fine puro e semplice, e installa l'esistenza nella finitudine. [...] che porta l'esserci in cospetto della sua semplicità».

quotidiana l'Esserci teme quindi la morte perché la spiega e immagina come il cessare del suo sussistere spazio-temporale.

La morte interpretata come «cessare-della-vita» è «l'essere-per-la-morte medio che trae il proprio orientamento dalle strutture della quotidianità»<sup>281</sup>. L'oggettivazione del tempo come semplice progredire lineare dall'inizio verso la fine del tempo è strettamente collegato alla rappresentazione dualistica, tradizionale e tipicamente metafisica, di un soggetto ordinato in questa stessa struttura oggettiva spazio-temporale che interpreta come realtà e di cui teme l'annientamento.

La concettualizzazione dell'esistenza dell'Esserci nei parametri di una mera presenza ontica, organizzata nella linearità dello spazio e del tempo, comporta l'omogenizzazione e il livellamento di ogni esistenza, che viene oggettivata come sussistenza presentificata. Se ogni singola esistenza viene spiegata, nel senso comune, come il semplice 'perdurare spazio-temporale' determinato, dilatato e destinato a chiudersi nella fine del tempo, la totalità delle sussistenze sono destinate a sfociare nell'indifferenza - nella spazializzazione temporale, ogni esistere singolare si distingue dagli altri solamente nel termine quantitativo<sup>282</sup> della durata, ovvero nella misurazione della lunghezza del suo perdurare nel tempo. Il paradigma quantitativo della durata viene inoltre confuso come discriminante qualitativa perché diviene il metro di giudizio per ogni valutazione e giudizio del 'Si-pubblico'<sup>283</sup>, essendo spiegato come la vera essenza del tempo.

In questa disposizione ogni Esserci radica in sé la convinzione di poter spiegare la propria vita come una permanenza finita e collocata nello spiraglio temporale che il caso gli ha concesso e che, avendo svilito il suo autentico diramarsi, è sempre destinata a concludersi nell'accadimento della morte come chiusura di possibilità. Nella concezione ordinaria la misurazione della permanenza-come-durata prolungata di un dato soggetto nel

---

<sup>281</sup> ET, §51 p. 303.

<sup>282</sup> Nella 'quotidianità' l'esistenza è ridotta a mera presenza, come sussistenza spaziale e temporale la differenziazione gerarchica tra le varie esistenze si attua in termini di capacità di occupazione di un determinato spazio per un determinato tempo. Maggiore sarà la capacità temporale di un ente, ovvero la sua capacità di occupare uno spazio il più al ungo possibile, migliore sarà il giudizio in termini qualitativi della sua sussistenza.

<sup>283</sup> ET, §51, p. 303, «Il se-stesso della quotidianità è il Si, quale si costituisce negli stati interpretativi pubblici. Esso si esprime nella chiacchiera. È quindi la chiacchiera che rivela in. quale modo l'essere quotidiano interpreta il suo essere-per-la-morte».

‘suo’ tempo, interpretato come spazio, diviene l’unica discriminante per decretare, erroneamente, la qualità di un’esistenza.

L’appiattimento del morire dell’Esserci a accadimento-di-morte, spiegabile e oggettivamente, conduce alla pretesa infondata di poter assumere il morire degli altri<sup>284</sup>.

Nel “finire”, e nella totalità dell’Esserci che ne consegue, non c’è possibilità alcuna di sostituzione. Questa realtà esistenziale è trascurata quando si pretende di assumere il morire degli altri come tema sostitutivo dell’analisi della totalità. [...] passaggio dall’Esserci al non-esserci-più in quanto non-essere-più-nel-mondo da parte dell’Esserci nel senso del morire dev’essere tenuto distinto dall’uscire-dal-mondo proprio del semplice vivente<sup>285</sup>.

La spiegazione della morte come-accadimento di morte che appartiene sempre a qualcun-altro, e che accade sempre nello spazio e nel tempo, offusca il carattere determinante della stessa possibilità del morire: la sua «indeterminatezza»<sup>286</sup>. Gettato immediatamente nella dimensione abituale della temporalità, l’Esserci non considera il suo esistere nel suo tratto autentico, ovvero come un fiorire dinamico di possibilità temporali, bensì lo spiega come un lineare procedere nella durata del tempo spazializzato che gli viene concesso, e nel quale è destinato ad imbattersi in accadimenti che considera esterni alla ‘sua’ natura.

In questo paradigma concettuale l’evento-morte resta incompreso nonostante si riveli nel suo tratto proprio come la «possibilità certa ed in-aggirabile dell’Esserci»<sup>287</sup>. Incessantemente, nella dimensione quotidiana del tempo, la morte è concettualizzata come il compimento determinato della-fine-del-tempo di un Esserci che «non sono io»<sup>288</sup>. La quotidianità dell’esserci, la modalità del suo perdurare tra la vita e la morte, riduce la morte al concretizzarsi oggettivo della chiusura del tempo che conduce una singola esistenza alla

---

<sup>284</sup> ET, §47, p. 288.

<sup>285</sup> *Ivi*, p. 289.

<sup>286</sup> *Ivi*, §51, pp. 303 - 306.

<sup>287</sup> *Ivi*, §52, p. 309: «la morte deve essere concepita come la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa».

<sup>288</sup> *Ivi*, §47, pp. 287-289.

totalità del suo compimento, alla sua fine. Eppure «le nozioni di fine e totalità, nella loro limitatezza categoriale, risultano ontologicamente inadeguate alla comprensione dell'esserci»<sup>289</sup>.

L'autenticità dell'esistenza come libero scaturire di possibilità temporali non spiega la morte come un accadimento che capita, bensì mira alla sua comprensione come la necessaria e inevitabile possibilità dell'Esserci. Diversamente da quanto «Si crede», la morte non può essere spiegata e concettualizzata come un «evento biologico»<sup>290</sup>, che accade sempre ad un altro, questo perché «nessuno può assumersi un morire che non sia il proprio»<sup>291</sup>. «La morte nella quotidianità viene ridotta a casi di morte che capitano agli altri e che assicurano che 'si' è ancora 'vivi'»<sup>292</sup>.

L'«aver-da-morire» da parte dell'esserci è il realizzarsi della possibilità della morte come modalità esistenziale fondamentale dell'esserci.

La morte si rivela certamente come una perdita, ma è qualcosa di più di quanto coloro che rimangono possono esperire. Nei patimenti per la perdita del defunto non si accede alla perdita dell'essere quale è patita da chi muore. Noi non sperimentiamo mai in senso genuino il morire degli altri; in realtà non facciamo altro che assistervi<sup>293</sup>.

Spiegare la morte come chiusura del tempo lineare non esaurisce la possibilità di comprensione della morte. Se «finire significa prima di tutto cessare»<sup>294</sup> allora «il cessare dell'Esserci però non fa scomparire la vita, ma la determina nella sua consistenza di semplice-presenza»<sup>295</sup>. L'interpretazione della morte dell'essere come la fine del suo tempo è semplicemente la spiegazione della morte come l'accadimento che interrompe la

---

<sup>289</sup> ET, §48, p. 290.

<sup>290</sup> *Ivi*, §47, p. 288.

<sup>291</sup> *Ibidem*, «Nessuno può assumersi il morire di un altro».

<sup>292</sup> *Ivi*, §51 p. 305.

<sup>293</sup> *Ivi*, §47 p. 287.

<sup>294</sup> *Ivi*, §48, p. 294.

<sup>295</sup> *Ibidem*

consistenza spaziale della semplice sussistenza e, tuttavia, è sempre incapace di comprendere la totalità di apertura di possibilità che si rivela e giunge a compimento proprio nel finire dell'esserci, che trasmutato non è più un cessare ma un liberarsi nella propria costitutiva possibile apertura. La rivalutazione della morte si attua spostando l'attenzione dalla morte come cesura della vita di un determinato ente a un finire come l'autentica possibilità temporale dell'Esserci.

La morte come chiusura temporale scaturisce quindi dall'oggettivazione spaziale del tempo, ma, vicendevolmente, come in un circolo, la stessa oggettivazione dell'esistenza dell'Esserci, ridotta a semplice sussistenza determinata nello spazio e nel tempo spazializzato, scaturisce da tale impostazione nei confronti della possibilità estrema della morte. Heidegger a tale proposito, nel quarantottesimo paragrafo di *Essere e tempo*, scrive: «Se si concepisse la morte come essere alla fine nel senso di un finire che è un cessare totale, l'esserci sarebbe assunto come semplice-presenza o come utilizzabile»<sup>296</sup>.

La svolta della meditazione heideggeriana nei confronti della morte come autentica possibilità temporale dell'Esserci non nega l'accadere-della-morte come fenomeno-mondano, con le conseguenze che da essa derivano. La rivalutazione della possibilità che si mantiene nell'apertura non aliena il *morire* dal suo concretizzarsi nel mondo, bensì lo comprende come il dispiegarsi *essenziale* della stessa *esistenza* dell'Esserci. «Nella morte, l'Esserci non è né compiuto né semplicemente, tanto meno, ultimato o disponibile come utilizzabile»<sup>297</sup> a differenza della dimensione quotidiana che «assume l'Esserci come un utilizzabile di cui si prende cura come oggetto di impiego e di calcolo»<sup>298</sup>.

L'Esserci è costantemente il suo non-ancora, è già sempre la sua fine. Il finire proprio della morte non significa essere alla fine dell'Esserci, ma un essere per la fine da parte di questo ente. La morte è un modo di essere che l'esserci assume non appena è<sup>299</sup>.

---

<sup>296</sup> *Ibidem*

<sup>297</sup> *Ibidem*

<sup>298</sup> ET, §59, p. 345; O. Pöggeler, *L'evento della svolta*, pp. 17-37, *I Beiträge zur Philosophie*, a cura di V. Vitiello, in «*aut aut*», n.248-9, 1992, p. 21: «La morte non potrebbe diventare un evento che appare pubblicamente o un evento del mondo circostante, perché allora incontrerebbe il mero Si».

<sup>299</sup> ET, §48, pp. 294, 295.

La meditazione heideggeriana intorno alla possibilità della morte sottolinea come «i problemi della biologia, della psicologia, della teodicea e della teologia della morte sono subordinati rispetto a questa analisi esistenziale intorno alla morte»<sup>300</sup>.

«L'analisi esistenziale sulla morte non vuole attenersi a un'idea arbitraria e casuale della morte. La morte rileva risonanze di possibilità esistenti nell'essere-per-la-morte»<sup>301</sup>. Il morire<sup>302</sup>, compreso come modalità esistenziale dell'essere dell'Esserci, non è mai un problema al quale porre rimedio perché il concretizzarsi di questa possibilità-inaggrabile non chiude mai l'esistenza nei parametri di finitudine e di manchevolezza bensì rivaluta la stessa finitezza dell'Esserci come l'ennesimo scaturire indeterminabile di una sua possibilità, ancora una volta temporale. La paura nei confronti della morte interpretata come l'accadimento finale ed estremo dell'esserci che lo conduce alla sua fine, è in-autentica perché decisa dall'oggettivazione della temporalità<sup>303</sup>, operata dall'interpretazione ordinaria del tempo nella modalità essenziale della quotidianità, che si concretizza nel timore di perdere il possesso del proprio tempo spazializzato. L'in-autenticità della paura del cessare-della-vita è il timore determinato nei confronti della negazione della sussistenza dell'Esserci che 'si'<sup>304</sup> crede chiudersi nel concretizzarsi di questa possibilità.

La paura della morte viene compreso da Heidegger non come un errore di valutazione del soggetto interpretante, bensì come la sfaccettatura esteriorizzata dell'autentica autentica angoscia<sup>305</sup> dell'Esserci, nella spazializzazione del tempo, che comprende il morire come l'imminente possibilità, sempre presente e indeterminabile, del suo 'aver-da-morire'.

Da sempre l'esserci cela la sua possibilità estrema: quella di non-essere-più. La paura si manifesta nell'in-autentico sentimento che scaturisce come timore nei confronti di un

---

<sup>300</sup> ET, §49, p. 298.

<sup>301</sup> ET, §49, p. 298.

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 298; *ivi*, §62, p. 365.

<sup>303</sup> *Ivi*, §51, p. 305: «Il Si vuole rovesciare questa angoscia in paura di fronte a un evento che sopraggiunge. L'angoscia viene trasformata come paura che è debolezza».

<sup>304</sup> *Ivi*, §47, p.288.

<sup>305</sup> *Ivi*, §50, p. 302.

accadimento determinato, l'angoscia invece, non è mai uno stato d'animo o un'affezione dello spirito, bensì la comprensione della possibilità più propria dell'Esserci. L'angoscia «davanti alla morte è l'angoscia davanti al poter-essere-più-proprio, incondizionato e insuperabile»<sup>306</sup> ma «il davante-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo stesso»<sup>307</sup>.

---

<sup>306</sup> ET, §50 p. 301.

<sup>307</sup> *Ibidem*

## Capitolo II: L'interpretazione *quotidiana* del tempo, la databilità temporale

### 1.3. Il *morire* dell'Esserci

Il morire è il modo di essere  
in cui l'Esserci è per-la-sua-morte.<sup>308</sup>

M. Heidegger, *Essere e Tempo*

La morte non si aggiunge all'Esserci,  
nell'atto della sua fine;  
ma è l'Esserci che, in quanto Cura,  
è il gettato fondamento della sua morte.<sup>309</sup>

M. Heidegger, *Essere e Tempo*

La riflessione heideggeriana sulla temporalità rivela il tratto quotidiano della morte come la controparte esteriorizzata del più complesso morire dell'Esserci, compreso nel suo essenziale attualizzarsi come la «possibilità necessaria e in-aggirabile»<sup>310</sup>, che da sempre costituisce la sua e-sistenza<sup>311</sup>.

La comprensione del morire dell'Esserci nel suo tratto autentico ovvero nel suo carattere libero di possibilità, non dimentica la controparte mondana del fenomeno della morte. Svelare il morire dell'Esserci come la possibilità appropriante dell'essere-per-la-morte, che include ma allo stesso tempo si differenzia dalla spiegazione della morte come accadimento-biologico casuale e tuttavia sempre determinabile nella morte-di-un-altro,

---

<sup>308</sup> ET, §49, p. 297.

<sup>309</sup> *Ivi*, §62, p. 365.

<sup>310</sup> *Ivi*, §52, p. 309: «La certezza della morte si accompagna all'indeterminatezza del suo 'quando'», «Il coprimento dell'indeterminatezza inquina anche la certezza. Viene così velato il carattere. Più proprio. Della possibilità della morte: quello di esser possibile a ogni attimo, il suo esser certa e indeterminata»; p. 310: «La morte come fine dell'Esserci, è nell'essere di questo ente per la sua fine».

<sup>311</sup> *Ivi*, §57, p. 330: «L'esserci esiste sempre effettivamente. Esso non è mai un autoprogettarsi astratto, ma è determinato dall'essere gettato come l'ente che è, giacché è già sempre e rimane costantemente consegnato all'esistenza».

come semplice «cessare di vivere»<sup>312</sup> non è la scoperta di una nuova visione della morte che allude a una qualche prospettiva salvifica indirizzata alla caducità e all'esposizione mortale dell'esserci alla sua finitezza mondana.

Il morire dell'esserci compreso nella sua autenticità temporale precede ogni concettualizzazione e spiegazione della morte come accadimento-oggettivo che si può incontrare nel mondo. È «possibilità-necessaria»<sup>313</sup> che oltrepassa ogni contrapposizione logico-concettuale instaurata tra questi due termini, possibilità e necessità. Il morire dell'esserci come può essere simultaneamente possibilità e necessità?. L'autenticità dell'essere-per-la-morte, sempre presente e sempre imminente nell'e-sistenza, determina l'originario e autentico essere 'spaesato'<sup>314</sup> dell'Esserci nel mondo. L'Esserci è uno scaturire di possibilità temporali anche nel realizzarsi della sua possibilità più estrema, quella di non essere più. Il morire dell'esserci non è il semplice divenire atto di una possibilità potenziale spiegata in senso biologico-naturale. La sua estrema inaggrabilità costituisce l'esserci come ente gettato nell'angoscia. Il non-essere-più da parte dell'Esserci non significa che la sua e-sistenza viene estraniata dalla sua intrinseca possibilità temporale della morte. Il finire del tempo spazializzato che conduce la sussistenza dell'uomo nel suo punto terminale è il concretizzarsi della certa e indeterminata possibilità dell'esistenza dell'Esserci.

In questo svincolo concettuale è importante oltrepassare, ancora una volta, la comune interpretazione dualistica che cristallizza la morte e il morire in due fenomeni contrapposti, scaturiti da altrettante concettualizzazioni temporali. Il punto di forza della meditazione heideggeriana consiste nel portare alla comprensione della morte, e della temporalità, in sé stessa, mostrando, da un lato il tratto che assume nella dimensione quotidiana dell'Esserci, e dall'altro la sua costituzione essenzialità temporale.

---

<sup>312</sup> ET, §49, pp. 296-297: «La fine del semplice-vivente è stata definita come cessare di vivere». «Morire varrà invece come termine per indicare il modo di essere in cui l'Esserci è-per-la-sua-morte».

<sup>313</sup> *Ivi*, §62, p. 365: «Il fermo rigore dell'isolamento esistenziale nel poter-essere più proprio apre l'anticipazione per la morte quale possibilità incondizionata».

<sup>314</sup> *Ivi*, §57, p. 330: «Lo spaesamento si rivela autenticamente nella situazione emotiva fondamentale dell'angoscia che, in quanto apertura più elementare dell'Esserci gettato, pone il suo essere-nel-mondo davanti al nulla del mondo; di fronte a questo nulla l'Esserci si angoscia nell'angoscia per il più proprio poter-essere». G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in «Giornale di Metafisica», *Il nulla e il problema del fondamento*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 39: «Già in *Essere e tempo* Heidegger riconosce nel patire umano effetti ed emozioni che eccedono i privati soggettivi o i meri accadimenti psicologici».

Il pensiero heideggeriano sulla morte è ben radicato nell'effettività fenomenologica dell'Esserci, che comprende l'autentico senso del suo morire proprio perché si trova gettato, nell'immediatezza della sua modalità quotidiana, nella sua intrinseca-mortalità.

La morte è nella sua essenzialità l'apertura dell'estrema possibilità temporale dell'esserci<sup>315</sup>. Allo stesso tempo è spiegato nell'interpretazione ordinaria come il concretizzarsi della chiusura del tempo, concettualizzato nella quotidianità come durata-spaziale. La morte è la fine del tempo se l'essenza del tempo viene spiegata come lo spazializzarsi di una durata. Comprendere l'autenticità temporale della temporalità originaria, comprendere la temporalità partendo da sé stessa, permette a sua volta di comprendere la morte come l'ennesima apertura di possibilità temporali.

«La morte, nella quotidianità, viene ridotta a casi di morte che capitano agli altri e che assicurano che 'si' è ancora 'vivi'»<sup>316</sup> ovvero, viene spiegata esclusivamente nei termini di un avvenimento che fa cessare il tempo e la sussistenza di un'entità mondana, «essere-per-la-morte medio e quotidiano - che trae il suo orientamento dalle strutture della quotidianità»<sup>317</sup>. Tuttavia la morte «non è un evento [che] si incontra nel mondo»<sup>318</sup> bensì una possibilità di essere che l'Esserci si assume da sé»<sup>319</sup>.

Quanto detto sinora sulla concezione ordinaria del tempo ha comportato la differenziazione della definizione della concezione ordinaria del tempo in due durate distinte: la prima è la durata oggettivistica, la spazializzazione del tempo come coordinata cartesiana  $t$  - il tempo come condizione di possibilità e struttura trascendentale del reale - la seconda è la dimensione temporale soggettivistica che si palesa nella dimensione di un tempo personale - è il tempo come *tempo-mio* di un soggetto che si auto-interpreta come una sussistenza temporale, che avverte il timore nei confronti del proprio destino mortale e che cerca di evitare le conseguenze che esso comporta. Le due durate temporali

---

<sup>315</sup> ET, §53, p. 317: «L'angoscia si angoscia per il poter-essere dell'ente così costituito e ne dischiude in tal modo la possibilità estrema».

<sup>316</sup> *ivi*, §51, p. 305.

<sup>317</sup> *ivi*, §50, p. 303.

<sup>318</sup> *ivi*, §50, p. 300.

<sup>319</sup> *ibidem*

appartengono in realtà alla medesima modalità quotidiana della temporalità. Lo schema generale rimane la tripartizione del tempo in presente, passato e futuro.

L'accezione possessivo-personale del tempo, spiegato come tempo-mio, è il primo tentativo di fuga del soggetto nei confronti della sua dimensione mortale: ogni soggetto nella dimensione ordinaria del tempo cerca infatti così di distrarre la propria attenzione<sup>320</sup> dalla possibilità costantemente presente della-sua-morte. La dimensione soggettivistico-personale del tempo non scardina, né scalfisce la struttura lineare tipica del tempo quotidiano, bensì la ribadisce nel suo tentativo di porsi al riparo dalle conseguenze della fine del tempo, ribadisce la sua esistenza come una sussistenza destinata a concludersi allo scadere della sua disponibilità temporale.

---

<sup>320</sup> *ivi*, §71, p. 438. «La quotidianità è una maniera di essere di cui fa certamente parte ciò che è pubblicamente manifesto. Ma, in quanto modo di esistere dell'Esserci, la quotidianità è anche più o meno nota rispetto al singolo»; «L'Esserci può patire cupamente la quotidianità, sprofondare in questa cupezza, oppure fuggiasca cercando nuovi diversivi nella distrazione degli affari».

## Capitolo II: La dimensione temporale soggettivistica

### 2.1. La temporalità come *autoaffezione*. Kant.

Il tempo non è soltanto un quadro,  
ma è una struttura dell'esserci.<sup>321</sup>

Valerio Verra, *Introduzione a*  
M. Heidegger, *Kant e Il problema della metafisica*

Heidegger riconosce a Kant il merito di aver intuito una «nuova impostazione del problema metafisico in rapporto al problema del tempo»<sup>322</sup> pur rimanendo all'interno del quadro concettuale tradizionale. Questo guadagno non si è potuto concretizzare definitivamente perché Kant restando ancorato alla dogmatica nozione cartesiana di soggetto<sup>323</sup> ha richiamato, gioco forza, la scissione concettuale tra soggetto rappresentante e oggetto rappresentato che non gli permise di comprendere definitivamente l'unitarietà originaria di temporalità e «Io penso». Lo studio heideggeriano dei testi di kantiani non si arresta però a rilevare questa criticità, ma piuttosto, confrontandosi attivamente e dibattendo ripetutamente con le posizioni neokantiane correnti<sup>324</sup>, rivolge la propria attenzione all'inconsapevole tratto fenomenologico<sup>325</sup> che emerge dalla trattazione sul tempo di Kant.

---

<sup>321</sup> LPV, p. 18.

<sup>322</sup> KPM, introduzione di V. Verra, pp. 9-10: «una nuova impostazione [...] o meglio di quella temporalità che non solo si distingue dalla concezione volgare e tradizionale del tempo, ma si rivela come principio e condizione dello sviluppo delle stesse categorie attraverso le quali si è costituita la logica e la metafisica».

<sup>323</sup> LPV, §23, p. 184: «Kant resta qui sul terreno del dogmatismo cartesiano, che assume egli stesso senza un'ulteriore discussione»; KPM, introduzione, p. 10: «[Kant] è indietreggiato perché non si è liberato completamente della concezione tradizionale del tempo, e, per l'altro, è rimasto prigioniero di una nozione 'dogmatica' di soggetto che risale a Cartesio».

<sup>324</sup> KPM, introduzione, p. 8: «La costante polemica di Heidegger contro il neokantismo e in generale contro qualsiasi riduzione del problema critico a termini di pura gnoseologia, epistemologia, o, comunque, contro qualsiasi subordinazione dell'estetica trascendentale alla logica trascendentale».

<sup>325</sup> LPV, §23, p. 184: «Ma anche il modo con cui Kant di volta in volta considera il tempo nei vari punti è istruttivo, istruttivo proprio se ci si riferisce al singolare intreccio di una trattazione in parte fenomenologica e in parte di nuovo dogmatica-costruttiva».

Nel Corso del semestre invernale del 1925-1926 intitolato *Logica. Il problema della verità*<sup>326</sup>, Heidegger comincia ad evidenziare l'importanza degli sviluppi della riflessione kantiana sul tempo, chiedendo ai proprio interlocutori di restare sempre vigili rispetto ai fraintendimenti comuni<sup>327</sup> nei confronti della filosofia di Kant. L'importanza dello sviluppo delle posizioni kantiane per la meditazione heideggeriana sulla temporalità si palesano ulteriormente nell'opera *Kant e il problema della metafisica* del 1929, che era stata originariamente concepita come la prima sezione del secondo volume, mai edito, di *Essere e tempo*, e che doveva intitolarsi «La dottrina kantiana dello schematismo e del tempo come avviamento alla problematica della temporalità»<sup>328</sup>.

Il titolo che doveva assumere originariamente quest'opera rivela il punto focale della questione. Secondo Heidegger la dottrina kantiana del tempo è ciò che può avviare la problematica della temporalità partendo dal sistema metafisico tradizionale. Questo posizione chiarifica un punto già ampiamente marcato in questa trattazione. Heidegger non intende semplicisticamente negare lo sviluppo del pensiero tradizionale, bensì vuole sottolineare la costitutiva appartenenza alla «storia dell'essere»<sup>329</sup>.

L'importanza della riflessione temporale kantiana consiste quindi nell'aprire lo sguardo alla problematica della temporalità originaria attraverso la scoperta del tempo come auto-afezione<sup>330</sup>.

Nell'interpretazione di Kant, Heidegger si preoccupa ancora una volta di sottolineare che la questione-temporale non viene risolta nel chiarimento delle modalità mediante le quali un soggetto si rivolge al tempo perché, nella sua corrispondenza con la problematicità esistenziale, necessita la comprensione dell'esistenza dell'Esserci nel suo pervasivo e onnipresente essere-temporale. Questa idea di fondo si era già manifestata in *Essere e*

---

<sup>326</sup> *Ibidem*

<sup>327</sup> *Ivi*, §23, p. 183: «È un totale fraintendimento di quel che Kant intende dire ciò che si continua a leggere nella comune letteratura kantiana».

<sup>328</sup> LPV, introduzione, p. 9.

<sup>329</sup> *Ivi*, §75, p. 475.

<sup>330</sup> KPM, introduzione, p. 15: «in Kant il concetto di 'afezione' ha anche un senso più complesso quando si applica al modo in cui l'animo viene 'affetto' dalla sua stessa attività e il tempo stesso, come forma dell'intuizione, è a sua volta suscettibile di essere intuito, anche se in modo del tutto diverso da quello con cui si intuisce il molteplice dato».

*Tempo* nell'impossibilità di poter spiegare il tempo come una semplice successione di istanti medesimi. Vicendevolmente l'essere, alla luce della sua pervasiva temporalità, non deve più essere spiegato come il sostrato concettuale che rende possibile la disponibilità delle semplice sussistenza nella presentificazione generalizzata del tempo<sup>331</sup>.

L'accentramento moderno sulla dimensione soggettivistica ha fatto sì che la domanda iniziale sul tempo (che cos'è il tempo?) venisse riformulata nella questione «dov'è il tempo?». La risposta a questo quesito colloca il tempo nel processo interiore di un soggetto interpretante. Heidegger si allontana da questa impostazione concentrando la sua attenzione nell'elaborazione kantiana sul tempo che sono contenute nell'*Estetica trascendentale*. Il tempo è qui definito come «forma dell'intuizione o intuizione pura»<sup>332</sup> che Heidegger reinterpreta in chiave fenomenologia procedendo quindi nel chiarimento del termine *Anschauung*. «L'intuizione è un modo del determinare, è del rappresentare che si caratterizza come immediatezza»<sup>333</sup>. Nella rappresentazione come intuizione l'oggetto ha la possibilità di darsi immediatamente<sup>334</sup>. Nell'interpretazione di Kant, il molteplice che si fa incontro nell'immediatezza dell'intuizione avviene nella disposizione del «puro uno-dopo l'altro, ovvero, del tempo»<sup>335</sup>.

Il tempo è quindi quell'intuizione pura che non può essere rappresentata in modo determinato e che lascia-venire-incontro il molteplice. Heidegger chiarifica che questo è il senso fenomenologico dell'elaborazione kantiana sul tempo dove i termini che ne

---

<sup>331</sup> LPV, §18, pp. 159-160: «Che qualcosa sia determinato temporalmente significa [...]: qualcosa è esperito come adesso semplicemente presente o è compreso in direzione di un adesso-semplimente-presente o adesso-semplimente-non-presente. Quel che s'incontra in questo modo è 'nel' tempo o, come si suole anche dire, 'cade' nel tempo, in un tempo o nell'altro; in quale tempo cada si stabilisce in base alla numerazione degli adesso».

<sup>332</sup> *Ivi*, §23, p. 180. «La prima cosa che bisogna fare per comprendere questa determinazione del tempo come forma dell'intuizione, è chiarirsi che cosa significhi qui intuizione».

<sup>333</sup> *Ivi*, p. 181, «L'intuizione in quanto modo determinato del rappresentare è caratterizzata dal fatto che essa si riferisce ad un oggetto e che questo riferirsi l'oggetto si da esso stesso immediatamente». «Nel modo del rappresentare inteso come intuire, l'oggetto ha la possibilità di darsi esso stesso immediatamente, nient'altro che questo».

<sup>334</sup> *Ibidem*, «Nel modo del rappresentare inteso come intuire, l'oggetto ha la possibilità di darsi esso stesso immediatamente, nient'altro che questo».

<sup>335</sup> LPV, §23, p. 182, «questo di-cui dell'in-vista, costituito per ogni ordine in quanto ordine, è ora, relativamente al molteplice che si fa incontro la pura sequenza, il tempo».

compongono la definizione restano arbitrari<sup>336</sup>. Il tempo non è quindi semplicemente «una forma dell'intuizione» ma più propriamente l'«intuizione pura» non ancora compromessa che include immediatamente la «molteplicità come tale e che non ha bisogno di nessuna sintesi dell'intelletto»<sup>337</sup>.

Il tempo compreso come «il semplice molteplice che dà immediatamente se stesso come intuizione originaria immediata»<sup>338</sup> palesa la distanza abissale che intercorre tra questa stessa comprensione del tempo e la classica interpretazione neokantiana del tempo come «facoltà dell'intelletto»<sup>339</sup>. Il tempo che è forma dell'intuizione offre se stesso all'intuizione interna come condizione formale di qualsiasi rappresentazione, come totalità di rapporti puri e successione e contemporaneità irriducibile a ciò che viene rappresentato come successivo e contemporaneo.

Il tempo come autoaffezione<sup>340</sup> è il tempo che non viene relegato all'esteriorità come tempo della natura e che, allo stesso tempo, non viene cristallizzato come superens-trascendentale. Avendo scoperto il tempo come forma originaria a-priori si spalanca il problema della conciliazione di questo termine con il dogmatismo cartesiano dell'ego cogito.

Se il tempo come temporalità originaria, indeterminata e immediata, è forma «a-priori», in che rapporto sarà con l'Io penso<sup>341</sup>? Questo interrogativo compreso in senso fenomenologico confuta ogni tentativo di considerare l'Io penso kantiano in modo atemporale e ribadisce l'«unitarietà intrinseca di Esserci e temporalità».

---

<sup>336</sup> *Ibidem*, «se questi termini sono usati arbitrariamente, oscuramente, senza essere orientati verso le cose che intendono dire, allora non dicono nulla o dicono tutto».

<sup>337</sup> *Ivi*, §23 *L'interpretazione del tempo nell'estetica trascendentale*, p. 183.

<sup>338</sup> *Ibidem*

<sup>339</sup> *Ibidem*, «È un completo fraintendimento di quel che Kant intende dire ciò che si continua a leggere nella comune letteratura kantiana, che cioè forma dell'intuizione non significherebbe affatto che il tempo venga intuito».

<sup>340</sup> C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del novecento* di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova Editore, Bari 2016, p. 119: «[...] temporalità quale autoaffezione della comprensione propria dell'esserci, il suo costitutivo esser-situato e il sentirsi come tale».

<sup>341</sup> *Ivi*, §24, p. 204, «il tempo come intuizione è qualcosa che risiede nell'animo, l'io penso è un atto della spontaneità dell'animo, il problema è quindi quello della connessione tra il tempo come intuizione e l'Io penso in quanto determinazioni dell'animo».

Lo sguardo fenomenologico di Heidegger, che è sempre lontano da ogni tentativo di gerarchizzazione tra tempo e dimensione soggettiva, scopre la meditazione kantiana sul tempo, nella quale il tempo è definito come «intuizione pura immediata», come il passo necessario e fondamentale che il pensiero deve compiere per orientarsi verso la comprensione della temporalità come modalità costitutiva dell'Esserci, partendo proprio dal sistema metafisico nel quale si trova collocato. Heidegger tuttavia rifiuta la deduzione trascendentale come questione giuridica, non appiattendola a ricerca di principi e condizioni che ne legittimano semplicemente l'applicazione.

Il tempo è, in quanto come del lasciarsi-dare, la forma più originaria ed universale della possibilità di dare, è l'originaria universale autoaffezione, è il riguardare-se-stesso del se-stesso come condizione adeguata all'essere della possibilità di incontrare qualcosa<sup>342</sup>.

L'originalità temporale è manifestata nel tempo come autoaffezione che pone se-stesso come tale, e in base a tutto ciò si manifesta la possibilità del «poter-farsi incontro di qualcosa»<sup>343</sup>. La temporalità nella sua essenzialità non è compresa come un luogo, ovvero non viene spiegata come durata spaziale, bensì come quell'apertura di possibilità temporali che contraddistinguono l'essere dell'Esserci che può «essere-affetto, ossia fenomenologicamente di un possibile essere per un altro che deve potersi fare incontro»<sup>344</sup>.

Nelle osservazioni preliminari alla terza edizione di *Kant e il problema della metafisica*, Heidegger indica che il problema della metafisica è la «questione dell'ente come tale»<sup>345</sup>, che a sua volta determina il farsi problema della metafisica come se stessa. Il problema dell'ente è lo stesso problema del tempo, tradizionalmente spiegato solamente come sostrato spazializzato necessario alla sussistenza delle entità mondane.

---

<sup>342</sup> *Ivi*, p. 223.

<sup>343</sup> *Ibidem*, p. 224, «Nell'autoaffezione tempo si pone il se-stesso come tale, cui in base a questo riguardare-se-stesso deve potersi fare incontro qualcosa. [...] Questo porre non sorge dall'affezione, ma dall'autoaffezione, il tempo, è condizione di possibilità dell'essere-affetto, ossia fenomenologicamente di un possibile essere per un altro che deve potersi dare in contro».

<sup>344</sup> *Ibidem*

<sup>345</sup> KPM, p.8.

Relegando il tempo a condizione di possibilità della problematicità della sussistenza, il tempo stesso viene relegato nel senso comune come una questione da risolvere.

*Kant e il problema della metafisica* è centrale nella meditazione heideggeriana sul tempo perché rende visibile la possibilità di rintracciare l'autenticità temporale anche quando completamente immersa in un sistema di riferimento orientato entro le coordinate. La comprensione del tempo come auto-affezione coglie l'io penso nella sua essenzialità temporale, facendo sì che esso stesso non possa più essere ridotto al senso moderno di soggettività.

# La dimensione temporale soggettivistica

## 2.2. Il tempo originario come pura durata, Bergson.

[...] La simultaneità indicata dagli orologi.-

Il tempo che scorre.-

Il tempo trascorso e la quarta dimensione.-

Da cosa si riconoscerà un tempo reale.<sup>346</sup>

H. Bergson, *Durata e simultaneità*

Esprimiamo la durata attraverso l'estensione,

e la successione assume per noi

la forma di una linea continua o di una catena,

le cui parti si toccano senza penetrarsi.<sup>347</sup>

H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*

Tra la fine dell'800 e i primi decenni del '900, Bergson formalizzò la propria riflessione, letteraria e filosofica, mediante un'insolita concettualizzazione temporale volta a scindere il tempo in due durate distinte, l'una qualitativa l'altra quantitativa, con l'intento di rivoluzionare il senso comune nei confronti di questa questione. Le riflessioni bergsoniane sul tempo catturarono l'interesse heideggeriano che non tardò a manifestarsi. Nel corso invernale del 1925-26<sup>348</sup> presieduto a Marburgo, Heidegger commenta così i passi di Bergson: «la recente autonoma ricerca di Bergson sembra voglia superare il concetto tradizionale di tempo in direzione di uno più originario»<sup>349</sup>.

Nonostante queste premesse Heidegger si preoccupò immediatamente di distanziare la propria riflessione sulla temporalità dalla concettualizzazione di Bergson, alla quale veniva riconosciuto il merito di voler oltrepassare la concezione ordinaria del tempo in vista

---

<sup>346</sup> H. Bergson, *Durata e simultaneità*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, p. 45.

<sup>347</sup> H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002. L'idea di durata. p. 67.

<sup>348</sup> *Logica. Il problema della verità*.

<sup>349</sup> LPV, §19, p. 165.

di un senso della temporalità più originario, ma, contemporaneamente, ne veniva sottolineato il fallimento e la conseguente ricaduta nella classica e tradizionale spazializzazione temporale.

Bergson viene giudicato in questi termini da Heidegger: «[...] una considerazione più attenta mostra come egli [Bergson] è schiavo del concetto di tempo che tenta di superare, benché egli sia davvero guidato, e questo bisogna sottolinearlo espressamente, da un autentico istinto»<sup>350</sup>. Ma a cosa si riferisce Heidegger quando riconosce a Bergson di avere un ‘autentico istinto’ nella questione della temporalità?

Inizialmente Bergson si interroga a buon ragione «se il tempo, concepito sotto forma di un mezzo omogeneo, non sia un concetto spurio, dovuto all’intrusione dell’idea di spazio nel campo della coscienza pura»<sup>351</sup>, poco dopo scivola però nell’errore di differenziare il tempo-quantitativo dalla durata-qualitativa.

Heidegger si esprime quindi in questi termini rispetto a Bergson:

Nient’altro che il tempo vissuto e questo tempo vissuto, a sua volta, è solo il tempo oggettivo o tempo del mondo, nella misura in cui se ne considera il modo di annunciarsi alla coscienza. [...] la durata quindi, come “*successoin*”, egli dice [Bergson], è la “*succession*” del tempo vissuto che non è quantitativa, suddivisa in singoli punti- adesso, ma qualitativa, costituita dalla compenetrazione dei singoli momenti del tempo, passato, presente e futuro<sup>352</sup>.

L’errore consiste nel ritenere di poter raggiungere l’autenticità del tempo mediante il concetto di «durata pura»<sup>353</sup>, che continua ad essere pensata però nei termini di una successione temporale spazializzata<sup>354</sup>.

---

<sup>350</sup> *ibidem*

<sup>351</sup> H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002. p. 65.

<sup>352</sup> LPV, §19, p. 165.

<sup>353</sup> *Ibidem*

<sup>354</sup> *Ivi*, §19 p. 166: «[Bergson] egli stesso non abbia compreso il tempo definisce in senso autentico come tempo differenziandolo dalla durata, che non abbia il tempo nel senso che gli è proprio, ma che l’abbia identificato con lo spazio».

Nel gergo heideggeriano autentico e inautentico non sono mai nominati come antinomie e non devono mai essere appiattiti a sinonimi di verità e falsità. La meditazione temporale heideggeriana chiarifica questo punto mostrando la dimensione abituale del tempo, ovvero quell'esteriorizzazione spazializzata del tempo considerata semplicemente fallace da Bergson, come un momento essenziale e appartenente, come modalità inautentica, alla temporalità originaria.

Nell'opera *Durata e simultaneità* (1922) Bergson afferma che senza l'idea di <<durata immediatamente percepita, [...] non avremmo alcuna idea del tempo>><sup>355</sup>. Cosa intende propriamente dicendo ciò? Prima di tutto, riferendosi al tempo come un'idea del tempo' scivola nella spirale soggettivistica che rivolge la propria attenzione nei confronti del tempo solamente nei termini possessivo/personali, il tempo come mia-astrazione, nel quale il tempo stesso viene ridotto a strumento collocato nell'apparato intellettuale personale che può essere organizzato e disposto a discrezione del volere soggettivo. Questo passo rivela poi che la sua intera riflessione sul tempo<sup>356</sup> si articola in una ricerca di un presunto autentico senso temporale in grado di opporsi alla definizione scientifica del tempo, che in quel periodo storico si stava sviluppando nelle nuove teorie di Einstein sulla relatività.

Bergson crede che solamente l'idea dell'autentica durata temporale crea il presupposto per concettualizzare e pensare la visione comune del tempo. In questi termini, la riflessione sul tempo di Bergson assume dei tratti che impossibilitano un suo ipotetico avvicinamento all'interesse fenomenologico heideggeriano, volto invece a meditare la temporalità in sé stessa e che solamente in questo tratto permette di comprenderla nella sua intrinseca dimensione di autenticità e originarietà.

L'originarietà della temporalità non scaturisce mai nel senso di una precedenza di ordine cronologico, né la sua autenticità deriva mai, dal conferimento di un determinato attributo di verità conferito da un soggetto alla luce una determinata scoperta dell'intelletto. L'autenticità temporale è il suo stesso temporalizzarsi.

---

<sup>355</sup> H. Bergson, *Durata e simultaneità*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina Editori, Milano 2005, p. 45

<sup>356</sup> Il tema del *tempo* è presente in tutte le opere più importanti di Bergson: dal *Saggio sui dati immediati della coscienza*, del 1889, passando per *Materia e memoria*, del 1896, e per *L'evoluzione creatrice*, del 1907, concludendosi infine in *Durata e simultaneità*, del 1922.

Lontano dalla comprensione della temporalità in sé stessa, Bergson procede nella sua concettualizzazione temporale frammentando il tempo in due durate distinte, l'una quantitativa-illusoria, l'altra qualitativa-veritiera. Heidegger dopo aver sottolineando l'intuito di Bergson e aver elogiato la sua capacità di non essersi arrestarsi alla dimensione esteriore del tempo, non può che imputare al pensatore francese una duplice colpa: aver frainteso la dimensione ordinaria del tempo; aver cristallizzato la presunta autenticità temporale, che andava cercando, nei termini di una <<durata qualitativa continuativa>>, ancora spazializzata nei termini di quella stessa concezione temporale che si era prefissato di negare.

Heidegger ribadisce che l'interpretazione di Bergson non riesce a cogliere l'autenticità della dimensione esteriore, abituale e tradizionale del tempo: <<la semplice-presenza è un fenomeno temporale genuino e per nulla l'esteriorizzazione di un tempo qualitativo in spazio, come vuole far credere l'interpretazione del tempo data da Bergson, ontologicamente del tutto indeterminata e insufficiente>><sup>357</sup>.

L'argomentazione bergsoniana attribuisce la spazializzazione del tempo esclusivamente alla dimensione temporale-ordinaria presentificata che nella concezione tradizionale del tempo come sostrato necessario alle sussistenze mondane e continua la propria argomentazione sostenendo che «ci» siano «infatti, [...], due possibili concezioni della durata, l'una priva di ogni mescolanza, l'altra nella quale interviene surrettiziamente l'idea di spazio»<sup>358</sup>. Bergson vuole spiegare “la durata” in sé stessa:

Non è mai una semplice “memoria personale, esteriore a ciò che trattiene, distinta da un passato di cui assicurerebbe la conservazione; è una memoria interna al cambiamento stesso, una memoria che prolunga il prima nel dopo e impedisce loro di essere puri istanti che appaiono e scompaiono in un presente che rinascerebbe incessantemente<sup>359</sup>.

---

<sup>357</sup> ET, §66, p. 395.

<sup>358</sup> H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002. §Sulla molteplicità degli stati di coscienza. L'idea di durata. p. 66.

<sup>359</sup> H Bergson, *Durata e simultaneità*., tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004., p. 45.

Bergson spiega la durata qualitativa come la «durata assolutamente pura, ovvero la forma assunta dalla successione dei nostri stati di coscienza quando il nostro io si lascia vivere, quando si astiene dallo stabilire una separazione tra lo stato presente e uno stato anteriore»<sup>360</sup> ma la sua familiarizzazione con l'idea dello spazio è evidente. Il tempo puro di cui vuole parlare Bergson finisce per essere fagocitato nella stessa rappresentazione della successione, in questo modo gli stati di coscienza non vengono più simultaneamente l'uno nell'altro bensì l'uno accanto all'altro. È in questa misura che il tempo viene proiettato nello spazio.

Secondo Bergson la contaminazione spaziale in riferimento alla durata temporale degli stati di coscienza, che per lui restano l'autentica durata qualitativa che non può e non deve essere oggettivata nella successione spazializzata di termini indifferenti e disposti come sussistenze in uno spazio pre-determinato, scaturisce dal fatto che «un certo ordine di successione nel tempo, implica di per sé la rappresentazione dello spazio e non può essere utilizzata per definirlo [definire il tempo]»<sup>361</sup>.

La durata pura è quindi spiegata come una «successione di cambiamenti qualitativi che si fondano, si penetrano, senza contorni precisi, senza alcuna tendenza a esteriorizzarsi gli uni rispetto agli altri senza alcuna parentela con il numero: è l'eterogeneità pura»<sup>362</sup>. In questo punto Bergson scivola nel dualismo, tipico della tradizione, al quale lo stesso filosofo francese aveva provato a ritrarsi con il suo scritto più celebre, *Materia e memoria*.

La definizione del tempo autentico come tempo qualitativamente degno disposto in una disposizione omogenea è, troppo semplicisticamente, l'opposizione frontale al tempo spazializzato nella successione lineare dei singoli momenti.

La teoria bergsoniana consiste in una struttura in cui esistono uno spazio reale privo di durata in cui i fenomeni appaiono e scompaiono simultaneamente ai nostri stati di coscienza, e una durata reale, i cui momenti eterogenei si compenetrano, ma ciascun momento della quale può essere avvicinato può essere avvicinato a uno stato

---

<sup>360</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>361</sup> H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002. §Sulla molteplicità degli stati di coscienza. L'idea di durata. p. 68.

<sup>362</sup> *Ivi*, pp. 68-69.

contemporaneo del mondo esterno e, per l'effetto di questo stesso avvicinamento, separato dagli altri momenti.

Bergson capisce che il confronto tra spazio e tempo, considerati nel sistema di riferimento tradizionale come le inaggirabili coordinate trascendentali della realtà, genera una rappresentazione della durata che viene ricavata dall'idea di spazio. Non soddisfatto, concettualizza una «quarta dimensione», quella della «durata pura». Anche in questo punto il pensiero di Bergson è totalmente inconciliabile con la meditazione di Heidegger: il primo aggiunge una «quarta dimensione» al sistema di riferimento tradizionale che valuta come erroneo, salvo poi presupporlo; il secondo non aggiunge nulla alla dimensione quotidiana e alla disposizione ordinaria del tempo, semmai spinge la propria riflessione in senso fenomenologico alla ricerca dell'autenticità temporale in se stessa.

Il problema cruciale di *Materia e memoria* si sviluppa ripercorrendo la tradizionale frattura concettuale del pensiero filosofico occidentale. L'opera si aggira sostanzialmente nei seguenti interrogativi: qual è la relazione tra l'anima e il corpo, tra lo spirito e la materia? E tutto questo che cosa ha che fare tutto ciò con il tempo?<sup>363</sup> L'impostazione tradizionale ha instaurato nel senso comunemente condiviso la convinzione spontanea di una natura umana bifronte, da un lato materiale, dall'altro spirituale. Il problema del tempo che segue questa frammentazione si incarna nei seguenti quesiti: Dove risiede il tempo? L'effettività temporale risiede nell'esteriorità o nell'interiorità del soggetto interpretante?

Questo modo di porre domande è lontano ancora una volta dall'impostazione della ricerca heideggeriana che non chiede mai come il tempo si rapporti alla soggettività o viceversa, bensì «come si costituisca la soggettività stessa in quanto temporale»<sup>364</sup>. L'ottica antipositivista di Bergson si concretizza nel tentativo di elaborare un concetto che possa in qualche modo scardinare la classica concettualizzazione duale della tradizionale. Questo

---

<sup>363</sup> H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Laterza Editore, Roma-Bari 1996, prefazione, p. 8.

<sup>364</sup> KPM, *Osservazioni preliminari alla terza edizione*, p.8.

termine nella sua filosofia è «l'immagine»<sup>365</sup>, un concetto che Bergson usa per riferirsi a qualcosa che «è di più di una rappresentazione ma meno di una cosa».

Parlando di immagine viene posta in risalto l'unità dell'esperienza in cui non si è ancora operata né la distinzione né la frattura tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, tra un interno qualitativo e un esterno quantitativo<sup>366</sup>. Il tempo come durata pura dovrebbe essere un'immagine, contemporaneamente materia e memoria.

Quando Bergson si riferisce alla «pura durata» utilizza i termini *continuité-du-monde*, *continuité-undivisé* allude a una dimensione del tempo-come-un'immagine che costantemente si muove in una continuità che scaturisce dalla indivisibile unitarietà.

Alla luce di ciò è possibile che la pura-durata di Bergson si riferisca a un senso della temporalità come pura motilità? Questa teorizzazione può essere avvicinata alla motilità dell'essere heideggeriano<sup>367</sup>? Non propriamente. Il pensiero di Bergson sul tempo puro, come motilità incontaminata, non frammentata, resta comunque compromesso dalla concettualizzazione e dall'idea tradizionale della durata, che conserva intrinsecamente e che porta dentro dentro di sé la frammentazione e la successione spaziale. È quel pensiero che vuole superare, ma che non sa oltrepassare la tradizionale impostazione temporale.

---

<sup>365</sup> H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Laterza Editore, Roma-Bari 1996. Prefazione alla settima edizione (1911), p. 5.

<sup>366</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>367</sup> O. Pöggeler, *L'evento della svolta*, pp. 17-37, *I Beiträge zur Philosophie*, a cura di V. Vitiello, in «*aut aut*», n.248-9, 1992, p.27: «il tempo come *energheia* - in quanto realtà che reca in sé una possibilità aperta - deve essere, nella sua motilità e con il bisogno della sua necessità, evento appropriante».

## Capitolo II: La dimensione temporale soggettivistica

### 2.3. Il tempo come *visione del mondo*: l'illusione temporale contemporanea

Non c'è alcuna esistenza costante,  
Né del nostro essere, né di quello degli oggetti.  
Noi e il nostro giudizio, e tutte le cose mortali  
Andiamo scorrendo senza posa.<sup>368</sup>  
M. de Montaigne, *Saggi*

La concezione soggettivistica riduce il tempo a proprietà individuale tipica della contemporaneità, nella quale proliferano una moltitudine di concezioni del tempo come «visioni del mondo arbitrarie». La centralità indiscussa del soggetto-umano è lo stadio finale di un processo antropocentrico che ha radici lontane nella lunga storia della tradizione occidentale, e che si concretizza nell'illusione contemporanea di poter scegliere a proprio piacimento un modello, una visione del mondo capace di porre al riparo l'Esserci dal concretizzarsi delle sue possibilità temporali più estreme.

Il timore per la fine del tempo che annienta l'esistenza dell'Esserci deriva dalla spiegazione abitualmente condivisa che riduce l'esistenza a sussistenza spazializzata collocata nel tempo, e che alimenta la ricerca di vie di fuga individuali, visioni soggettivistiche preoccupate di porre semplicemente al riparo il proprio perdurare nel mondo, che dimenticano di interrogare l'autenticità temporale dell'esserci. Decretare una determinata visione del mondo a sostato concettuale indiscusso per orientare la permanenza spazio-temporale della propria esistenza ha ripercussioni non decisive sull'effettiva gettatezza dell'Esserci, che rimane intaccata nella sua dimensione originaria.

La molteplicità interpretativa delle visioni del mondo non può compromettere in nessuna maniera il rapporto unitario e costitutivo di essere-e-tempo nel quale si trova gettata l'esistenza dell'esserci, sebbene sia comunemente condivisa la credenza che il vissuto di

---

<sup>368</sup> M. Montaigne, *Saggi*, tr. it. a cura di F. Garavini, Bompiani Editore, Milano, 2004, p. 801.

ogni singolo uomo sia dettato e determinato da ciò in cui crede, dalle sue ideologie, dalla sua morale, dalle sue concettualizzazioni e spiegazioni della realtà che lo circonda<sup>369</sup>.

«L'autenticità dell'esistenza dell'Esserci è già decisa nel suo stesso costituirsi nell'apertura di possibilità temporali»<sup>370</sup>, nessuna visione del mondo può intaccarne la l'effettiva temporalità.

Crederne in una data visione del mondo non comporta alcun cambiamento sostanziale all'intrinseca temporalità che costituisce l'essere dell'esserci. In Heidegger indagare il tema della temporalità significa comprendere l'autenticità temporale propria dell'esserci che non si riduce mai nelle differenze delle varie oggettivazioni del tempo nelle visioni soggettivistiche, che non si cala mai in una disposizione di una dimensione temporale capace di agevolare l'agire umano sulla terra.

L'originaria gettatezza dell'Esserci nell'autentica apertura di possibilità temporali non viene in alcun modo scalfita dalla fede in una determinata concettualizzazione del tempo apparentemente apparente a un'individuale visione del mondo. La stessa molteplicità delle visioni temporali è la manifestazione della modalità temporale quotidiana che appartiene essenzialmente alla più originaria temporalizzazione della temporalità.

Ogni concettualizzazione del tempo appartiene a una determinata visione del mondo che risiede nell'anteriore strumentalizzazione del tempo, ovvero alla riduzione temporale come durata misurabile nel sistema di riferimento oggettivo nel paradigma. Lo sviluppo della concettualizzazione tradizionale affronta il tempo come un problema che trova soluzione nella definizione della spazializzazione temporale, nella misurazione della dilatazione temporale che in nessun modo presta ascolto all'autenticità dello sviluppo intrinseco della temporalità originaria.

Il come dell'autentica temporalizzazione, che dispone l'Esserci all'ascolto genuino dell'intrinseco maturare del tempo, viene ridotto nella contemporaneità a un «come-metafisico». La domanda originaria «come si temporalizza la temporalità?» viene

---

<sup>369</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo* [d'ora innanzi LU], tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995. p. 83: «Il pensare per valori [...] è la più grande bestemmia che si possa pensare contro l'essere. Pensare contro i valori non vuol dire perciò sbandierare l'assenza di valori e la nientità dell'ente, ma portare la radura della verità dell'essere davanti al pensiero, contro la soggettivizzazione dell'ente ridotto a mero oggetto».

<sup>370</sup> ET, §65, p.386.

trasformata nella strumentalizzazione oggettiva del tempo: «come può essere utilizzato e disposto il tempo affinché possa essere sfruttato dall'agire umano?».

Il tempo che viene studiato e spiegato alla luce di una determinata e arbitraria visione del mondo è l'oggetto di un'analisi piatta che non può addentrarsi nella profondità delle pieghe temporali.

La scissione del tempo in due durate distinte tipica della modernità, con il conseguente conferimento dello statuto di tempo qualitativo alla dimensione personale e soggettiva del tempo, nella quale il tempo è sempre disposto come una facoltà di un soggetto interpretante libero di orchestrare a suo piacimento la densità temporale del suo vissuto, concede il margine per il proliferare della visione temporale che rassicura e orienta la vita e la sfera d'azione dell'uomo sulla terra. È erroneo considerare una delle molteplici determinazioni del tempo che scaturisce da una determinata visione del mondo come una scelta autenticamente libera che si contrappone al vincolo della temporalità originaria meditata da Heidegger. Se attentamente compresa, la prospettiva viene ribaltata nel confronto delle due parti. Il vincolo del temporalizzarsi della temporalità in cui è gettato l'Esserci è infatti l'esistenza nella libertà delle sue possibilità temporali effettive, che in alcun modo può essere confrontato con un'elaborazione teoretica sul tempo come questione. Il rapporto unitario come vincolo di essere-e-tempo che contraddistingue l'esistenza dell'Esserci è il liberarsi della sua stessa esistenza per come essa stessa è. Questa è la vera libertà dell'Esserci, il suo essere relato in modo autentico all'essere e al suo temporalizzarsi.

Ribaltando completamente il punto di partenza è la libertà appartenente a una determinata concezione del tempo a risultare fittizia, incapace di coglierne l'autentica essenzialità..

La riduzione della complessità temporale a problema risolto in una specifica visione del mondo corrisponde all'estrema oggettivazione che può essere subita dal tempo, nella quale diviene l'oggetto di studi psicologici, biologici e scientifici<sup>371</sup>, essendo relegato a obiettivo gnoseologico da perseguire che mai viene compreso nella sua autentica temporalità.

---

<sup>371</sup> ET, §59.

La presunzione che crede di poter avere l'ultima parola sulla temporalità è l'illusione dell'uomo contemporaneo che, dimenticando l'ascolto silenzioso nei confronti di ciò che è veramente autentico ed essenziale che si rivela per «cenni minuti»<sup>372</sup>, finisce per parlare sopra, con le sue spiegazioni e concettualizzazioni all'autentico svilupparsi di ciò che è costitutivo per la sua stessa esistenza. Nella contemporaneità il tempo viene ridotto a «elemento basilare per la mercificazione di ogni aspetto delle attività umane»<sup>373</sup>, assumendo uno stato relativo rispetto alla centralità soggettivistica dell'osservatore creando il sostrato concettuale necessario alla proliferare delle concettualizzazioni temporali contenute nelle filosofie come anonime visioni del mondo<sup>374</sup>.

Il tempo assume forme concettuali distinte tra loro nel proliferare delle visioni: lineare, circolare, puntuale, spirale perché inserito sempre in orizzonti di analisi probabilistici che nelle teorie temporali più avanzate del XX secolo della fisica quantistica hanno messo fortemente in dubbio la struttura temporale consolidata dell'universo.

Il processo di oggettivazione subito dal tempo, relegato a facoltà dell'umano ha solide radici nel tradizionale pensiero filosofico della modernità: per Hobbes il tempo è fantasma del movimento<sup>375</sup> che scaturisce dalla rimozione della percezione del movimento, ovvero è il residuo della successione degli istanti tra un prima e un poi; Locke afferma che il tempo non solo è connesso al movimento ma a qualsiasi ordine costante e ripetibile, è ovvero il computo di una successione delle idee che risiedono nell'intelletto<sup>376</sup>; Leibniz introduce una concezione relativa del tempo, misura di movimenti periodici uniformi che si determinano la misura di movimenti uniformi non uniformi.

Queste sono solo alcune delle concettualizzazioni sul tempo che restano appartenenti alla più generale oggettivazione temporale quotidiana.

---

<sup>372</sup> BT, §123, pp. 237, 238.

<sup>373</sup> J. Picchione, *Il modernismo il tempo: rivolgimenti concettuali identitati e formali*, p. 16.

<sup>374</sup> BT, §14, pp. 48, 49.

<sup>375</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di Gianni Micheli, BUR Classici, Rizzoli Editore, Milano 2013, *De corpore*, 1665, 7, p. 3.

<sup>376</sup> J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M.G. D'Amico, V. Cicero, Bombiani, Milano 2004, L. II, p. 14, 19.

Heidegger non si contrappone semplicemente a queste determinazioni del tempo, perché le scopre nella loro costitutiva appartenenza alla più generale dimensione ordinaria del tempo. La temporalità originaria oltrepassa la metafisica tradizionale responsabile dell'identificazione dell'essere con qualcosa di dato, presente e immutabile, comune a tutti gli enti, e dell'occultamento della sua dimensione essenzialmente temporale. Credere in una determinata visione del mondo può avere ripercussioni nella vita, ma non nell'e-esistenza.

Se per temporalità intendiamo essenzialmente la modalità autentica dell'essere, allora il tempo come visione del mondo non sarà altro che una scelta indifferente del soggetto interpretante che in alcun modo minaccerà la sua costitutiva autenticità nel suo più proprio essere gettato nella temporalità originaria. La temporalità originaria precede il tempo come visione, cosa significa tutto ciò? La temporalità come modalità dell'essere, l'Esserci per il proprio essere tempo, precede ogni concettualizzazione temporale non semplicemente nel senso gerarchico-logico-cronologico. La meditazione di Heidegger non individua un essere che come *super ens*, disponendo della temporalità originaria, crea il tempo dal nulla collocando al suo interno l'esistenza dell'Esserci ma lascia libero spazio all'effettività del rapportarsi costitutivo di essere e tempo che viene espresso e ermeneuticamente interpretato nell'esistenza dell'Esserci. La totalità delle concettualizzazioni del tempo nelle visioni del mondo soggettivistiche e oggettivistiche non scardinano l'autenticità temporale dell'essere, che nel suo svilupparsi nella dimensione quotidiana e inautentica le include nella più generale disposizione spazializzata del tempo.

Heidegger non solo supera le concezioni soggettivistiche del tempo che sono incapaci di cogliere l'autenticità temporale, ma le ricomprende nella loro appartenenza alla dimensione inautentica. L'analitica esistenziale non circoscrive in alcun modo la temporalità, assumendo una postura tale da poterne comprendere la totalità del suo maturare. L'intrinseca motilità temporale dell'essere è la manifestazione dell'impossibilità di poter includere l'intera effettività della complessità temporale in una «concezione del tempo come cornice essenziale all'individualizzazione di oggetti<sup>377</sup> o un fatto privato

---

<sup>377</sup> R. Dreon, *Esperienza e Tempo, la condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli Editore, Milano 2005. Pg 19.

appartenente alla coscienza di un soggetto»<sup>378</sup>.

---

<sup>378</sup> *Ibidem*

## Capitolo II: L'oltrepassamento heideggeriano

### 3.1. Il temporalizzarsi della temporalità

Il singolo Esserci, esistendo ha e non ha tempo.  
Il comportamento elementare del fare i conti con il tempo  
deve essere spiegato per comprendere  
che cosa significa che l'ente è nel tempo.<sup>379</sup>

M. Heidegger, *Essere e tempo*

Il temporalizzarsi della temporalità,  
l'unità estatica della temporali,  
l'unità delle estasi dell'avvenire,  
dell'esser-stato e del presente,  
è la condizione di possibilità di un ente  
che esiste essendo il suo Ci.<sup>380</sup>

M. Heidegger, *Essere e tempo*

Il pensiero fenomenologico heideggeriano si concretizza in una nuova scienza preliminare che applica un approccio meditativo<sup>381</sup> capace di prestare ascolto all'essenzialità, e non più all'essenza, del dispiegarsi effettivo del «mondeggiare del mondo, dell'esistere dell'esserci, del temporalizzarsi del tempo nell'evento dell'essere»<sup>382</sup>.

L'approccio di Heidegger permette lo sviluppo di un pensiero che non si frammenti in una serie di analisi ogni volta specifiche su un singolo tema di ricerca, lasciando invece libero spazio al manifestarsi della coralità e della coappartenza dell'essere-tempo della temporalizzazione stessa.

---

<sup>379</sup> ET, §78, p. 475: «Il risultato della fase preparatoria dell'analisi fondamentale dell'Esserci e il compito di un'interpretazione esistenziale originaria di questo ente».

<sup>380</sup> *Ivi*, §69, p. 415.

<sup>381</sup> *Besinnung*.

<sup>382</sup> CBF, p. 37.

La temporalità dell'essere non ne determina la ricaduta nella classica e tradizionale sostanzializzazione come sostrato trascendentale bensì conduce l'esserci alla comprensione dell'abissalità dell'essere, del suo essere privo di fondamento, essere come *Ab-Grund*<sup>383</sup>.

L'essere è sempre l'essere dell'ente che spalanca le possibilità temporali aprendo il mondo e l'esistenza dell'Esserci nell'essere-come-tempo. Heidegger indaga la necessaria-possibilità dell'incessante *energeia* dell'essere come motilità temporale oltrepassando ancora una volta il dualismo tipico della tradizione. Questa relazione unitaria di essere-e-tempo getta l'esistenza dell'Esserci, non riguardandola come una delle sue tante caratteristiche indifferente ma disponendolo nel suo esserci effettivo. L'effettività dell'esistenza dell'esserci rivaluta la sua stessa finitezza, ovvero il suo essere disposto nel tempo in una modalità tale da abbracciare in ogni attimo la sua possibilità estrema e angosciosa del morire.

[...] per giungere nella dimensione della verità dell'essere in modo da poterla pensare, noi, uomini d'oggi, siamo tenuti a chiarire anzitutto come l'essere riguardi l'uomo e come lo reclami. [...] l'uomo è in quanto esiste. Se vogliamo dirlo nel linguaggio tradizionale, diremo: l'esistenza dell'uomo è la sua sostanza [...]. Solo che "sostanza", pensata dal punto di vista della storia dell'essere [...] allora non dice altro che questo: il modo in cui l'uomo, ella sua essenza propria, è presente per l'essere è l'estatico stare-dentro nella verità dell'essere<sup>384</sup>.

L'effettività dell'esistenza dell'Esserci nella disposizione temporale che include anche la possibilità di non-essere-più, di morire, è l'effettività della gettatezza disinteressata dell'Esserci a cui non manca nulla perché fin dal principio è costituita da ciò che la appropria nel suo stesso essere per come è.

Le ripercussioni della meditazione heideggeriana volta alla comprensione dell'esistenza dell'esserci porta con sé l'oltrepassamento di ogni cristallizzazione dell'Esserci nella definizione tradizionale di *homo animal rationale*<sup>385</sup>. Heidegger non nega

---

<sup>383</sup> CT, p. 189.

<sup>384</sup> LU, pp. 53-55.

<sup>385</sup> LU, pp. 49-50; CBF, p. 36.

il raziocinio dell'Esserci ma sottolinea che questa sua caratteristica non è ciò che ne determina il suo costitutivo esistere. La sua essenzialità è l'essere l'ente che abita il mondo in modo interpretante, ermeneutico, nello spazio e nel tempo nel quale si trova gettato.

L'esserci non è un ente superiore agli altri perché disposto di *ratio*<sup>386</sup>, tuttavia è l'unico ente ad esistere effettivamente, è l'unico ente che può comprendere la possibilità costitutiva del morire. L'Esserci non può che abitare la sua esistenza interrogandosi sulla sua intrinseca problematicità, che in questa lunga serie di riflessioni è stata evidenziata nella sua originaria coappartenenza alla problematicità temporale.

La negazione della possibilità di definire l'essenza dell'uomo in chiave tradizionale-metafisica scaturisce dall'impossibilità di cogliere la complessità dell'esistenza nella riduzione oggettivante di una spiegazione che si concentra sul «che cosa» di ciò che interroga e non sul suo effettivo sviluppo.

L'unità di essere e tempo che si manifesta nell'esistenza temporale dell'*Esserci* scardina anche il presupposto dualistico della relazione spiegata e sminuita come semplicistico rapporto estrinseco e indifferente tra due entità distinte e separate. Il temporalizzare del tempo, *Zeltigen*<sup>387</sup>, dischiude sé stesso e le entità che in esso si credono semplicemente contenute nell'apertura della *Lichtung* dell'essere. La temporalità e la sua temporalizzazione vengono comprese senza bisogno di essere spiegate nella dimensione estatica dell'Esserci, nel suo «essere-un-tutto come decisione anticipatrice»<sup>388</sup> reso possibile solo in virtù del suo stesso essere «gettato nella temporalità»<sup>389</sup>.

L'indagine heideggeriana comprende la temporalità nel modalizzarsi del suo come, nella temporalizzazione stessa, come unitaria maturazione (che non è attualizzazione) del rapporto di essere-e-tempo. L'autenticità della temporalità originaria esclude la possibilità di definire il tempo come un'addizione, una successione «momenti temporali

---

<sup>386</sup> SVG, p. 171.; LU p. 55.

<sup>387</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, a cura di Alberto Caracciolo, Mursia editore, Milano 2015, Il temporalizzare del tempo: «Zeltigen significa: portare a maturazione, portare a dischiudersi. Il temporale è il dischiudetesi-dischiuso. Che mai temporalizza il tempo? Risposta: il con-temporaneo, ciò che ad un uno stesso unico modo in esso si dischiude» (HG 12, p. 201; tr. it., 168).

<sup>388</sup> ET, §61, p. 360.

<sup>389</sup> *Ivi*, §65, p. 387.

spazializzati»<sup>390</sup>. La complessità temporale nel suo libero tempoalizzarsi non più concepito come un accostamento intrinseco di istanti medesimi e indifferenti scopre il presente come l'attimo<sup>391</sup>.

La differenza tra l'istante e l'attimo in riferimento al tempo-presente è impercettibile e solo nell'analitica esistenziale heideggeriana può divenire veramente decisiva per comprendere l'autentico svilupparsi del tempo. L'istante è l'insignificante e misurabile punto-ora collocato nella totale indifferenza dell'accostamento-degli-istanti. Il momento è ciò che radica in sé l'intera complessità temporale in cui si trova getta l'esistenza dell'Esserci: è il presente che esprime l'unione di presente, passato e che apre futuro in sé stesso. Non è più una delle tre stasi del tempo, ma la manifestazione del proiettarsi futuro verso sempre nuove possibilità temporali da parte dell'Esserci.

Il temporalizzarsi della temporalità, l'unità estatica della temporali, l'unità delle estasi dell'avvenire, dell'esser-stato e del presente, è la condizione di possibilità di un ente che esiste essendo il suo Ci<sup>392</sup>.

La temporalità estatica apre originariamente il Ci dell'Esserci nello spazio aperto della *Lichtung*, ed è proprio in virtù di questo movimento dal radicarsi dell'Esserci come esistenza temporale che può essere compresa la possibilità esistenziale del fenomeno dell'essere-nel-mondo. La temporalità fonda la possibilità dell'Esserci nel mondo come l'essere-presso l'ente intramondano che, come dimensione immediata ed esteriore, avvia la riflessione ermeneutica della comprensione silente dell'essere e del tempo. Il mondo è la stessa disponibilità per la gettatezza nell'Esserci nell'unità degli schemi orizzontali di «avvenire, esser-stato e presente»<sup>393</sup> che costituiscono «l'unità estatica»<sup>394</sup> della temporalità.

---

<sup>390</sup> *Ivi*, p. 390.

<sup>391</sup> *Ivi*, §68, p. 411.

<sup>392</sup> ET, §69, p. 415.

<sup>393</sup> *Ibidem*.

<sup>394</sup> *Ibidem*.

«L'espressione temporalità non significa ciò che si intende per tempo»<sup>395</sup> e, tuttavia, il tempo esteriore non si distingue dalla temporalità ma ne costituisce un momento fondamentale del suo temporalizzarsi.

L'Esserci è l'ente che ha cura del mondo nella temporalizzazione, «esistendo si rapporta al proprio essere»<sup>396</sup> ovvero alla sua esistenza gettata nell'apertura di possibilità temporali che sempre interroga e interpreta la relazione originaria di essere e tempo. Nel pensiero di Heidegger non c'è alcuna sorta di gerarchizzazione degli enti, ma l'Esserci si distingue dagli altri per la gettatezza interpretante della sua vita. L'effettività costitutiva dell'Esserci non è dunque la ratio come facoltà gnoseologica ma la sua disposizione nell'apertura temporale come l'ente gettato che interpreta la temporalità originaria dell'essere.

Il singolo Esserci, esistendo ha e non ha tempo. Il comportamento elementare del fare i conti con il tempo deve essere spiegato per comprendere che cosa significa che l'ente è nel tempo<sup>397</sup>.

L'esserci ha tempo, nella sua dimensione abituale, quando concepisce sé stesso come un ente tra gli altri che disposto nella successione di istanti è destinato alla fine della sua sussistenza spazio-temporale. L'Esserci non ha tempo ma è-tempo quando nella dimensione ontologica dell'autenticità temporale rivela la propria esistenza nell'effettività delle possibilità temporali che lo costituiscono.

A differenza di quanto pensa la tradizione, l'Esserci non è un'animalità alla quale viene aggiunta la facoltà razionale, bensì nel suo essere gettato tra gli enti come l'ente che gettato nell'esistenza autenticamente temporale può interpretare l'essere, il tempo, e la sé stesso in virtù dell'unità di questa originaria relazione. La motilità temporale dell'essere senza fondamento, costituisce la *praxis* dell'esistenza dell'Esserci finalmente compresa nella sua intrinseca temporalità.

---

<sup>395</sup> *Ivi*, §70, p. 433.

<sup>396</sup> *Ivi* §69, p. 278

<sup>397</sup> *Ivi*, §78, p. 474.

L'essere è tempo nel temporalizzarsi dell'apertura di possibilità della *Lichtung*, nella quale l'uomo deve «dismettere la essenza di *animal rationale* e di soggetto conoscente per assumere su di sé la responsabilità dell'essere»<sup>398</sup>.

---

<sup>398</sup> TCV, p. 166.

# L'oltrepassamento heideggeriano

## 3. 2. La temporalità dell'essere e la temporalità dell'Esserci

Si devono trovare i sentieri e i viottoli  
Più silenziosi e ripidi per condurre fuori  
dall'abitudine e dal consumo dell'Essere,  
che durano ormai da troppo tempo.<sup>399</sup>

M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*

L'Esserci non è il tempo, ma la temporalità.  
L'esserci è il suo non più.  
Nel percorrere la strada che va al non più  
l'Esserci è il tempo in senso autentico.<sup>400</sup>

M. Heidegger, *Il concetto di tempo*

La meditazione fenomenologica di Heidegger sulla temporalità ha scoperto la coappartenenza tra problematicità esistenziale dell'Esserci e problematicità temporale nello sviluppo dell'unità originaria di essere-e-tempo nell'evento dell'essere. L'oltrepassamento delle tradizionali concettualizzazioni e sostanzializzazioni del tempo e dell'essere che si concretizza nel *Satz* del pensiero dell'Esserci capace di interpretare in senso essenziale il suo stesso essere gettato in questa costitutiva relazione unitaria di essere-come-tempo, ovvero la sua esistenza nella libertà del fenomeno originario della temporalità.

La temporalità originaria, intesa come il donarsi della temporalità dell'essere che rende possibile la temporalità dell'Esserci «rivela tutte le strutture fondamentali dell'Esserci come delle strutture temporali che devono essere concepite come altrettanti modi della temporalizzazione della temporalità»<sup>401</sup>.

---

<sup>399</sup> BT, §121, pp. 235-236.

<sup>400</sup> CT, p. 49.

<sup>401</sup> ET, §61, p. 363.

Nello sguardo fenomenologico la temporalizzazione dell'essere non corrisponde quindi alla strutturazione tradizionale di un tempo come semplice secessione di istanti, né a un protrarsi temporale nell'eternità<sup>402</sup>.

La temporalità dell'essere è l'accadere eventuale come apertura spazio-temporale che nella suo velarsi concede lo spazio e il tempo al manifestarsi nell'evidenza delle entità che abitano il mondo. Il tempo non è semplicemente la forma pura intellettuale che ordina le rappresentazioni di un soggetto giudicante bensì l'evento del vincolo ontologico<sup>403</sup> di essere e tempo. Non è una forma a priori che l'Esserci applica al mondo per renderlo comprensibile, bensì nella sua autenticità un 'puro movimento', l'accadere temporale intrinseco all'essere nella disposizione dell'Esserci che è l'ente che nelle sue possibilità temporali lo interpreta ermeneuticamente.

Pensare la temporalità intrinseca al tempo significa pensare la motilità dell'essere che prescinde dal computo del movimento in un sistema lineare e misurabile, consiste ovvero nel meditare il suo accadere eventuale che non può essere ridotto al perdurare di una sussistenza.

Nella dimensione autentica della temporalità originaria viene rivalutata la stessa esistenza dell'Esserci. Non più spiegata come una sussistenza collocata nel tempo ma compresa alla luce della sua effettiva relazione mobile, nella quale l'evenire<sup>404</sup> dell'essere è tempo nella sua essenzialità, e nel quale le nostre esistenze si trovano gettate in modo costitutivo. La gettatezza dell'Esserci nel rapporto vicendevole di essere-e-tempo è meravigliata e inquietata anche se questa stessa essenzialità resta occultata dalle categorizzazioni metafisiche tradizionali.

Lo stato d'angoscia che contraddistingue l'esistenza dell'Esserci in quanto temporale non è mai il timore nei confronti di una determinazione specifica, bensì è la stessa dimensione della *praxis* dell'esistenza temporale. Nell'effettività delle sue possibilità temporali l'Esserci è angosciato essenzialmente dalla temporalità d'essere che lo costituisce

---

<sup>402</sup> CT, p. 24.

<sup>403</sup> BT, §204, p. 334.

<sup>404</sup> *Ivi*, §140, p. 257.

La temporalità dell'essere è il suo accadere spatio-temporale che si manifesta in cenni minuti che decide la dimensione dell'esserci in questa relazione costitutiva.

La temporalità dell'essere e la temporalità dell'Esserci sono dunque l'identico? Sono lo stesso?

Se questa domanda intende chiarire le caratteristiche di un rapporto duale tra due elementi fortemente contrapposti tra loro allora resta vana e non coglie l'autenticità del pensiero di Heidegger. La temporalità dell'Esserci è gettata nell'apertura temporale della temporalità dell'essere dove l'esserci interroga la stessa temporalità originaria in modo autentico. Il rapporto unitario tra tempo, essere ed esserci non è quindi il radicarsi di un rapporto duale ma il maturare della medesima autenticità temporale.

Le sfaccettature del temporalizzarsi della temporalità dispongono l'esistenza dell'Esserci come quell'ente che relata in maniera costitutiva all'essere e al suo temporalizzarsi, nutre in sé la possibilità di interpretarlo nel suo senso originario.

L'Esserci nella sua e-sistenza, si trova gettato nell'apertura di possibilità temporali che scaturiscono dall'unitaria relarsi di essere-e-tempo di essere-come-tempo. L'autenticità temporale dell'Esserci è il suo essere l'ente che interpreta ermeneuticamente, esistendo, questi rapporto dove il suo abitare temporale ermeneutico non si riduce mai al raggiungimento di una definizione temporale soddisfacente. <<La temporalità costituisce in modo estatico orizzontale l'essere aperto del Ci nella radura>><sup>405</sup> che viene occultato dalla spazializzazione del tempo propria della dimensione abituale del tempo è da una parte il primo passo verso la comprensione dell'autenticità temporale, dall'altro ciò che nell'immediatezza occulta la dimensione autentica della temporalità, disponendo il tempo nella misurazione dell'orologio, rendendolo cioè un utilizzabile<sup>406</sup>.

Soltanto la temporalità dell'Esserci, con l'apertura del Ci, rende possibili una datazione del tempo in cui ci si prende cura<sup>407</sup> [perché] la temporalità dell'essere è estranea a ogni

---

<sup>405</sup> ET, §79, p. 476.

<sup>406</sup> *Ivi*, §80, p. 485, «L'Esser gettato presso l'utilizzabile si fonda nella temporalità».

<sup>407</sup> *Ivi*, §80, pp. 482-492.

continuità del genere della semplice-presenza ma che rappresenta a sua volta la condizione di possibilità di accesso a qualcosa di continuo nel senso della semplice presenza<sup>408</sup>.

Il presente<sup>409</sup> come dimensione dell'esistenza sostanzializzata dalla struttura quotidiana spazio-temporale disconosce l'ad-venire autentico e della temporalità in generale ma fonda anche il primo tassello verso la comprensione della complessità temporale.

«La temporalità si rivelò essere questo fondamento, il senso dell'essere della Cura<sup>410</sup> dove il *Dasein* non è semplicemente un soggetto cartesiano calato nel mondo».

Ancor prima di *Essere e tempo*, Heidegger arriva ad affermare che l'esistenza umana non è il sussistere di un sostrato sostanziale, non è il trovarsi nel recipiente mondo come una presenza-sostanziale. Esistere significa propriamente essere in relazione con gli altri, con noi stessi, nell'apertura temporale del mondo. Quando in *Essere e tempo* si legge che l'essere umano esistendo è ciò che si rapporta al proprio essere ciò significa che questo rapporto unitario ci costituisce. Questo rapporto è la cosa, più vicina e allo stesso tempo la più indisponibile [l'essere che però è tempo].

Le riflessioni sulla temporalità e la spazialità diventano decisive se si rendono capaci di sottolineare come l'Esserci sia sempre relato nella sua esistenza aperta nel tempo. L'Esserci è fin dal principio della sua gettatezza un essere-per, esistenzialmente relazione, relazionalità. L'Esserci lamenta la sua ignoranza, aspira ad una perfezione gnoseologica della sua esistenza spiegata come vita collocata nei recipienti trascendentali.

Nel mondo contemporaneo l'Esserci avverte il bisogno di anticipare il futuro, di sapere che cosa accadrà. Tale disposizione non è solamente circostanziale ma rivela l'insofferenza dell'Esserci nei confronti dell'indeterminatezza temporale al quale è consegnato originariamente. L'Essere è angosciato dalla possibilità estrema e inaghirabile del suo morire e inquietato dall'indeterminatezza del passato (che reputa perduto), del presente (che vede svanire) e del futuro (che vuole prevedere per dominare). L'inquietudine dell'Esserci non è decisione personale, bensì la manifestazione di un non saper lasciarsi

---

<sup>408</sup> *Ivi*, §81, p. 499.

<sup>409</sup> *Ivi*, §81, p.499, «Il presente scaturisce dall'avvenire nell'unità originaria ed estatica della temporalizzazione della temporalità».

<sup>410</sup> *Ivi*, §83, pp. 509-510.

travolgere dall'essere dell'ente che è uno scaturire determinato, non oggettivabile e determinabile negli schemi dell'umano.

L'esperienza temporale dell'Esserci rende la sua esistenza ermeneutica, la dimensione meditativa dell'Esserci scaturisce dall'articolazione del suo stesso modo di essere essenziale.

Il pensiero in quanto iniziale, fonda lo spazio-tempo nella struttura di estasi e attrazione, e risale il fendersi dell'Essere nell'unicità, libera, accidentale, necessarie, possibilità e realtà della sua stessa essenziale permanenza<sup>411</sup>.

Chiarire il senso autentico dell'evenire temporale dell'essere porta alla comprensione del tempo non come una sussistenza metafisica che ci sta di fronte, ma come l'impatto con il carattere eventuale del tempo che da sempre Ci<sup>412</sup> costituisce.

Per quanto possa sembrare fallimentare il tentativo heideggeriano di interrogare il tempo e l'essere senza giungere a una loro definizione, esso è l'unico sentiero che rende visibile il bagliore della loro costitutiva unità originaria. La sua esperienza fenomenologica dell'evento non è l'invenzione suggestiva di un pensatore che ha spinto troppo alla deriva il proprio pensiero, ma l'esperienza concreta della costituzione dell'esistenza. La verità dell'essere di cui parla Heidegger non è un teorema, né una convinzione soggettivistica, ma l'ascolto preliminare dell'accadere spazio-temporale, storico e linguistico dell'essere che non si lascia incasellare e ridurre ai nostri schemi mentali e alle nostre aspettative mondane.

---

<sup>411</sup> BT, §120, p. 232.

<sup>412</sup> ET, §68, p. 414.

## Conclusioni

Questa Tesi di Laurea si è sviluppata nel tentativo di indagare in che modo fosse strutturata la relazione tra essere umano e tempo, valutandone le conseguenze e le implicazioni reciproche. Gli scritti heideggeriani hanno preparato il terreno filosofico necessario per comprendere ciò che era stato interpretato inizialmente come una relazione estrinseca e duale, nello scontrarsi di due polarità inconciliabili<sup>413</sup>, e che viene ora scoperto come un rapporto originario e costitutivo di essere-e-tempo nel quale si trova gettato il nostro stesso stare al mondo.

L'antico passo dell'*Ecclesiaste*, «Per tutto una data: e un punto per ogni intento sotto i cieli»<sup>414</sup>, ha inaugurato lo studio della prospettiva abituale e ordinaria del tempo, quella oggettivistica che lo conduce alla sua spazializzazione, ovvero alla sua riduzione a coordinata cartesiana che fin dal principio ha saputo improntare e influenzare l'essere calato nel tempo da parte dell'uomo, che lo spiega come un semplice contenitore metafisico. L'indagine sul tempo di questo elaborato si è concentrata sull'evoluzione della concezione ordinario-oggettivistica del tempo, che nella modernità ha introdotto la concezione soggettivistica del tempo. Questa dimensione si è dimostrata differente dalla prima solo apparentemente, differenziando il tempo in due durate ancora spazializzate, l'una qualitativa l'altra quantitativa, e continuando a concettualizzare il tempo come un susseguirsi di istanti estrinseci tra loro.

Divisi tra la definizione dell'esistenza come una mera sussistenza collocata nel tempo e nello spazio, e tra la declinazione del tempo come semplice prerogativa dell'intelletto umano, la lotta tra questi due termini è stata compresa finalmente, alla luce della meditazione heideggeriana sulla temporalità, nell'originario rapporto unitario di essere-e-tempo che caratterizza costitutivamente l'esistenza dell'esserci, che oltrepassa nella sua originalità essenziale questa opposizione concettuale.

---

<sup>413</sup> C.1, p. 9: «C'è lotta tra uomo e tempo? Chi è il vero μετρώων?».

<sup>414</sup> *Kohèlet / Ecclesiaste*, tr. it. di E. De Luca, Feltrinelli, Milano 2014, p. 33.

La definizione del tempo come *chronos* non è stata semplicemente messa da parte, decostruita mediante il linguaggio e il pensiero heideggeriano, bensì riscoperta secondo una significazione più autentica e originaria, come l'immediato ed esteriore maturare della temporalità, nella quale si trova gettato l'esserci. Prestando sempre attenzione al tratto fenomenologico del tempo, l'esistere dell'esserci è stato evidenziato alla luce del rapporto unitario di essere-e-tempo, in cui ci troviamo gettati, esistendo, nel-mondo-prendendocene-cura.

La relazione iniziale-asimmetrica tra tempo e uomo, che si preoccupava di decretare quale tra i due godesse di maggior importanza ontologica, è stata infine stravolta dalla comprensione del temporalizzarsi della temporalità, libero e semplice <<evento>> dell'essere. Essere-e-tempo è il rapporto originario che getta l'esserci umano nella sua esistenza, è lo stesso temporalizzarsi della temporalità originaria. L'esistenza dell'esserci non è quindi un semplice sostare nella linearità spazio-temporale che gli viene concessa, ma l'esistere temporale interpretante che nell'esperienza effettiva dell'attesa spalanca la dimensione cairologica del tempo. L'esserci, angosciato e inquietato dal rapporto unitario e originario che lo costituisce, può finalmente abbandonare la pretesa di risolvere il tempo, spiegato come problema logico-formale, come aporia del pensiero. L'attenzione all'effettività pratico-esistenziale ha illuminato la problematicità temporale nella sua corrispondenza all'intrinseca problematicità esistenziale dell'esserci, gettata nel mondo nella fenditura temporale che gli è propria.

Il semplice risultato che scaturisce dall'articolarsi dalla densità di questo pensiero è il rifiuto di ogni banalizzazione e riduzione concettuale nei confronti di ciò che è decisivo per l'esistenza: il suo rapporto originario ermeneutico di essere-tempo. La temporalità originaria non necessita alcun tipo di definizione stabile, bensì l'ascolto verso ciò che intrinsecamente «Ci» costituisce.

«Il pensiero di Heidegger è sempre frainteso, ancora, allorché lo si prende come il cammino verso il nuovo, come ciò che è più moderno del moderno»<sup>415</sup>.

---

<sup>415</sup> O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di M. Heidegger*, tr. it. di G Varnier, Guida, Napoli 1991, p. 7-16.

## Bibliografia

Agostino, *Confessioni*, tr. it. di Carlo Vitali, BUR Rizzoli Editore, Milano 1974.

A. Ardovino, *Si explicare velim. Note sull'interpretazione heideggeriana del tempo in Agostino*, in «*Giornale di metafisica*», Morcelliana, Brescia 2015.

C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 1992.

C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del novecento*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova Editore, Bari 2016.

F. Chiereghin, *Tempo e Storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000.

G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in «*Giornale di metafisica*», *Il nulla e il problema del fondamento*, Morcelliana, Brescia 2021.

H. Bergson, *Durata e simultaneità*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Laterza, Roma - Bari 1996.

H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.

J. Derrida, *Margini della filosofia*, tr. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, tr. it. a cura di M. G. D'Amico, V. Cicero, Bompiani, Milano 2004,

Kohèlet / Ecclesiaste, tr. it. a cura di Erri de Luca, Feltrinelli, Milano 2014.

M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002.

M. Heidegger, *Contributi alla filosofia. (dall'evento)*, tr. it. di A. Iadicicco, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2019.

M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi Editore, Milano 1971.

M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003.

M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M. E. Reina, a cura di V. Verra, Editori Laterza, Roma-Bari 2006.

M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998.

M. Heidegger, *Il principio di ragione*, tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2004.

M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, a cura di A. Caracciolo, Mursia editore, Milano 2015.

M. Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, tr. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia Editore, Milano 2003.

M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.

M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, tr. it. di U. M. Ugazio, a cura di W. Biemel, Mursia Editori, Milano 2015.

M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1999.

M. Heidegger, *Tempo ed essere*, tr. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980

M. Montaigne, *Saggi*, tr. it. di F. Garavini, Bompiani Editore, Milano 2004.

M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*, tr. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 2006.

Ovidio, *Metamorfosi*, tr. it. a cura di P. B. Marzolla, Einaudi Editore, Torino 2015.

O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di M. Heidegger*, tr. it. di G. Varnier, Guida, Napoli 1991.

O. Pöggeler, *L'evento della svolta*, pp. 17-37, *I Beiträge zur Philosophie*, a cura di V. Vitiello, in <<aut aut>>, n.248-9, 1992.

Platone, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2011.

R. Dreon, *Esperienza e Tempo. La condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli Editore, Milano 2005.

S. Gorgone, *Il tempo che viene, Martin Heidegger dal kairós all'ereignis*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005.

T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di G. Micheli, BUR Classici, Rizzoli Editore, Milano 2013.

T. S. Eliot, *Quattro quartetti*, a cura di A. Tonelli, Feltrinelli, Milano 1995.

T. S. Eliot, *La terra desolata*, a cura di A. Tonelli, Feltrinelli, Milano 1995.

V. Vitiello, *Seyn als Wesung: Heidegger e il nichilismo*, pp. 75-92, *I Beiträge zur Philosophie*, a cura di V. Vitiello, in «aut aut», n.248-9, 1992.