

Tempus, tempora e Zeit

linguaggio, origine del tempo e supremazia del futuro
nel dialogo fra Agostino e Heidegger

di Giovanni Campus

1 Introduzione

Il concetto di tempo è il titolo di una conferenza che Martin Heidegger tenne a Marburgo il 25 luglio 1924, davanti a una platea di teologi. Il giovane professore straordinario della locale università (era stato nominato l'anno precedente) ebbe qui l'occasione di presentare in una forma compiuta i primi risultati delle ricerche che lo avrebbero condotto pochi anni più tardi alla pubblicazione di *Essere e tempo*. Il testo della conferenza è stato pubblicato solo nel 1989¹, in occasione del centenario della nascita del filosofo, sulla base di una trascrizione, dato che l'originale è andato perduto².

Nella sua brevità e chiarezza *Il concetto di tempo* ha il pregio di mostrare molto bene il formarsi di alcune delle problematiche, e dei *termini*, che confluirono poi nel capolavoro del 1927.

Su tutti, Franco Volpi nell'introduzione dell'edizione italiana sottolinea uno dei primi usi documentati del termine *Befindlichkeit* (sentirsi situato), con il quale Heidegger traduce l'agostiniano *affectio*. Lo stesso termine, Heidegger lo aveva usato nel corso universitario concluso in quegli stessi giorni per tradurre il termine aristotelico *διάθεσις* (disposizione)³.

E proprio Agostino e Aristotele sono i due autori da cui Heidegger prende le mosse per la sua analisi, oltre che gli unici due direttamente citati, se si esclude un breve riferimento a Kant⁴.

Dice ancora in modo eccellente Volpi:

Egli [Heidegger] aveva tentato, e tenterà ancora, di mostrare che dietro la definizione aristotelica del tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi» si nasconde in realtà un abisso, ovvero l'insondata profondità dell'anima (l'esserci), senza la quale non c'è numerazione del movimento, e quindi nemmeno il tempo. Seguendo questa strada egli intendeva smontare la tradizionale opposizione fra Aristotele, padre della concezione fisica del tempo, e Agostino, iniziatore di quella psicologica che lo intende come «durata» o «dilatazione» della mente, sostenendo che la trattazione aristotelica coglie entrambi i lati del fenomeno⁵.

Ma come più volte Heidegger riprese questo progetto, più volte fallì, giungendo

infine «alla convinzione che Aristotele non riesca a uscire veramente dall'orizzonte naturalistico⁶».

Attento lettore delle *Confessioni*, Heidegger non poteva però non vedere che è invece proprio in Agostino queste concezioni sono entrambe presenti, ed anzi che ciò che sembra “frenare lo slancio” del filosofo di Ippona verso una scoperta della *Zeitlichkeit* anticipata di quindici secoli non è tanto la sua fede cristiana⁷, quanto piuttosto la sua intensa volontà di “misurare” il tempo. Tuttavia il modo di misurare che Agostino adotta è di una specie tutta particolare, e sarebbe stato passibile di sviluppi ben più interessanti. E' infatti legato ad un “metro” umano interiore, il “metro” della voce (la metrica), che ha molto a che fare con quanto Heidegger stesso scoprirà a sua volta solo molto più tardi in riguardo alla poesia, alla voce stessa, e al linguaggio.

Dal confronto fra la “soluzione” agostiniana, così come appare averla recepita Heidegger nel testo di questa conferenza, e così come è espressa diffusamente nel libro XI delle *Confessioni*, e in altri luoghi riguardo a specifici aspetti⁸, vorremmo far emergere quindi l'anticipazione agostiniana delle implicazioni “linguistiche” del problema del tempo, e verificare se e come esse abbiano potuto portare al costante potenziamento, nel corso della storia della ricezione del testo agostiniano, del tema del futuro, fino alla sua “predominanza” sugli altri *tempora*.

2 Il tempo che parla

«Le riflessioni che seguono trattano del tempo. Che cos'è il tempo?⁹». La conferenza heideggeriana si apre con il più classico *ti est*¹⁰.

Dopo aver liquidato a priori le soluzioni teologiche alla domanda sul tempo: «il filosofo non ha fede. Se il filosofo domanda del tempo, egli è risoluto a *comprendere il tempo partendo dal tempo*¹¹», Heidegger passa velocemente a scartare le soluzioni della scienza, e la concezione aristotelica del tempo come luogo del mutamento e misura del movimento, per giungere, infine, ad Agostino:

Nel libro XI delle sue *Confessioni* Agostino ha spinto il problema fino al punto di domandarsi se l'animo stesso sia il tempo. E qui ha smesso di domandare¹².

E' evidente il riconoscimento di questa come punta più avanzata del pensiero umano sul tempo, così come è evidente il “programma di ricerca” heideggeriano, che prevede di *non arrestarsi* a sua volta, ma di partire invece proprio da dove a suo tempo Agostino si arrestò.

Il passo esemplare citato da Heidegger è quello di *Confessioni* 11.27.36:

In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora

metior¹³.

Nella parafrasi di Heidegger speciale rilievo ha, come accennato, quel *Befindlichkeit* usato per rendere *affectionem*, che mostra a quali soluzioni l'attenzione di Heidegger fosse già rivolta: «La domanda che chiede cosa è il tempo ha rinviato la nostra considerazione all'esserci, se con "esserci" si intende l'ente che noi conosciamo come vita umana, nel suo essere¹⁴» e poi ancora:

Se l'essere umano fosse nel tempo in un senso eminente, in modo che da esso si potesse ricavare cosa è il tempo, allora si dovrebbe caratterizzare questo esserci nelle determinazioni fondamentali del suo essere. L'essere temporale - rettamente compreso - dovrebbe quindi essere l'asserzione fondamentale dell'esserci relativamente al suo essere. Ma anche così occorre un'indicazione preliminare di alcune strutture fondamentali dell'esserci stesso.

Qui però, con un passaggio logico debolissimo, anzi nullo, Heidegger viene direttamente ad enumerare tali strutture. A noi interessa particolarmente il terzo punto dell'elenco:

L'essere l'uno con l'altro nel mondo, l'avere il mondo essendo uno con l'altro, possiede una determinazione d'essere eminente. Il modo fondamentale dell'esserci del mondo, l'avere qui il mondo l'uno con l'altro, è il *parlare* (*Sprachen*). Considerato in senso pieno, il parlare è parlare *di* qualcosa esprimendosi (*aussprechend*) *con* un altro. L'essere-nel-mondo dell'uomo si svolge prevalentemente nel parlare¹⁵.

La questione del linguaggio, ed anzi del parlare, (*Sprechen*) appare dunque come *fondamentale*, ma puramente come giustapposta alla altrettanto fondamentale questione del tempo. In Agostino, invece, esse si trovano da subito intimamente legate. Ci si imbatte in questa relazione anche solo a proseguire nella lettura dello stesso passo 11.27.36:

Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior. Quid cum metimur silentia et dicimus illud silentium tantum tenuisse temporis, quantum illa vox tenuit, nonne cogitationem tendimus ad mensuram vocis, quasi sonaret, ut aliquid de intervallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus? Nam et voce atque ore cessante peragimus cogitando carmina et versus et quemque sermonem motionumque dimensiones quaslibet et de spatiis temporum, quantum illud ad illud sit, renuntiamus non aliter, ac si ea sonando diceremus¹⁶.

Il motivo per cui Heidegger sembri qui ignorare tale nesso risulta assolutamente misterioso.

3 La misurazione del tempo

Poiché il libro XI delle confessioni riguarda la meditazione sul versetto della Genesi "In principio Dio creò il cielo e la terra". Heidegger non poté certamente

esimersi dal notare due cose: la prima, subito evidente, è che la questione del tempo è posta non accidentalmente, ma immediatamente nell'affrontare la questione stessa del "principio", la seconda, è il legame fondante che lega il tempo alla parola. Dal punto di vista metafisico, con la parola creatrice di Dio, che crea il tempo, e dal punto di vista esistenziale, con la parola dell'uomo che, quantomeno, il tempo lo misura.

Ora, se questa "misura" non è tutto ciò che c'è da dire sul tempo stesso («io misuro e non so cosa misuro¹⁷»; «E questo è dunque il tempo, o non è il tempo che misuro¹⁸») allora Dio è indispensabile, e questa sarebbe la concezione, esposta criticamente da Heidegger all'inizio della sua conferenza, per la quale il tempo si risolverebbe nell'eterno. Ma se questa misura è il tempo, sia o non sia nominabile come "estensione dell'animo", allora non avremmo più bisogno di alcun Dio, per comprendere il tempo, e questa è proprio la posizione di Heidegger.

Ma è poi lo stesso concetto di "misura" che va messo in questione, e che Heidegger non sembra, per il momento, mettere in questione. La natura di questa "misurazione" risulta del tutto specifica perché legata intimamente alla natura particolare del suo oggetto.

E' chiaro che Agostino ha *già sganciato* la misurazione del tempo da problemi cosmologici. E' il moto degli astri che misuriamo attraverso il tempo e non viceversa.

Non è veritiera la confessione della mia anima, quando ti confessa che misuro il tempo? Dunque, Dio mio, io misuro e non so cosa misuro. Misuro il movimento di un corpo per mezzo del tempo, ma non misuro ugualmente anche il tempo? Potrei misurare il movimento di un corpo, la sua durata, la durata del suo spostamento da un luogo all'altro, se non misurassi il tempo in cui si muove? Ma questo tempo con che lo misuro? Si misura un tempo più lungo con un tempo più breve come con la dimensione di un cubito quella di un trave? Così ci vedono misurare la dimensione di una sillaba lunga con quella di una breve, e dirla doppia; così misuriamo la dimensione dei poemi con la dimensione dei versi, e la dimensione dei versi con la dimensione dei piedi, e la dimensione dei piedi con la dimensione delle sillabe, e la dimensione delle sillabe lunghe con quella delle brevi: non sulle pagine, perché così misuriamo spazi e non tempi, ma al passaggio delle parole, mentre vengono pronunciate. Diciamo: "È un poema lungo, infatti si compone di tanti versi; versi lunghi, infatti constano di tanti piedi; piedi lunghi, infatti si estendono per tante sillabe. E una sillaba lunga, infatti è doppia della breve". Ma neppure così si definisce una misura costante di tempo, poiché un verso più breve può essere fatto risuonare, strascicandolo, per uno spazio di tempo maggiore di uno più lungo, che venga affrettato. La stessa cosa può avvenire di un poema, e di un piede, e di una sillaba. Ne ho tratto l'opinione che il tempo non sia se non un'estensione. Di che? Lo ignoro. Però sarebbe sorprendente, se non fosse un'estensione dello spirito stesso. Perché, cosa misuro, di grazia, Dio mio, quando affermo o imprecisamente: "Questo tempo è più lungo di quello", o anche precisamente: "È doppio di

quello"? Misuro il tempo, lo so; ma non misuro il futuro, perché non è ancora; né misuro il presente, perché non ha estensione alcuna; né misuro il passato, perché non è più. Cosa misuro dunque? Forse i tempi al loro passaggio, non passati¹⁹?

Il ritornare costante del tema della durata della "sillaba", in questo e in altri passi, e in generale dell'estensione temporale della parola, mostra piuttosto che Agostino avesse compreso bene che è proprio nel linguaggio che va cercata, se non l'origine, la traccia più fedele di cosa il tempo sia.

3.1 La voce e il Verbo

Il motivo sotteso all'argomentazione agostiniana, forse il motivo delle reticenze heideggeriane, è sempre il confronto fra la parola umana, che misura il tempo, e la parola divina, il Verbo, che crea il tempo essendo fuori di esso.

Ma come parlasti? Forse così, come uscì la voce dalla nube e disse: "Questo è il Figlio mio diletto"? Fu, quella, una voce che si produsse e svanì, ebbe un principio e una fine; le sue sillabe risuonarono e trapassarono, la seconda dopo la prima, la terza dopo la seconda e così via, ordinatamente, fino all'ultima dopo tutte le altre, e al silenzio dopo l'ultima. Ne risulta chiaramente che venne prodotta dal moto di una cosa creata, ministra temporale della tua verità eterna; e queste tue parole formate temporaneamente furono trasmesse dall'orecchio esteriore alla ragione intelligente, il cui orecchio interiore è accostato alla tua parola eterna. Ma la ragione, confrontando queste parole risuonate nel tempo, con la tua parola silenziosa nell'eternità, disse: "È cosa assai diversa, assai diversa. Queste parole sono assai più in basso di me, anzi neppure sono, poiché fuggono e passano. La parola del mio Dio invece permane sopra di me eternamente". Se dunque con parole sonore e passeggiare ti esprimevi per creare il cielo e la terra, e così creasti il cielo e la terra, esisteva già prima del cielo e della terra una creatura corporea, i cui movimenti, avvenendo nel tempo, trasmettevano temporaneamente quella voce. Ma prima del cielo e della terra non esisteva alcun corpo, o, se esisteva, l'avevi creato certamente senza una voce passeggera, per trarne una voce passeggera con cui dire che fossero creati il cielo e la terra. Qualunque fosse l'elemento necessario a formare una tale voce, non sarebbe affatto esistito fuori dalla tua creazione; ma per creare il corpo necessario a tali parole, con quali parole avresti parlato²⁰?

E' un argomento sul quale Agostino torna spesso, ad esempio:

Ma le parole del Signore [Gesù Cristo] sono proferite dalla bocca del suo corpo e le parole di Dio dalla bocca dei Profeti per mezzo d'una voce corporea risonante nel tempo e con tutte le loro sillabe assumono e consumano convenienti spazi di tempo. Quando, al contrario, Dio diceva: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza, e domini sui pesci del mare e su gli uccelli del cielo, su tutte le bestie e su tutti i rettili che strisciano sulla terra, e: Crescete e moltiplicatevi, riempite la terra e assoggettatela, abbiate il dominio sui pesci del mare e su gli uccelli del cielo e su ogni specie di bestie e su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra, e inoltre: Ecco, io vi ho dato ogni specie d'erba che produce seme e che si

trova su tutta la terra e ogni specie d'alberi che portano frutto e hanno in sé il frutto che produce seme e che sarà il vostro nutrimento, queste parole di Dio proferite prima che ci fosse alcuna vibrazione di voce nell'aria e prima che esistesse alcuna voce proveniente dalla carne e dalla nube, furono pronunciate dalla sua sovrana Sapienza per mezzo della quale furono fatte tutte le cose. Esse non erano simili alle parole che risonavano a orecchie umane, ma nelle cose create inserivano le cause delle cose da creare mediante il suo potere onnipotente, creava ciò che sarebbe esistito nel futuro, e l'uomo che doveva essere formato a suo tempo lo creava - per così dire - nel seme e radice dei tempi allorché Dio, che esiste prima dei secoli, creava l'origine da cui dovevano cominciare i secoli²¹.

4 La supremazia del futuro

Successivamente alle “strutture fondamentali” dell'esserci, Heidegger viene ad affrontare il tema della morte. Qui il passaggio logico è più solido: dalla possibilità di indicare tali caratteri o strutture dell'essere alla possibilità di svolgere *tout court* un'indagine interpretativa sull'essere. Tale possibilità è ravvisata nella capacità di sostenere l'*aporia* del coglimento dell'esserci. Essa è dovuta non nella debolezza degli strumenti conoscitivi, ma nella stessa natura dell'esserci, che ha la sua negazione come elemento costitutivo: «il non più non è un evento o una vicenda che capiti nella mia esistenza. E' appunto *il suo non più*, non un “che cosa” che accada in essa, che le capiti e la modifichi. Questo non più non è un “che cosa” ma un “come”»²².

E' da queste considerazioni che Heidegger prende le mosse per affermare con forza che «*Il fenomeno fondamentale del tempo è il futuro*»²³.

Ed aggiunge: «qui diventa chiaro che l'originario avere a che fare con il tempo non è un misurare²⁴». Il riferimento al già citato passo di Agostino «In te, anime meus, tempora metior», anche se non esplicito, sembra evidente. D'altra parte, una temporalità dell'esserci così configurata, “sfondata in avanti”, non può che essere incommensurabile. Ogni prospettiva di misurazione cancellerebbe anzi la possibilità di cogliere questa sua particolare caratteristica.

Ma la prospettiva agostiniana di questa misurazione, come detto, è del tutto particolare, e in virtù di questa, sembrano esistere già in Agostino tutti i presupposti che apriranno a questa prospettiva “futurocentrica”.

In primo luogo, dovremo chiederci se fra i tempora agostiniani esista una qualche differenza di qualità. Apparentemente, non si direbbe. Tutti i tempi sono infatti ugualmente inesistenti di fronte all'eternità divina. Ma anche sgombrato programmaticamente il campo da questa, non si vede perché una dimensione dovrebbe essere privilegiata.

La prima considerazione in risposta non può prescindere dall'escatologia. In tale senso, sia la fine dei secoli, sia la morte stessa, hanno un ruolo di schiacciante

preminenza nella dottrina cristiana. La certezza del compimento delle scritture pone l'uomo nuovo, l'uomo cristiano, in costante attesa tanto della morte corporale, quanto della fine dei secoli, come l'uomo veterotestamentario lo fu del Messia. L'attesa è *il presente del futuro*. Lo stesso Heidegger del resto aveva ben chiara l'importante novità che l'idea escatologica cristiana portò nella storia del pensiero, garantendo al *tempus* l'irreversibilità che egli considerava caratteristica del tempo autentico²⁵.

Ma sarebbe sbagliato d'altra parte associare la dottrina dei *tempora* a una qualche teoria delle tre epoche della storia. Secondo tale idea, il futuro sarebbe l'*età dello Spirito Santo*, dopo quella del Padre (passato) e del Figlio (presente, epoca cristiana), né la pluralità dei *tempora*, né il loro numero, bastano a giustificare tale concezione.

Infatti i tre *tempora* sono tutti nel *tempus*, che si pone semmai fra due *non esse* del tempo, prima della creazione del mondo, e dopo la sua fine. E per questo che per Agostino la *Civitas Dei* non si colloca nel futuro di un'attesa escatologica, ma è operante nell'immanenza della storia. La storia è per l'umano consesso ciò che la vita è per il singolo uomo. E cioè, è anima, e il tempo è la sua estensione, che può essere solo *estensione temporale*²⁶, cioè una strana forma di simultaneità in un presente transeunte.

E quanto al presente, se fosse sempre presente, senza tradursi in passato, non sarebbe più tempo, ma eternità. Se dunque il presente, per essere tempo, deve tradursi in passato, come possiamo dire anche di esso che esiste, se la ragione per cui esiste è che non esisterà? Quindi non possiamo parlare con verità di esistenza del tempo, se non in quanto tende a non esistere²⁷.

Ma oltre a questo, è anche proprio la particolare questione della "misura" del tempo che potrebbe introdurre questo "cambio di prospettiva" e creare una situazione "sbilanciata" a favore del futuro. Responsabili di questo disequilibrio potrebbero dunque essere gli strumenti che misurano e "dettano il tempo", la voce, la parola, il linguaggio.

Nel sesto libro del *De musica*, quando si chiede dove si trovi il verso di Ambrogio «Deus creator omnium», se nel suono, o anche nell'udito di chi ascolta, nell'atto di chi lo enuncia o anche nella memoria, Agostino sembra infatti incontrare non poche difficoltà nella definizione di una sorta di gerarchia di numeri in grado di misurare il tempo²⁸. Stesso caso, con lo stesso esempio, sempre nell'XI libro delle confessioni:

Deus creator omnium: in questo verso si alternano otto sillabe brevi e lunghe: le quattro brevi, cioè la prima, terza, quinta e settima, semplici rispetto alle quattro lunghe, cioè la seconda, quarta, sesta e ottava. Di queste ultime ognuna dura un tempo doppio rispetto a ognuna delle prime, come annuncio mentre le pronuncio,

e come è, secondo che ci fanno intendere manifestamente i sensi. Come manifestano i sensi, io misuro la sillaba lunga mediante la breve, sentendo che la lunga ha una durata doppia della breve. Ma una sillaba risuona dopo un'altra; se prima è la breve, la lunga dopo, come trattenerla la breve? E come applicarla sulla lunga per misurarla e trovare così che ha una durata doppia, se la lunga comincia a risuonare soltanto quando la breve cessò di risuonare? E la stessa sillaba lunga la misuro quando è presente, mentre non la misuro che finita? Ma quando è finita è passata. Cosa misuro dunque? Dov'è la breve, che uso per misurare? Dov'è la lunga, che devo misurare? Entrambe risuonarono, svanirono, passarono, non sono più. Eppure io misuro e rispondo, con tutta la fiducia che si ha in un senso esercitato, che una è semplice, l'altra doppia, in estensione temporale, s'intende: cosa che posso fare solo in quanto sono passate e finite. Dunque non misuro già le sillabe in sé, che non sono più, ma qualcosa nella mia memoria, che resta infisso²⁹.

Ma qui l'attenzione si sposta, dall'esecuzione del canto, sulla sede di tale misurazione, la memoria.

Questa memoria, degna erede di una tradizione neoplatonica, ha già la configurazione del “virtuale” che Deleuze farà risalire a Bergson³⁰. E' un “passato puro”, che non-tautologicamente “preesiste a ogni presente”, ed è in Heidegger proprio questa stessa caratteristica ciò che donerà al futuro il suo carattere “fondamentale”.

La memoria agostiniana del resto non è riferita al solo passato, ma è piuttosto il luogo in cui passato e futuro vengono a coincidere.

In termini che Heidegger non gradirebbe, la propria morte sarebbe il “passato puro”, da cui proveniamo. Ma con ciò, il predominio del futuro non costituirebbe che una premessa del dominio del virtuale.

4.1 La grammatica speculativa

Agostino ha dunque “smesso di domandare”. Non “smettendo di domandare”, dove sarebbe giunto? Secondo Heidegger, attraverso la domanda sul tempo, quantomeno all'identità fra tempo e anima... e per questa strada, forse, a quella fra essere e linguaggio, che Heidegger nel 1924 ancora non ipotizzava. Ma non è detto invece che non sia stato proprio Agostino a suggerire ad Heidegger queste prospettive. Dopotutto in una linea di pensiero agostiniana possiamo leggere la corrente logico-filosofica dei *modisti*, che porterà a quel Tommaso di Erfurt³¹, autore della “Grammatica speculativa” che Heidegger studiò credendo di studiare Giovanni Duns Scoto, e cui dedicò gran parte della sua dissertazione di dottorato. In questo senso è illuminante il passo di *Confessioni* 11.3.5:

Fammi udire e capire come in principio creasti il cielo e la terra. Così scrisse Mosè, così scrisse, per poi andarsene, per passare da questo mondo, da te a te. Ora non mi sta innanzi. Se così fosse, lo tratterrei, lo pregherei, lo scongiurerei nel tuo nome

di spiegarmi queste parole, presterei le orecchie del mio corpo ai suoni sgorganti dalla sua bocca. Se parlasse in ebraico, invano busserebbe ai miei sensi e nulla di lì giungerebbe alla mia mente. Se invece in latino, saprei che dice; ma come saprei se dice il vero? E anche se lo sapessi, da lui lo saprei? Dentro di me piuttosto, nell'intima dimora del pensiero la verità, non ebraica né greca né latina né barbara, mi direbbe, senza strumenti di bocca e di lingua, senza suono di sillabe: "Dice il vero". E io subito direi sicuro, fiduciosamente a quel tuo uomo: "Dici il vero".

Quella lingua “non ebraica, né latina, né barbara” sarà appunto l’oggetto principe di quella “grammatica speculativa”, che erroneamente si è ritenuta logica (Gilson) e smaccatamente “britannica” (l’errata attribuzione del testo di Tommaso di Erfurt a Duns Scoto sarebbe proprio un epifenomeno di quest’interpretazione - benché non privo di conseguenze proprio sulla circolazione stessa dello scritto in epoca moderna) e che in una linea quasi ininterrotta porterebbe praticamente fino all’empirismo logico, e invece è onto-logica, in quanto fondata sulla corrispondenza fra *modi significandi* e *modi essendi* attraverso i *modi intelligendi*³².

E. Gilson considera ad esempio l’apparire della grammatica speculativa come il momento del definitivo tramonto del “principio d’autorità” dei grandi scrittori latini in favore di un approccio alla grammatica figlio delle leggi della logica³³. La “fine delle belle lettere” coinciderebbe con l’avvento di questa nuova grammatica che è prescrittiva e non descrittiva, ma prescrittiva secondo le leggi della logica, sull’onda del travolgente successo di quest’ultima nelle università europee³⁴: «Non è possibile dubitare del fatto che in questa opposizione fatale alle Lettere la logica abbia avuto il ruolo principale. Si assiste, in quel periodo, nelle suole d’Occidente, ad una vera insurrezione della logica contro le altre sei arti liberali, seguita ben presto dall’invasione delle facoltà delle Arti da parte della filosofia di Aristotele³⁵», da imputare a sua volta in primo luogo alla disponibilità della traduzione latina delle opere dello stagirita, ed in particolare degli *Analitici secondi*³⁶. Ora una cosa Heidegger doveva averla vista, senza rendersene conto, l’autore della *Bedeutungslehre* che lui analizzò, non era affatto inglese, ma tedesco³⁷.

Secondo la lettura di Jacques Derridà, che menziona Tommaso nella sua *Grammatologie* collegandolo con l’idea, mutuata da Peirce, per la quale la Logica è una branca della Semiotica: «il livello più basso, la fondazione della possibilità della logica (o semiotica) corrisponde al progetto del Grammatica speculativa di Tommaso di Erfurt, erroneamente attribuita a Duns Scoto». Dunque non si tratterebbe affatto di una riduzione della grammatica alla logica, ma semmai della logica alla grammatica, della logica alla semiotica.

Anche N. Abbagnano, nel suo dizionario di filosofia, cita la grammatica speculativa fra gli ultimi risultati di una *grammatica prescrittiva* che si contrapporrebbe a quella *descrittiva* fondata da Humboldt. Salvo poi rilevare l’appello di Heidegger per “liberare la grammatica dalla logica che si modella sulle

cose”. Appello che potrebbe invece provenirgli dal suo antico, e a lui inizialmente sconosciuto, maestro. Recentemente, Annalisa Caputo: si esprime così: «La grammatica dei modisti [...] è grammatica speculativa perché non deve organizzare la lingua, ma limitarsi a descriverla e spiegarla³⁸». G. Agamben d'altra parte sostiene, sempre circa la “liberazione” invocata da Heidegger, che essa dovrebbe consistere in una «liberazione del linguaggio dalla grammatica» in quanto «come avevano intuito i grammatici antichi attribuendo a Platone e Aristotele l'origine della grammatica, categorie grammaticali e categorie logiche, riflessione grammaticale e riflessione logica si implicano originariamente a vicenda e sono, pertanto, inseparabili³⁹».

4.2 Tempo futuro e modo futuro

Ma che ha vedere di nuovo tutto questo con il tempo? Secondo il punto di vista che Harald Weinrich esprime nel suo trattato *Tempus*⁴⁰, il problema gigantesco è se quello che chiamiamo tempo verbale e il tempo “reale” abbiano qualcosa a che fare, sia che per tempo “reale” si intenda non la successione passato-presente-futuro sia che si intenda il tempo della coscienza di Bergson e/o della fenomenologia. Weinrich si chiese se la stessa applicazione della parola *Tempus*, usata per indicare il tempo verbale, non fosse un “Inganno terminologico”, giungendo alla conclusione che “il tempo verbale non avesse nulla a che fare con il tempo reale” - affermazione che si trovava nelle prime edizioni del libro e venne poi espunta, quando con l'affinarsi della sua teoria egli fu in grado di ricondurre anche il tempo “reale” all'analisi linguistica. Senza addentrarci nel ragionamento tecnico, è comunque rilevante, in una prospettiva filosofica, che egli alla fine non miri a porre in questione cosa il “tempo reale” sia, accettando anzi di fatto che con questa espressione si debba intendere il “tempo dell'orologio”, che invece che “reale” dovremmo una volta per tutte oggi chiamare “reificato”⁴¹.

Dato che anche la stessa “definizione” è un discorso, Weinrich ritenne infatti successivamente di potere ricondurre il tempo “reale” a quello “verbale”, lo *Zeit* al *Tempus*. Ma questa ri-associazione pare ben più plausibile dove per *Zeit* si intenda il tempo della coscienza, bergsoniano prima e fenomenologico poi.

Di fatto, questo atteggiamento comunicativo non ha nulla in comune con il tempo dei nostri orologi, ma è un modo di porsi del parlante che indica anche all'ascoltatore quale atteggiamento ricettivo egli debba adottare verso il testo⁴²

Allora la stessa definizione di tempo verbale non può essere un “falso amico” né un “idolum fori”. Si chiama “tempo” quello verbale, con buona ragione, solo che con “tempo” non dobbiamo intendere quello dell'orologio, né quello della matematica. E' il tempo della coscienza, tanto irreversibile quanto fluido e

simultaneo. E', ancor di più, il tempo della comunicazione, cioè, tutto il tempo. Ma la questione riguarda ora l'esistenza del futuro, come "modo" verbale. Se ciò è difficile da accettare, sarà più semplice comprendere che, ad esempio, ha natura di "tempo" il condizionale: «entro il gruppo dei tempi narrativi il condizionale è il tempo della previsione: esso consente di anticipare nell'attesa un'informazione che, come atto, non è stata ancora confermata»⁴³.

Su questa base, possiamo rileggere l'affermazione heideggeriana:

La possibilità di accedere alla storia si fonda sulla possibilità secondo la quale un presente sa essere di volta in volta futuro. Questo è il principio primo di ogni ermeneutica⁴⁴.

E prima ancora:

Il passato rimane precluso al presente fintanto che tale presente, l'esserci, non è esso stesso storico. Ma l'esserci è in se stesso storico nella misura in cui è la sua possibilità. Nell'essere futuro l'esserci è il suo passato e ad esso ritorna nel "come". Il modo del ritornare è tra l'altro la coscienza (*Gewissen*). Solo il "come" è ripetibile. Il passato - esperito come storicità autentica - è tutt'altro rispetto al non più. È qualcosa a cui posso continuamente ritornare⁴⁵.

Il "come" heideggeriano sarebbe, in questo caso, il "modo temporale" del verbo. Attigua, e molto ben chiara, è la posizione di G. Agamben, che però ha l'importante pregio di riportare la giusta distinzione fra linguaggio e voce, anzi Voce, in questo caso. Il testo scritto infatti - e l'interpretazione delle Scritture, della Bibbia, libro per eccellenza, è proprio il movente dell'indagine agostiniana - non si apre da sé al tempo, come invece fa la voce.

La Voce apre, infatti, il luogo del linguaggio, ma lo apre in modo tale, che esso è sempre già preso in una negatività e, innanzitutto, sempre già consegnato a una temporalità. *In quanto ha luogo nella Voce (cioè nel non-luogo della voce, nel suo esser-stato), il linguaggio ha luogo nel tempo. Mostrando l'istanza di discorso, la Voce apre, insieme, l'essere e il tempo. Essa è cronotetica*⁴⁶.

Spiazzante l'affinità con il procedimento agostiniano di *identificazione* del tempo attraverso la voce, come anche il fatto che Agamben non si senta in dovere di citare Agostino, qui, ma Benveniste: «che la temporalità si produca nell'enunciazione, era già stato visto da Benveniste, che classifica i tempi verbali fra gli indicatori dell'enunciazione⁴⁷»:

Si potrebbe credere [...] che la temporalità sia una struttura innata del pensiero. In realtà essa è prodotta nella e attraverso l'enunciazione⁴⁸.

E poi, addirittura:

Dall'enunciazione procede l'instaurazione della categoria del presente e dalla categoria del presente nasce la categoria del tempo. Il presente è propriamente la

sorgente del tempo. Esso è quella presenza al mondo che solo l'atto di enunciazione rende possibile poiché (si provi a riflettervi) l'uomo non dispone di alcun altro modo per vivere l'«ora» che quello di realizzarlo attraverso l'inserzione del discorso nel mondo⁴⁹.

4.3 La risposta narrativa

Weinrich inoltre, nello sforzo di mostrarci in opera la distinzione che corre fra *Tempus* (tempo verbale) e *Zeit* (tempo reale) ci propone l'esempio di Thomas Mann e della sua *Montagna incantata*, e nel farlo cita proprio Agostino: «Come Agostino, Thomas Mann si chiede “che cosa è il tempo?” Ma risponde diversamente, raccontando la storia di Hans Castorp»⁵⁰.

Mann non cerca dove e come il tempo “si misura”, insomma, ma racconta una storia. Si può dire che “pone il tempo in essere”. Nella narrazione scopriamo infatti che, nella stazione climatica di Davos «vale un altro tempo, un tempo a governo più liberale, la cui unità minima è il mese, quasi “un trastullo con l'eternità”»⁵¹. «Gli stessi oggetti familiari che si usano per la misurazione del tempo qui falliscono il loro scopo, ed è per questo che Hans Castorp non fa riparare più il suo orologio né stacca più i fogli dal calendario». Qui l'analogia con il discorso heideggeriano si fa davvero macroscopica, e ciò che è meno sorprendente è che *Der Zauberberg* esca in quello stesso anno, 1924, della conferenza heideggeriana qui in oggetto. Indispensabile però sottolineare a questo punto la più profonda influenza filosofica che aleggia sulla *Montagna incantata*, a partire dal nome: Henri Bergson. “L'infermiera muta”, un «termometro senza lineette di taratura, simbolo sottile di un tempo umano cui non sono più soggette le unità di tempo»⁵² ci offre un'immagine evocativa di eccezionale forza di questo nuovo modo di intendere il tempo della coscienza, e un'immagine che è totalmente, perfettamente bergsoniana.

Ora, non siamo più così sicuri che Agostino “risponda diversamente”. Anche Agostino infatti “racconta una storia”, e la stessa sua scelta di una scrittura filosofica nella forma delle *Confessioni*, i cui primi nove libri hanno carattere marcatamente narrativo, non solo è chiaramente anticipatrice di questo tipo di soluzione, ma mostra un utilizzo consapevole dei tempi verbali con funzione “modale”, e non cronologica. L'analisi dettagliata di questo aspetto richiederebbe però una trattazione a parte.

5 Costruzione linguistica e costruzione sociale del futuro

C'è poi un altro tipo di futuro, che rimane da trattare, ed è il futuro “sociale”, «la storia dei figli degli uomini», nelle parole di Agostino «le generazioni e il rapporto

fra le generazioni⁵³», nei termini di Heidegger. Qui l'atteggiamento, anche a causa del metodo, è molto diverso. Per Agostino, il futuro “sociale”, è come *le parole di una canzone*, per Heidegger è qualcosa di inspiegabile e anche un po' spregevole.

Agostino:

Accingendomi a cantare una canzone che mi è nota, prima dell'inizio la mia attesa si protende verso l'intera canzone; dopo l'inizio, con i brani che vado consegnando al passato si tende anche la mia memoria. L'energia vitale dell'azione è distesa verso la memoria, per ciò che dissi, e verso l'attesa, per ciò che dirò: presente è però la mia attenzione, per la quale il futuro si traduce in passato. Via via che si compie questa azione, di tanto si abbrevia l'attesa e si prolunga la memoria, finché tutta l'attesa si esaurisce, quando l'azione è finita e passata interamente nella memoria. Ciò che avviene per la canzone intera, avviene anche per ciascuna delle sue particelle, per ciascuna delle sue sillabe, come pure per un'azione più lunga, di cui la canzone non fosse che una particella; per l'intera vita dell'uomo, di cui sono parti tutte le azioni dell'uomo; e infine per l'intera storia dei figli degli uomini, di cui sono parti tutte le vite degli uomini⁵⁴.

Heidegger:

L'esserci, nella quotidianità, non è l'essere che *io* sono, bensì la quotidianità dell'esserci è quell'essere che *si* è. E quindi l'esserci è il tempo in cui *si* è l'uno con l'altro: il tempo del «Si». L'orologio che *si* ha, ogni orologio, indica il tempo dell'essere-uno-con-l'altro-nel-mondo. Nella ricerca storica ci imbattiamo in fenomeni rilevanti ma ancora del tutto oscuri come quello delle generazioni e del rapporto fra le generazioni - che sono connessi con ciò⁵⁵.

L'indicazione agostiniana, da un lato, della “canzone che mi è nota”, rivela il neoplatonismo che è sotteso a questa concezione del tempo, e di cui bisogna tener conto per capire cosa Agostino intenda in generale per “attesa”, e cosa Heidegger voglia rimuovere (sia costretto a rimuovere). Il problema nuovo che una prospettiva antimetafisica apre su di essa. Dall'altro lato è evidente che Heidegger giudichi la società esclusivamente come luogo dell'inautenticità, luogo del «Si», ovvero dell'interpretazione dominante, di fronte alla potenza della quale fronteggiare a tu per tu ogn'ora la propria morte, risulta essere la sola prospettiva filosoficamente giustificata.

¹ Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit - Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1989; tr. it., *Il concetto di tempo*, a c di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1998.

² «Venne forse distrutto dallo stesso Heidegger dopo che nel medesimo anno aveva portato a termine un trattato omonimo» *Cit.* p. 53, postilla di Hartmut Tietjen.

³ *Ivi.* p. 17.

⁴ *Ivi.*, p. 39. «Forse non è un caso che Kant abbia definito il principio fondamentale della sua

etica in modo tale che esso meriti di essere detto formale. Sapeva forse, per una familiarità con l'esserci stesso, che esso è il "come"».

⁵ *Ivi* p. 14.

⁶ *Ivi* p. 15.

⁷ «Se l'accesso a Dio è la fede, e se accettare l'eternità altro non è che questa fede, allora la filosofia non potrà mai possedere l'eternità né farne mai un uso metodico come possibile prospettiva per discutere il tempo». *Ivi*, p. 23.

⁸ In particolare nel *De musica, composto fra il 389 e il 391* e nel *De Genesi ad Litteram*, scritto fra il 401 e il 414.

⁹ M. Heidegger, *Cit.*, p. 23.

¹⁰ Per anticipare le nostre conclusioni, questo stesso *ti estì* avrebbe dovuto mettere in allarme circa la natura della questione. Se infatti Heidegger si rende perfettamente conto che il tempo è un "cosa" molto particolare, non sembra ancora in grado di valutare se sia il *discorso stesso* a mettere in essere il tempo. Il *ti estì* sarebbe in questo caso un *indicatore di enunciazione*. Funzione, analoga a quella degli stessi tempi verbali che «prima di designare degli oggetti reali, indicano appunto che il linguaggio ha luogo». G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 2008 (I ed. 1982), p. 36. Anche *Cfr.* p. 49.

¹¹ *Ivi*, p. 24.

¹² *Ivi*, p. 29.

¹³ «È in te, spirito mio, che misuro il tempo. Non strepitare contro di me: è così; non strepitare contro di te per colpa delle tue impressioni, che ti turbano. È in te, lo ripeto, che misuro il tempo. L'impressione che le cose producono in te al loro passaggio e che perdura dopo il loro passaggio, è quanto io misuro, presente, e non già le cose che passano, per produrla; è quanto misuro, allorché misuro il tempo». Tutte le traduzioni e i riferimenti alle note sono da: Agostino, *Le confessioni*, a.c. di Maria Bettetini, traduzione di Carlo Carena, Einaudi, Torino, 2000. Bisogna per forza rilevare che nelle traduzioni circolanti tanto il latino *tempus* quanto *tempora* vengono generalmente resi entrambi con l'italiano *tempo*, scelta discutibile.

¹⁴ *Ivi*, p. 30.

¹⁵ *Ivi*, p. 33.

¹⁶ «E questo è dunque il tempo, o non è il tempo che misuro. Ma quando misuriamo i silenzi e diciamo che tale silenzio durerà tanto tempo, quanto durerà tale voce, non concentriamo il pensiero a misurare la voce, come se risuonasse affinché noi possiamo riferire qualcosa sugli intervalli di silenzio in termine di estensione temporale? Anche senza impiego della voce e delle labbra noi percorriamo col pensiero poemi e versi e discorsi, riferiamo tutte le dimensioni del loro sviluppo e le proporzioni tra i vari spazi di tempo, esattamente come se li recitassimo parlando».

¹⁷ *Conf.*, 11.26.33

¹⁸ *Conf.*, 11.27.36

¹⁹ *Conf.* 11.26.33

²⁰ *Conf.* 11.6.8

²¹ «Sed verba Domini per os carnis eius, et verba Dei per ora Prophetarum temporali corporis voce proferuntur, et omnibus syllabis suis congruas temporum moras sumunt, atque consumunt: cum vero Deus dicebat: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et habeat potestatem piscium maris et volatilium coeli, et omnium pecorum, et omnis terrae, et*

omnium reptilium quae repunt super terram; et: Crescite, et multiplicamini, et replete terram, et dominamini eius; et habete potestatem piscium maris, et volatilium coeli, et omnium pecorum, et omnis terrae, et omnium reptilium quae repunt super terram; et: Ecce dedi vobis omne pabulum seminale, seminans semen quod est super omnem terram, et omne lignum fructiferum, quod habet in se fructum seminis seminalis, quod erit vobis ad escam; ipse sermo eius ante omnem aeris sonum, ante omnem carnis et nubis vocem, in illa summa eius Sapientia, per quam facta sunt omnia, non quasi humanis auribus instrebat, sed rebus factis rerum faciendarum causas inserebat, et omnipotenti potentia futura faciebat, hominemque suo tempore formandum, in temporum tamquam semine vel tamquam radice condebat, quando condebat unde inciperent saecula, ab illo condita qui est ante saecula. Creaturae quippe aliae creaturas alias, quaedam tempore, quaedam causis praecedunt: ille autem omnia quae fecit, non solum excellentia, qua etiam causarum effector est, verum etiam aeternitate praecedit. Sed de hoc opportunioribus deinde Scripturarum locis fortassis plenius disserendum est». De Genesi ad Litteram 6.8.13.

²² M. Heidegger, *Cit.*, p. 38.

²³ *Ivi*, p. 40

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ L'irreversibilità comprende in sé ciò che questa esplicazione [l'esplicazione della quotidianità] può ancora ghermire del tempo autentico, e che rimane come residuo dell'essere futuro quale fenomeno fondamentale del tempo in quanto esserci. M. Heidegger, *Cit.* P. 45.

²⁶ Heidegger insiste sulla non tautologicità dell'espressione «il tempo è temporale» *Cit.* p. 48-49.

²⁷ «Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?» *Conf.* 11.14.17, *Cit.* P. 431

²⁸ *Cfr.* Confessioni, *Cit.* p. 736, nota 57. «Agostino non può non meravigliarsi del fatto che il corpo sia in grado di *facere aliquid in anima*». «Mirare potius quod facere aliquid in anima corpus potest. Hoc enim fortasse non posset, si non peccato primo corpus illud quod nulla molestia et summa facilitate animabat et gubernabat, in deterius commutatum, et corruptioni subiaceret et morti» *De Musica*, 6.4.7. E' anche da rilevare il ruolo specialmente importante che Agostino attribuisce all'udito, «non enim de illis posset, nisi excelleret, iudicare». *Ivi*, 4.6.

²⁹ *Conf.* 11.27.35

³⁰ *Materia e Memoria*, p.133. «L'oggetto virtuale non è un antico presente dato che la qualità del presente e la modalità del passare riguardano ora in modo esclusivo la serie del reale in quanto costituita dalla sintesi attiva. Ma il passato puro, prima definito come contemporaneo al proprio presente, preesistente al presente che passa e tale da far passare ogni presente, qualifica l'oggetto virtuale».

³¹ Ad Erfurt era presente un monastero agostiniano dal 1277. Fu tra l'altro il monastero in cui Lutero abbracciò la regola agostiniana nel 1505.

³² *Cfr.* E. Gilson, *La philosophie au moyen age*, Payot, Paris 1952; tr. it., a c. di Mario Dal Pra, *La Nuova Italia*, Firenze, 1973, pp. 482-497, il capitolo è intitolato appunto *L'esilio delle belle lettere*. Si veda in particolare alle pp. 488-490.

-
- ³³ «Ormai la grammatica sta per lasciarsi progressivamente assorbire dalla logica e servire d'introduzione filosofica allo studio di essa» *Ivi*, p.489.
- ³⁴ «Di mano in mano che le opere di Aristotele vengono tradotte in latino e che i maestri di logica le introducono nel loro insegnamento, il tempo che viene loro dedicato cresce in proporzioni tali che non ne resta più per la grammatica e per gli studi classici, né d'altra parte per la matematica e le altre arti liberali.» *Ivi* p. 483,
- ³⁵ *Ivi* p. 491.
- ³⁶ Cfr. A. Caputo *Razionalismo e irrazionalismo nell'interpretazione heideggeriana della «Grammatica speculativa»* in “Quaestio. Annali di storia della metafisica” Brepols, 2001, pp.275-301.
- ³⁷ Annalisa Caputo ipotizza, con buoni motivi, che la stessa riattribuzione della *Grammatica Speculativa* a Tommaso di Erfurt ad opera di Martin Grabmann (in uno studio pubblicato nel 1922) sia in parte imputabile proprio al lavoro di Heidegger, quest'ultimo e Grabmann erano infatti in corrispondenza al tempo del dottorato di Heidegger. A. Caputo, *Cit.* P. 278, nota 8: «Grabmann – sebbene in un primo momento interessato persino a recensire i lavori heideggeriani – non prende posizione esplicita e ufficiale nei confronti di Heidegger. Possiamo, però, ipotizzare che la tesi di abilitazione heideggeriana lo abbia spinto a riflettere più profondamente sull'attribuzione della Grammatica speculativa a Scotto».
- ³⁸ A. Caputo, *Cit.*, p. 279, nota 11.
- ³⁹ G. Agamben, *Cit.*, p. 29.
- ⁴⁰ H. Weinrich, Weinrich, Harald, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964; tr. it., *Tempus. La funzione dei tempi nel testo*, a c. di Maria Provvidenza la Velva e Paolo Rubini, Il Mulino, Bologna, 2004.
- ⁴¹ Oggi poi l'espressione “tempo reale” assume tutt'altra connotazione, rivelatrice, Heidegger sarebbe d'accordo, attraverso una etimologia al contrario, dal futuro (l'oggi) verso il passato, di un fondo di inganno che su questo “passato” non può che riversarsi. Baudrillard spende delle parole illuminanti sul “tempo reale”, legatissimo al concetto di “alta definizione”, in un linguaggio televisivo e nuovimediale, questa etichetta ultramoderna indica immediatamente che la “Definizione” ha preso il sopravvento. Essendo nel modo più evidente il “tempo reale” un tempo traslato e riflesso (altrimenti questa espressione non avrebbe alcun valore d'uso), che bisogna di questa definizione solo in quanto “proiezione” di un alterità che si è ritirata dalla scena. Così come l'alta definizione ci definisce, il tempo reale ci reifica, e qui la distanza dal discorso heideggeriano sembra davvero minima.
- ⁴² H. Weinrich, *Cit.*, pp. 10-11.
- ⁴³ *Ivi* p. 87.
- ⁴⁴ M. Heidegger, *Cit.*, P. 48.
- ⁴⁵ *Ivi*, p. 47.
- ⁴⁶ G. Agamben, *Cit.*, p. 49.
- ⁴⁷ *Ibidem.*
- ⁴⁸ E. Benveniste, *Problemes de linguistique générale*, vol.II, Paris 1974. p. 83. *Cit.* in *Ibidem.*
- ⁴⁹ *Ibidem.*
- ⁵⁰ Weinrich, Harald, *Cit.*, p. 35.

-
- 51 *Ibidem*
52 *Ibidem*
53 M. Heidegger, *Cit.* p. 44.
54 Conf. 11.28.38
55 *Ibidem.*