

2. Tempo fenomenologico e tempo cosmologico: Agostino, Husserl, Kant

2.1. L'anima tra *distentio* e *intentio*

In *Tempo e racconto*, opera in cui Ricœur estende le precedenti riflessioni sul valore semantico del simbolo e della metafora alla narrazione, il punto di intersezione tra l'uomo e il mondo naturale si colloca nella rielaborazione letteraria del vissuto temporale. L'interesse di Ricœur per "l'uomo capace" lo porta a indagare il tempo, poiché l'esperienza umana ha una natura temporale. Scopo di *Tempo e racconto* è mostrare come le aporie che emergono da un attento esame del concetto di tempo non si possano risolvere specularmente, ma trovino una replica nel racconto, sebbene la narrazione non le annulli: il suo compito è piuttosto quello di «farle lavorare, rendendole produttive» e suscitando così «l'esigenza di pensare di più e di dire altrimenti»¹.

La circolarità tra tempo e racconto è affermata da Ricœur mediante l'osservazione «che il tempo diviene tempo umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo» – cioè quando viene presentato secondo le modalità del racconto storico (della storiografia) o del racconto di finzione (che non intende riferire l'accaduto) – «e che il racconto raggiunge la sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale»² – cioè quando dà al tempo una forma che lo rende umano, ossia lo rende il modo in cui si attua l'esistenza, situata nel mondo e progettante la storia. Tanto nel primo quanto nel terzo volume della sua opera Ricœur espone le aporie del tempo prendendo in considerazione i pensatori più rappresentativi dei due tipi principali di temporalità: il tempo dell'anima, psicologico, "fenomenologico" (Agostino, Husserl, Heidegger), e il tempo del mondo o "cosmologico", detto anche "obiettivo" o "ordinario" (Aristotele, Kant).

Ricœur discute dapprima la concezione psicologico-fenomenologica del tempo. L'aporia principale che egli individua nell'undicesimo libro delle *Confessioni* (398) di Agostino, dove è esposta la definizione del tempo come "*distentio animi*" (distensione dell'animo umano nel ricordo, nell'attenzione e nell'attesa, concepiti a loro volta come modalità del presente),³ risiede nel fatto che l'anima può dispiegarsi in un "triplice presente" solo "tendendosi" in tre direzioni che si allontanano sempre più tra loro: l'"*intentio*" dell'anima (la sua tensione, il suo movimento intenzionale) introduce nella "*distentio*" del triplice presente una discordanza e rende la «struttura» del tempo «discordante-concordante»⁴. La dialettica interna al tempo assume inoltre la forma di un dramma esistenziale quando Agostino descrive il proprio vissuto temporale contrapponendolo all'eternità divina, idea-limite che intensifica l'esperienza della *distentio* "tendendola" verso l'eterno presente, l'immobile "altro" rispetto all'inquieto triplice presente dell'animo umano.⁵

Nella riflessione agostiniana sul tempo Ricœur scorge poi un ulteriore problema: secondo lui Agostino non riesce a elaborare una teoria psicologica del tempo completamente autonoma da una concezione cosmologica dello stesso. Agostino non potrebbe infatti misurare il tempo se non rapportando l'anima a un punto di riferimento fisso, il quale si può trovare però soltanto fuori di lei, nella natura, nell'universo, nel mondo.⁶ Il tempo di cui Agostino parla sarebbe inoltre il tempo che Dio ha creato creando il mondo: Agostino "confessa"

¹ TR3, pp. 395, 413; cfr. TR1, pp. 21, 42. In un'intervista del 1995 Ricœur afferma che solo una posizione idealista può credere che la narrazione risolva gli enigmi del tempo. Se ciò fosse, il soggetto dovrebbe essere capace di raccontare tutti i significati del tempo, ma «il tempo del mondo [...] è strutturato secondo la produttività stessa del mondo e non secondo la produttività del racconto» (P. Ricœur, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, p. 131). Ricœur inizia a congiungere tempo e narrazione nel saggio *La fonction narrative*, "Études théologiques et religieuses", vol. LIV (1979) 2, pp. 209-230.

² TR1, p. 91; cfr. TR3, pp. 279, 295; RF1, p. 78; RR3, p. 466.

³ Ricœur esamina soprattutto i capitoli XIV-XXVIII del libro IX dell'opera di Agostino (cfr. TR1, pp. 19-20, 43; Sant'Agostino, *Le confessioni*, tr. it. con testo latino a fronte di C. Vitali, Rizzoli, Milano 2001²⁶, pp. 559-587).

⁴ TR3, p. 15; cfr. TR1, p. 42. Sull'interpretazione della concezione temporale di Agostino da parte di Ricœur cfr. R. Álvarez-Gutiérrez, *La recepción del pensamiento agostiniano sobre el tiempo en Temps et récit de Paul Ricœur*, "Teología y Vida", vol. LIV (2013) 3, pp. 441-460; su Ricœur e Agostino in generale cfr. I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Édition Faculté des Jésuites de Paris, Paris 2004.

⁵ Ricœur si riferisce a brani tratti dai capitoli III, V-VIII, X-XIII, XXIX del libro IX delle *Confessioni* (cfr. TR1, pp. 43-55; Sant'Agostino, *Le confessioni*, cit., 543, 545-551, 553-557, 587-589).

⁶ Cfr. TR3, pp. 17, 20.

che il tempo è cominciato con le cose create, dunque ammette l'esistenza di un tempo che non è soltanto dell'uomo, ma che è comune a tutte le creature. Ricœur rileva che questo tempo globale, "del mondo", è messo completamente da parte nella definizione agostiniana della temporalità dell'anima.⁷ Egli ritrova in Husserl tale "messa tra parentesi" del tempo cosmologico, che viene tuttavia chiamato implicitamente in gioco nella definizione dei caratteri del tempo fenomenologico.

2.2. L'(auto)costituzione della coscienza (interna) del tempo

Esaminando le lezioni sulla coscienza interna del tempo risalenti agli anni 1893-1917, Ricœur nota che Husserl vorrebbe portare ad apparire il tempo nella coscienza per poter intendere la coscienza del tempo come ciò che costituisce il tempo in generale, che comprende anche il tempo del mondo ("obiettivo"). Ricœur ritiene però che la coscienza del tempo non si possa autocostituire, ma debba determinare sé stessa riferendosi a quel mondo naturale che dovrebbe invece essere lei a definire. Ricœur ripercorre la husserliana iletica della coscienza a partire dalla «messa fuori causa del tempo obiettivo»⁸, necessaria per poter dirigere lo sguardo sul tempo immanente che si articola in "fasi". La "fase" è formata da impressione originaria di qualcosa, ritenzione e protenzione, che sono i modi in cui un oggetto temporale immanente è intenzionato: la coscienza, percependo, subisce un'"impressione" di qualcosa nell'"ora", il quale si "protende" in un "non ancora" e si modifica nel suo "già stato". Il "già stato" è a sua volta "ritenuto" nell'"ora" successivo.

La chiave di volta della costituzione del tempo nei suoi diversi livelli è la duplice intenzionalità che Husserl attribuisce alla ritenzione: l'intenzionalità "trasversale" (che si dirige sull'oggetto temporale e ritiene il suo "ora" nell'"ora" successivo, ogni qualvolta il suo "ora" divenga "già stato") e l'intenzionalità "longitudinale" (che si concentra sulla ritenzione compiuta dall'intenzionalità trasversale e intenziona il modo in cui l'oggetto temporale è dato). L'intenzionalità longitudinale è responsabile della costituzione del tempo obiettivo: essa attraversa il flusso formato dal trapassare di ogni fase nella successiva (flusso in cui consiste il tempo immanente) e unifica in ogni nuovo "ora" tutte le fasi che vi sono contemporaneamente ritenute. Dirigendosi tanto sull'oggetto temporale passato quanto sulla sua intenzionalità costitutiva, cioè sul suo "ora" ritenuto, l'intenzionalità longitudinale consente di riprodurre l'oggetto temporale e l'"ora" ritenuto nell'"ora" attuale, identificando l'"ora" ritenuto con quello riprodotto. Si crea così un ordinamento di posti temporali in cui ciascuna cosa è data nella sua individualità e può costituirsi in quanto "questo" (oggetto determinato).⁹

Affermando che la costituzione del tempo obiettivo è opera dell'intenzionalità longitudinale, Husserl attribuisce a quest'intenzionalità (dunque alla soggettività) anche la costituzione del tempo oggettivo della scienza, del tempo della natura e degli oggetti trascendenti rispetto alla coscienza. Ricœur nota che questa costituzione non sarebbe però possibile alla soggettività se essa non si riferisse a un'oggettività esistente in modo autonomo. La costituzione del tempo oggettivo può avvenire infatti solo perché l'intenzionalità longitudinale si riferisce, per il tramite dell'intenzionalità trasversale, all'oggetto temporale, che, sebbene immanente (nel soggetto), è il frutto della "riduzione" alla coscienza di un oggetto trascendente (al di fuori del soggetto). Soltanto l'esperienza costante del mondo naturale trascendente, che Husserl crede di avere messo fuori gioco all'inizio delle sue analisi, può infatti offrire quel modello di durata permanente necessaria a garantire sia la stabilità del tempo oggettivo, sia la continuità del flusso temporale e l'unità delle sue fasi.¹⁰

⁷ Cfr. TR1, p. 48; TR3, p. 373.

⁸ CT, p. 44; cfr. pp. 45-47, 207-209, 311-312, 329. L'iletica, cioè l'analisi della materia (ύλη) (impressione bruta) di un atto intenzionale come la percezione, astratto dalla forma (μορφή) che le conferisce senso, assume un ruolo di primo piano nello studio dei livelli della costituzione temporale. L'iletica esamina soprattutto la coscienza impressionale, malgrado la messa tra parentesi del mondo percepito. Il non aver fatto astrazione da questo mondo e dal suo tempo è ciò che differenzia Husserl da Agostino, a cui comunque si rinvia all'inizio delle lezioni sulla coscienza interna del tempo (cfr. p. 43; F.-W. von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1992, pp. 146, 150-157).

⁹ Cfr. CT, pp. 85-86, 91-99, 132-134, 141-143. Sulla concezione husserliana del tempo come principio dell'individuazione cfr. T. Streubel, *Das Wesen der Zeit. Zeit und Bewußtsein*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 137-143.

¹⁰ Inga Römer rileva che l'aporia presente nella descrizione husserliana di un tempo oggettivo non consiste tanto nell'impossibilità di determinare posti temporali fissi riferendosi al solo flusso del tempo immanente, quanto nel non riuscire a dimostrare pienamente la compresenza di scorrere e permanere (cfr. I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2010, pp. 47-55, 500-501). Per una discussione del modo in cui Ricœur e Derrida intendono questo aspetto della filosofia di Husserl cfr. pp. 256-264; sul dibattito relativo alla tesi husserliana dell'unità del flusso temporale cfr. V.C. Thomas, *The development of time consciousness from Husserl to Heidegger*, in A.-T. Tymieniecka (ed. by), *The Moral sense and*

Husserl, che vorrebbe giustificare la costituzione del tempo rimanendo esclusivamente all'interno del soggetto, si imbatterebbe in problemi irrisolvibili.

Ricœur ripercorre il ragionamento husserliano e rileva che il flusso del tempo immanente potrebbe fungere da base per la costituzione del tempo obiettivo solo se fosse in grado di autocostituirsi. Ma se il flusso si autocostituisse dovrebbe anche poter autoapparire, perché la condizione dell'apparenza è l'essere costituiti dalla coscienza (che, per definizione, è ciò a cui qualcosa appare). Dato che il flusso del tempo immanente non può apparire a sé stesso, esso potrebbe apparire soltanto in un secondo flusso. Questo secondo flusso sarebbe però il flusso di un'ulteriore coscienza, che la primitiva coscienza costitutiva del tempo dovrebbe presupporre (in quanto coscienza alla quale la primitiva coscienza potrebbe apparire). L'ulteriore coscienza rinvierebbe a sua volta a una terza coscienza, nel cui flusso il suo flusso apparirebbe, e così via all'infinito.

Ricœur non prende in considerazione i tentativi di superare quest'aporia esposti da Husserl negli scritti successivi alle lezioni sulla coscienza interna del tempo.¹¹ Suo interesse è infatti mostrare che Husserl può raggiungere l'obiettivo che si è proposto, cioè far apparire il tempo stesso (obiettivo da cui dipende la fondazione della sua fenomenologia, poiché tutto è reso fenomeno, cioè appare, in quanto costituito dalla coscienza del tempo), solo operando «ripetuti prestiti nei confronti del tempo obiettivo messo fuori circuito»¹². Ricœur afferma quindi che Husserl, di fronte al rischio di un *regressus in infinitum*, conclude dogmaticamente che «è lo stesso flusso che si costituisce in se stesso come fenomeno»¹³.

Secondo Ricœur Husserl lascerebbe tuttavia trasparire che la temporalità della coscienza si costituisce grazie a una «mescolanza tra intenzionalità trascendente (verso l'oggetto) e intenzionalità longitudinale (verso il flusso)». Che l'intenzionalità longitudinale si basi sul riconoscimento, che solo l'intenzionalità trascendente «può darle, di un qualche cosa che dura»¹⁴, cioè della natura, si evincerebbe dal linguaggio metaforico adoperato da Husserl per parlare del tempo immanente¹⁵ e dal primato dell'impressione nella coscienza del tempo (coscienza "impressionale"). Ricœur individua un riferimento a qualcosa di stabile e permanente (all'oggetto) nella determinazione del tempo (del soggetto) non solo nell'opera di Husserl, ma anche nella *Critica della ragion pura* (1781, 1787) di Kant.

2.3. La determinazione dell'intuizione (pura) del tempo

Ricœur considera Kant un teorico del tempo del mondo piuttosto che del tempo fenomenologico perché ritiene che egli da una parte affermi l'idealità trascendentale (e quindi la soggettività) del tempo come intuizione *pura* e *forma* dell'intuizione empirica, dall'altra tragga dalla natura fisica i caratteri della rappresentazione temporale.¹⁶ Per dimostrare la sua tesi Ricœur ricorda che la determinazione della

its foundational significance: self, person, historicity, community, phenomenological praxeology, and psychiatry, "Analecta Husserliana", 31 (1990), (pp. 347-360), pp. 353-354

¹¹ Cfr. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)*, hrsg. von R. Bernet und D. Lohmar, in Id., *Husserliana*, Springer, Dordrecht, *Gesammelte Werke*, Bd. XXXIII, 2001, pp. 181-209; R. Bernet, D. Lohmar, *Einleitung der Herausgeber*, ivi, (pp. XVII-LL), pp. XXXVI-XLIV; E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. von D. Lohmar, in Id., *Husserliana*, cit., *Materialien*, Bd. VIII, 2006, pp. 7-8.

¹² TR3, p. 39. Sulla genesi della critica di Ricœur a Husserl a partire dalla fine degli anni Quaranta cfr. F. Díez Fischer, *El tiempo según Paul Ricœur*, "Escritos", vol. 26 (2018), n. 57, (pp. 283-318), pp. 290-292.

¹³ CI, p. 365, citato in TR3, p. 66. Sullo sbocco idealista della fenomenologia di Husserl a causa di quest'autocostituzione cfr. H.-G. Gadamer, *Il movimento fenomenologico*, tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 65, 70.

¹⁴ TR3, pp. 66, 68. La presenza del mondo esterno è indispensabile affinché si possa avere quell'"impressione originaria" nell'"ora" a partire da cui la coscienza genera, per modificazione, le altre componenti del tempo (cfr. CT, pp. 123-125).

¹⁵ Cfr. TR3, pp. 44-45. Husserl stesso, riferendosi al «tempo come tale», dice che esso può venir indicato «come flusso» soltanto «con un'immagine», perché in realtà «ci mancano i nomi» (CT, pp. 102, 356) per designarlo.

¹⁶ Cfr. TR3, pp. 89-91. Kant attribuisce al tempo le stesse proprietà che esso possiede nei *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) di Newton: vuotezza, infinità, singolarità (unicità), omogeneità, continuità, quantificabilità. Per un confronto tra la concezione del tempo di Kant e quella di Newton cfr. K. Gloy, *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, pp. 49-52. L'interpretazione ricœuriana si colloca sulla scia di quella di Heidegger, che da una parte afferma la filiazione del concetto kantiano di tempo dagli scritti di Leibniz e di Newton, sostenendo che esso designa il "tempo del mondo" e della scienza della natura, dall'altra ritiene che la concezione kantiana rinvii alla temporalità quale senso dell'esistenza, che egli definisce nel corso di un'interpretazione fenomenologica della *Critica della ragion pura* durante la seconda metà degli anni Venti. Cfr. M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità* (vol. 21 della *Gesamtausgabe*), tr. it. di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 2015², pp. 133-136; Id., *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant* (vol. 25 della *Gesamtausgabe*), tr. it. di A. Marini e R. Cristin, Mursia, Milano 2002, pp. 249-251; Id., *Kant e il problema della metafisica* (vol. 3 della *Gesamtausgabe*), tr. it. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2012⁶, pp. 168-174.

rappresentazione temporale avviene nello schematismo – la riduzione alla sensibilità delle categorie mediante la determinazione del tempo in base a esse –, che è guidato dai principi dell'intelletto puro. Tra questi principi egli prende in considerazione le “analogie dell'esperienza” e soprattutto la prima di esse, che regola lo schematismo della categoria di sostanza. La prima analogia enuncia: «In ogni cambiamento dei fenomeni, la sostanza permane e il quantum di essa nella natura non viene né accresciuto né diminuito»¹⁷. Il principio della permanenza della sostanza, a cui è legata l'unicità e la totalità del tempo, è presupposto anche dalle altre due analogie dell'esperienza, che concernono i modi temporali della successione e della simultaneità. Il cambiamento e la relazione tra cose che cambiano possono essere infatti percepiti solo in relazione a ciò che permane.

Ricœur rileva che Kant può concepire la sostanza come qualcosa di permanente non grazie a un'intuizione diretta del tempo, ma mediante un procedimento circolare secondo cui da una parte lo schema del tempo (la permanenza) determina l'apparenza del reale come sostanza, dall'altra il reale così rappresentato consente la produzione dello schema temporale della permanenza. Kant scrive infatti: «Lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo, cioè la rappresentazione del reale come sostrato della determinazione empirica del tempo in generale»¹⁸. Ricœur commenta: «È mediante un unico atto che il pensiero pone il tempo come immutabile, lo schema come permanenza del reale e il principio della sostanza»¹⁹. Ciò che rimane implicito in questo ragionamento è che il legame tra il tempo e la sostanza può essere instaurato dal pensiero, che determina il tempo, soltanto perché la determinazione della rappresentazione temporale avviene insieme con quella della rappresentazione spaziale, che è avviata dalla percezione di qualcosa di esterno. Lo spazio, forma del senso esterno, fornisce i dati provenienti dalla percezione e pone così il soggetto in relazione con la realtà che permane.

Lo stesso rinvio al mondo esterno Ricœur trova nella confutazione dell'idealismo, che Kant svolge dimostrando il teorema: «La semplice coscienza, ma empiricamente determinata, della mia propria esistenza, prova l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me»²⁰. La coscienza della mia esistenza è coscienza di un essere determinato nel tempo, ossia esperienza del mutamento, che è percepibile solo in relazione alla permanenza. Carattere permanente può avere unicamente «qualcosa fuori di me [...]». Quindi la determinazione della mia esistenza nel tempo presuppone l'esistenza di cose reali, da me percepite come fuori di me»²¹.

Nella confutazione dell'idealismo Ricœur trova una conferma della teoria kantiana dell'autoaffezione (l'affezione del senso interno, che appartiene al soggetto, da parte del soggetto stesso). Secondo Kant l'autoaffezione si verifica perché quando «siamo modificati dal di fuori», cioè quando riceviamo i dati dal senso esterno, «veniamo internamente affetti da noi stessi»²². Ne segue che l'esperienza di noi stessi, la nostra determinazione, necessita della percezione di qualcosa di esterno, che deve dunque esistere. L'autoaffezione deriva dal fatto che per ordinare ciò che la percezione dà al senso esterno, modificato da qualcosa che appare nello spazio e che è diverso dal soggetto, bisogna produrre schemi spaziali. Questi si

¹⁷ CP, A 182/B 225, p. 186. Su questa “analogia”, sulla sua importanza per poter collocare i fenomeni in posti fissi nel tempo e sulla difficoltà che il suo modo di porre il rapporto tra il tempo e la sostanza comporta, cfr. B. Thöle, *Die Analogie der Erfahrung*, in G. Mohr, M. Willaschek (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, (Klassiker Auslegen, Bd. 17/18), 1998, (pp. 247-296), pp. 275-281.

¹⁸ CP, A 143/B 183, p. 160, citato in TR3, p. 79. La permanenza è il modo del tempo in cui emerge in pieno la dipendenza della determinazione del tempo dallo spazio, e dunque dal mondo esterno. La rappresentazione dello spazio è infatti “doppiamente” legata alla permanenza: essa è permanente in quanto tale (cfr. CP, B 291, p. 228) e si determina grazie alla percezione di «enti estesi» (B 349, p. 266), ossia per mezzo dell'affezione di qualcosa di esterno. Per questo motivo Kant può scrivere che la sostanza è quel «sostrato che rappresent[a] il tempo in generale» (A 182/B 225, p. 186), intendendo per “sostanza” «il reale del fenomeno che resta sempre identico, quale sostrato di ogni cambiamento» (A 182/B 225, p. 187), ovvero «la materia», che è «realmente data al senso esterno» (A 379, p. 644; cfr. B 278, p. 220).

¹⁹ TR3, p. 79; cfr. p. 81.

²⁰ CP, B 275, p. 218. Il commento di Ricœur è in TR3, pp. 87-88. Per un'interpretazione della confutazione dell'idealismo materiale svolta da Kant, secondo cui le cose “fuori di me” vanno intese in senso trascendentale, come cose “esistenti in sé”, abbracciando una prospettiva realistica, cfr. G.A. de Almeida, *Zu Kants Widerlegung des Idealismus*, in D. Hüning, S. Klingner, C. Olk (Hrsg.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013, pp. 131-152. Un approccio realistico è constatabile anche nella confutazione del quarto paralogismo della psicologia razionale (in CP, A 367-380, pp. 637-645), che fa leva sulla presenza del mondo esterno (cfr. H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 126-141).

²¹ CP, B 275, p. 218.

²² Ivi, B 156, p. 143.

formano contemporaneamente a schemi temporali, dato che il tempo «è la condizione formale a priori di tutti i fenomeni in generale»²³. D'altra parte il tempo, in senso stretto, è la forma del senso interno. Kant conclude pertanto che noi, mediante l'affezione di noi stessi, «determiniamo il senso interno secondo la sua forma»²⁴, cioè produciamo l'«intuizione formale»²⁵ – lo schema – del tempo. Tanto in questo caso quanto in quello della confutazione dell'idealismo Kant «colloca in una relazione di subordinazione l'affezione grazie a noi rispetto all'affezione grazie alle cose»²⁶. Ciò consente a Ricœur di dedurre che il tempo, in quanto forma del senso interno, è subordinato alla permanenza della natura percepita: il tempo “interiore”, “dell'anima”, rinvia al tempo “del mondo”, di cui il ragionamento kantiano si serve, pur non menzionandolo.

Secondo Ricœur Kant si colloca agli antipodi rispetto a Husserl, nel cui ragionamento viene in primo piano il tempo fenomenologico. Il tempo che gioca il ruolo determinante nella teoria kantiana, il tempo cosmologico, presupposto da tutti i mutamenti empirici, non si lascia inoltre ridurre a fenomeno: la condizione dell'apparire, la *forma* pura dell'intuizione, non appare. L'intuizione pura del tempo non è la percezione diretta del tempo in quanto tale, ma la rappresentazione di un tempo determinato, ossia lo schema che regola il rapporto reciproco dei dati sensibili.²⁷ Il rinvio della concezione fenomenologica del tempo a quella cosmologica, così come l'occultarsi reciproco delle due, culmina secondo Ricœur nella fenomenologia ermeneutica di Heidegger.

3. Il compimento e l'avvio dell'aporetica della temporalità: Heidegger e Aristotele

3.1. La temporalizzazione “originaria” nell'esistenza autentica

Ricœur si concentra sull'opera *Essere e tempo* (1927)²⁸ e rileva che in essa Heidegger sembra risolvere le problematiche intrinseche al concetto di tempo, venute alla luce analizzando le concezioni temporali agostiniana, husserliana e kantiana. Con la concezione dell'uomo in quanto “*Dasein*”, “esserci”, “essere-nel-mondo”, Heidegger vuole infatti superare il dualismo anima-mondo, soggetto-oggetto, per mezzo di una definizione della natura – del mondo – come costitutiva dell'essere umano.²⁹ L'uomo è sempre in rapporto con i suoi simili e con gli enti diversi da sé, detti “intramondani” perché incontrati nell'ambito di un mondo che può essere definito come l'insieme di rimandi significativi inaugurati dal progetto dell'esserci. Il tempo del mondo è chiamato da Heidegger “tempo mondano” (*Weltzeit*) e ha caratteristiche che possono essere determinate soltanto in base all'“intratemporalità”, cioè a quel modo temporale grazie a cui l'esserci si rende presente l'ente all'interno del mondo.

²³ Ivi, A 34/B 50, p. 75.

²⁴ Ivi, B 155, p. 142. Sulle varie interpretazioni dell'autoaffezione – ciò che modifica il senso interno potrebbe essere il dato esterno appreso, o l'oggetto trascendentale, o l'attività dell'apprensione, o l'appercezione trascendentale – cfr. K. Düsing, *Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption*, “Kant-Studien”, 71 (1980), (pp. 1-34), pp. 22-25; S. Dirschauer, *La théorie kantienne de l'auto-affection*, “Kant-Studien”, 95 (2004), pp. 53-85.

²⁵ Sebbene Kant usi quest'espressione solo in riferimento allo spazio (cfr. CP, B 160-161, p. 146, n. “a”; A 431/B 459, p. 335) essa indica il risultato della «sintesi figurata» (B 151, p. 140), che consiste nell'applicazione della sintesi intellettuale (propria della categoria) alla molteplicità pura dello spazio e del tempo: l'intuizione formale è il risultato della sintesi a priori tra la categoria e l'intuizione pura. Da questa sintesi risulta lo schema temporale, che può conferire «realtà oggettiva» alla categoria solo grazie a «un'intuizione nello spazio» (B 292, p. 228), cioè per mezzo di uno schema spaziale. Sulla “sintesi figurata” cfr. H.J. De Vleeschauer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Garland, New York-London, t. II, 1976, p. 162; TR3, pp. 84-85.

²⁶ TR3, p. 88; cfr. p. 86.

²⁷ Cfr. TR3, pp. 69, 76, 86-87. Kant afferma che il tempo non può essere percepito in sé stesso in CP, A 177/B 219, p. 183; A 182/B 225, p. 186; A 183/B 266, p. 188; A 215/B 262, p. 210. Egli ricorre alla rappresentazione indiretta del tempo mediante lo spazio raffigurandolo come una linea anche perché l'atto del tracciare una figura nello spazio sintetizza il molteplice puro, determina il senso interno e configura così la rappresentazione temporale (cfr. A 33/B 50, p. 74; B 154, p. 142; A 102, p. 609, passaggi che Ricœur ha presenti in TR3, pp. 76, 85).

²⁸ Ricœur ritiene che si possa leggere *Essere e tempo* come un'opera autonoma, indipendentemente dagli scritti successivi di Heidegger (cfr. TR3, pp. 93-95), di cui non apprezza il «pensiero poetizzante [...] opposto al preteso “umanismo” delle filosofie riflessive, fenomenologiche o ermeneutiche» (RF1, p. 44), e il tentativo di pensare l'essere stesso indipendentemente dall'essere umano.

²⁹ Cfr. TR3, p. 95; TR1, p. 135, dove Ricœur si riferisce a ET, p. 491.

Heidegger intende derivare il livello dell'intratemoralità da quello della storicità e la storicità dal tipo di tempo che egli chiama "temporalità originaria", espressione con cui intende il senso d'essere dell'esserci. L'unità di temporalità, storicità, intratemoralità, così come quella delle tre dimensioni temporali – passato, presente, futuro –, dipende dalla definizione della temporalità come accadere stesso dell'esistenza in quanto essere dell'esserci, il quale si realizza autenticamente quando "ad-viene" (perviene) a sé, recuperando il suo "esser-stato" (appropriandosi della situazione in cui è già sempre "gettato") e rendendosi presente, nel "colpo d'occhio" dell'attimo (*Augen-Blick*), le possibilità tra le quali è chiamato di volta in volta a scegliere. Ricœur nota che la concezione della temporalità come "avvenire-essente-stato-e-presentante",³⁰ "originaria" perché da essa si originano le altre forme del tempo, sembra risolvere l'aporia dell'unicità del tempo e della sua invisibilità: portata ad apparire dall'interpretazione, la temporalità non è una condizione di possibilità formale e statica, a cui si può solo rinviare per contrasto con l'ente in movimento, ma è la motilità originaria dell'esserci, che "si temporalizza" esistendo.³¹

Secondo Ricœur il ragionamento di Heidegger è tuttavia destinato *ab origine* allo scacco perché è tacitamente vincolato a un preciso modello di esistenza, da cui è fatta dipendere l'unità tanto dell'essere dell'esserci quanto del suo senso, cioè della temporalità. Ricœur ricostruisce l'argomentazione heideggeriana notando che l'analisi della temporalità è introdotta per dimostrare la possibilità dell'unità articolata della "Cura" (*Sorge*), essere dell'esserci. Sebbene l'esserci sia già sempre "avanti a sé", "pro-getto" ("esser-possibile") mai esauribile nella presenza di un piano realizzato, la Cura può dispiegarsi unitariamente, cioè essere "un tutto", perché l'esistenza dell'esserci è "de-limitata": l'esserci è "ri-volto" verso la propria costitutiva finitudine, è "essere-per-la-morte".

Il vincolare la configurazione originaria della temporalità alla realizzazione autentica dell'"essere-per-la-morte", che si ha quando l'esserci si "isola" dalla massa e decide autonomamente di "anticipare" la morte, ossia di assumere il proprio essere finito nell'esistenza effettiva, è secondo Ricœur il motivo per cui Heidegger non può tenere fede fino in fondo al suo obiettivo di derivare le molteplici forme del tempo dalla temporalizzazione originaria. Quest'ultima rimane infatti il tempo di un singolo esserci, che non può ampliarsi fino ad abbracciare il passato di tutta l'umanità (la storia), e tanto meno può trapassare nel tempo dell'intera natura (il tempo del mondo). Nell'ambito della sua analisi esistenziale (ontologica) dell'esserci, considerando inoltre "originaria" l'attuazione "autentica" dell'esistenza, e facendo seguire tale attuazione alla «scelta concreta di un modo di essere-nel-mondo»³², cioè a una condizione esistentiva (relativa non all'essere, ma all'esserci in quanto ente), Heidegger riduce ulteriormente la prospettiva alla propria personale concezione dell'autenticità. Egli dà così al suo discorso quella sfumatura morale che desidererebbe tenere lontana da una descrizione "neutra".³³

Ricœur si sofferma soprattutto sull'analisi della storicità – che riprenderà, ampliandola, in *La memoria, la storia, l'oblio* (2000) – e dell'intratemoralità, da cui trarrà spunto per l'elaborazione della propria personale risposta alle aporie del tempo. Heidegger definisce la storicità (*Geschichtlichkeit*) autentica come l'accadere (*Geschehen*) dell'esserci che, appropriandosi del suo "già stato", scorge quella connessione vitale in cui consiste l'estensione (*Erstreckung*) dell'esistenza tra la nascita e la morte, e quindi la "tenuta" del sé stesso, la sua stabilità (*Selbstständigkeit*).³⁴ Siccome l'esserci è costitutivamente "con-esserci" (*Mitsein*), cioè condivide con gli altri il mondo, l'accadere dell'esserci coinvolge quello di coloro che fanno parte della sua generazione e non si configura semplicemente come "sorte" (*Schicksal*), bensì come "destino comune" (*Ge-*

³⁰ Cfr. ET, pp. 384-395, testo commentato in TR3, pp. 106-109.

³¹ Cfr. TR3, pp. 98, 109.

³² Ivi, p. 100.

³³ Cfr. ivi, pp. 100-106. In ET, pp. 61, 205, Heidegger precisa che i termini "autentico" (*eigentlich*) e "inautentico" (*uneigentlich*) non hanno alcun senso morale.

³⁴ Cfr. ET, pp. 441, 458-459. Ricœur nota che soprattutto nella concezione heideggeriana dell'"estensione tra la nascita e la morte" «si fa sentire più viva l'assenza di una riflessione sulla carne, che avrebbe permesso di designare la natalità come condizione di essere già là e non soltanto come avvenimento della nascita, falsamente simmetrico a quello non ancora riuscito della morte» (MO, p. 537; cfr. p. 542). Egli valorizza comunque il concetto heideggeriano di "*Selbstständigkeit*" o "*Ständigkeit des Selbst*" ("stabilità del sé stesso" o "tenuta del sé stesso"), che esprime la condizione risultante dall'"autoestendersi" tra la nascita e la morte dell'esserci nel suo accadere storico. La "*Selbstständigkeit*" esprime una "permanenza" nel tempo diversa da quella di una personalità immutabile e affine alla continuità di un sé che si impegna nella promessa, concezione che Ricœur sviluppa in *Sé come un altro* insieme con le due modalità del sé chiamate "*idem*" e "*ipse*" (cfr. TR3, p. 113, n. 28; SA, pp. 76-77, 212-213, 374-375).

schick), “ripetizione” (*Wiederholung*) di una possibilità del passato collettivo che, ereditata, viene esplicitamente fatta propria, “tramandata” (*über-liefert*) e portata al dispiego.³⁵

Ricœur definisce come «arduo» il «passaggio da una sorte singolare a un destino comune»³⁶. La coppia concettuale “sorte-destino” non riesce inoltre a rendere ragione di quel «crescente allontanamento nel tempo» che è il «tratto specifico della storia», dato che Heidegger si focalizza solo sull’attualizzazione di una possibilità dell’esserci “essenteci-stato”. Questo problema sorge secondo Ricœur a causa del fatto che Heidegger ha negato una temporalità propria ai resti del passato, cioè non ha riconosciuto la possibilità che essi siano una “traccia” capace di ripercorrere la distanza temporale. Scrivendo: «Le “antichità” conservate in un museo» sono «oggetto di considerazione storiografica solo perché» sono appartenute a un «mondo che fu proprio di un Esserci essente-ci-stato»³⁷, Heidegger da una parte avrebbe accennato al potere di rinvio proprio a «resti, rovine, antichità, utensili antichi»³⁸, senza il quale essi non potrebbero costituire la base di una ricostruzione storiografica; dall’altra avrebbe sostenuto che le vestigia sono solo “secondariamente storiche”³⁹, cioè hanno un valore storico perché coinvolti nella storicità in quanto accadere dell’esserci. La storicità si fonda a sua volta nella temporalità originaria, ed è quindi possibile in virtù del fatto che esistere significa “essere-per-la-morte”, e che l’“essere-per-la-morte” autentico è “deciso” dal singolo esserci. La storia della natura e la storia “universale” sarebbero inoltre ricondotte all’esserci perché Heidegger, scrivendo che «anche la natura è storica», non riconoscerebbe al mondo naturale un tempo proprio, in quanto considererebbe la natura «come paesaggio, [...] come campo di battaglia e luogo di culto», cioè come facente parte del mondo che appartiene all’esistenza dell’esserci, e quindi come un ente «*mondanamente storico*»⁴⁰, privo di una sua autonomia.

I segni di una temporalità propria della natura, quale l’alternarsi del giorno e della notte, sono inoltre ricondotti da Heidegger all’intratemoralità, cioè al tipo di tempo di cui l’esserci «tiene conto»⁴¹ perché grazie a esso incontra nel mondo l’ente diverso da sé, l’ente intramondano. Heidegger annovera l’appartenenza al mondo stesso come il quarto carattere dell’intratemoralità, cioè di quel tempo che può esser definito “mondano”⁴² e le cui altre tre caratteristiche sono la “databilità”, l’“estensione”, la “pubblicità”. L’intratemoralità è infatti il «tempo di cui ci si prende cura»⁴³, con cui si ha a che fare nel rapporto con l’ente intramondano: l’esserci “data” il tempo in base a ciò che deve fare, ne considera gli intervalli per misurare la durata delle sue attività, si coordina con gli altri in base a punti di riferimento comuni che rendono “pubblica” la temporalità, considera il tempo come “adatto” o “inadatto” a realizzare qualcosa e quindi “significativo”, tratta il tempo come condizione di possibilità della “significatività”, cioè dell’essere del mondo fondato nel progetto dell’esistenza.⁴⁴

3.2. L’intratemoralità tra tempo “del mondo” e tempo “della scienza”

³⁵ Cfr. ET, pp. 441-443, 451-455, testo commentato in TR3, pp. 110-118.

³⁶ TR3, p. 116. Ricœur critica il «trasferimento» del concetto di “essere-per-la-morte” «nella sfera comunitaria», «responsabile dell’abbozzo di una filosofia politica eroica e tragica messa a disposizione di tutti gli usi peggiori» (p. 117, n. 33; cfr. RP4, pp. 112-113; RD, p. 30). La possibilità di una lettura politicizzata del passaggio di *Essere e tempo* sulla storicità era stata scorta già dai suoi primi interpreti (cfr. per es. O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, tr. it. di G. Varnier, Guida, Napoli 1991, p. 446).

³⁷ ET, pp. 448-449, testo ripreso da Ricœur in TR3, pp. 120-121, 184-186, e in MO, p. 540. Secondo Ricœur Heidegger, non comprendendo il significato della traccia nella ricostruzione del passato, e ignorando il ruolo giocato dalla memoria nella scienza storica, non avrebbe adeguatamente valorizzato la storiografia (cfr. MO, pp. 551-552).

³⁸ TR3, p. 120; cfr. ET, p. 463.

³⁹ Cfr. ET, p. 449, testo a cui Ricœur si riferisce in TR3, pp. 121-123, e in MO, p. 541.

⁴⁰ ET, p. 457.

⁴¹ Ivi, p. 484.

⁴² Cfr. ivi, p. 486. In M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 164, il legame tra la natura e il tempo del mondo è affermato in modo ancora più esplicito, dato che Heidegger vi definisce la *Weltzeit* come «il tempo in cui cadono gli eventi del mondo e i processi della natura». In TR3, pp. 128-130, interpretando i caratteri dell’intratemoralità, Ricœur non si sofferma sulla “significatività”, che invece valorizza in MO, p. 549.

⁴³ ET, p. 486.

⁴⁴ Cfr. ivi, pp. 483-488. Heidegger definisce questo tipo di tempo «tempo espresso» (p. 479) perché si sofferma sul modo in cui l’esserci si esprime nel prendersi cura dell’ente intramondano, ossia dicendo “ora”, “poi”, “allora”. Ricœur non dà grande importanza all’aspetto linguistico dell’intratemoralità (a cui accenna solo in TR1, p. 106) probabilmente perché nell’analisi del linguaggio non si rifà a Heidegger, ma alla filosofia anglosassone.

Il massimo avvicinamento di Heidegger a un tempo del cosmo nel senso pieno del termine si ha secondo Ricœur nella concezione del “tempo ordinario”, cioè del tempo dell’esserci che, nella quotidianità, si “smarrisce” identificandosi con le sue molteplici attività, interpreta il tempo soltanto in funzione delle cose di cui si occupa, oblia i caratteri dell’intratemporalità e “livella” le tre dimensioni del tempo riconducendole al solo presente, che gli appare come una serie infinita di “ora” omogenei, misurabili e calcolabili. Questo «tempo-ora»⁴⁵ – scrive Heidegger – è il «tempo-mondano, quale è “visto” in tal modo nell’uso dell’orologio» artificiale che, a differenza dell’«orologio solare pubblico, o meridiana», ha rescisso completamente i legami con il sorgere e il tramontare del sole. Ma è proprio questo movimento degli astri che scandisce l’«accadere [...] giornaliero»⁴⁶ dell’esserci. Heidegger ritiene che la concezione temporale predominante nella tradizione filosofica sia quella del tempo ordinario, e afferma che la sua definizione si trova nella *Fisica* aristotelica, in cui si legge che il tempo è «il numerato nel movimento che si incontra nell’orizzonte del prima e del poi»⁴⁷. Egli sostiene inoltre che il concetto ordinario di tempo è identico alla concezione temporale di cui si serve la scienza.

Ricœur prende le distanze sia dalla tesi secondo cui Aristotele avrebbe definito un tempo “livellato” nei confronti del tempo originario, condizionando così tutte le concezioni temporali successive, sia dall’identificazione del tempo scientifico con il tempo ordinario. Egli scrive: «Heidegger ha escluso in anticipo un’ipotesi: che il processo considerato un fenomeno di livellamento della temporalità sia anche, e simultaneamente, la liberazione di un concetto *autonomo* di tempo – il tempo cosmico [...]. Heidegger esclude fin dall’inizio questa ipotesi perché non si misura mai con la scienza contemporanea nel suo dibattito con il tempo»⁴⁸. Ricœur, che si confronta invece costantemente con la scienza nell’intento di sviluppare una fenomenologia in grado di risalire dal comprendere originario quale modo di attuarsi dell’esistenza a un “arco ermeneutico” costituito dalla dialettica di comprensione e spiegazione (del testo e dell’azione),⁴⁹ difende

⁴⁵ ET, p. 494. Ricœur ricostruisce la genesi di questo tempo in TR3, pp. 130-132. Per le differenze tra l’“attimo” (il presente autentico) e l’“ora” (il presente inautentico) cfr. M. Haar, *Le moment (καίρος), l’instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit)*, in J.F. Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929. De l’hermeneutique de la facticite a la metaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996, pp. 67-90.

⁴⁶ ET, pp. 487, 484. Sull’orologio Heidegger si sofferma anche in *I problemi fondamentali della fenomenologia* (vol. 24 della *Gesamtausgabe*), tr. it. di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1999 (st. 1988), pp. 245-249; *Principi metafisici della logica* (vol. 26 della *Gesamtausgabe*), tr. it. di G. Moretto, Il Melangolo, Genova 2000 (st. 1990), p. 238.

⁴⁷ ET, p. 493. Heidegger si riferisce a «ὄτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον» (Aristotele, *Fisica*, tr. it. con testo greco a fronte a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011, IV, 11, 219 b 24-25, pp. 392-393). Egli traduce “il numerato” (*das Gezählte*) anziché “il numero” (*die Zahl*), e usa l’espressione “orizzonte” per sottolineare il riferimento all’esserci che “numera”. Heidegger allude inoltre all’orizzonte della temporalità (*Temporalität*) quale senso dell’essere in generale, occultato dalla concezione ordinaria del tempo. Egli inizia a criticare il concetto aristotelico di tempo in *Logica. Il problema della verità* (WS 1925/26) (cit., pp. 176-178) e riprende la definizione del tempo data da Aristotele in *I problemi fondamentali della fenomenologia* (SS 1927) (cit., p. 236), dove si sofferma lungamente su di essa perché percorre il cammino inverso rispetto a *Essere e tempo*: non va dalla temporalità originaria all’intratemporalità, ma segue il rinvio del tempo ordinario alla temporalità originaria (cfr. TR3, p. 130, n. 51). Sull’interpretazione heideggeriana della definizione aristotelica del tempo cfr. W. Brogan, *Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-interpretation. Auf dem Weg zu Sein und Zeit*, in A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und Aristoteles*, “Heidegger-Jahrbuch” 2 (2007), pp. 96-108.

⁴⁸ TR3, p. 136. Heidegger non era tuttavia sprovvisto di conoscenze in campo scientifico, e si confronta con le scienze della natura sin dagli anni della formazione universitaria (cfr. G. Neumann, *Heideggers Studium der Mathematik und Naturwissenschaften [1911-1913]*, in Id., *Phänomenologische Untersuchungen. Zum Begriff von Natur – Raum – Zeit, zur Geschichte des Seins, zur Kunst und Technik, zur Ethik und Freiheit*, LIT Verlag, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London 2024, Text Nr. 12). In *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 164, Heidegger riconduce la formula fisica “ $s = c \cdot t$ ” al tempo costituito da “punti-ora” di Aristotele e di Kant. Per il confronto di Heidegger con il tempo della fisica relativistica cfr. E. Giannetto, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010, pp. 323-349.

⁴⁹ Già in *Finitudine e colpa* Ricœur sostiene di voler raggiungere una “seconda ingenuità” (la prima è quella anteriore alla rivoluzione copernicana, la seconda è quella che pone nuovamente al primo posto l’essere, riconquistato però dopo un percorso ermeneutico) attraverso il circolo: «Bisogna comprendere per credere, ma bisogna credere per comprendere» (FC, p. 627; cfr. pp. 628, 632-633; RF1, p. 36). Negli anni Settanta egli elabora il principio: «Spiegare di più per comprendere meglio» (RF1, pp. 65; cfr. pp. 62-64; NR, pp. 124-126), superando il dualismo “spiegazione/comprendimento” teorizzato da Dilthey grazie alla definizione di un “arco interpretativo” capace di conciliare scienza (della natura e dello spirito) ed ermeneutica (cfr. TA5, pp. 151, 154; TA6, p. 160; TA7, p. 200). Ricœur determina così il “circolo ermeneutico” in modo che esso non sia “vizioso” (cfr. TA7, p. 203). Egli non contrappone inoltre la “verità” al “metodo” (come sembra invece fare Gadamer, malgrado la sua opera principale si intitolò *Verità e metodo*), ma concilia la verità (ermeneutica) con il metodo (esplicativo della scienza) (cfr. TA2, p. 92; TA3, p. 97; RR1, pp. 226, 237-238). Sull’“arco ermeneutico” cfr. F. Turolto, *Lo stile ermeneutico di Paul Ricœur: spiegare di più per comprendere meglio*, “Critical Hermeneutics”, 1 (2017), pp. 285-299; per la declinazione di questo arco negli archi “mimetico”, “narrativo”, “critico”, cfr. B.

l'autonomia sia del tempo scientifico sia del tempo cosmologico dal tempo fenomenologico, sostenendo che nessuno dei due può essere derivato dalla temporalità che Heidegger chiama "originaria".⁵⁰

La svalutazione del tempo scientifico sarebbe stata secondo Ricœur uno dei motivi che avrebbero condotto Heidegger a non dare grande importanza alla storiografia, che in *Essere e tempo* è considerata come "derivata" rispetto all'accadere storico dell'esserci. È questi, infatti, che dispiega nel presente le possibilità ereditate dai mondi "essente-ci-stati" a cui appartengono i "monumenti" e i "documenti" che costituiscono la base del lavoro dello storico. Gli strumenti propri della cronologia storica – *in primis* il calendario – si riferiscono inoltre a un concetto di tempo che Heidegger svaluta, definendolo come "ordinario". Proprio la temporalità della storia costituisce invece per Ricœur un "terzo tempo", capace di gettare un ponte tra il tempo fenomenologico e quello cosmologico. Questo ponte non è neanche cercato da Heidegger, che non pone sullo stesso piano le due temporalità, e considera la seconda come derivata dalla prima.⁵¹

Secondo Ricœur la problematicità del ragionamento di Heidegger risiede non solo nel fatto che non è possibile affermare che sussiste un'analogia essenziale tra il tempo dell'esserci (che, tra l'altro, si temporalizza autenticamente solo nella decisione del singolo) e il tempo della natura,⁵² ma anche nella circostanza che non si possono definire i caratteri del tempo fenomenologico se non riferendosi implicitamente al tempo cosmologico. La consapevolezza che il proprio tempo è finito, e la stessa angoscia che pone l'esserci di fronte alla morte, potrebbero nascere infatti soltanto dal confronto con l'immensità del tempo cosmologico.⁵³

Sarebbe il rinvio implicito al tempo del cosmo ciò che renderebbe in ultima analisi inscrutabile anche il tempo di cui parla Heidegger: sebbene questi abbia creduto di poter descrivere in *Essere e tempo* la temporalità, già nel corso di lezioni *I problemi fondamentali della fenomenologia* (SS 1927), introducendo una distinzione tra la temporalità (*Zeitlichkeit*) dell'esserci e la temporalità (*Temporalität*) dell'essere stesso, egli sarebbe rimasto involuto in tautologie che non direbbero nulla del tempo, e potrebbero tutt'al più rinviare alla differenza ontologica (tra ente ed essere).⁵⁴ Il tempo cosmologico, a cui Heidegger in realtà si riferirebbe parlando dell'intratemporalità, sarebbe inoltre coinvolto nella determinazione della storicità dell'esserci. L'estensione della vita tra la nascita e la morte, e il legame tra le generazioni alla base della tradizione, non potrebbero infatti essere definiti se non in analogia al lasso di tempo determinabile nella successione degli "ora" dell'universo.

Il «contraccolpo delle strutture del tempo del mondo su quelle della temporalità originaria»⁵⁵ lascerebbe infine il suo segno più evidente nel carattere "estatico" del tempo dell'esserci: avvenire, esser-stato e presente sono considerate da Heidegger "estasi" formate dallo "slancio" dell'esistenza verso l'essere, slancio necessario a delineare quell'orizzonte che consente all'esserci di "man-tenersi" "fuori di sé" e di rapportarsi all'ente.⁵⁶ L'estaticità, originantesi secondo Ricœur a causa dell'attrazione della temporalità da parte del tempo cosmico, sarebbe responsabile di una dispersione del tempo che porterebbe allo scacco l'intento heideggeriano di dare unità all'articolazione di passato, presente e futuro, e provocherebbe la "dispersione" del tempo nei tre livelli della temporalità originaria, della storicità e dell'intratemporalità, frammentando il tempo ancor più di quanto farebbe la dialettica di "*distentio*" e "*intentio*" descritta da Agostino.⁵⁷

3.3. Il tempo come "numero del movimento" misurato dall'anima

Blundell, *Paul Ricœur between Theology and Philosophy. Detour and Return*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2010, pp. 57-128.

⁵⁰ Cfr. TR3, pp. 137-142. Ricœur analizza la concezione del tempo nell'astronomia, nella geologia, nella zoologia, nella biologia, mostrandone la plurivocità.

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 373-374.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 136, 138. Ricœur riconosce lo stesso problema nella filosofia di Husserl (cfr. 373; R.M. Marafioti, *Husserl lungo la via di Kant. Uno sguardo fenomenologico sull'idealismo trascendentale*, in E. Giannetto [a cura di], *La Natura perduta*, A&G-Cuecm, Catania 2022, [pp. 59-101], pp. 97-98).

⁵³ Cfr. TR3, pp. 144-145.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 405-407.

⁵⁵ *Ivi*, p. 146.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 109-110, 146-147, 387, 406-407, dove Ricœur interpreta ET, p. 390. Sulla temporalità "estatico-orizzontale" cfr. G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di Essere e tempo*, Guerini e Associati, Milano 1998.

⁵⁷ Cfr. TR3, pp. 96, 110. Ricœur riprende e sviluppa il paragone del modo in cui la "dissociazione" delle tre "istanze temporali" (dimensioni del tempo) si presenta nella *distentio animi* e nella temporalità estatica in RD, pp. 24-27.

Secondo Ricœur *Essere e tempo*, in cui giunge al culmine l'analisi del tempo fenomenologico, presenta una concezione della temporalità che riesce a rendere conto dell'unità e dell'unicità del tempo tanto poco quanto gli scritti aristotelici, che si collocano all'origine della trattazione del tempo cosmologico, e da cui Heidegger eredita la questione dell'unità molteplice dell'essere.⁵⁸ Ricœur non si sofferma sulla concezione del tempo come *καρπός* (attimo della *πρᾶξις*) presente nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele⁵⁹; suo interesse è piuttosto individuare nelle opere dello Stagirita le aporie proprie del tempo cosmologico. Egli nota che Aristotele accenna all'unità del tempo quando contrappone nella *Fisica* i molti movimenti della natura all'unica temporalità, che “avvolge” tutte le cose.⁶⁰ Per definire quest'unità Aristotele avrebbe dovuto però sviluppare l'intuizione, che si ritrova solo in alcuni passaggi della sua opera, secondo cui il tempo da una parte è autonomo dal movimento e dalle cose contenute “in” esso – per cui non è mai completamente concettualizzabile –, dall'altra può essere colto come unitario soltanto da un'anima, in grado di articolare in parti il *continuum* temporale.

Secondo Ricœur Aristotele non può rendere il tempo autonomo dal movimento – e dunque dimostrarne l'unicità – perché nella *Fisica* egli conferisce solo al movimento il rango dei principi ultimi, radicandolo nella φύσις. Lo Stagirita esclude da questi principi l'anima – e dunque ogni riferimento del tempo a essa –, per cui deve «tener ferma fino alla fine la corrispondenza tra l'istante e il punto»⁶¹. Al pari del punto, l'istante – l'“ora” in senso stretto – ha secondo Aristotele «funzione di divisione e di unificazione» ed è un «istante qualsiasi». L'“ora” puntuale, a differenza del «presente vivo»⁶² (della temporalità dell'anima e dell'esistenza), non è dunque qualitativamente caratterizzato. L'“ora” può tuttavia costituire un discrimine tra il “prima” e il “poi” che compaiono nella definizione aristotelica del tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi»⁶³ solo perché viene estrapolato dal flusso degli altri istanti, e questo avviene unicamente in virtù di un atto percettivo. Ricœur scrive dunque: «Per essere pensabile, l'istante aristotelico esige [...] una rottura operata dallo spirito entro la continuità del movimento», e vi è un «rinvio, in ogni fase della definizione [del

⁵⁸ Cfr. M. Heidegger, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, in Id., *Tempo ed essere* (I parte del vol. 14 della *Gesamtausgabe*), tr. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1998, (pp. 193-201), pp. 193-194, 199. Dei molteplici sensi dell'essere menzionati da Aristotele Heidegger privilegia la verità e considera l'ὄν ὡς ἀληθές come il modo supremo dell'οὐσία (cfr. M. Pantoulas, *Ontologie und Aussage bei Heidegger und Aristoteles*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, pp. 210-215). Ricœur rielabora invece la coppia δύναμις-ἐνέργεια e ripensa l'interpretazione che Franco Volpi e Jaques Taminiaux hanno dato della lettura heideggeriana di Aristotele. Volpi e Taminiaux hanno scorto nel concetto di “Cura” un'appropriazione della concezione aristotelica della πρᾶξις. Ricœur discute quest'interpretazione e quella di Rémi Braque, che ha inteso l'“essere-nel-mondo” di Heidegger nei termini dell'ἐνέργεια di Aristotele (cfr. SA, pp. 242-239; RF2, pp. 112-113). Ricœur prende le mosse dai concetti aristotelici di atto-potenza – che rielabora alla luce di Spinoza, Leibniz, Schelling, Nietzsche e Freud – e definisce il sé in termini non sostanzialistici, incastonandolo in «un fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano» (SA, p. 421; cfr. pp. 428-431; RF2, pp. 114-116).

⁵⁹ Sul *καρπός* nell'etica aristotelica cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., I, 1096 a 25-27, pp. 58-59; II, 1104 a 13-14, pp. 88-89; III, 1110 a 13-14, pp. 110-111. Ricœur accenna al *καρπός* aristotelico in TR3, pp. 34-35, n. 25, dove rinvia a V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Vrin, Paris 1982. Egli ritiene che il *καρπός* dell'*Etica* aristotelica possa distinguersi dal *vōv* della *Fisica* soltanto a costo di «sottrarsi al tempo» (TR3, p. 35). Goldschmidt interessa Ricœur nella misura in cui indaga la teoria aristotelica del tempo tenendo conto anche nella *Poetica*. Egli sviluppa tuttavia un ragionamento diverso da quello di Pierre Aubenque, che per primo ha sottolineato il legame del *καρπός* aristotelico con la tradizione poetico-tragica (cfr. P. Aubenque, *La prudenza in Aristotele*, ed. it. a cura di F. Fabbris, Studium, Roma 2018, pp. 110-120). A differenza di Ricœur, Heidegger dedica ampie analisi al *καρπός* aristotelico a partire dalle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica* (1922) (parte del vol. 62 della *Gesamtausgabe*, tr. it. di V. Vitiello e G. Cammarota, “Filosofia e teologia”, 4 [1990], pp. 496-532). Il concetto di *καρπός* di Aristotele e quello dell'apostolo Paolo rappresentano il modello della definizione dell'attimo in quanto presente autentico dell'esserci (cfr. R.M. Marafioti, *Heideggers und Gadammers Wiederentdeckung der φρόνησις*, Alber, Baden-Baden 2022, pp. 42-43, 47, 53, 56, 63).

⁶⁰ Ricœur considera decisivo il passaggio in cui Aristotele parla dell'essere “nel” tempo (cfr. Aristotele, *Fisica*, cit., IV, 12, 221 a 28, p. 399), che commenta in TR3, pp. 27, 380-381, 396-397.

⁶¹ TR3, p. 33; cfr. pp. 25, 373, 381. Per una confutazione della tesi secondo cui Aristotele e Agostino sarebbero i due “fondatori” della concezione del tempo rispettivamente “oggettivo” e “soggettivo” (il tempo quantitativo e omogeneo nascerebbe soltanto nella società moderna, e Aristotele penserebbe piuttosto l'unità tra uomo, tempo e mondo per mezzo della mediazione simbolica del numero; Agostino farebbe dipendere il tempo e l'anima dalla trascendenza divina) cfr. J. Martineau, *Aristotle, Augustine and Ricœur's Aporetics of Temporality in Context*, “Ricœur Studies”, vol. 11 (2020) 2, pp. 53-68.

⁶² TR3, pp. 33, 138.

⁶³ Ricœur commenta i passaggi più significativi dei capitoli 10-13 del libro IV della *Fisica* aristotelica (cfr. Aristotele, *Fisica*, cit., pp. 379-409). Su di essi cfr. E. Cavagnaro, *Aristotele e il tempo. Analisi di “Physica”, IV, 10-14*, Il Mulino, Bologna 2003. Per un confronto tra le concezioni temporali di Aristotele e Agostino cfr. G. Ripanti, *Il tempo e il pensare aporetico. Aristotele e Agostino*, Quattroventi, Urbino 2007.

tempo], a delle operazioni di percezione, di discriminazione e di comparazione che non possono essere se non quelle di un'anima»⁶⁴.

Nonostante questo rinvio implicito al tempo dell'anima, il tempo cosmologico è irriducibile a esso. Caso emblematico è l'"ora" in senso lato: il suo concetto può significare «una qualsiasi interruzione nella continuità del tempo cosmologico» o «il presente vissuto, ricco del passato [...] e del futuro»⁶⁵. Questi due sensi dell'"ora" (e, tramite l'"ora", le due prospettive sul tempo in cui i suoi possibili significati sono giustificati) si ricordano, secondo Ricœur, nel calendario, che scandisce una temporalità intermedia istituita dal racconto storico. Per introdurre tale modalità temporale, capace di offrire una replica alla dialettica intrinseca al concetto di tempo, insuperabile specularmente, Ricœur elabora una «poetica della narratività»⁶⁶ in cui riprende il concetto di μῦθος come μίμησις πρᾶξεως, presente nella *Poetica* di Aristotele, e lo estende dai generi letterari elencati dallo Stagirita (epopea, tragedia, commedia) a ogni tipo di composizione narrativa, ponendolo in relazione all'esperienza temporale.

⁶⁴ TR3, pp. 29, 24.

⁶⁵ FL4, p. 193. Cfr. TR3, p. 142; LC1, pp. 57-58; TA10, pp. 251-256, dove Ricœur espone le aporie del tempo descritte in *Tempo e racconto* in riferimento al solo presente.

⁶⁶ TR3, p. 135 (qui e a p. 118 Ricœur parla di un'«aporetica» e di una «poetica della temporalità»); cfr. FL4, p. 194.

Abbreviazioni

Opere di Paul Ricœur

CF = *Il mio cammino filosofico* (2001), tr. it. di D. Iervolino, in D. Iervolino, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2018², pp. 123-147

CI = *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 2023², che contiene:

CI1 = *Introduzione: Esistenza e ermeneutica* (1965), pp. 21-42

CI2 = *La psicanalisi e il movimento della cultura contemporanea* (1965), pp. 145-184

CI3 = *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica* (1962), pp. 351-369

EM = *L'Europa e la sua memoria* (1994), tr. it. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2017

FC = *Finitudine e colpa* (1960), tr. it. di M.S. Girardet, Morcelliana, Brescia 2021

FL = *Filosofia e linguaggio*, ed. it. a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano 1994, che contiene:

FL1 = *Filosofia e linguaggio* (1978), pp. 1-19

FL2 = *Parola e simbolo* (1975), pp. 143-168

FL3 = *La vita: un racconto in cerca di un narratore* (1984), pp. 169-185

FL4 = *Mimesis, referenza e rfigurazione in Tempo e racconto* (1990), pp. 187-199

FL5 = *Retorica, poetica, ermeneutica* (1986), pp. 201-218

FL6 = *Elogio della lettura e della scrittura* (1989), pp. 219-232

LC = *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricœur*, a cura di F. Riva, Castelvecchi, Roma 2013, che contiene:

LC1: *Architettura e narratività* (1998), pp. 55-71

MO = *La memoria, la storia, l'oblio* (2000), tr. it. di D. Iannotta, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003

MV = *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (1975), tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2020⁶

NR = P. Ricœur, J.-P. Changeux, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero* (1998), tr. it. di M. Basile, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999

PR = *Percorsi del riconoscimento. Tre studi* (2004), tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022 (st. 2005)

RD = *Ricordare, Dimenticare, Perdonare. L'enigma del passato* (1998), tr. it. di N. Salomon, Il Mulino, Bologna 2021 (st. 2004)

RF = *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale* (1995), ed. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2013 (st. 1998), che contiene:

RF1 = *Autobiografia intellettuale*, pp. 19-98

RF2 = *Dalla metafisica alla morale*, pp. 99-131

RP = P. Ricœur et al., *La rinascita del pianeta. Conversazioni con Paul Ricœur*, tr. it. a cura di C. Casalini e L. Salvarani, Medusa, Milano 2014, che contiene:

RP1 = *L'etica, tra il male e il peggio* (1994), pp. 25-48

RP2 = *Etica, politica, ecologia* (1993), pp. 49-72

RP3 = *Sulla giustizia* (2001), pp. 73-102

RP4 = *Da me a me stesso* (1988), pp. 103-118

RP5 = *Attendo la rinascita* (1988), pp. 119-139

RR = M.J. Valdés (ed. by), *A Ricœur Reader. Reflection & Imagination*, University of Toronto Press, Toronto 1991, che contiene:

RR1: H.-G. Gadamer, P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer* (1984), pp. 216-241

RR2 = M. Review, P. Ricœur, *Poetry and Possibility* (1982), pp. 448-462

RR3 = R. Kearney, P. Ricœur, *The Creativity of Language* (1984), pp. 463-481

RR4 = R. Kearney, P. Ricœur, *Myth as the Bearer of Possible Worlds* (1984), pp. 482-490

RR5 = P. Ricœur, J. Roman, *World of the Text, World of the Reader* (1986), pp. 491-497

SA = *Sé come un altro* (1990), tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2020 (st. 2002)

TA = *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica* (1986), tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2020 (st. 1989), che contiene:

TA1 = *Dell'interpretazione* (1983), pp. 11-34

TA2 = *Il compito dell'ermeneutica partendo da Schleiermacher e da Dilthey* (1975), pp. 71-95

TA3 = *La funzione ermeneutica della distanziamento* (1975), pp. 97-113

TA4 = *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica* (1975), pp. 115-129

TA5 = *Che cos'è un testo?* (1970), pp. 133-154

TA6 = *Spiegare e comprendere* (1977), pp. 155-175

TA7 = *Il modello del testo: l'azione sensata considerata come un testo* (1971), pp. 177-203

TA8 = *L'immaginazione nel discorso e nell'azione* (1976), pp. 205-227

TA9 = *La ragione pratica* (1979), pp. 229-250

TA10 = *L'iniziativa* (1986), pp. 251-267

TA11 = *Scienza e ideologia* (1974), pp. 293-320

TA12 = *Ermeneutica e critica delle ideologie* (1973), pp. 321-363

TA13 = *L'ideologia e l'utopia: due espressioni dell'immaginario sociale* (1983), pp. 365-377

TA14 = *Etica e politica* (1983), pp. 379-392

TR = *Tempo e racconto*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano, che comprende:

TR1 = vol. 1 (1983), 2020 (st. 1986)

TR2 = vol. 2 (1984): *La configurazione nel racconto di finzione*, 2023 (st. 1987)

TR3 = vol. 3 (1985): *Il tempo raccontato*, 2007 (st. 1988)

Opere di altri autori

CP = I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781, 1787) (voll. 3-4 dei *Kant's gesammelte Schriften*), tr. it. con testo tedesco a fronte a cura di P. Chiodi, UTET, Milano Torino 1996

CT = E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1839-1917) (vol. 10 della *Husserliana*), tr. it. di A. Marini, Franco Angeli, Milano 2001⁵

ET = M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927) (vol. 2 della *Gesamtausgabe*), tr. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2014 (st. 2005)

VM = H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960) (vol. 1 delle *Gesammelte Werke*), tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2010¹⁵