



LA NOZIONE DI TEMPO NELL'ELABORAZIONE CRITICA DELLA STORICITÀ*

di ALDO MASULLO

1. Apparente facilità e reale difficoltà nella comprensione del nesso «tempo»-«storicità» caratterizzano esemplarmente il giudizio dell'autorevole storico contemporaneo il quale, rivendicando l'assoluto storicismo come universale verità, si proponga un'elaborazione critica della storicità, ovvero intenda svolgerne la filosofia.

Giuseppe Galasso, nel libro dal perentorio titolo *Nient'altro che storia*¹, scrive che la mente «è sempre una mente "con qualità", e queste "qualità" hanno sempre una loro storicità, nel senso che nel corso del tempo variano sia nei singoli soggetti che nella società dei soggetti»². È evidente che due fondamentali passi si compiono in questo asserto. Con il primo, la realtà si dichiara risolta nella mente. Con il secondo, la realtà che si risolve nella mente è qualificata «storica», e «storica» si considera la mente stessa perché è «nella» storia, ossia «i suoi modi variano nel corso del tempo». Altrettanto evidente è la contraddizione di fondo: mentre la storia è «nella mente», la mente è «nella storia». La contraddizione del resto, sia pure per uno storico della forza critica di Galasso, è inevitabile qualora la storicità venga ridotta in ultima analisi alla temporalità, e questa venga pensata, sulla falsariga del senso comune, come identificazione del tempo con il mutamento.

* Testo pubblicato nel volume *Semantica delle rovine*, a cura di G. Tortora, Manifestolibri, Roma 2006, che raccoglie gli atti del convegno "Rovine e macerie", organizzato dalla rivista *Kainós* e svoltosi a Pompei il 17-18 novembre 2005.

¹ G. GALASSO, *Nient'altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, Il Mulino, Bologna 2000.

² Ivi., p.24.

Galasso parla chiaro: «l'affermazione che la realtà è tutta storica comporta, a sua volta, che le categorie del giudizio storico siano le categorie di ogni giudizio: comporta, cioè, che tutti i giudizi procedano sulla base delle due categorie essenziali della logica storica: quella del mutamento e quella dell'accadimento o successo»³.

Così, nella pretesa di pensare una «logica storica», a *categorie, funzioni necessarie* della logica vengono assunte *contingenti occorrenze, meri fatti*, che in quanto tali hanno invece bisogno d'esser pensati e non certo servono a pensare. Peraltro vengono distinti due generi di *fatti*, che invece appartengono a un medesimo genere, nient'altro essendo il «successo» se non il manifestarsi di un «mutamento» (come del resto Galasso stesso subito dopo ammette: «L'accadimento è ciò che, per effetto del movimento, è accaduto o accade» e «comprende quindi sia la considerazione dell'accadere che il suo risultato»⁴). Per contro nel medesimo istante vengono confusi in uno due diversi generi di *fatti*, il «mutamento» e il «tempo», la *rappresentazione* del sensibile e l'*emozione* del vissuto.

Come quest'ultima confusione esprima tutte le difficoltà in cui l'apologia del radicale storicismo s'impiglia, si rende evidente quando, con l'esplosione dell'imbarazzo di fronte al concetto del tempo nel suo rapporto con la storia, il nocciolo della questione si scopre. «Nella storia il tempo è sia una quantità che una qualità, e soltanto in astratto l'una si può distinguere dall'altra. Non esiste un tempo storico senza qualità, ossia senza pluralità e ritmi articolati e differenziati secondo una logica che non è quella temporale, del tempo che, per definizione, passa. Ma non esiste neppure un tempo che sia pura qualità, pura "durata", secondo una denominazione famosa e suggestiva, ossia un tempo secondo la qualità che non si traduca nel tempo che passa e nelle sue convenzioni e misure»⁵.

In verità non si tratta di due «tempi» senza di cui – senza l'uno e senza l'altro insieme – la storia non possa concepirsi. Si tratta piuttosto del tempo autentico e, dall'altra parte, di qualche cosa che, per inveterata «abitudine», anche viene chiamata «tempo», ma tempo non è.

2. Sulla scorta di un decisivo passo di Aristotele, l'ermeneutica del tempo, come di ciò che non è affatto quel che «per abitudine» viene chiamato «tempo», viene svolta nel mio libro *Il tempo e la grazia*⁶. Ne riprendo qui il principio di critica fenomenologica.

Scrivono Aristotele: «Abbiamo l'abitudine [εἰώθαμεν] di dire che il tempo consuma, e tutto invecchia sotto l'azione del tempo e ad opera del tempo viene cancellato, non che grazie ad esso ci s'istruisce o si diventa giovani e belli: sostanzialmente il tempo è causa di distruzione piuttosto che di generazione, poiché esso è il numero del movimento, e il movimento disfà l'esistente»⁷. In effetti, non solo il «movimento [κίνησις]», ma in generale il «cambiamento [μεταβολή] è per natura il *destabilizzante* [εκστατικόν]». Magari, «sembra che il tempo sia in sé causa piuttosto di distruzione che di generazione, e, se pure è causa di generazione, lo sia solo per accidente»: infatti, «mentre nulla si sviluppa, senza in qualche modo esser mosso e senza un'azione, al contrario una cosa può perire anche senza essere mossa», dunque senza alcuna azione. Ora, appunto perché un movimento, cui attribuire la causa di una distruzione, può anche mancare, «noi abbiamo l'abitudine di attribuirlo al tempo». In verità, «non il tempo la produce bensì, semplicemente, capita a questo cambiamento di avvenire nel tempo»⁸.

Anche senza l'azione di un *movimento* può esserci distruzione. Il *cambiamento* opera in ogni

³ Ivi, p. 27.

⁴ Ivi, p. 28.

⁵ Ivi, p. 44.

⁶ A. MASULLO, *Il tempo e la grazia*, Donzelli, Roma 1995.

⁷ ARISTOTELE, *Phys.*, IV, 12, 22a, 30; anche: 13, 222b, 24-25. Nella letteratura recente, un'analoga osservazione viene fatta da G. BERGER (*Phénoménologie du temps et prospectives*, P.U.F., Paris 1964, p. 128) : «Il tempo è costantemente confuso con i contenuti nel tempo, e noi attribuiamo al tempo ciò che bisognerebbe affermare dei contenuti /... / Non è il tempo che se ne va, ma noi, noi ce ne andiamo».

⁸ ARISTOTELE, Op. cit., 13, 222 b, 16-26.

caso. Il movimento, come causa di generazione e di produzione, è afferrabile. Ma un movimento che sia la visibile causa della distruzione talvolta non c'è. Allora finiamo per attribuire il cambiamento distruttivo al tempo, inconsapevolmente trasformando in causa del fenomeno il nostro sentimento di esso. Così, ci «*siamo abituati* a dire che il tempo consuma».

Si comprende facilmente come la fantasia, pervasa di tensione affettiva, sotto l'impulso dell'animo «perturbato e commosso», mitizzando le sue metafore, abbia finito per immaginare nel nome del tempo la potenza di tutti i cambiamenti, non solo distruttivi ma anche produttivi, con o senza una visibile causa nel movimento, in quanto nessun moto può essere isolato dal nesso con tutti gli altri nell'imperscrutabile fondo della natura.

Attraverso l'«abitudine» di trasferire la designazione del cambiamento sotto il nome del tempo, passano l'«antropomorfismo» e l'«animismo» dell'immaginazione. Vi accenna la psicoanalista Marie Bonaparte: «Con le mie affermazioni, sia pur condivise da molti filosofi, che il tempo conserva, crea, distrugge, non son forse caduta, senza accorgemene, nell'animismo [...]? Senza dubbio non è legittimo parlare di tempo che crea o distrugge, più di quanto non lo sia parlare di tempo che osserva»⁹.

Aristotele avverte chiaramente che il tempo non è l'*oggettività* del cambiamento, anche se esso «non è senza il cambiamento»¹⁰. Il tempo è una funzione dell'«anima», un atto della *soggettività*. Formulando la celebre definizione del tempo come «numero [αριθμός] del movimento secondo *il prima e il poi*», Aristotele tiene a precisare che il tempo è «numero» nell'accezione non del «ciò con cui si numera» bensì del «numerato»¹¹. Certo, se non vi fosse qualcuno che «numera», non vi sarebbe il «numerato». Poiché «niente per sua natura può numerare se non l'anima e, nell'anima, la mente, sarebbe impossibile che vi fosse tempo, se non vi fosse anima». Ma «senza l'anima ben potrebbe esservi ciò a cui il tempo si riferisce, il movimento». Da questo punto di vista, «*il prima e poi* è nel movimento ed è tempo in quanto ne è la numerabilità»¹². È evidente che la numerabilità del movimento si estende al cambiamento in generale, poiché «il movimento sferico, che misura gli altri movimenti e il tempo stesso», «si applica anche alle altre cose che hanno il movimento naturale, e alla stessa generazione e corruzione»¹³.

A questo punto occorre chiedersi con quale significato si possa parlare della *soggettività* del tempo nel pensiero di Aristotele. Si tratta forse della semplice operazione intellettuale del numerare una cosa numerabile, qual è il movimento, e misurarla raffrontandola con altre cose numerabili, pervenendo così ad una sua valutazione quantitativa, e dunque a un giudizio? Si tratta insomma della *soggettività* propria dell'«esperienza»?

Il discorso di Aristotele sul tempo è tanto inquietante, da spingerci irresistibilmente ben oltre il filologico limite della sua portata intenzionale.

Come potremmo noi percepire il «prima e poi», che rende il cambiamento numerabile se, quando percepiamo il «prima», non ancora percepissimo il «poi» e, quando percepiamo il «poi», non più percepissimo il «prima», sicché né il «prima» potesse apparirci mai come un «prima», né il «poi» potesse apparirci mai come un «poi»? Come potremmo essere percettivamente «affetti» dal «prima e poi»? Come potremmo averne «esperienza»?

Il fatto è che il cambiamento è «destabilizzante». Non solo «destabilizza» le cose, distruggendole, ma «destabilizza» l'anima, colpendola nella stabilità del suo rapporto con il proprio corpo e con le cose, sicché essa non solo ne viene «affetta» nei sensi o nella mente, ma ne viene turbata nel suo sostanziale equilibrio, nella stabilità del suo essere. Si tratta dunque di un'«affezione» totale, che viene profondamente *patita*. A questo *πάθος*, come al *vissuto* di

⁹ M. BONAPARTE, *Chronos, Eros, Thanatos*, Imago, London 1952; tr.it. di M.S.Mazzi: *Eros Thanatos Chronos*, Guaraldi, Rimini 1973, p. 148.

¹⁰ ARISTOTELE, Op. cit., 11, 218 b, 21.

¹¹ Ivi, 11, 219 b, 7-9.

¹² Ivi, 14, 223 a, 28-29.

¹³ Ivi, 14, 223 b, 21-26.

un' *affezione*, ovvero modificazione di modificazione, *affezione* di *affezione*, originarietà del puro *affettivo*, nel linguaggio della poesia e dell'intimità esistenziale si allude, quando si dice: «tempo». Riscattato dal suo «abituale» venir confuso con il cambiamento, e inteso invece nella sua più profonda comprensione, il tempo è *αριθμός*, non tanto come «numero» quanto come «ritmo»: il «prima e poi», vissuto, del sempre nuovo rompersi del nostro presente.

Solo così la tesi aristotelica che il tempo è «numero» del cambiamento, nell'accezione non del «ciò con cui si numera» ma del «numerato», esplica intera la sua potenzialità: il cambiamento che l'anima numera non è se non il cambiamento dell'anima stessa, il *ritmo* appunto. Il tempo comincia così ad apparire come una *auto-affezione*.

Cooriginario con l'esplosione fantastica dell'*affettività*, il tempo è *prima* d'ogni giudizio, e d'ogni «esperienza». È l'avvertimento della destabilizzazione, la destabilizzazione *sentita*, il *sensu* della destabilizzazione, il suo «vissuto» (il *πάθος* del divenire), la *paticità* pura.

Si tratta – va ribadito – non del senso *della* destabilizzazione, quasi che questa fosse l'*oggetto* del senso. Il «vissuto», il *sensu* appunto, a differenza dell'«esperienza», non ha oggetto, come del resto non hanno oggetto il piacere o il dolore.

La destabilizzazione dell'anima non è l'oggetto del *tempo*, ma la sua qualità fenomenale. Insomma, la destabilizzazione è il fenomeno affettivo, cui in fondo sempre alludiamo quando sia pure in modo oscuro ed equivoco noi nominiamo il «tempo».

Il *tempo*, in quanto fenomeno affettivo, *sensu* vissuto, appartiene all'originario, al non originato da altro, nulla essendovi di vissuto «prima» del vissuto.

Ora, poiché l'intera affettività non è che l'amplissima gamma delle diverse modalità della destabilizzazione, il *sensu-tempo* è, per così dire, la radice di ogni altro *sensu vissuto*. Il *sensu-tempo* è l'originario *primario*, quello che porta in sé la possibilità di tutti gli originari.

Tristezza e noia, per esempio, sono proprietà fenomenali di altrettante modulazioni *secondarie* del *tempo*.

3. Per lo storicista radicale, «nella storia il tempo è sia una quantità che una qualità», insomma il tempo storico è sia un continuo passare, istituzionalmente determinato nel discontinuo delle quantità, sia un relativo consistere di forme differenti. Comunque, se la storia, come ammette lo storicista radicale, viene pensata soltanto con le categorie di «mutamento» e «accadimento» (che in fondo, già si è notato, sono un'unica categoria), il tempo autentico è tutt'altra cosa dal tempo storico.

Sarebbe senza senso dire che il tempo fenomenale, che appunto è il tempo autentico, è quantità o qualità, e tanto più lo sarebbe dire ch'esso è l'una e l'altra insieme.

Le misure quantitative e le differenze qualitative non definiscono il tempo autentico, poiché questo non è una *rappresentazione*, ma una *emozione*, l'*emozione originaria* che è essa a promuovere le misurazioni e i differenziamenti.

Lo storicismo radicale, il cui ambito tematico è sempre e soltanto quello concernente il *rappresentare*, è stretto tra l'ininterrotto cambiamento, senza pensare (*rappresentare*) il quale non si pensa la storia, e la stabilità delle categorie con cui si pensano (si *rappresentano*) il cambiamento e l'irrompere delle differenze, senza il quale pensiero (cioè *rappresentazione*) il cambiamento non sarebbe storia.

Certo, se la «storia» non è che il pensiero del cambiamento, la sia pur provvisoria fissità della *rappresentazione* del cambiamento, «pensare la storia» suona come un ossimoro.

In questo caso, è evidente l'irriducibile contraddizione. Se le categorie che definiscono la «storicità» sono esse medesime *storiche*, bisogna ammettere che sia possibile, come esito di cambiamento, l'avvento di qualche epoca *non storica*, non pensabile cioè se non con categorie diverse da quelle storiche. Con ciò si nega la tesi stessa.

Insomma, proprio allo storicismo radicale, nella sua pretesa che «storico» coincida con il pensabile mediante le categorie del cambiamento, è platealmente impossibile, a pena di autodistruttiva contraddizione della tesi, pensare la «storia».

Forse per evitare la catastrofica conclusione teorica, lo storicista finisce per rifarsi a Kant, piegandone la logica al proprio interesse.

È di Kant, scrive Galasso, «la definizione del carattere “trascendentale” delle categorie, che è dunque il fondamento “trascendentale” della mente e del pensiero dell’uomo».

«“Trascendentale” – egli aggiunge – è la conoscenza dell’uomo in quanto il suo rapporto con la reale realtà [*sic!*], di cui abbiamo esperienza attraverso la mediazione sensoriale (*a posteriori*, induttiva) passa, e non può che passare, attraverso le forme logiche secondo le quali la mente dell’uomo è costituita e ordinata, e secondo le quali, di conseguenza, essa opera (*a priori*, deduttivamente). La conoscenza è, perciò, sempre una “sintesi *a priori*” di dati empirici e di categorie razionali»¹⁴.

È evidente che qui Kant viene letto attraverso Croce, secondo cui appunto la sintesi *a priori* kantiana «portava nel suo grembo la storicità che il suo scopritore ignorava o disconosceva»¹⁵.

In altri termini il carattere di «trascendentale» viene inteso come «steccato mobile: un mobile limite della condizione esistenziale e logica dell’uomo, non una prigione che escluda da mondi che, altrimenti, non sarebbero solo inconoscibili, bensì, a rigor di termini, neppure pensabili»¹⁶.

Il che porta certamente acqua al mulino storicistico, facendo delle forme stesse, con cui pensiamo gli accadimenti della storia, semplici forme a loro volta storiche, effetti del cambiamento e ad esso esposte.

Altrettanto certamente però questa lettura tradisce di Kant proprio l’esigenza filosofica fondamentale di riporre nel pensiero la garanzia dell’illimitata (*universale*) comprensibilità dell’umano pur nella varietà storica delle sue espressioni. *A priori* è ogni «proposizione pensata insieme con la sua necessità», cioè non dipendente dall’informazione empirica e perciò contingente. Ma, solo «quando non deriva se non da una proposizione a sua volta valida come necessaria, essa è assolutamente *a priori*». Insomma, l’*a-priorità* è assoluta, e dunque autentica, solo se caratterizza non un qualsiasi giudizio (la cui *a-priorità* potrebbe anche essere arbitraria e dogmatica) ma il suo fondamento. Perciò, se ogni trascendentale è *a priori*, non ogni *a priori* è trascendentale.

In effetti, nessuna conoscenza (storica) di determinati contenuti (dati) Kant chiama «trascendentale», bensì solo la «conoscenza che si occupa non degli oggetti ma del nostro modo di conoscere gli oggetti, in quanto modo di conoscenza possibile *a priori*»¹⁷. Da un punto di vista rigorosamente kantiano, si è obbligati ad ammettere che, in quanto conoscenza delle condizioni *necessarie* della *possibilità* di ogni conoscere oggettivamente determinato, il «trascendentale» è *in radice* altro dalla storia, la quale invece è il conoscere determinato, il conoscere della «reale realtà». Così, dei tre «modi» di riferirsi del predicato al soggetto – *necessità*, *possibilità*, *realtà* – , alla conoscenza oggettiva (*storica*) è *necessaria* (strutturale) la categoria della *realtà*, e invece alla conoscenza «assolutamente *a priori*» (*trascendentale*) la categoria della *possibilità*.

La suprema esigenza filosofica dello storicismo è di reimmergere il trascendentale nella storia. Ma ciò è possibile soltanto a prezzo di nascondersi la distinzione kantiana tra il concetto di *a priori*, che è generico, e il concetto di trascendentale, che è specifico. Per Kant, «*a priori* è ogni proposizione pensata con la sua necessità», ma «solamente la proposizione *a priori* che non deriva se non da una proposizione a sua volta valida come necessaria» è «assolutamente *a priori*». Si potrebbe, con linguaggio recente, distinguere tra l’*a-priori* «forte» e l’*a-priori* «debole».

Occorre guardarsi dall’identificare l’*a-priori* debole con il trascendentale.

¹⁴ G. GALASSO, Op. cit., p. 30.

¹⁵ B. CROCE, *La logica come scienza del concetto puro*, IV ed., Laterza, Bari 1920, p. 369.

¹⁶ G. GALASSO, Op. cit., p. 32.

¹⁷ I. KANT, *Critica della ragione pura*, tr. G. Colli, Einaudi, Torino 1957, Introd., VII.

Se facile è, in fondo, reimmergere l'*a-priori* debole nella storia, non altrettanto facile, anzi assai difficile se non impossibile, è reimmergere nella storia l'«assolutamente *a priori*», l'*a-priori* forte, il trascendentale propriamente detto.

Per questa ragione, qualche pur intelligente resistenza critica al radicale storicismo di Galasso non mi sembra decisiva. Eugenio Mazzarella, per esempio, si oppone scrivendo: «la volontà di storia si salvaguarda solo con un'attenzione massima alle radici non storiche della storia, alle strutture ontologiche dell'esserci umano costituitesi (come che sia) e rappresi in lui come passato che non passa – al vincolo psicobiologico, socio-biologico e “fisico-naturale” dell'esserci umano, la natura in lui e l'*habitat* della sua differenziazione socio-storica e culturale. Nel presidio dell'ambito dell'“essenza”. Ora è proprio questo presidio ontologico della storicità che viene meno nella proposta di Galasso»¹⁸.

Ben detto! Resta però il fatto che le «strutture non storiche della storia» smentiscono abbastanza facilmente la pretesa astoricità degli *a-priori* deboli, che sono invece semplici «stazionamenti» provvisori dei flussi del cambiamento, ma non altrettanto facilmente smentiscono la granitica astoricità dell'*a-priori* forte, la necessità logica del trascendentale, poniamo il principio di identità che, per quanto debole possa apparire nella vita e nella storia, pur fortissimamente presidia la funzione del pensiero.

Nella filosofia del secondo Novecento matura l'idea originaria (non empiristica bensì fenomenologico-critica) di un'«empiria» in cui la funzione decisiva è svolta dall'*a-priori* della percezione. Qui l'*a-priori* non è una *forma* ordinatrice universale, da cui ogni atto empirico sarebbe reso significativo con il venirne strutturato nel proprio contenuto, e che corrispondentemente potrebbe essere conosciuta attraverso l'astrazione esercitata su tale contenuto, ma è la stessa intima, originaria e singolare, cioè concretissima, sensatezza di un determinato atto di empiria.

Nella percezione, scrive suggestivamente Maurice Merleau-Ponty, il maggiore esponente di questa filosofia, la «forma è l'apparizione stessa del mondo e non la sua condizione di possibilità, è la nascita di una norma e non si realizza secondo una norma, è l'identità dell'esterno e dell'interno e non la proiezione dell'interno nell'esterno»¹⁹.

Un siffatto innovativo concetto di *a-priori* è la più appropriata risposta all'esigenza di pensare la storia se, come lo storicista Galasso dichiara, le «categorie essenziali della logica storica» sono «il cambiamento e l'accadimento», con cui in verità si pensa non il puro pensiero ma l'impura vita, la quale è storia vissuta prima d'essere storia conosciuta. Al quale proposito appunto l'ultimo Husserl parlò della sfera della percezione come *Lebenswelt*, «mondo della vita».

Nel presupposto critico di un tale esito teorico è implicito il riconoscimento che l'*a-priori* inerente alla storia è l'*a-priori* della corporea percezione, dunque un *a-priori* debole, non certo l'*a-priori* forte dell'ideale intelletto, il *trascendentale* definito da Kant.

Nel nuovo quadro il tempo non è più kantianamente forma, anzi forma fondamentale, dell'«estetica trascendentale», dunque un *a-priori* forte, bensì soltanto un *a-priori* debole, il più intimo configurarsi del concreto atto di vita che è *percezione*.

Va in ogni modo tenuto ben presente che anche nella fenomenologia del tempo inteso come originarietà dell'improvvisazione di ogni concreto percepire, non meno che nel trascendentalismo del tempo considerato principio ideale della possibilità dell'esperire, il tempo è pensato come *rappresentazione*.

Perciò, nonostante tutto, non ancora si chiarisce il nesso tra la storicità e il tempo.

¹⁸ E. MAZZARELLA, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il melangolo, Genova 2004, p. 181.

¹⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, 3 ed., Bompiani, Milano 1980, p. 105.

Un decisivo spostamento del punto di vista, da cui si guarda per comprendere il nesso tra la storicità e il tempo, avviene con la svolta «ermeneutica» della fenomenologia al cui centro sta la dirimpante filosofia di Martin Heidegger.

Con tale spostamento si evita un'altrimenti irremovibile ostruzione. Tuttavia neppure questa volta si giunge al traguardo.

4. Per lo Heidegger fenomenologo la «storicità» non è se non l'«essere-nel-mondo». Il nuovo significato è scandito in quattro mosse. «1) Mondo significa il *come dell'essere* dell'ente piuttosto che questo ente stesso; 2) Questo *come* determina l'ente nel suo insieme. Esso è la possibilità di ogni *come* in generale in quanto limite e misura; 3) Questo *come* nel suo insieme è in un certo modo *p r e l i m i n a r e*; 4) Questo preliminare *come* nel suo insieme è a sua volta *r e l a t i v o* a l l' E s s e r c i umano. *Il mondo appartiene dunque proprio all'Esserci umano, benché abbracci nell'insieme tutti gli enti, compresi l'Esserci umano*»²⁰.

Il venire-al-mondo non significa altro che venire-all'essere-di-soggetto, ossia (essendo l'essere-di-soggetto un trovarsi-tra-soggetti) un venire-all'essere-di-soggetto-tra-soggetti, insomma un accedere alla sfera dell'intersoggettività.

Il nascere, come nascere proprio dell'uomo, non è il suo venir concepito e partorito, il suo nascere fisico, ma il suo «venire» all'essenza di uomo, al modo umano di essere, alla «soggettività», al *patire come un patire pensando* e al *pensare come un pensare patendo*. Il che, come per la prima volta, contro ogni metafisica o naturalistica confusione della «genesi» con la «genealogia», aveva con grande forza sostenuto Fichte, non può avvenire «se non in mezzo agli uomini», o in breve «nel mondo».

L'«essere-nel-mondo» è il modo d'essere propriamente umano.

Il «venire al mondo» è un «divenire», il venire dell'uomo al suo essere proprio», il suo non «genetico», ma «genealogico» (cioè dialettico) «generarsi», il suo *γίγνεσθαι*: il *passaggio dal non essere ciò che si deve essere all'esserlo* (nei termini aristotelici, il passaggio dell'essenziale identità o riconoscibilità di uomo dalla potenza all'atto).

L'identità dell'inerzia, o della supposta sostanza, è immobilità, o addirittura eternità, perché non è toccata né dal perire né dal nascere, è priva di divenire.

Il «mondo», il fungere del tutto come rete di relazioni uno-molti, in cui accadono «sensi» e si producono «significati», non è certo inerte, ma tutto movimento, senza di cui né potrebbero accendersi «sensi», né istituirsi «significati». Infatti, se nulla accade non v'è «senso», e se non v'è movimento non v'è istituzione di «significati».

Tutto ciò che non è inerte, è processo, cambiamento: *la sua identità è il tutto dei passaggi attraverso cui il cambiamento si svolge*, il corso stesso del cambiamento. In breve qui *l'identità è funzione della differenza*. Qui il divenire è il mutamento, lo scorrere dei momenti, cioè delle parti del movimento, l'una *dopo* l'altra: *κίνησις, μεταβολή, ρέιν*.

Nulla sarebbe se non ci fosse il movimento. La più radicale negazione dell'essere è il nichilismo come si presenta nella tesi eraclitea, o eraclitista, che «ogni ente naturale nasce e nello stesso istante [ama] muore». In tal caso non v'è cosa che abbia il tempo di essere. L'assenza di tempo è l'impossibilità della durata.

L'identità, come la differenza, è una rappresentazione astratta, prodotto di costruzione mentale, o idea estatica o concetto operativo con cui organizziamo la nostra conoscenza, cioè elaboriamo l'*esperienza* in stabili *rappresentazioni* di questa o quella cosa che è parte del mondo.

In ogni caso, le *rappresentazioni* e i loro «significati» da una parte sono *presenze-a-noi* di cose della «natura», nate appunto e destinate a morire, ma dall'altra parte sono *funzioni* del «mondo», atti dell'intersoggettività vivente, e in quest'accezione soltanto sono «storiche». Anzi pensare questo modo di essere è l'unico criticamente possibile pensiero della storicità.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Das Wesen des Grundes* [1929], in *Wegmarken*, 2° ed., Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, p. 141; tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 99. Il corsivo dell'ultimo periodo è mio.

A questo punto, è evidente che la categoria del cambiamento è necessaria per pensare la «storia», ma non è sufficiente. Da un lato vi è il cambiamento «naturale», pensato come il nascere e il perire delle cose, e dall'altro lato vi è il nostro pensarlo partecipando della rete dell'intersoggettività, del variabile gioco del «mondo».

«Natura» siamo noi stessi *viventi*, cose che nascono e periscono. «Mondo» invece siamo noi stessi *vissuti*, inquieti pensieri del nascere e del perire.

1) Ogni *cambiamento* può presentarsi come più veloce o più lento di un altro rispetto alle nostre attese, e influisce perciò intimamente sul nostro esistere.

Il presentarsi di un *cambiamento* è un *vissuto*.

2) Ogni *rapporto tra cambiamenti* può condizionare le nostre relazioni interpersonali, sia nel privato che nel pubblico.

Il *rapporto tra cambiamenti* esige certo di essere *praticato*, cioè trattato *tecnicamente*, ridotto a grandezza che dobbiamo trovare il modo di misurare.

La *pratica* di misurare il *rapporto tra cambiamenti* avviene solo perché c'è un «mondo» di uomini, ed è perciò «storica», appartiene ai contenuti fattuali del mondo come funzione intersoggettiva della soggettività, è una elaborazione dell'*esperienza*, si compie attraverso la comunicazione e produce sistemi di «significati» comuni.

Il *vissuto* di cambiamento è il suo venir provato. Esso è incomunicativo: ognuno comunica agli altri di averlo variamente provato, con dolore o piacere o indifferenza, ma nessuno può comunicare all'altro il proprio effettivo provarlo. È questa l'assoluta singolarità del *sentire*. Tutti sentono, ma nessuno sente il sentire dell'altro. Ognuno all'altro *ne* dice, ma non *lo* dice.

Il *vissuto* di cambiamento può stimolare gli uomini a costruire a suo proposito dei «significati». Ma non è un «significato».

Esso è un indicibile «senso». È ai limiti della «storicità». Ha a che fare *con la* «storia», si dà *nella* «storia», ma non le appartiene.

Il termine «tempo», nella pratica abituale, designa un «significato», non nomina affatto un «senso», che come tale è innominabile!

La storicità è la condizione generativa dei significati. Il senso è l'origine stessa della storicità.

4. Un'esposizione critica della profonda trasformazione dell'idea idealistico-hegeliana di «storicità», iniziata alla fine del secolo XIX con Nietzsche da una parte e Dilthey e Yorck di Wartenburg dall'altra parte, culminata nella prima metà del secolo XX con Heidegger, e tuttora in corso con la rivendicata pertinenza non *rappresentazionale* ma *emozionale* del «tempo», non mi è consentita dai limiti della presente relazione. Non posso che rinviare alla parte III del mio libro *Patività e indifferenza*²¹.

Credo che il problema possa essere qui discusso da un punto di vista meno diretto ma più fenomenologicamente «empirico» (nel senso in cui Yorck di Wartenburg loda Dilthey per essere la centralità da lui data al «vissuto», all'*Erlebnis*, «l'effettiva protesta dell'empiria contro l'empirismo»), attraverso lo spostamento sul grande tema della «memoria» e del «ricordo», in cui la pubblicità della «storia» e la privatezza del «vissuto», l'oggettività del cambiamento e la soggettività del «tempo» sono fino in fondo coinvolti.

Certo è difficile dire che cosa propriamente sia il passato, se memoria oppure oblio, se rappresentazione storica o emozione nascosta. Si tratta d'intenderci sulle cose prima che sui nomi.

«Memoria», derivando dalla radice greca *mna*, allude alla mente, dunque alla mediazione razionale.

«Oblio» invece in greco è *lethe*, come il mitico fiume della dimenticanza, dalla radice *laq*, che indica la «latenza», lo «star nascosto». Sembra che vi si alluda all'immediatezza delle emozioni

²¹ A. MASULLO, *Patività e indifferenza*, Il melangolo, Genova 2003, pp. 103-136.

vissute e non più attuali, però non morte, anzi in particolari circostanze pronte a nuovamente vibrare.

Ci sono, per certificare il passato le molteplici specie di «documenti», nonché i «monumenti» appositamente e mai disinteressatamente messi in opera, e alla fine i libri di storia, risultato del lavoro filologico-ermeneutico degli storici messo per iscritto.

La ricerca storica seria è severa e paziente, appassionata e critica, intenzionalmente mai tendenziosa, orientata dalle scelte profonde, dagli impulsi vitali di ciascun ricercatore. In ogni caso, vuol produrre rappresentazioni «oggettive» del passato.

La storia non si occupa se non di vicende «pubbliche», o a tali ridotte: documentate, monumentalizzate, rese «ufficiali», insomma «fatti» che, per quanto minimi, si sono materializzati e, scovati, sono messi sotto gli occhi di tutti. Si tratta delle azioni, degli effetti e delle «oggettive» motivazioni consistenti negli interessi evidenziabili, non solo economici e non sempre consapevoli.

Ma cosa sarebbero i «fatti», se in essi non prendessero corpo i *vissuti* con la loro carica d'incomunicativo *sensò*, nella loro irriducibile *soggettività*?

Si dovrebbe dire che, stando almeno alla ragionata esperienza, non il corpo può pensarsi immortale, ma l'anima. Il corpo è materia. Tolta la vita, esso non s'annienta ma si trasforma. Se ne liberano gli elementi assemblati, che poi si riorganizzano in nuovi corpi, animati o inanimati che siano.

L'anima invece, la quale non è se non l'animazione, con la morte del corpo non si trasforma in altro, s'annienta. Pensieri, emozioni, fantasie, desideri, rimpianti – tutti i momenti di vita *vissuti* – con la morte della persona non si trasformano in alcunché. Piuttosto, semplicemente, si annullano. Nel presente, non sono. Anzi, non soltanto mai più saranno, neppure in altra forma, ma è come se non fossero mai stati.

Perciò forse la cultura popolare, nella sua immaginosa sapienza, si è creata l'idea dei fantasmi. Le loro presenze, nei castelli e nei palazzi un tempo abitati, non sono le persone morte, ma i loro *vissuti* più intensi che, sciolti dalle esaurite esistenze, com'esuli senza patria resistendo vagano, disperatamente rifiutando di ridursi a niente.

A chi visiti un edificio disabitato, gli ambienti e i mobili e le più povere cose, dileguatisi ormai i *soggettivi sensi*, per la cui forza essi si costituivano in *oggettivi significati*, appaiono gusci vuoti, cavità deserte, assolute inconsistenze.

La storia colleziona cose inerti, «criticamente» stabilendone un qualche ordine, e le carica di *significati* che l'«adesso» – l'oggi vissuto – suggerisce, mentre esse rimangono spoglie dei dileguati *sensi*, con cui pur furono vissute o anche, come greicamente meglio si può dire, «patite».

La memoria come la funzione della paziente ricostruzione storica potrebbe certo restituire, al limite, ad ogni cosa del passato le sue documentate vicissitudini, cioè farne una completa rappresentazione.

Tuttavia le ferite delle tragedie storiche non esistono se non nella pena di chi le patì. Quando con il tempo l'illanguidirsi dei ricordi nelle persone sembra avere spento la pena, capitano momenti in cui il *sensò* di quelle antiche ferite, d'improvviso irrompendo, mostra d'aver resistito, quasi «incistato», nelle fibre profonde dell'esistere, rimanendo *latente* grazie all'oblio.

Solo quando la mole massiccia del passato, costruita in forma di definita e «oggettiva» esteriorità dalla puntigliosa professionalità storiografica, si sgretola e dissolve nell'oblio, può riattivarsi un vibrare di intimo *sensò*, il suo uscire dalla «latenza», l'avvento della sua «verità» (che greicamente suona *a-letheia*, «non-latenza»!), finora dissimulata dalle pesanti lapidi della pubblica edificazione memoriale.

La memoria ufficiale, esaminando le notizie ricavabili dagli archivi, comunque attestate dai documenti sfuggiti alle devastanti vicissitudini dei tempi, potrebbe certo restituire alla presente informazione sul passato nomi e gesti delle persone coinvolte in un contesto effettivo di eventi.

A questo punto si scopre il paradossale gioco del ricordo tra la memoria e l'oblio. Non altrove che nel ritrarsi della memoria, nella sospensione del fascino della supposta «oggettività» storica, nel momentaneo naufragio della monumentalità celebrativa, nella estrema povertà dell'oblio, affiora – quando affiora – come per grazia la ricchezza della vita, l'integro *sensu* del *vissuto*.

Allora il passato nella sua verità è il presente. Accade così il miracolo della *durata*, per cui io sono una volontà di differenza, un desiderio d'altro, ma non sono altro, bensì io stesso, e posso perciò riconoscermi nella mia drammatica identità. Come canta Peter Handke, «durata non c'è nella pietra immortale, / preistorica, / ma dentro il tempo»²².

Io credo che nell'officina della memoria si possa certo lavorare, senza corromperla in eloquenza consolatoria o in pratica ideologica, nel rispetto del suo ufficio civile di alimento della dignità e quindi della libertà, solo a patto che non si cessi mai d'ascoltare la silenziosa voce dell'oblio e di custodirla con cura.

Il fatto è che solo per metafora si parla di memoria del corpo. Qualsiasi corpo vivente è tale in quanto capace di «assuefarsi», come Leopardi diceva appunto a proposito della memoria, ovvero modificarsi nel proprio agire per effetto di una sufficiente ripetizione dei medesimi stimoli²³.

Ma all'animale manca la memoria in senso forte, proprio, detta dagli psicologi «esplicita o dichiarativa – quella responsabile dell'archiviazione cosciente di fatti ed eventi, cioè dei ricordi esprimibili a parole»²⁴. L'animale non ha «parole» perché, come ironicamente ribadì Nietzsche in un celebre passo della seconda *Inattuale*, non ha memoria. «L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che subito dimentico quel che volevo dire – ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque»²⁵.

Il linguaggio è l'atto inaugurale della cultura, la prima «istituzione». Per esso la natura oltrepassa se stessa nella cultura, e si origina la soggettività storica dell'uomo, il suo attuale trascendersi nell'intenzionale universalità, cioè il dischiudersi della coscienza culturalmente formata e simbolicamente comunicativa. In altre parole si dispiega lo spirito come memoria.

In breve, senza linguaggio non v'è memoria e senza memoria non v'è linguaggio. Linguaggio e memoria costituiscono il circolo funzionale, che rende possibile la cultura, il mondo delle istituzioni. O, più semplicemente, rende possibile il «mondo», che è il luogo a cui venendo si nasce uomini, il «mondo» a cui sapendo di esser venuto io so di esser nato uomo.

Nessuno di noi ricorda di essere venuto al mondo, poiché solo a partire dal momento in cui, venuti al mondo, abbiamo cominciato a comunicare e partecipare all'ininterrotta opera comune della costruzione della memoria, la memoria è venuta crescendo come vivaio di ricordi.

La memoria dunque non è un deposito né una «reggia immensa», per usare l'immagine di S. Agostino²⁶, ma è un'opera in corso, una costruzione cui di continuo si sottrae e si aggiunge, o meglio un vivaio di potenziali ri-presentazioni.

Per S. Agostino la memoria è «il presente del passato»²⁷: come appunto sempre è il presente, essa è azione, cambiamento in atto, attualità dinamica di un'istituzione, che dà la confortante od opprimente impressione della stabilità ma nel fondo è incessante divenire.

²² P. HANDKE, *Canto alla durata*, tr. it. di H. Kitzmüller, Einaudi, Torino 1995, p. 51.

²³ G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, nn. 1255, 2047-49.

²⁴ M. GHIRARDI E A. CASADIO, «Le scienze», 14/2002.

²⁵ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. di S. Giametta, in *Opere di N.*, a cura di Colli e Montinari, vol. III, 1, Adelphi, Milano 1972, p. 262.

²⁶ AGOSTINO DI TAGASTE, *Confessioni*, libro X, cap. VIII.

²⁷ Ivi, libro XI, cap. xx.

L'ininterrotta fatica di edificare la memoria esprime la «storicità» della vita: il suo oggettivo divenire e il lavoro soggettivo per averne coscienza, e così scoprirvi la propria identità, sempre da capo ricostituendola.

Quanto la storia abbia senso soltanto a condizione che la vita sia storicità, si conferma nel commento di Paul Ricoeur al concetto strutturalistico della storia, che è il più lontano dall'idea della vita come storicità. «Ciò in cui il concetto di struttura dello storico si distingue da quello del sociologo o dell'economista è l'avvenimento. Per lui in ogni caso l'avvenimento non cessa di colpire dall'interno la struttura [...] Quando le "velocità differenti della vita" non coincidono più, la discordanza esplose in avvenimento [il che non manca di ammettere uno strutturalista della storia come Braudel]»²⁸. Le stesse strutture, quasi inerti e perciò stabilizzate configurazioni della temporalmente mobile emergenza temporale degli avvenimenti, alla lunga non sfuggono alla vicenda della vita. Infatti «capita qualcosa anche alle strutture più stabili. Capita loro qualcosa: in particolare, di morire»²⁹.

La memoria non è un deposito (e neppure una «reggia»), bensì un'operosissima fabbrica di *ri-presentazioni*, cioè rinnovate *rappresentazioni*.

Essa è l'*arci-istituzione*, l'istituzione che rende possibili tutte le altre, e con esse le loro rappresentazioni.

Ma, come le rappresentazioni non si reggono senza le passioni, né i grandi edifici istituzionali di *significati* se i *sensi* vissuti non li animano, così la memoria non si costruisce né si mantiene, incessantemente modificandosi, senza la potenza dei ricordi.

Al cambiamento (o al «tempo», nome improprio del cambiamento) ci si apre con l'«esperienza», che si figura nell'idealità della *rappresentazione*.

Il *tempo autentico*, cioè il trauma del cambiamento, è invece l'*affettività* del «vissuto», la fattualità dell'*emozionale*. Dunque, paradossalmente, il *tempo patico*, al pari di tutte le tonalità di *vissuto*, di cui esso è l'originaria scaturigine, non è *nel* «tempo», non scorre, non *passa*. O è, o non è.

Il *tempo è passione*: non una passione come un'altra, ma la *passione* senza di cui nessuna altra passione è possibile. Il suo cambiare dall'essere al non essere non è un *passare*, ma un cessare senza che nulla resti, neppure come presenza di un «passato». Esso è un annientarsi, non un semplice «essere stato», un «non più», ma proprio un niente, un «non esser *mai* stato», dunque neppure immaginabile.

Altrettanto, il suo passare dal non essere all'essere è il repentino irrompere, l'*inizio* assoluto.

«Nascere» è l'inizio della coscienza dal nulla. Perciò solo «dimenticando» Dio può «nascere».

Il tempo, che io chiamo «patico» è l'atto del *viversi*, l'assoluto presente della *passione*. Una passione passata è l'io stesso, morto. Se io non vivo più una passione, non sono più quell'io che la visse: quell'io è morto.

Così, il ricordo di una passione totalizzante, come l'amore, ci consente la paradossale esperienza di comprendere, noi vivi, la nostra morte avvenuta, la totale estraneità di noi a noi stessi. Il *tempo patico*, l'assoluto signore della nostra vita, è l'irriducibile fatto, dinanzi alla cui coerenza Proust, in una delle pagine finali della sua «ricerca», sembra voler suggerire che, nonostante il monumentale tempo della memoria (la figurazione retorica del tempo abilmente intessuta dalla finzione letteraria), il progetto di un «tempo ritrovato» rimane votato allo scacco. Il narrante racconta l'episodio del suo amore per Albertine, ma non ricorda quell'amore: non lo rivive. «Già da un pezzo il ricordo dell'amore mi aiutava a non temere la morte. Poiché capivo che morire non era per me qualcosa di nuovo, ma che al contrario, dal tempo della fanciullezza, già più di una volta ero morto». Ancor di recente, «non m'era stata forse più cara Albertine della mia vita stessa? Potevo concepire allora la mia persona senza che vi continuasse il mio amore per lei? Ora non l'amavo più, ero non più l'essere umano che

²⁸ P. RICOEUR, *Temps et récit*, tomo I, Seuil, Paris 1983, p. 75.

²⁹ Ivi, p. 313.

l'amava, ma un essere diverso che non l'amava, avevo cessato d'amarla quando ero divenuto un altro. Ora, io non soffrivo d'essere divenuto un altro, di non amare più Albertine. Eppure, come poco m'importava, adesso, di non amarla più»³⁰.

Liotard nella «voce» («*phoné*») identifica «l'affetto in quanto segnale di se stesso», il suo «essere immediatamente la propria manifestazione», a differenza della «parola» («*lexis*»), che è comunicazione ossia articolazione organizzata e intenzionale di significati. Egli acutamente scrive: «l'adesso *affettuale* non è circoscritto da prima e dopo. Non è l'adesso della temporalizzazione e della storicizzazione, svolto dalla frase articolata, dalla voce discorsiva tra una protenzione e una ritenzione. – Il che non impedisce affatto che quest'ultima *parli*, ne racconti una storia. Il discorso può e deve cercare di dire tutto. – *Ma allora parla dell'affetto alla terza persona. L'affetto è come la morte e come la nascita: se viene pensato, articolato, raccontato, è quello dell'altro, degli altri*»³¹.

Io correggerei. Certo dell'affetto non si parla che alla terza persona: ma ciò di cui si parla, non è mai l'affetto degli altri, come nel caso della nascita e della morte. Anzi è il contrario. La mia nascita e la mia morte non possono essere *vissute*: quindi, anche quando parlo della mia nascita e della mia morte, in effetti parlo di quelle di altri viventi, oggettivamente percepite. Invece l'affetto è radicalmente il mio *vissuto*, ciò che costituisce l'appartenenza, la *miità*, e quindi l'io stesso. Non posso dunque mai parlare dell'affetto degli altri, dal momento che esso non è un oggettivamente percepibile. Ma a rigore neppure del mio posso parlare, poiché esso è la *vissutezza* di ogni vissuto. Esso è in se medesimo puro *pathos* (o, con il termine, semanticamente più angusto, preferito da Lyotard, *pathema*), intemporalità. Parlarne con voce articolata non potrebbe dunque avvenire che fuori, cioè *dopo*, di esso. Ma ciò supporrebbe una relazione temporale oggettiva tra l'intemporalità dell'affetto e la temporalità del discorso. Il che è assurdo. La parola non viene *dopo* l'affetto: semplicemente, se la voce *ne* parla, l'affetto non c'è, è assente, è altrove. (Di qui la funzione liberatoria, *esonerante*, del parlare). Se dico: «*adesso soffro*», in effetti *adesso*, ecco, non soffro. Ciò non vuol dire che la sofferenza *non c'è più*, ovvero è *passata*; ma che, semplicemente, essa *non c'è*. È possibile che una sofferenza si nasconda alla coscienza, e perciò, d'un tratto, ci si ritrovi a sentirla. Ma, se essa è cessata, io non la ricordo. Essa non solo non c'è, ma non c'è mai stata. Posso pure ricordarne alcuni contesti rappresentazionali, immagini per esempio di luoghi e di persone, legati al segmento di passato in cui so *che* ho sofferto, ma non posso «ricordare» *la* sofferenza, poiché ricordarla è possibile solo come riviverla, anzi non ri-viverla ma ancora, ininterrotta (pur se a volte eclissata) viverla, ancora soffrirla, e in questo caso essa non è passata, ma è ben viva e attuale. Un dolore o c'è o non c'è. Se c'è, è presente. Ma se non c'è, non solo non è presente, ma non è neppure passato o futuro. Si sa *che* c'è stato, o si teme *che* ci sarà: ma non lo si sa. Quel che si è qui detto per il dolore è non meno appropriato al piacere, insomma, generalmente, all'affettivo.

La *rappresentazione* suppone la distanza tra il presente e la sua *rappresentanza*, tra la cosa che appare e il simulacro, l'«immagine». In questa virtuale distanza lavora la potenza della memoria e vive la possibilità del ricordo.

L'*emozione* invece non si distanzia da sé, non si duplica in un simulacro. Mentre è, d'un tratto si annienta, senza traccia o residuo. Se in un momento della vita un'*emozione* «ritorna», vuol dire che essa non veramente ritorna, ma continua, perché non era mai cessata, anche se respinta nell'inconscio e, sebbene nascosta, aveva continuato a vivere.

L'*emozione*, che dopo tanto ci assale, non è il suo simulacro, ma lei stessa «in carne ed ossa». Viverla, è il suo *πάθος* che, in uno con il suo tempo originario, si sta tuttora, attualmente, vivendo. La sua *presenza*, in rapporto agli avvenuti cambiamenti del mondo, non è un effetto di artificio della memoria, ma un intatto *durare*. Non è re-miniscenza, ri-memorazione, un

³⁰ M. PROUST, *Il tempo ritrovato*, tr. di G. Caproni, Mondadori, Milano 1962, p. 323.

³¹ F. LYOTARD, *Le voci di una voce*, tr. di F. Sossi, in «Aut Aut», nov. - dic. 1991, n. 246, pp. 17-34.

evocare il perduto ed imitarne la passata presenza, ma è «ricordo»: *il non aver mai veramente dimenticato*, l'ancora persistere. Questa è la radicale libertà, quella che è radice di sé e non può nascere né essere alimentata se non da se stessa. È la felicità, la «patita» fecondità dell'ininterrotto prodursi.

Da queste poche precisazioni fenomenologiche tre punti fermi mi sembrano risultare. In primo luogo, a comprendere il proprio della «storia» l'idea storicistica di «storicità», cioè la storicità pensata, quasi-naturalisticamente, secondo le categorie del cambiamento, è inetta. In secondo luogo, alla «storicità» come «essere nel mondo», partecipazione all'esperienza di «oggetti» intersoggettivamente aperti, cioè «universali», corrisponde la soggettività originaria, il senso *vissuto* del «tempo». In terzo luogo infine il «tempo» non è affatto una *rappresentazione* agita da un atto mentale secondo regole formative *a priori*, ma è l'*emozione* prima, l'originario *patire* in cui l'uomo, oscuramente avvertendosi limitato e precario, e rispondendo all'«altro» che liberamente lo «invita» alla libertà, entra libero «nel mondo», inaugurando la propria «storicità».