

DAL FIAT AL CONSUMATUM EST: L'EUCARISTICO ESSERE DELLA CREAZIONE, RINNOVATA TRA CALVARIO E RESURREZIONE DI GESÙ

*FROM FIAT TO CONSUMATUM EST: THE EUCHARISTIC BEING OF CREATION, RENOVATED BETWEEN CALVARY AND RESURRECTION OF JESUS**

GIANFRANCO LONGO**
UNIVERSITÀ DI BARI, ITALIA

Abstract: Nella sofferenza del Calvario, Gesù dona di nuovo la Creazione di Dio Padre all'uomo proprio salvando quest'ultimo. La Resurrezione di Gesù è il sigillo definitivo che ricompone un vincolo di amore incrinato dal peccato originale permettendo al mondo e all'uomo la rinascita nella gioia di Cristo risorto.

Parole chiave: Creazione; presente indeterminabile; amore di Cristo; eucaristico essere.

Abstract: In the suffering of Calvary, Jesus gives back the Creation of God the Father to man for just saving this one. The Resurrection of Jesus is the final seal that reassembles a bond of love cracked by original sin, so allowing to the world and to man their rebirth into the joy of the risen Jesus Christ body.

Keywords: Creation; indeterminable present; Jesus's love; Eucharistic Being.

* Ricevuto articolo 18/06/2012 ed accettato per pubblicazione da parte del Comitato Editoriale di 05/07/2012.

** Gianfranco Longo (Bari, 1965), ha studiato alcuni anni nella Westfälische-Wilhelms Universität di Münster, conseguendo un dottorato in Sociologia del diritto (1994) e successivamente un dottorato in Diritto costituzionale (2006). Dopo aver insegnato sia Diritto costituzionale che Diritto costituzionale comparato nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bari, è attualmente docente, nella stessa Università di Bari, presso il Dip. di Scienze Politiche, di Teoria generale del diritto e di Filosofie comparate.
Email: gianfranco.longo@uniba.it.

<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>

Considerazioni introduttive.

a. Nella Creazione dell'uomo e del mondo, compiuta e realizzata da Dio, emerge a un'iniziale riflessione, la molteplicità della forma del divenire, lo sviluppo e la trasformazione del mondo e dell'uomo nel suo mondo. Questo dato di fatto, spesse volte intravisto sociologicamente come progresso, biologicamente come evoluzione etc., in realtà si caratterizza perché pluralità dei fenomeni originati dall'unica forma possibile da cui quel *tutto* ha avuto origine e fondamento: la fede di Dio Padre nell'amore di Gesù per la salvezza del *fiat* iniziale, una fede cui il Figlio di Dio, Gesù, risponde attraverso la speranza e l'amore della propria immolazione, segnando il Calvario l'istante della Nuova Creazione mediante la quale Cristo ri-dona l'uomo al mondo, ri-crea e ri-compone l'uomo stesso come uomo nuovo e redento, proprio nell'evento di amore in cui Gesù stesso dona la Sua Vita.

b. Accettare questo ineludibile *limen* tra vita e morte per mezzo del quale Dio nella persona del Figlio ricongiunge l'uomo alla Creazione del *fiat*, ancora una volta, è ben oltre credere: significa partecipare sino in fondo alla Resurrezione di Gesù che ha ridonato la sua Vita al mondo e all'uomo per ricrearlo e non lasciarlo morire in eterno.

D'altronde la fede non vive più quando l'amore non riesce a immolarsi per il Bene perfetto dell'altro, appunto perché l'altro torni a vivere: questo è tutto quanto Cristo ci ha offerto e che Benedetto XVI, ad esempio, ha voluto mostrare al mondo attraverso la sua propria donazione, ancora una volta nella storia dell'uomo, perché quest'ultimo torni a vivere. Ecco perché nell'aver proclamato il 2013 come anno della fede, Benedetto XVI non ha certo voluto indicare un programma aziendale da consolidare e mettere a punto, o solennizzare obiettivi politici.

Piuttosto ha desiderato offrire, nel senso di sacrificare, tutto sé stesso, invitando noi a riflettere sul *perché* ci dichiariamo cristiani tra fede e amore, sperando nella Vita di Gesù e nella sua Resurrezione. Il credere, infatti, è intimamente connesso ad amare: Dio Padre ha creato il mondo e l'uomo perché, credendo innanzitutto nella Sua Opera, indicava all'uomo stesso l'unico cammino attraverso cui l'uomo, altrettanto, avrebbe potuto fortificare la sua fede, cioè amando il suo simile mediante Dio.

Tesi A. *La Creazione di Dio Padre si perpetua nel sacrificio del Calvario di Dio Figlio.*

1. Così la stessa Creazione, per essere volontà di Dio nel tempo, si rivela molteplice nella dimensione ontica del Figlio di Dio, cioè Gesù, il quale attraverso la sua Vita, la sua offerta sino alla morte e la Sua Resurrezione *ridona all'uomo una nuova Creazione*: esattamente quella dell'uomo, del mondo e dell'amore, mediante il sacrificio del Calvario che ricongiunge appunto il *fiat* del Padre al *consumatum est* del Figlio¹. Ciò lo si rileva da una perpetuità di elementi che attraversano il tempo, interrompendolo nell'attimo del divenire: Dio ci ha *dotati* della Creazione donandoci il suo Amore non legato al tempo, quanto piuttosto *creandolo-indeterminabilmente-presente* nell'uomo, perché l'uomo stesso altrettanto evidente creatura di Dio.

2. In quell'atto iniziale, senza doversi tale atto situare nel "passato", accadendo esistenzialmente presente sempre nell'uomo come sua stessa capacità di contemplazione, si assiste a un tendersi verso molteplici forme universali, che convergono unitariamente in quella di Dio Padre, con un contrarsi del tempo privo di passato e di futuro, perché unicamente *presente* (nel senso di *derzeitig*), e che dispiega e riconosce l'uomo nella storia all'interno di quella forma voluta da Dio che vive ed esiste nell'uomo quale Spirito della volontà creatrice di Dio e di cui l'uomo è portatore.

3. Peraltro essendo la morte ineludibilmente legata alla temporalità dell'esistenza, l'aspetto della forma della Creazione lascia apparire il tempo come circoscritto, determinato: una prospettiva mondana che induce l'uomo a cadere nell'inganno della sua vita limitata unicamente da un suo "inizio" e da una sua "fine" in quanto corpo materiale. Così però non è, piuttosto siamo indotti a crederlo per effetto del mondo che sembra sempre doverci sopraffare. Eppure, come ci rammenta s. Paolo, "noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato"².

¹ "La religione cristiana non è nata 2000 anni fa, con la predicazione di Gesù in Palestina: è da sempre. Mentre tutte le altre grandi religioni sono nate con il loro fondatore, quando un uomo ha predicato una filosofia o una sapienza nuova, ma prima non c'erano (non c'era il confucianesimo prima di Confucio e così via), il cristianesimo è da sempre. Il Messia è annunciato fin dall'inizio. Un annuncio è una realtà, un'attesa è una realtà, una profezia è una realtà. Nessun fondatore di religioni era atteso. In questo senso l'evento che rinnova il mondo è antico come il mondo: noi lo abbiamo conosciuto a Pentecoste, quando abbiamo riconosciuto il Cristo risorto, il nostro Gesù, figlio di Maria, il Gesù di Nazaret, morto per i nostri peccati ed ora vivo per sempre", così sostiene mirabilmente Ugo Borghello nel suo *Pasqua di Resurrezione. Catechesi sull'essenza del Cristianesimo*, in *Fogli*, III, 40-41, ottobre/novembre 1977, p. 55.

² *Cor I*, 2, 10-13.

Tesi B. *L'esistenza è dono unitario nell'unicità ed esclusività della vita umana: il tempo della Creazione è il presente.*

3. E qual è l'approdo quindi a quella donazione di Dio?

Ciò si traduce nel fatto secondo cui la Creazione rivela che proprio noi stessi *siamo stati donati*, rendendo la vita esperienza mondana che accade nell'ambito di un luogo e di un soffio: la nostra esistenza. Ma questa esistenza è immediatamente superata dalla constatazione di un corpo materiale, involucro dello spirito, che esiste in virtù del fatto d'essere e divenire senza averlo voluto e deciso *ex sibi*, giacché nessuno sarebbe simile o alternativo o analogo a un altro suo... *simile*.

4. Infatti essendosi Dio rivelato unicamente in Cristo, proprio da quest'ultimo il vincolo d'amore tra Creazione e spirito è risorto, attirando ogni sé al superamento della temporalità, per essere l'uomo di nuovo nel tempo di Dio e della sua Creazione: quanto già nella filosofia platonica e successivamente, venne ad essere identificato come αἰών rispetto a καιρός. Il tempo, infatti, accade (*geschieht*) nel momento in cui genera la sua stessa trasformazione soltanto in quelle discontinuità, interruzioni, che caratterizzano i passaggi dal passato al futuro tramite un presente che radicalizza i precedenti passaggi di stato e ne consente la percezione, mera sensazione di un'intuizione.

5. Solo dunque nel *presente* consideriamo il passato come avvenuto derivandone da esso proprio il futuro, il quale è ma successivamente, quando comprendo nel presente-passato quale sarebbe stata la possibilità del futuro ignota in quel momento, e compresa a-posteriori, nel momento in cui lo stesso futuro ha coinciso con il passato, entrambi tenuti assieme dal presente di quell'attimo che divaricava due dimensioni lasciandole esistere soltanto nella memoria, governata dal tempo nel mondo quale trasformazione ed evoluzione dello spazio. Ciò accade tra dimensione del vuoto temporale e pienezza dello scorrere della propria vita.

Allo stesso modo della materia, *naturata* dall'equilibrio degli elementi che la costituiscono, e che può diventare causa di rottura e disordine attraverso lo squilibrio dei suoi stessi elementi, la *tradizione* raccoglie il tempo: la storia, nelle singolari trasformazioni delle interpretazioni del

senso del concetto, disvela la forma del tempo, all'interno del fenomeno della tradizione del concetto³.

6. In uno dei racconti suoi più celebri, *La morte e la bussola*, Borges⁴ tra ironica congettura e ipotetiche letture tramandate, individua un peculiare nome segreto che Dio avrebbe, un nome nel quale si racchiuderebbe rivelata la risoluzione al suo stesso enigma, designandone inoltre un nono attributo, tra quei 99 nomi che la tradizione riferirebbe a Dio: l'*eternità*, la possibilità della conoscenza proprio del tempo nelle sue molteplici dimensioni, quel tempo *conditio sine qua non* dell'esistenza dell'universo. La differenza dell'*eternità* di Dio rispetto al tempo dell'universo, che si evolve perché *infinito*, ma ineludibilmente successivo all'*eternità* di Dio, consente di riflettere sul moto del mondo nel tempo, perché coscienza di quanto *forma continua* nell'uomo del suo Creatore, uomo in cui è radicata l'espressione marcante di amore *assoluto*, essendo a sua volta l'uomo legato imprescindibilmente a Dio, fonte di amore *eterno*.

7. All'interno dunque di tale universo mondo-del-mondo, inevitabile e ineluttabile morfogenesi elementare del suo fenomeno temporale, ciò che s'individuerebbe come *fenomenica del mondo*, cioè i continui sviluppi della rappresentazione del mondo in-sè e per-sé, rappresentazione che l'individuo sviluppa costantemente quale materiale esperienza di temporalizzare la dimensione del *presente*, si profila efficacemente il fluire contingente del mondo-nel-tempo come ineluttabilità di un Motore Immobile che disegna l'ordine, proprio il *κόσμος*, nella sua ambivalenza semantica di essere *ordine* e *mondo*, di ogni forma continua e di ogni elemento discreto di questo movimento del tempo. In effetti questo concetto di ordine sviluppa e manifesta come *essere* il suo stesso movimento e come *divenire* il processo ontico del mondo nel tempo.

³ Per concetto, qui inteso quale *formale* secondo Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*, prop. 4.12721), s'intende un oggetto dato, che lo è sempre: perciò un concetto si esprime attraverso una variabile del senso e delle sue concordanze con la realtà sociale, con stati di cose nella tradizione. Un tale concetto è fondamentale in quanto già parte del concetto; non è uno solo, ma uno degli aspetti del concetto, segno di una determinazione temporale. Il concetto è però nel tempo, perciò tradizione; un concetto fondamentale è nella storia, perciò è già una temporalizzazione. Da tale prospettiva s'intuisce come già da Husserl il senso del concetto lo si ermeneutizzi come concetto esso stesso, profilandosi proprio in ciò che Husserl riteneva essere il noema: "Ogni *Erlebnis* intenzionale, grazie ai suoi momenti noetici, è appunto noetico; ciò significa che è sua essenza di racchiudere qualcosa di 'senso', di eventualmente un senso molteplice, e di compiere sulla base di queste significazioni ed unitamente ad esse operazioni successive, che grazie a quelle diventano appunto *esatte*", così Edmund Husserl, in *ibid.*, *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, I, Einaudi, Torino 1976, p. 200.

⁴ Cfr. J. L. BORGES, *La muerte y la brújula*, in *Ficciones* (1956), Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 150.

<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>

8. Ragion per cui il concetto d'*indeterminato* mostra uno spazio, quel *cielo*, quell'universo all'interno del quale si muove l'infinito, che non essendo però eterno, proprio perché mosso da quanto in virtù del fatto di *ontologicamente muoversi per muovere*, restando tuttavia immobile perché eterno, cioè Dio, lascia che l'infinito *divenga* nell'ambito spaziale *incommensurabile* e *avvenga*, in ambito temporale, *indeterminabile*. Aristotele infatti leggerà, ne *Il cielo*, il concetto di corruttibilità, cioè di divenire in quanto generazione e corruzione, esattamente al concetto di infinito e non a quello di eternità⁵.

Tesi C. *L'universo è "vivente" nella misura in cui possiede un'anima, cioè il suo tempo, la sua durata, la misura del suo spazio, tanto infinita quanto intellegibile però concreta unicamente in Dio: tempo e anima, misura e sospensione dell'intero universo*⁶.

9. Rispetto alla questione dell'*eterno*, in buona sostanza, Aristotele dovrà sostenere, quasi per contrasto, che se l'infinito venisse individuato in un ente corruttibile, vorrebbe dire che "ha potenza di non esistere", mentre l'*eterno* proprio per il fatto peculiare di caratterizzarsi nel tempo senza il *prima*, cosa esclusa nell'idea di infinito che riguarda unicamente un problema di spazio e di moto del mondo in questo stesso spazio, risulterebbe ingenerabile oltre che incorruttibile, appunto perché "se ciò che è sempre non può in nessun momento non essere, è impossibile anche che sia generabile"⁷.

In tale prospettiva ermeneutica quelle relazioni mediante cui Dio è in grado di conoscersi da sempre e mediante cui Dio è intrinseco alle sostanze sensibili, non importa se nella forma di creatore o se nella forma del Motore immobile, restano imprescindibili nella loro non dissociabilità e perciò nella loro piena e perpetua necessità⁸.

10. In questo "universo vivente" si coglie la congiunzione tra cosmologia e ontologia, quasi a dover necessariamente ammettere entrambe frutto della molteplicità dell'essere e della conseguente variabilità del divenire. La forma e il fenomeno del moto del tempo nel mondo e

⁵ Si sono tenute in considerazione le analisi svolte anche da L. JUDSON, *Eternity and Necessity in De Coelo, I*, 12, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 1983, 1, pp. 217-255.

⁶ Cfr. A. JORI, *Der Kosmos als Lebewesen. Einige Probleme und Lösungen des 'astronomischen Vitalismus' in Aristoteles, De Coelo*, in AA. VV., *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, a cura di A. Althoff, B. Herzhoff e G. Wöhrle, vol. XII, Trier 2002, pp. 69-86.

⁷ Così afferma Aristotele in *idem, Il cielo*, a cura di Alberto Jori, Bompiani, Milano 2002, p. 215.

⁸ Cfr. M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p. 379.

<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>

di quest'ultimo nello spazio illimitato e indeterminato convergono verso l'eterno di Dio e l'infinito dell'universo, perenne verso il *dopo*, come evinto in precedenza, unicità di quella e solo di quell'immagine: il volto di Dio, che è forma in Gesù, e *avviene* fenomeno esattamente quando Gesù compie la rivelazione di Dio, rivelandosi egli stesso Dio.

11. S'intravede, allora, dipanando lentamente la matassa del tempo e scorgendo pazientemente la luce del creato e della natura, come tutto l'insieme delle pluralità cosmologico-filosofiche che qui appena si vogliono tratteggiare, costituisca il fondamento di un solo sollievo possibile, tale da rendere le varie tessere del mosaico sostenibile nell'ammirarlo: quanto si osserva, quanto si descrive, sviluppa la *puissance*, solo apparentemente retorica, dell'opera della Creazione, retorica perché si ripete infinitamente nella sua perfezione, senza mai dover-essere soggetta a incrinature, piuttosto costantemente soggetta a mutamenti e trasformazioni, opera effettivamente immaginata, voluta, *concretata* e *creata* in Cristo quale Figlio di Dio e Dio in-sé, per essere, tale opera, ente del divenire eterno.

12. Si scorge però anche *qualche cosa d'altro* che sfugge e sfuggirà per sempre all'uomo, nonostante la rivelazione di Gesù in Dio, che ancora si dilegua per poter-essere e dover-essere inseguita come l'amato (l'uomo) verso l'amante (Cristo), amato che vive per il sol fatto di essere amato e che non potrebbe rinunciare alla gioia che proviene dall'amante a meno di non consegnarsi alle retoricità dell'esistenza e ai garbugli delle aspettative umane di potere. Questa constatazione dell'amore eterno tra Cristo e l'uomo, eterno giacché segno di Dio in Cristo e inalterabilità del movimento del tempo all'interno dello spazio quale volontà di Dio, si profila in un'*estremalità semantica*, cioè possibilità di interpretazione che legano e annodano la tradizione alla sua trasformazione, il tempo stesso alla temporalità e quest'ultima alle sue temporalizzazioni, affinché poi questo legame, così tenace e forte, possa schiudersi per essere Singolare e divenire fondamento universale ontico rivelato.

13. Il *qualche cosa d'altro* rivela pertanto la coincidenza nascosta tra anima e corpo che la pluralità tempo-mondo fa di sé quasi fosse un gesto di sfida nei confronti della realtà-retoricità dell'esistenza umana avulsa volontariamente dall'amore di Dio, retoricità che proprio quella stessa pluralità affronta ogni giorno, lotta dell'uomo contro il desiderio insito proprio nell'uomo di restare avvinto al suo Creatore, condizione che evidenzia la speciale nostalgia di una libertà presunta e guasta, quella appunto di volersi elevare ad amante del mondo e nel

<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>

mondo⁹.

Tesi D. *Quindi proprio nel creato si svolge l'opera di ogni moto, forma del mosso da quanto immobile eppure ordo et ratio rei nel movimento universale e naturale nel mondo. Così ogni forma del tempo è insieme rivelazione di elementi discreti del mondo.*

14. Il corpo del Creatore, allora, invisibile nella sua immortalità, ma presente in-sé stesso accanto al tempo percepibile e vivibile dall'uomo, corpo tuttavia eternamente visibile all'uomo nel tempo come *eucaristico essere*, metamorfosi della vita di Gesù una volta risorto e asceto, ebbene il corpo del Creatore assume completamente e nella sua pienezza di rivelazione all'uomo, come vera speranza del mondo, amore avvertito e interiorizzata fede, *cardinalità* percepita (*empfunden*), infine, quale materia di profondità e di sofferenza attraverso cui riscattarsi per lanciarsi verso la felicità di un ritorno dell'anima nella ripetizione fisica del Creatore. L'uomo pertanto entra in relazione con la trascendenza di Dio, forma e immagine in Cristo rivelata e da Cristo annunciata al mondo, cioè tempo che descrive il corpo e ne permette l'accadere secondo il suo inizio e la sua fine.

15. L'estrema consistenza di una tensione radicata non si dipana nel mosso come azzardo della vita e puro volteggio di dadi nell'etere, dadi i quali rimbombano, piombando nella loro caduta come un tuono del destino sul cencio che ricopre il corpo ormai dilaniato dalla sorte degli istinti umani e del potere¹⁰. Dio, in effetti, *non* gioca a dadi, quanto piuttosto *a scacchi* con la libertà dell'uomo, libertà da Dio donata e offerta e con la quale Dio si confronta, lasciando a sua volta all'uomo la libertà di ogni mossa che non può sfuggire, però, al movimento del principio e della fine. L'uomo, peraltro, non può ergersi al di sopra del suo essere che esiste solo perché divenuto e avvenuto in Dio e per Dio, non essendo Dio soggetto a mutamento e a corruzione. Se l'anima è l'unico principio origine del movimento¹¹, Gesù vive accanto all'uomo

⁹ Gn, 3, 1-7; Rm, 2, 6-11; 3, 19-26.

¹⁰ Sul *destino* quale fiore e ombra dell'uomo, della sua vita, del suo amore, sino ad essere questo *destino* la sua sorte piuttosto che un punto di arrivo della vita di quest'uomo, come risuonerebbe nel suo significato spagnolo o portoghese, si rinvia ad alcune delle pagine più sideree, per usare una semantica cara allo stesso Hermann Broch, de *La morte di Virgilio*, dove l'autore austriaco sembra quasi confessare la sua redenzione umana ed il suo castigo di aver amato senza poter essere stato a sua volta amato, poiché ciò sarebbe stato esclusivamente possibile in un amore vero solo in Dio. Cfr. H. BROCH, *La morte di Virgilio*, Feltrinelli, Milano 1962-2003, pp. 190 e 191; 195 e soprattutto 198.

¹¹ PLATONE, *Leggi*, 889b-c, 897c.

occupando il suo spazio vuoto, riempiendo l'abisso dell'uomo: cioè l'assenza di Dio per volontà dell'uomo, immediata e ineludibile condizione del *κενόν*.

16. Solo nella morte di Gesù e nella sua Resurrezione, infatti, si comprende cosa sia l'uomo alterato dalla pretesa di vincere ogni mossa a scacchi e cosa sia Dio, umiliato a perdere ogni mossa per vincere in una sola mossa, quella del Suo Sacrificio, la partita con il mondo, riguadagnando l'uomo stravolto e sbranato dalla pretesa della caparbia di una sfida profana.

Da una possibile visione stoica, dal delirio dell'aruspice, si scorge improvvisa la fuga dalla vita, quasi schiarendosi un cielo cui l'uomo può attingere nella sua stessa vita, assurgendo a santità mediante il salmo di un'opera continuamente affermata: l'opera conclude la traccia di un cerchio e irriga l'universo dell'arcobaleno della gravità dei corpi, una volta per tutte esistenzialmente *liberi* perché *liberati* in Cristo, e posti all'interno della libertà unita a Cristo, cioè la libertà di amare, di voler e poter continuare a desiderare di amare.

17. La liberazione, al contrario della libertà acquisita, indica in modo esclusivo il giogo a un ordine politico che si ripercuote in varie libertà di circostanze, di situazioni, di ambizioni. La Creazione di Dio *esclama* nella sua opera la volontà di amare, nella libertà coniugata alla vicenda umana e terrena di Cristo, Figlio di Dio. Nel momento stesso della compiutezza dell'anima che si distacca dal corpo, si realizza il miracolo della conoscenza che risuona di sussistenza e di essenza di un intelletto agente, sostanza che avvolge l'anima di una parola sublime, Verbo della Creazione.

18. Questa Creazione contempla e desidera l'uomo e la donna che s'intrecciano nel tempo di forme come fenomeno di un'unica vita, elemento discreto che si specchia nel perlaceo, assonante ritmo del movimento avvolgendo l'uomo nel totale e assoluto donarsi all'unione più intima con Cristo, da nulla impedita, e che l'opera poetica avvolge in un perpetuo percepire quale vero e proprio ritorno alla salvezza, nonostante la retoricità della vita e la ricorsività dei suoi abbandoni.

Tesi E. *Dio sgroviglia la matassa dell'insieme, dando origine e fondamento sia al tempo sia al movimento.*

19. Qui proprio Aristotele cerca di rispondere alla questione sul concetto di vuoto

<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>

effettivamente correlando corpi grandi e piccoli ai loro rispettivi movimenti¹². Esclude in tal modo la problematica che integra al concetto di vuoto quello di elemento, permettendo così di giungere al nocciolo della questione: il vuoto indica la possibilità del mosso, la distanza tra gli oggetti riempiti dal movimento fra i corpi. Infatti sarebbe un azzardo per l'uomo, un tracotante vaneggiamento quello di intuire addirittura il tempo non immediatamente presente, piuttosto solo esclusivamente eventuale, per concepire un universo privo di movimento, e quindi del tempo, come pure privo del vuoto e dei corpi.

Ma esattamente nella sua vita, l'uomo riscopre il suo movimento nel tempo del mondo: tutto quanto constatabile può essere, perché *divenuto* e perché *accaduto*; è proprio nell'esistenza di quanto quindi reale e verificabile oggettivamente, tra il tempo di una vita e la sospensione della sua fine, che si osserva il movimento divenire in Dio perché accaduto ineludibilmente precedente alla stessa vita dell'uomo. Si comprende, quindi, l'eternità mediante il contrasto del principio e della fine e mediante quanto corruttibile e sensibile. E allora quale sarebbe la presenza di Dio nella vita dell'uomo?

20. L'evento di Dio, dunque, nella memoria collettiva si manifesta come *già-stato-indeterminabile*: si tratta dell'antinomia del tempo ricondotto a non essere più caratterizzante il mondo e il suo movimento; piuttosto l'attimo dell'universo creato converge nello spazio limitato del mondo/universo, affinché nulla sia *indeterminato* rispetto all'*indeterminabile presente* e affinché Dio, di conseguenza, sia pura intenzionalità di amore nel mondo, mondo che non nega Dio come tempo dell'*istante*.

Già Aristotele aveva sostenuto una radicale differenza tra il concetto di *quiete* e quello d'*istante*. Nel primo vi aveva affermato capacità di movimento, tuttavia non in un determinato e specifico tempo, luogo e modo; nell'*istante*, invece, Aristotele vi aveva osservato, proprio partendo dal presupposto dell'indivisibilità di esso, l'assenza di *quiete*, e dunque di moto, caratterizzandosi perciò l'istante quale senza un "prima", e tuttavia impossibile a immaginarvi una successione di movimento, esattamente perché la natura stessa dell'istante non prevede a sé un passato ed un futuro, essendo appunto *indivisibile*¹³. Se così non fosse, aveva sostenuto Aristotele, "uno degli istanti non sarebbe consecutivo all'altro, giacché il continuo non è composto da ciò che è privo di parti"¹⁴. In tal caso si potrebbero prospettare "istanti separati",

¹² Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di Luigi Ruggiu, Mimesis Edizioni, Milano 2007, p. 149.

¹³ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 247.

¹⁴ *Ibid.*

con un tempo intermedio innegabile tra di essi, cosicché, secondo Aristotele, ogni forma continua sarebbe tale affermandone una realtà analoga intermedia tra i due limiti.

21. Ricollegandosi a tali problematiche Sant'Agostino successivamente aveva potuto affermare chiaramente, riferendosi a Dio: "Tu sei dunque iniziatore di ogni tempo, e se ci fu un tempo prima che tu creassi *il cielo e la terra* (Gen. 1,1), non si può dire che ti astenevi *dall'operare*. Anche quel tempo era opera tua, e non poterono trascorrere tempi prima che tu avessi creato un tempo. Se poi prima del cielo e della terra non esisteva tempo, perché chiedere cosa facevi allora? Non esisteva un *allora*, dove non esisteva un tempo"¹⁵.

Ma, ci si chiede, come può essere il mondo statico senza movimento in quanto impercettibile nell'evoluzione tra passato e futuro, giacché è percepibile costantemente e unicamente il *presente*?

22. Se per *staticità del mondo* s'intende il porsi del mondo quale interstizio tra temporalità e temporalizzazione a seguito di una stessa evoluzione del senso, l'ermeneutica del mondo profilerebbe la definizione di realtà disparate costituenti il tempo come *continuum*, realtà che proprio ogni oggettiva ermeneuticità concettuale può individuare quale constatazione rilevabile e contraddistinguibile: nella stessa memoria appunto irrevocabile.

Il senso della *forma del mondo*, perciò, consente la percezione fenomenica della soggettività; ciò che è oggettivo, è la proiezione del mondo in una determinata temporalità in una determinata epoca. Ogni trasformazione è sempre in potenza, eppure in atto; la forma del senso del mondo contiene *elementi discreti*, e ognuno di questi *elementi discreti* contiene una propria *forma continua* frutto di Creazione¹⁶.

Se il tempo, dunque, è una *forma continua* e segna la materia, temporalità e temporalizzazione sono gli elementi suoi discreti: pertanto non si potrebbe negare che proprio la forma del mondo si componga di un tempo continuo, che tuttavia come elemento possiede un suo

¹⁵ Cfr. SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di Carlo Carena, Mondadori, Milano 1984, p. 325; cfr. anche Pedizione a cura di Hans Urs von Balthassar, *Bekenntnisse*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1985.

¹⁶ Si rinvia su questo ad ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 131: "Se dunque lo spazio è ciò che primariamente circonda ciascun corpo, esso sarebbe un limite; in questo modo lo spazio sembrerebbe essere specie e forma di ciascun corpo, in cui la grandezza – e la materia che costituisce la grandezza –, sono indeterminate. Sotto questa prospettiva, il luogo è dunque la forma di ciascuna cosa. Mentre, in quanto lo spazio sembra essere l'estensione della grandezza, essa è materia. L'estensione infatti è diversa dalla grandezza. Questa è circondata e determinata dalla forma, come ad esempio da una superficie e da un limite. Tale è la materia e l'indefinito". Così grandezza e proporzione convergono nella forma e nell'elemento come presupposti della materia, indefinibile nel suo mutamento nel tempo, irricognoscibile se non come memoria della *Weltzeit*.

<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>

discreto. Il mondo in sostanza rivela un fenomeno quando ne percepiamo il senso attraverso l'analisi cosmologico-storica di questo mondo nella sua specifica temporalità.

23. Ciononostante non si può parlare di discontinuità: il significato del mondo non è *discreto*, semmai lo è il suo tempo, costituendone tuttavia il fondamento (quasi un accidente) per possibili trasformazioni. Peraltro: ogni *trasformazione* riguarda il senso del mondo percorso dal tempo; ogni *mutamento* riguarda il significato nella temporalità del tempo del mondo; ogni *cambiamento* riguarda il segno di una temporalizzazione, cioè una discontinuità nella temporalità del mondo, utile per la ricostruzione del passato, ma anche della memoria del mondo quale storia del senso delle possibili trasformazioni del mondo.

24. La filosofia del tempo si specifica, perciò, in una metodologia legata a una classificazione generale del mondo: una tassonomia e un'analisi critica delle trasformazioni di senso del mondo nella storia del suo proprio tempo, cioè le temporalità e le temporalizzazioni; ma del mondo nel tempo se ne possiede un'immagine volta alla memoria della storia: è come se il ricordo, ancora vago e poco definito, divenisse d'un tratto un'immagine nitida e concretamente visibile dell'epoca che si analizza, cioè un viaggio a ritroso nel tempo.

25. Avviene quindi che in ogni approfondimento del mondo si possa definire la sua porzione di tempo; nell'interpretazione del senso si coglie l'attimo della storia del mondo. Il senso però rivela un'asserzione e una determinazione della storia come pervasa dal tempo. Il futuro, d'altronde, non è che un *avvenuto* grado d'interpretazione del passato: il futuro del mondo si prospetta nelle ermeneuticità ontiche delle trasformazioni di senso del passato, e tutto ciò *avviene* nel presente, immediata percezione del tempo come temporalità passata e avvenimento di una temporalizzazione, quella futura. La forma di questa molteplicità si costituisce nella possibilità del senso del mondo: il grado futuro della sua trasformazione.

26. Si può sostenere in tale ambito, dunque, come non vi sia istante per ciò che sarebbe continuo (il tempo, ad esempio). Eppure il mondo, come un concetto (*der Begriff*), è tale nella *forma continua* della sua tradizione costituita da elementi discreti del senso; tali elementi non fanno altro che mostrare l'incessante sua trasformazione nella continuità del tempo, quasi nel tentativo di rivelarne l'effettivo e inarrestabile flusso. Lo stato stazionario del mondo corrisponde all'attimo di percezione della sua forma: senso all'interno della tradizione per

<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>

essere trasformazione nel tempo continuo.

27. La temporalizzazione del mondo, dunque, quale problema diacronico, riguarda il mondo-in-sé, nella sua contingenza. Sincronia del mondo è il suo costante processo di trasformazione permanendo nella tradizione; ragion per cui non è possibile ipotizzare una trasformazione del mondo al di fuori della sua Creazione originaria; sarebbe come rilevarlo privo di tempo e di storia. La temporalizzazione invece porta a comprendere l'Universale stesso quale nesso ontologico della Creazione nel mondo: dal suo fenomeno si evolve verso la sua *forma continua*, quella che, segmento per segmento, aveva rivelato la dimensione spaziale del mondo.

Riflessioni conclusive.

a. Il mondo creato si evolve esattamente nell'interpretazione del senso. Lo sviluppo delle interpretazioni e la loro classificazione, riveleranno la linea delle trasformazioni sensibili del mondo. L'immagine del mondo è solo un frammento della realtà ontica della sua forma creata, la quale si traduce a-posteriori una fenomenica di senso e in una stabilità di fenomeno del significato del mondo nel tempo continuo. Si afferma, quindi, che il *significante* della filosofia del tempo sia lo spazio del mondo; il *significato*, il continuo del senso del mondo; per cui la *forma* del mondo nasce dai singolari *discreti* della sua Creazione, che profilano a loro volta il senso del mondo, e che consentono la sua trasformazione.

b. La Creazione pertanto del mondo all'interno della sua *K-Tempo*, declina il significato inizialmente rilevato del mondo per mezzo di un'operazione che interpreta il senso del mondo quale passaggio verso la temporalizzazione di sé, affinché emerga il suo rilievo *ontico-temporale*, esattamente nella misura in cui le singolarità del mondo nel tempo della Creazione, cioè proprio le sue temporalizzazioni, avvolgono l'interezza universale, tendente alla possibilità del mondo di *divenire*: cioè *temporalità-temporalizzazione* e *specificità-universalità* del mondo che delineano la sua attività ontica di evolvere e fenomenica di trasformarsi.

c. Si definisce quanto qui affermato, sostenendo che: $\forall t \exists (\infty) \mid K\text{-}\mathbf{T} \in \kappa$, dove t sta per

temporalizzazione e κ per Universale (il καθόλου aristotelico).

Il contenuto temporale specifica la definizione di un concetto in un'epoca e la determinazione ristretta del suo senso. Il senso allora sarà accettato in ogni osservazione delle dinamiche del mondo successivamente delineabili. Il senso svolge e rivela la particolarità unitaria del mondo nel tempo. Con *determinazione ristretta* ci si riferisce, comunque, a una trasformazione cosmologica singolare del mondo, cioè alla temporalizzazione; ciò consente una descrizione del mondo, nel suo divenire omologo, impropriamente rispetto alla *K-Tempo*: il mondo traccia una divaricazione tra la sua rilevazione in un determinato spazio e la sua complessiva disvelazione tempo.

d. Il mondo si sostanzia allora in un dualismo del suo sviluppo sia come operazione di scoperta del mondo e del suo tempo, sia come oggetto che caratterizza e rivela, unitariamente, la Creazione del mondo rilevabile costantemente dalla discontinuità e disomogeneità del tempo, discontinuità (temporalità e temporalizzazioni) e disomogeneità (passato/futuro) imprescindibili per comprendere la stessa *forma del mondo* quale trasformazione della sua Creazione nel tempo continuo. Eppure la ricerca di una temporalità del mondo scavalca il contenuto dei segni di un concetto e vi ricerca i significati che scaturiscono dalla sua Creazione. La filosofia del tempo, quindi, descrive la Creazione del mondo, per cogliere il senso delle sue trasformazioni nella temporalizzazione come elemento ontico-presente-singolare: $\forall \acute{\omicron}\nu \exists (\kappa \cap t) \Leftrightarrow S \in \infty$, dove το $\acute{\omicron}\nu$ sta a indicare l'ontico del mondo (dal participio greco di *essere*), κ l'Universale (καθόλου), t la temporalizzazione ed S il senso del mondo appartenente ad Infinito.

e. Si potrà affermare perciò che la *storia del mondo* è nella sua Creazione, caratterizzando la riaffermazione del tempo continuo, specifico del mondo, e che prospetta la Creazione del mondo nella sua variegata pluralità di forme. In tale interpretazione ogni simbolica del mondo all'interno della sua realtà fenomenica assurge a sviluppo di una gnoseologia del tempo e della temporalità. In ciò si profila come il tempo tracci la Creazione del mondo, senza offrirne conclusioni note e prevedibili, se non mediante un'interpretazione che prospetta proprio il futuro come un rilievo ermeneutico del passato.

f. Il tempo compie la Creazione mostrando la trasformazione del mondo; il mondo è

evidenza della forma, non solo di sé proprio, ma anche del tempo della Creazione: il mondo si profila all'interno di temporalità e di temporalizzazioni da cui non potrebbe prescindere per essere a sua volta rivelato e descritto. Ragion per cui la simmetria del mondo indica ogni volta nella sua osservazione una *suspensione temporale* da cui si ottengono: una confluente *semplice* del mondo; una confluente *complessa* del mondo; e una confluente *composta* del mondo. La questione diviene immediatamente quella appunto di descrivere, da un lato, la probabilità estrema di un limite di osservazione del mondo, e, dall'altro lato, di testimoniare l'incommensurabilità di un'esperienza perpetuamente trascendente dell'uomo rispetto al mondo.

Riferimenti bibliográfico

- ARISTOTELE. **Fisica**. Milano: Mimesis Edizioni, 2007.
- BLUMENBERG, H. **La leggibilità del mondo**. Bologna: Il Mulino, 1984.
- BORGHELLO, UGO. Pasqua di Resurrezione. Catechesi sull'essenza del Cristianesimo. **Fogli**, III, 40-41, ottobre/novembre 1977.
- BROCH, H. **La morte di Virgilio**. Milano: Feltrinelli, 1962-2003.
- CACCIARI, M. **Della cosa ultima**. Milano: Adelphi, 2004.
- ECHEVARRIA, J. **Getsemani**. Milano: Ed. Ares, Milano 2008
- GOULD, S. J. **Ontogeny and Phylogeny**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1977.
- GUITTON, J. **Che cosa credo**. Milano: Bompiani, 1993.
- HEIDEGGER. **Essere e tempo**. Milano: Mondadori, 2006.
- HUSSERL, Edmund Husserl. **Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica**. Torino: Einaudi, 1976.
- JORI, A. Der Kosmos als Lebewesen. Einige Probleme und Lösungen des 'astronomischen Vitalismus' in Aristoteles, De Coelo. In: AA. VV. **Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption**, a cura di A. Althoff, B. Herzhoff e G. Wöhrle, vol. XII, Trier, 2002.
- JUDSON, L. Eternity and Necessity in De Coelo, I, 12. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 1983, 1, pp. 217-255.
- SANT'AGOSTINO. **Confessioni**. Milano: Mondadori, 1984.