



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA**

**CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE
(LM78)**

**LO SCONTRO TRA KAIROS E CHRONOS
NEL PENSIERO DI GIACOMO MARRAMAO**

Relatore:

Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

Laureando:

Davide Boscolo Anzoletti

Matricola n. 1217579

ANNO ACCADEMICO 2021 – 2022

Indice

Titolo	Pagina
Introduzione	4
 Potere e Sovranità	
1. Rapporti di potere.	11
1.1 Globalizzazione, Mondializzazione e Occidentalizzazione.	12
1.2 La coscienza planetaria.	19
1.3 Rapporto tra passato e futuro nella storia dei concetti: <i>potere, sovranità e legittimità</i> .	23
1.4 Pre-globalizzazione, guerre di religione e nascita dello stato-globale.	30
 Secolarizzazione e Gnosi	
2. Il peso politico della secolarizzazione.	34
2.1 Genesi storica della secolarizzazione.	37
2.2 Secolarizzazione e costituzione sociale.	44
2.3 Il Rapporto simbiotico tra gnosi e secolarizzazione.	52
 Tempo e tempi	
3 Lo scontro tra Kairós e Chronos.	58

3.1 Ontologia del tempo.	64
3.2 Semantica, semasiologia e onomasiologia del tempo.	72
3.3 Gnoseologia dei tempi e il loro rapporto.	81

Il debito con il tempo

4 L'esperienza del tempo.	89
4.1 Tempo proprio, tempo debito.	96
4.2 Avere episteme del proprio tempo nell'epoca moderna.	99
4.3 Il Rapporto tra l'individuo e il tempo nella società ipermoderna.	104

Bibliografia

Collegamenti digitali alla bibliografia utilizzata.	118
Collegamenti digitali alle sole note a piè di pagina.	118

Introduzione

Il tema principale su cui versa la presente dissertazione è la temporalità. Il compimento di questo lavoro è volto a comprendere cosa sia il tempo e se esso possa avere più componenti o se ci siano diversi tipi di tempo nella contemporanea struttura sociale. Per fare ciò seguiremo un filo conduttore che inizia dall'analisi dei mutamenti sociali ed individuali a partire dall'inizio dall'epoca moderna.

Esamineremo nello specifico i mutamenti principali che hanno interessato gli ultimi cinquecento anni di storia dell'umanità (occidentale), il valore che il tempo in generale ha guadagnato nella maturazione socio/antropologica dell'uomo. Riflessioni che verranno poste in atto dopo una attenta analisi degli scritti prodotti da Giacomo Marramao. L'analisi dei testi e del pensiero di un intellettuale come Marramao non può avere una linea sincronica in quanto il suo pensiero è più volte ripreso, ampliato e modificato con continui rimandi a scritti del passato.

Ciò ci obbliga ad effettuare una visione a *grand'angolo* della sua bibliografia per cercare di focalizzare i nodi concettuali di nostro interesse, ovvero: i rapporti di potere, il peso della secolarizzazione nei legami interni alla società civile, l'influenza dell'istanza gnostica nei meccanismi temporalizzanti, lo statuto costitutivo del tempo, l'incidenza delle diverse ontologie del tempo rispetto alla connessione individuo/comunità.

Ricordiamo qui brevemente che Giacomo Marramao comincia il suo percorso intellettuale muovendo dallo studio del marxismo e del socialismo tra le due guerre. In seguito, ha analizzato le categorie politiche della modernità, teorizzando che nelle forme moderne di organizzazione sociale si depositano significati che derivano da un processo di secolarizzazione dei contenuti religiosi, ossia dalla riproposizione in dimensione mondana dell'orizzonte simbolico cristiano. Il nostro autore argomenta l'inscindibilità

del nesso spazio-tempo collegandosi a concetti presi in prestito dalla fisica contemporanea¹ così da effettuare una spazializzazione del tempo. Nel primo capitolo ci addentreremo nella complessa identificazione dei motivi e delle dinamiche che portano alla modificazione dei rapporti di potere tra le varie istanze che sovrintendono (o vorrebbero sovrintendere) la gestione e la costituzione della attuale struttura sociale. In *Passaggio a Occidente*² Marramao descrive il senso di identità di un'epoca che ha messo in crisi l'idea stessa di identità dove il mondo globalizzato mostra un paradosso fondamentale, ovvero: l'espansione globalizzante del modello occidentale porta con sé una intensificazione della localizzazione particolarizzante derivante da una radicalizzazione dei regionalismi. Tutto ciò dà vita a numerosi dualismi, come: unificazione e differenziazione, espansione e contrazione, deterritorializzazione e localizzazione.

Localismi che verranno definiti con il sostantivo "aggettivante" di *glocalismi*³ per identificare quelle *entità* intente ad osteggiare i processi di globalizzazione.

Queste dinamiche vanno collocate all'interno di un plurisenso inteso come unione di glocale e globale dove convivono ordine e conflitto in una sequenza di scontri poliformi che definiscono una sorta di antinomia⁴ sociale.

Per comprendere il caotico significato di questa situazione non bisogna perdere di vista il rapporto tra secolarizzazione e globalizzazione, il quale marca la traiettoria storica della modernità⁵ e l'idea stessa di potere nel mondo occidentale.

¹ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

² Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

³ Goldsmith E., Mander J., Latouche S., *Glocalismo. L'alternativa strategica alla globalizzazione*, Arianna Editrice, Bologna 1998.

⁴ Beck Ulrich, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1999.

⁵ Giddens Anthony, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994.

Lo scontro nel plurisenso globalizzato/glocalizzato avviene all'insegna della differenza costitutiva ed insita nelle parti in gioco. L'idea della convivenza nel globo porta all'isomorfismo degli elementi (concetti) costitutivi la società contemporanea, ovvero: popolo, cittadinanza, lingua, territorio, identità, nazione; tutto sotto la sicurezza di un Leviatano⁶ laico.

Vi è un'aporia tra isomorfismo globalizzante e polimorfismo glocale, questo scontro titanico conduce a una costante condizione di crisi.

Questa è la situazione post-Leviatano⁷ che Marramao descrive a più riprese nei suoi scritti.

Il glocale si libera dalle strettoie dell'universalizzazione dell'identità e rivendica la sua natura ontologica prettamente differenziata dalla globalizzazione.

Queste dinamiche sono simili a quelle costitutivo-statutarie del Leviatano⁸ ed ai motivi per i quali Hobbes gli diede vita nel 1651. Più avanti verificheremo se una soluzione a questi conflitti dell'era post-statale sia da ricercare in chiave neo-statale. Dove le strutture politiche a carattere regionale, non potendo riprodurre un modello simile allo stato-nazione ormai tramontato, devono comunque orientarsi verso elementi della sovranità classica per limitare lo sfociare in atti di violenza e mantenere per quanto possibile un equilibrato (dis)ordine.

L'aporia tra ordine e disordine mantiene aperta la questione e rimanda ogni risposta, che si basi su strutture politiche hobbesiane o schmittiane, all'attuale contesto politico e sociale. Questo ci porta a pensare che il non-stato o il nuovo-stato non sono la risposta per sanare il conflitto globale vs glocale nell'attuale contesto sociale e culturale (occidentale); motivo per cui il tema rimane aperto.

⁶ Schmitt Carl, *Sul Leviatano*, il Mulino, Milano 2017.

⁷ Marramao Giacomo, *Dopo il Leviatano, Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

⁸ Ivi.

Nel secondo capitolo di questa tesi ricercheremo le cause che ci hanno portato a questo punto nella storia, partendo da importanti mutamenti coincidenti con l'inizio dell'epoca moderna.

Poco dopo questo periodo, che precede di poco la riforma protestante in Europa, momento fondamentale per il nostro percorso, cominceranno le guerre di religione che termineranno con la pace di Westfalia.

In questi anni avviene l'istituzionalizzazione del concetto politico/religioso di *tolleranza*⁹ il quale si presta a dare rimedio a problemi di rilevanza pubblica derivati da istanze interne ed individuali.

La diffusione della tolleranza dava luogo al processo della secolarizzazione e di privatizzazione della religione e confermava una pace sociale tra le diverse dottrine¹⁰.

Il concetto di secolarizzazione verrà inteso come soglia da cui dislocare i rapporti di potere e di costituzione/decostituzione della struttura statal-nazionale. Questo fenomeno storicamente parte da una costituzione metaforica basata su di un ruolo giuridico espropriativo nei confronti della chiesa cattolica e dei suoi beni materiali¹¹.

In questo contesto la secolarizzazione indica il passaggio dall'età delle comunità a quella della società¹², transizione dalla volontà sostanziale a quella elettiva; fulcro sul cui fare perno per i futuri mutamenti sociali post-medievali.

Nel terzo capitolo tratteremo lo statuto costitutivo e percettivo del tempo da parte del singolo individuo; cercheremo di dare una risposta alle domande che nascono dallo studio della modernità, fino a confluire nella contemporaneità. Dinamiche mosse dalla secolarizzazione che ha il suo centro in un processo di temporalizzazione della storia, in virtù del quale, le

⁹ Olivetti M. Marco, *Un filosofo della religione*, Fabrizio Serra, Roma 2014.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017.

¹² Ibidem.

categorie del tempo traducono l'escatologia cristiana in una generica apertura al futuro.

Se da un lato è vero che l'escatologia in chiave cristiana moderna è legata al progressivo scadere del tempo, da un altro, la secolarizzazione e la privatizzazione del rapporto con il divino fanno sì che il tempo universale abbia un valore diverso per l'individuo. Il singolo oggi non ha più bisogno di intermediari per arrivare al *Padre* e pertanto ha una gestione personalistica del tempo, se non anche solipsistica.

Sembra quasi ci sia una scissione tra tempo fruibile in senso escatologico generale e tempo utile in senso solipsistico verso una soteriologia¹³ redentiva individuale e scevra da universalismi temporali di tipo religioso a carattere liturgico.

Questi presupposti pongono irriducibilmente ed inevitabilmente i seguenti quesiti di tipo ontologico e gnoseologico: cosa è il tempo? come l'individuo ha episteme di esso?

Sono sostanzialmente le domande alle quali cercheremo di dare una risposta con la redazione di questa tesi ripercorrendo gli scritti di Marramao e di altri autori che lui ci propone.

Il tempo, non più solo come icona dell'eternità in Platone, elemento costitutivo della relatività di Einstein o sistema per misurare il trascorrere degli eventi. Esso diviene ora un elemento dotato di una sua struttura costitutiva, ontologica, che nella modernità va oltre alla visione univoca e storica, kantiana, dove il tempo era forma pura di una intuizione sensibile a priori¹⁴ e dove i diversi *tempi* erano frazione di un unico tempo e non potevano avere più dimensioni ma solo la possibilità di susseguire i propri momenti.

Viceversa, nell'epoca postmoderna, il nocciolo del pensiero sulla temporalizzazione, versa sulla possibilità di poter distinguere tempi diversi

¹³ Ferrario Fulvio, *La teologia del novecento*, Carocci, Roma 2020.

¹⁴ Kant Immanuel, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2000.

e relativi, riducibili dal concetto generale e irriducibili nel loro statuto ontologico indipendente.

Come vedremo più avanti Kairós è infatti la contingenza propizia, il momento giusto anche se volatile, da cui origina ogni identità e fenomeno individuale, inclusa la mente e la coscienza¹⁵. Tale immagine introduce alla necessità non solo di ripensare il tempo, ma di accogliere nella nostra quotidianità una pluralità di tempi.

Questo fa sì che il tempo inteso come Tempus non basti più e si instauri uno scontro tra Kairós e Chronos, dove quest'ultimo si identifica nel tempo universale non relativizzabile.

Nel quarto ed ultimo capitolo analizzeremo il concetto di esperienza del tempo in senso individuale ma collegata ai mutamenti della società contemporanea. Verificheremo l'influenza dell'istituzione sociale nei confronti nell'auto percezione di sé da parte dell'individuo.

Per fare ciò utilizzeremo anche le conoscenze di due ricercatori legati a discipline diverse della filosofia.

Il primo sarà Gabriele Veneziano uno dei più conosciuti fisici teorici a livello mondiale. In un'intervista rilasciata a Antonella Varaschin, per una rivista dell'Istituto Nazionale di Fisica Nucleare, si racconta e parla del suo lavoro. Di tutto ciò a noi interesserà in particolare il rapporto tra Tempo e *Singularità*¹⁶ il quale verrà traslato nel rapporto tra tempo cairologico e cronologico.

L'altro scritto di nostro interesse è quello di Silvia Bellezza che in collaborazione con Neeru Paharia e Anat Keinan ha redatto un articolo, apparso nella rivista *Journal of Consumer Research* (2017), dal titolo emblematico di "Conspicuous Consumption of Time: When Busyness and Lack of Leisure Time Become a Status Symbol".

¹⁵ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

¹⁶ Rovelli Carlo, *Relatività generale. Una semplice introduzione. Idee, struttura concettuale, buchi neri, onde gravitazionali, cosmologia e cenni di gravità quantistica*, Adelphi, Milano 2021.

Di questo lavoro a noi interesseranno i risvolti più trascendentali e diretti sull'individuo e sul suo ruolo/statuto all'interno della comunità sociale di riferimento. Ciò comporta una rivalutazione del rapporto dell'io con i non-io¹⁷ e una riflessione sull'influenza del non-io nella percezione stessa del io da parte del sé medesimo (io sono io)¹⁸. Un'analisi della gestione del proprio tempo (vitale) inteso come il bene più prezioso ed irriducibile; fisicamente in-cedevole ma socialmente permutabile.

Concluderemo con una riflessione sull'epoca *ipermoderna*¹⁹ dove avviene una ulteriore frammentazione del *tempo proprio* in *tempo opportuno* e *tempo debito*, frammentazione che *supera* lo scontro tra Kairós e Chronos.

¹⁷ Gambaro Giacomo, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, CLEUB, Padova 2020.

¹⁸ Santini Barbara, *Soggetto e Fondamento in Hölderlin*, disponibile online vedere link in bibliografia.

¹⁹ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

Potere e Sovranità

1. Rapporti di potere.

<< Occorre appena ricordare che le metropoli sono i veri palcoscenici di questa cultura che eccede e sovrasta ogni elemento personale. Qui, nelle costruzioni e nei luoghi di intrattenimento, nei miracoli e nel comfort di una tecnica che annulla le distanze, nelle formazioni della vita comunitaria e nelle istituzioni visibili dello Stato, si manifesta una pienezza dello spirito cristallizzato e fattosi impersonale così soverchiante che – per così dire – la personalità non può reggere il confronto. Da una parte la vita viene resa estremamente facile, poiché le si offrono da ogni parte stimoli, interessi, modi di riempire il tempo e la coscienza, che la prendono quasi in una corrente dove i movimenti autonomi del nuoto non sembrano neppure più necessari. Dall'altra, però, la vita è costituita sempre più di questi contenuti e rappresentazioni impersonali, che tendono a eliminare le colorazioni e le idiosincrasie più intimamente singolari; così l'elemento più personale, per salvarsi, deve dar prova di una singolarità e una particolarità estreme; deve esagerare per farsi sentire, anche da sé stesso >>.²⁰

Iniziamo questo elaborato con un brano tratto da *La metropoli e la vita dello spirito* di Georg Simmel. Autore che identifica un divenire del costruito sociale in modo visionario, lungimirante e chiaro di ciò che sarà.

Il tema principale di questa tesi è il rapporto tra i vari modi di temporalizzare gli eventi; viaggio che ha inizio dall'analisi dei rapporti di potere e dalla loro modifica a carico dell'istanza secolarizzante che ci ha condotto all'epoca postmoderna.

Condizione che ha creato una dicotomia tra le diverse ontologie della temporalizzazione, prima unica (Tempus), poi duale (Chrono e Kairós) ed in fine frammentata (tempi cairologici così divisi: opportuno, proprio e debito).

Il brano qui sopra citato sembra il riassunto, premonitore, di ciò che andremmo a leggere ora sulle orme di Giacomo Marramao.

²⁰ Simmel Georg, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma 1998, pp. 54 - 55.

1.1 Globalizzazione, Mondializzazione e Occidentalizzazione.

Giacomo Marramao, nel primo capitolo di *Passaggio a Occidente*²¹ delinea la sua descrizione dei concetti di *Globalizzazione*, *Mondializzazione*, *Occidentalizzazione* mettendo in relazione i significati che determinano gli uni e gli altri. *Globalizzazione* che, si veda in termini positivi (new-global) o in termini negativi (no-global), va comunque compresa nella sua matrice fondativa, la quale, non trova tutti gli studiosi concordi nella costituzione della sua struttura ontologica. Disaccordo che crea delle *fazioni* all'interno della comunità scientifica:

- a) Da un lato, della comunità scientifica, c'è chi vede la *Globalizzazione* come parte della storia del mondo, come serie di eventi, già avvenuti in passato e che continuano a ripresentarsi senza, in questo momento, presagire la fine, e volti ad una civilizzazione continua del mondo. Questa corrente culturale vede la *Globalizzazione* come strascico di un vecchio retaggio post-coloniale, non solo occidentale. Idee che poggiano sul presupposto che la globalizzazione non sia legata solo all'*Occidentalizzazione* ma a una continua dinamica di viaggi esplorativi/coloniali e interconnessioni culturali. A tal proposito ricordiamo che, se è vero che l'occidente ha visitato e colonizzato gran parte del mondo conosciuto, è altrettanto vero che, dall'anno mille in poi, l'oriente ha esercitato a varie riprese influssi tecnologici, scientifici e culturali nella stessa tradizione occidentale²²⁻²³.
- b) Dall'altro lato della comunità scientifica c'è chi pensa che le dinamiche globalizzanti, nella società moderna, siano un momento di rottura con i concetti del passato, non un divenire ma un fatto in

²¹ Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 19 - 91.

²² Sen Amartya Kumar, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002, p. 4.

²³ Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 21.

atto, finito. Si ipotizza che la *Globalizzazione* segni il passaggio dall'epoca della modernità-nazione a quello della modernità-mondo. Per questa componente della comunità scientifica, la *Globalizzazione*, diviene un riferimento storico che ha determinato la società contemporanea, per l'appunto globale, la quale ha traghettato l'umanità intera in una nuova era che non ha più collegamenti con la precedente, ciò si può identificare come passaggio dall'era moderna alla post-moderna²⁴.

Già negli anni venti, del precedente secolo, vi erano pensatori come Paul Valéry²⁵ che teorizzavano sul tema della *Globalizzazione*. Questi ipotizzavano, che il significato di questo lemma, potesse essere assunto come una struttura semantica che si basava su interessi che oltrepassavano l'ambito economico e tecnologico, per investire le dimensioni della società politica, della religione e della cultura. Valéry a tal proposito scriveva:

<< Le grandezze, le superfici, le masse in conflitto, le loro connessioni, l'impossibilità di localizzare, la potenza delle ripercussioni imporranno sempre più una politica molto diversa dall'attuale>>²⁶.

Visione premonitrice di quelli che sarebbero stati i tratti fondamentali della futura costruzione dell'era globale, basata sulla comunicazione e sul nuovo rapporto tra tecnologia e politica. Un'epoca dove nessun attore nella gestione del potere è slegato dall'altro.

L'interpretazione degli scritti di Valéry si espone a una duplice lettura del valore del concetto della *Globalizzazione*: una a favore di chi la vede come un processo continuo, ed una a favore di chi vede questo fenomeno come

²⁴ Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 24.

²⁵ Valéry Paul, *Sguardi sul mondo attuale ed altri saggi*, a cura di F. C. Paparro, Adelphi, Milano 1994.

²⁶ Ivi, p. 38.

un processo finito che costituisce una nuova era. Per Marramao *Passaggio ad Occidente* non è solo il titolo di un suo libro ma è anche la sintesi concettuale della *Globalizzazione*, nel senso di *globo*, contemporanea e postmoderna²⁷.

Con queste parole, l'autore in sintesi, sta ad identificare il superamento della dicotomia tra la visione legata alla omologazione individualistico-mercantile e quella incentrata sullo scontro di civiltà; ambedue intese a descrivere la natura ontologica della *Globalizzazione* che per Marramao è insita, prevalentemente, nel *passaggio*. Il passaggio ad occidente, per Marramao, è quella azione che tutte le culture effettuano come transito nella postmodernità contemporanea implicando, interiormente, delle profonde trasformazioni nella loro economia, nella loro società e nel loro stile di vita.

Trasformazione che paradossalmente non avviene solo a carico delle società diverse da quella occidentale ma che interessa anche le società componenti la matrice stessa del cambiamento, le quali, si adeguano *all'ordine centrale* che non consente modificazioni al suo statuto costitutivo ed identificativo, ovvero: *omogeno* ed *omogenizzante*.

Pertanto se da un lato sembra ci sia una freccia, l'*Occidentalizzazione*, che viene scoccata dall'occidente e che colpisce il resto del mondo che, volendo per contrapposizione possiamo chiamare (provvisoriamente) oriente, è altrettanto vero che nel mentre di questa azione vi è una *infiltrazione*, nell'epoca contemporanea, di elementi orientali²⁸ nell'occidente. Questa *infiltrazione* non deve far pensare che l'occidente non detenga una supremazia economica, sociale e politica a carico del *non-occidente*, nei confronti del quale comunque ne detta l'agenda delle priorità sociali. La *Globalizzazione* non è una omologazione universale sotto il dominio della

²⁷ Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 22.

²⁸ Marramao G., Federico O., *Globalizzazione e Filosofia*, Valter Casini, Roma 2006, p. 14.

tecnica e del mercato ma una nuova interdipendenza economico-finanziaria e socio-culturale basata sulle tecnologie digitali che agiscono come epifania nel tempo attuale²⁹.

Come già detto non siamo in presenza di un mero scontro di civiltà³⁰, ma dinanzi ad un assieme di tensioni che attraversano tutte le civiltà coinvolte, tanto sul piano del globale quanto nelle dimensioni regionali. Regionalismi che possiamo definire con il sostantivo “aggettivante” di *glocalismi*³¹ intesi come tendenza, da parte delle *entità regionali*, a governare e contrastare i processi di *Globalizzazione* adattandoli alle condizioni ed esigenze delle realtà locali. Il glocalismo, per Marramao, mantiene una violenza in atto continua e fondata nella sua differenza ontologica e costitutiva e nel tentativo di difesa nei confronti di isomorfismi globalizzanti, i quali, contrastano tale difesa *rivoluzionaria* nel pieno concetto statuario del Lievitano³².

Ne risulta che i globalizzatori, d'altro canto, fanno uso della violenza per il mantenimento di uno stato, autodefinito e autogiustificato, di diritto; perciò si arrogano di ogni atto, per loro dovuto, nel nome della legge che spesso confondono con la giustizia di cui, autoreferenzialmente, sono gli unici detentori e utilizzatori nei confronti di tutto ciò che non viene da loro fagocitato, come scrive Jorge Dotti in un saggio dedicato a Marramao³³.

Va ricordato che non vi sono analogie dirette tra i conflitti e le violenze compiute nell'era della modernità (proto-contemporanea) nel senso di guerre tra stati o all'interno della società civile (guerre civili).

²⁹ Fukuyama Francis. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, UTET, Torino 2020.

³⁰ Huntington Samuel P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000.

³¹ Goldsmith E., Mander J., Latouche S., *Glocalismo. L'alternativa strategica alla globalizzazione*, Arianna Editrice, Bologna 1998.

³² Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 242.

³³ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, pp. 335 - 341.

Nel postmoderno, dove il glocale cerca di svincolarsi dal globale, la violenza viene perpetrata da non istituzionalizzate identità belliche, da figure identificate sociologicamente ma non nate per fare ciò. A differenza dell'esercito e del soldato che nasce per effettuare azioni coercitive³⁴ o distruttive, in questa epoca contemporanea e postmoderna, tali azioni vengono portate in essere da squadre di delinquenti, anarchici, terroristi, guerriglieri e vari gruppi armati³⁵.

Anche le aree di conflitto cambiano e non vi è più un limite spaziale nell'azione che prima era circoscritta al campo di battaglia, ora, nel postmoderno, la violenza si esercita in ogni dove, nel reale e anche nel virtuale; luogo, quest'ultimo, dove oggi si combattono silenti ma micidiali guerre informatiche. Battaglie digitali che hanno come terreno di scontro il WEB, dove la comunicazione globale e globalizzante, a detta di molti, si insinua tramite una attenta e fuorviante struttura di comunicazione, per influenzare le decisioni dei singoli nei momenti democratici volti alla scelta dei loro rappresentanti³⁶.

Eventi, quest'ultimi, che assumono un'importanza politica determinante per la scelta e la costituzione dei governi futuri, a difesa o ad aggressione del nemico politico privo di protezione dall'uso di questi sistemi di coercizione tecnologica di massa. Per Marramao il conflitto policentrico e polidiffuso è un tratto identificante del glocale; le fazioni, anche quelle politiche e non solo quelle belligeranti, nell'epoca contemporanea, identificano l'avversario come un criminale, avviene quindi, la criminalizzazione del nemico (inteso in senso schmittiano del termine³⁷) come ha ben descritto, il pensatore catanzarese, nel suo libro dal titolo *Sulla sindrome Populista*³⁸. Il nocciolo

³⁴ Foucault Michel, *Sorvegliare e punire, nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2019, p. 180.

³⁵ Foucault Michel, *Biopolitica e liberalismo, detti e scritti sul potere dell'etica 1975-1974*, Medusa, Milano 2001, p. 179.

³⁶ Mancini Paolo, *La decisione di voto tra comunicazione di massa e influenza personale*, Laterza, Bari 2001.

³⁷ Schmitt Carl, *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Milano 2019, pp. 110 - 111.

³⁸ Marramao Giacomo, *Sulla Sindrome Populista*, Lit Edizioni, Roma 2020, p. 13.

del problema sta nelle tensioni che contrappongono il globale con il glocale nelle condizioni di quest'ultimo che, oltre a tentare di governare i processi della *Globalizzazione*, nei confronti degli interessi e delle esigenze della realtà locali, possa dare vita a nuovi elementi (concetti) costitutivi la società contemporanea, ovvero: popolo, cittadinanza, lingua, territorio, identità, nazione; tutto *nell'ombra* (non *all'ombra*) di un Leviatano³⁹ laico impersonificante la *Globalizzazione*.

Pertanto vi è un'aporia tra isomorfismo globalizzante e polimorfismo glocale, questo scontro titanico porta a una costante condizione di crisi.

Sono questi gli eventi paradossali che si vanno a delineare, in una società moderna e ricca di antinomie; allo stesso tempo è finita nella sua natura interna e deterritorializzata nei confini esterni e dove solo la comunicazione costituisce l'unità fondamentale dei sistemi sociali.

Lo spazio sociale non coincide più con la localizzazione, non è più definito dalla presenza fisica in un determinato luogo; nella nuova dimensione della società-mondo la prossimità fisica e la vicinanza sociale si divaricano⁴⁰. Questa nuova antinomia della vita comune è costituita dalla cessazione dei confini e dal ri-confinamento dei rapporti sociali nel digitale che crea delle nuove strutturazioni intangibili, in quanto appunto digitali, le quali ripropongono per l'individuo la medesima situazione di rapporto tra fuori e dentro creato in passato dai confini. Prendiamo ad esempio il fenomeno legato al noto socialnetwork Facebook che ad ottobre 2021, fonte Il Sole 24 Ore, sarebbe lo stato-nazione più grande al mondo. Perifrasi valida se intendiamo come nazione l'insieme di persone che vivono all'interno dello stesso confine territoriale, in questo caso il web; mentre per quanto riguarda il concetto di stato, se lo vogliamo riassumere ad organizzazione politica che regola la vita del popolo, entro i confini della nazione, questo coincide con la *policy* indiscussa, ed indiscutibile, del *sovrano* Mark Zuckerberg.

³⁹ Schmitt Carl, *Sul Leviatano*, il Mulino, Milano 2017, p. 119.

⁴⁰ Beck Ulrich, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1999.

Queste ultime parole, sul digitale, identificano la cifra dell'entità del valore della *Mondializzazione* nel senso di *mundus* contemporaneo, inteso come storia del mondo e del suo divenire nel sociale e l'attuale perdita dei confini fisici, nel senso di geografici, e della loro dicotomia identificativa intrinseca nell'antinomia interno ed esterno⁴¹.

A questo proposito Ulrich Beck e Giacomo Marramao coniano nuove categorie per definire l'attualità contemporanea e rompere con il concetto di modernità nella sua interezza costituendo dei nuovi semantemi, ovvero: *seconda modernità*⁴² il primo e *ipermodernità*⁴³ il secondo. In tutti e due i casi si vuole intendere una condizione del contemporaneo che riprende, ciò appena detto a riguardo della struttura/non-struttura della *Globalizzazione*, un assieme di elementi costituenti la società come è intesa ora. Ne risulta che la società contemporanea non viene più definita come raggruppamento di diversità individuali in un determinato spazio ma, piuttosto, come un raggruppamento di soggetti diversi in ogni dove ci sia un sistema di comunicazione digitale globale.

La supremazia della tecnologia (digitale), in questo caso, non è fine a sé stessa come emblema costituente la modernità ma come strumento primario di messa in comunicazione dei singoli individui nel contemporaneo *de-confinante*; sineddoche di una società virtuale, ovvero la società digitale di cui, poche righe sopra, abbiamo fatto l'esempio (Facebook).

⁴¹ Marramao Giacomo, *Dopo il Leviatano, Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

⁴² Beck Ulrich, *La società del rischio, verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2013.

⁴³ Marramao Giacomo, *Dopo il Leviatano, Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 37.

1.2 La coscienza planetaria.

A questo proposito, Marc Augé, riflettendo sui temi proposti da Marramao⁴⁴, distingue due elementi fondamentali nel concetto di *Mondializzazione*: da una parte evoca ciò che lui intende come *Globalizzazione*, ossia la diffusione su tutto il pianeta del così detto libero mercato e delle reti di comunicazione ed informazione; dall'altra rimanda a quella che definisce con i termini di *coscienza planetaria*⁴⁵.

Una *coscienza planetaria* che si costituisce, a sua volta, di due aspetti: da un lato Augé la intende nel senso di coscienza ecologica inquieta e minacciata ogni giorno dalla fragilità di un ecosistema intrinseco a un piccolo pianeta, terreno comune, situato in un universo infinitamente grande; dall'altro la *coscienza planetaria* ha a che fare con la percezione del divario sociale crescente, che crea una distonia sociale tra ricchi e poveri sempre maggiore nelle differenze e nei numeri, e ciò, dà vita al famoso rapporto 90/10. Rapporto che vede il 90 per cento della popolazione mondiale non avere accesso a i beni di ricchezza, i quali sono di esclusiva pertinenza del 10 per cento della rimanente popolazione mondiale ricca. Talmente ricca da possedere il 90 per cento di tutte le ricchezze mondiali⁴⁶. Ciò costituisce una coscienza globale infelice, sia nell'analisi delle diversità e sia nel subire le diversità stesse⁴⁷.

Nel mondo globale, le politiche e gli stili di vita, vengono decisi nelle metropoli attraverso interconnessioni che non transitano più su strade d'asfalto, come accadeva negli stati dell'era moderna, ma, nell'era

⁴⁴ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 379.

⁴⁵ Augé Marc, *Sulla gratuità. Per il gusto di farlo!*, a cura di Francesca Nodari, Mimesis, Milano 2018.

⁴⁶ Marin Francesca, *L'agenda della bioetica. Problemi e prospettive*, Il Poligrafico, Padova 2019, p. 11.

⁴⁷ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 380.

contemporanea, tutto si muove velocemente e silenziosamente su reti costituite da tecnologie digitali diffuse su tutto il territorio globale.

Metropoli che non sono più situate solo in stati ricchi, ma venendo meno le frontiere statali, sono situate in un mondo unico, interconnesso e protetto da codici di accesso⁴⁸. I rapporti sociali, per Augé, nell'era della società/digitale/commerciale, avvengono attraverso: carte di credito, cellulari, reti di comunicazione digitale e sono tutti accessibili, esclusivamente, mediante codici di accesso.

Per l'individuo il mondo globale attuale è il domino della discontinuità e del divieto. Il paradosso sta nel fatto che chi non è accreditato e codificato rimane fuori da confini di un mondo privo di confini. La metropoli può essere situata in una zona ricca del pianeta ed avere all'interno di sé individui poveri, a causa della non loro codificazione e relativa mancanza di codici personali, come può esistere in una zona povera dove pochi ricchi, codificati, hanno accesso a tutte le risorse necessarie per il mantenimento del loro status ricco di codici⁴⁹.

Questi pensieri associati ad una analogia traspositiva alle riflessioni di Walter Benjamin⁵⁰, (descritta in *L'esperimento del Mondo, Mistica e filosofia nell'arte di Fabio Mauri*, da Giacomo Marramao) nei confronti dell'opera d'arte di Anselm Kiefer, *Der Engel der Geschichte*⁵¹, ci porta a dire che il futuro tecnocratico/tecnologico è la tempesta che non consente *all'angelo della storia* di spiegare le sue ali in modo da salvare gli individui umani, nella società contemporanea, da una schiavitù dettata dal possesso o meno di codici legati alla comunicazione digitale.

⁴⁸ Ivi, p. 381.

⁴⁹ Augé Marc, *Che fine ha fatto il futuro? Dai non luoghi al non tempo*, Elèuthera, Roma 2009.

⁵⁰ Marramao Giacomo, *L'esperimento del Mondo, Mistica e filosofia nell'arte di Fabio Mauri*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, pp. 94 - 95.

⁵¹ Catalogo mostra Villa Medici, Accademia di Francia, Roma, 2005, Preambolo di Richard Peduzzi, epilogo di Graziella Lonardi Buontempo.

Se si pensa a questa rappresentazione mentale si può intuire un paradosso intrinseco, ovvero, l'individuo è schiavo di una società tecnologia e tecnocratica, e se poniamo volesse liberarsi da questa diverrebbe elemento di sfaldamento della società stessa che è così costituita. Società che è esigente della permanenza dell'individuo in schiavitù, come suo utente, ed elemento formante e costituente. Ciò ci porta a una seconda riflessione di Beck, secondo Marramao⁵², basata sulla dicotomia che poggia su due *Discriminanti* interne alla *seconda modernità*.

- a) La *Discriminante* socio economica, ovvero quel passaggio dall'era proto-moderna alla moderna polarizzato nel conflitto tra modernità industriale e modernità postindustriale dove l'economia non si basa più sui proventi della produzione ma sulla finanza.
- b) La seconda *Discriminante* si basa su concetti di sociopolitica, pertanto, il passaggio dalla società sicura a quella insicura; la prima *all'ombra* del Leviatano la seconda priva di protezioni e quindi società del/nel rischio.

Partendo da questi presupposti possiamo dedurre che la domanda alla quale dobbiamo una risposta, per fare chiarezza, tra queste contrapposizioni, sia: se la condizione attuale post-Leviatano non si possa equiparare, al netto dei mutamenti storici, alla condizione pre-Leviatano? Il materiale in nostro possesso non porta a una risposta conclusente, di fatto l'interrogativo rimane aperto a delle riflessioni che conducono a conclusioni attualmente parziali.

Questo tema è tutt'oggi ampliamente discusso nelle comunità intellettuali⁵³⁻⁵⁴ e verte su un quesito, ovvero, se sia possibile una ricostituzione dello stato-nazione come era inteso nell'epoca moderna pre-contemporanea, e se ciò

⁵² Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 38.

⁵³ Giddens Anthony, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994.

⁵⁴ Lautouche Serge, *L'Occidentalizzazione del Mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

possa, anche in modo parziale, portare ad una pacificazione globale basata sulla continua tensione tra sovranità differenti.

Nel tentativo di dare una risposta alle questioni rimaste aperte, inerenti i rapporti di potere, cerchiamo di fare chiarezza sull'uso di alcuni termini fin qui utilizzati, chiarezza nel senso di genealogia degli stessi; partendo dal rapporto tra passato e futuro nella storia dei concetti come potere, sovranità e legittimità.

Per fare ciò prendiamo spunto da alcuni scritti di pensatori citati spesso da Marramao nei suoi testi e cerchiamo di identificare, così facendo, il ruolo della filosofia nella modernità e le dinamiche di passaggio e di cambiamento di significato di questi concetti nel transito tra le epoche proto-moderna, moderna e contemporanea.

1.3 Rapporto tra passato e futuro nella storia dei concetti: *potere, sovranità e legittimità*.

Il rapporto tra passato e futuro, quando si parla di concetti filosofici e in particolare, di concetti inerenti alla filosofia politica, versa sul mutamento di valore e di significato delle parole e dei relativi concetti, che questi hanno nel tempo. In senso generale, vi sono alcune parole che negli anni e nei secoli, hanno cambiato totalmente il loro significato, un esempio su tutti è quello relativo alla parola *feriale*.

<<Il sostantivo *feria* (dal latino tardo *feria*, dal classico *feriae-arum*, collegato con *festus* 'festivo') indicava nel mondo romano il giorno dedicato al culto pubblico e privato nel quale era proibito (*nefas*) esercitare il *potere* giudiziario e convocare comizi. Il sostantivo ha assunto, col cristianesimo, una variazione di significato ed è passato ad indicare i giorni della settimana (esclusi il sabato e la domenica) dedicati alla celebrazione di un santo>>⁵⁵.

Ciò ci fa comprendere che quando utilizziamo una parola, che ha viaggiato nel tempo, questa, non di rado, può aver subito dei mutamenti nel suo significato espressivo durante il trascorrere degli anni. Molto più complesso è il discorso quando si fa uso di quelle parole che sono ricche di significati e che assumono un ruolo nella coscienza critica⁵⁶, ovvero, i concetti e nello specifico i concetti che contengono significati filosofici e politici.

In filosofia politica abbiamo molte parole chiave, anche di uso comune, che vengono utilizzate indistintamente a prescindere dal momento storico di cui si sta parlando.

⁵⁵ <https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/ferie-e-feriale/72>

⁵⁶ Chignola S., Duso G., *Storia dei Concetti e Filosofia Politica*, Franco Angeli, Milano 2008.

Dovrebbe essere ovvio che non sempre, questi concetti, possono mantenere lo stesso significato nel corso degli anni o dei secoli, ecco che ci ritorna utile l'esempio, sul senso mutato, della parola feriale. Troppo spesso troviamo in uso alcune parole in modo indistinto dall'epoca nella quale esse sono usate o prive di una successiva giustificazione sul significato corrente e correlato all'epoca storica in uso.

Tra le parole più impiegate nella filosofia politica abbiamo: individuo, libertà, uguaglianza, rappresentanza, stato e molte altre; a noi, in questo elaborato, interessa la parola, e il relativo concetto, di *potere* e delle correlate *sovranità* e *legittimità*. Il tentativo è quello di mettere in luce il moderno significato di questi semantemi e l'eventuale novità nei confronti del loro uso nel passato. *Potere* è un termine che sovente viene utilizzato in sostituzione, o viene sostituito, dalle parole *sovranità* e dominio.

È un termine che spesso viene adoperato con connotazioni negative in quanto è un elemento di distinzione, in politica, per nuclei o ceti sociali. Chi ha *potere* agisce su chi non ne ha. Nella storia, il significato di questo lemma, cambia e passa da senso personale a impersonale, da connotazione negativa a neutra, soprattutto quando viene associato alle istituzioni democratiche dove il *potere* si accosta a una *sovranità* condivisa e non costituita d'impero dal sovrano.

Ecco che nella storia possiamo dare sensi diversi a questo semantema, per esempio: il *potere* di Hobbes⁵⁷ nel suo Leviatano non può essere lo stesso del *potere*, nel suo senso di inalienabile, del popolo francese per Rousseau⁵⁸.

In ambedue casi il *potere* viene ipostatizzato, per Rousseau nei confronti del popolo che è sovrano; per Hobbes nella figura del sovrano stesso.

⁵⁷Hobbes Thomas, *Leviatano*, traduzione di Micheli Gianni, BUR, Milano 2013.

⁵⁸Rousseau J. Jacques, *Origine della disuguaglianza*, traduzione a cura di Preti Giulio, Feltrinelli, Milano 1992.

Nell'epoca moderna vi è una mutazione e una distinzione di valore nel significato della parola *potere* tra le due posizioni dei pensatori citate ora; nella visione hobbesiana è un *potere* assoluto relegato al sovrano il quale ha il compito di comandare e mantenere l'ordine, *potere* indiscutibile; nella visione rousseauiana è un *potere* condiviso in quanto, se così non fosse, presupporrebbe la mancanza di uguaglianza tra gli individui che costituiscono il popolo, dotato di diritto egalitario.

Comunemente, nell'epoca moderna, si commette l'errore nell'uso del concetto rappresentate il *potere* nella *sovranità*; questo viene utilizzato, in ambito comune, come elemento raffigurante la *sovranità* medievale per intendere quelle espressioni di governo che invece sono legate alla *sovranità* popolare moderna.

Sovranità popolare che viene privata del *potere* nel momento subito successivo al voto, in quanto, il cittadino se ne priva esercitando questa funzione e delegandolo al suo rappresentante (da qui il termine privato cittadino). Ma è altrettanto vero che, anche se privato del *potere* sovrano post-voto, il cittadino, ha comune a disposizione in un contesto democratico e modernamente organizzato, la possibilità di legittimare le sue istanze e la sua *sovranità* in altri modi.

Qui sta la fondamentale differenza nel significato del semantema di *sovranità* nelle sue prerogative utilizzate nel periodo del medioevo rispetto a quelle della modernità. Riassumendo, vi è una totale differenza tra concetto di *sovranità* post-medioevo, appena descritto, e quello inteso nel senso medievale, dove l'unico *legittimato* a qualunque decisione era il sovrano ipostatizzato come unico detentore di *potere*, nella figura del monarca, che aveva tra le sue prerogative anche quelle di diritto di vita e di morte nei confronti dei suoi sudditi⁵⁹.

⁵⁹ Foucault Michel, *Sorvegliare e punire, nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2019, p. 54.

Come abbiamo visto il concetto di *potere* cambia negli anni legandosi al concetto di *sovranità*, questa oggi può essere sospesa o non utilizzata da parte del popolo ma mantiene comunque le sue funzioni e si lega inscindibilmente al concetto di *legittimità* che, autorizza o meno, il *potere* nelle funzioni della *sovranità* stessa.

Sovranità che viene *legittimata*, modernamente, in luogo alle funzioni del diritto, universale e uguale per tutti, in totale contrapposizione al poter del sovrano che esercita la *sovranità* dell'uomo sull'uomo senza appelli⁶⁰.

Perciò da un lato abbiamo il concetto di *legittimità* come ipostasi del *potere* nel sovrano che si autolegittima; dall'altro abbiamo l'ipostasi della *sovranità* nel popolo che *legittima* il *potere* nella *sovranità* rappresentativa con la propria decisione, nelle proporzioni e modi tipici della democrazia.

Potremmo fare un discorso analogo per la parola *uguaglianza* tra gli individui costituenti il popolo, anche questo concetto ha mutato il suo significato nel tempo e nel modo di essere utilizzarlo. Volendo continuare a fare esempi, per dimostrare il mutamento di questo lemma, negli scritti proposti da Rousseau e Hobbes ne deriva una dicotomia irriducibile tra:

- a) l'uso che fa Rousseau, di questo termine, nel senso di l'uguaglianza dell'individuo nel popolo che ha uguali diritti ed è *legittimato* ad esercitare il suo *potere* attraverso ad essi⁶¹;
- b) per Hobbes, invece, il singolo nel popolo è ugualmente suddito avendo *legittimato* il sovrano ad avere diritti su di esso in cambio di pace, stabilità e sicurezza⁶².

Si passa da un governo che è eseguito da un sovrano sul popolo al governo che esegue la *sovranità* popolare.

⁶⁰ Chignola S., Duso G., *Storia dei Concetti e Filosofia Politica*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 167.

⁶¹ Rousseau J. Jacques, *Il Contratto Sociale*, traduzione a cura di Bertolazzi Joele, Feltrinelli, Milano 2014.

⁶² Hobbes Thomas, *Leviatano*, traduzione di Micheli Gianni, BUR, Milano 2013.

Con governo intendiamo il concetto nel senso di governare come lo intendevano Platone, Aristotele e Cicerone: *gubernare nave reipublicare*⁶³; rappresentazione nella sineddoche del nocchiero che governa con il timone la nave.

Nell'epoca moderna il *potere* è associato al diritto e alle sue fonti, ovvero le leggi, le quali possono *legittimare* anche l'uso della forza coercitiva. Possiamo fare una distinzione tra due diverse dottrine filosofiche nei confronti del diritto: da un lato abbiamo il diritto positivo e dall'altro il diritto naturale.

Perifrasi che va giustificata; ovvero: mentre il diritto positivo è legato alla volontà umana, il diritto naturale (giusnaturalismo) è quello che, scevro dalla morale mutevole dell'uomo, si basa su inalienabili regole legate alla natura stessa dell'uomo, regole universali e necessarie.

Nell'epoca moderna i diritti naturali ed inalienabili degli individui sono sanciti da convenzioni internazionali; per esempio: la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani è un documento sui diritti della persona, adottato dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nella sua terza sessione, il 10 dicembre 1948 a Parigi con la risoluzione 219077A.

Viceversa, quando si intende come oggettivo ed universale, il *potere*, in senso positivo, viene reificato e rapportato, parificato, alla scienza moderna⁶⁴ con la conseguenza che il pensiero politico che lo governa diviene ideologismo.

Ciò ci riporta a quanto asserito nel precedente punto di questo capitolo in relazioni ai discorsi fatti sulla *legittimazione* delle istanze globalizzanti nei confronti delle difese regionali ed alle relative resistenze effettuate da parte delle comunità glocali⁶⁵.

⁶³ Chignola S., Duso G., *Storia dei Concetti e Filosofia Politica*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 167, 177 e 188.

⁶⁴ Lukács György, *Storia e Coscienza di Classe*, SugarCo, Milano 1991, pp. 107 - 276.

⁶⁵ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 30.

Le due fazioni sono entrambe convinte di avere il diritto alle proprie azioni, opposte tra di loro, e di poter utilizzare qualunque sistema per esercitare il proprio *potere*; questo è globalizzante da un lato e glocalizzante dall'altro, contrapposizione irriducibile che non può che sfociare nella violenza⁶⁶.

Assolutizzando il *potere* a valore scientifico si perde la contemporanea nozione di esso che, in quanto *potere* politico, è afferente al corpo collettivo e non deve creare resistenza da parte di chi lo recepisce proprio perché si basa su l'istanza democratica costituita dall'individuo, in associazione volontaria con altri, il quale nella costituzione democratica mantiene i suoi diritti inalienabili⁶⁷.

Tutto ciò ci riconduce ai quesiti incontrati nella parte iniziale di questo capitolo, e che ritroveremo di nuovo più avanti, ovvero: solo il Leviatano può mantenere la pace? E ancora: l'epoca pre-Leivatano e il post-Leviatano sono simili? Quesiti che non trovano una risposta univoca proprio grazie al prevalere, almeno nella cultura e nella scienza, di quella democrazia che spesso si perde nella politica. Queste riflessioni non chiudono o risolvono il problema delle violenze tra contrapposti isomorfismi e polimorfismi, ma anzi ne aprono di nuovi.

Queste analisi terminologiche possono creare dubbi sulla natura funzionale e temporale della globalizzazione, ovvero se sia un processo in divenire o se sia un processo concluso⁶⁸. Ciò ci ripropone il quesito se siamo nell'epoca della globalizzazione o del globale; dicotomia tra visione *passatista*⁶⁹ o *finitista* nel senso di atto finito e compiuto. Dilemma analogo a un processo matematico portato a termine in contrapposizione alla prospettiva del costruttivismo che pone quale condizione irrinunciabile gli enti matematici nel senso di costruibili.

⁶⁶ Ivi, p. 32.

⁶⁷ Chignola S., Duso G., *Storia dei Concetti e Filosofia Politica*, Franco Angeli, Milano 2008.

⁶⁸ Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 29.

⁶⁹ D'Angelo Paolo, (traduzione e introduzione di) *Hegel, Lezioni di Estetica*, Laterza, Roma 2000.

Molto probabilmente la difficoltà nel rispondere a tali quesiti è aggravata da due fattori, uno di metodo e uno di sostanza.

Nel metodo, come diceva Schelling⁷⁰, l'indagine filosofica, una volta portata a termine, fa sì che l'indagine ricominci da capo partendo dalla fine dell'indagine precedente che costituisce l'inizio di quella nuova; nella sostanza, non abbiamo ancora sufficienti dati, nel senso di politico e sociali, per poter dare un verdetto conclusivo ai quesiti sopra esposti. Ricordiamo anche che non è compito di questo elaborato portare ad una soluzione queste problematiche, ma in questo caso, ci limitiamo ad analizzare i rapporti di *potere* e a verificare, nei prossimi capitoli, quali siano le cause scatenanti e le risultanze per l'individuo nella società contemporanea.

⁷⁰ Schelling Friederich A., *Filosofia della rivelazione*, a cura di Adriano Bausola, Bompiani, Milano 2016, p. 249.

1.4 Pre-globalizzazione, guerre di religione e nascita dello stato-globale.

Per cercare di fare ordine nelle varie teorie descritte da Marramao nei confronti della globalizzazione, mondializzazione e glocalizzazione, ed ai relativi influssi di queste sui rapporti di potere, prendiamo in considerazione un saggio scritto da Homi Bhabha della Harvard University dal titolo *Sul dubbio globale*, scritto e dedicato al suo amico e nostro protagonista, Giacomo Marramao⁷¹.

Secondo Bhabha, la politica democratica contemporanea sta affrontando un destino di instabilità ed indecisione nel tentativo di assumersi responsabilità pubblica e di stabilire dei valori di accordo politico e consenso sociale.

La visione mondialista inerente i rapporti di potere, secondo Bhabha Homi, mette in rilievo due posizioni tra loro contrapposte, nelle quali l'autore individua due figure di riferimento, ovvero: da una parte c'è una visione occidentale filo americana (USA) nei confronti del mondo dove viene definito come *terra piatta*, nel senso di immenso campo di gioco dove, nella retorica occidentale post-colonialista tutti hanno le stesse opportunità; uno dei promotori di questa teoria è il giornalista del New York Time Thomas Friedma⁷².

L'altro punto di vista, che si contrappone a quello americano, si basa su una visione orientale (indiana) ed ha come protagonista l'ex-primo ministro indiano (dal 22 maggio 2004 al 26 maggio 2014, governo Indira Gandhi) Monmohan Sing, il quale facendo uso di dati statistici, relativi alle condizioni di vita nel suo paese, fa notare come la realtà quotidiana, in quella parte

⁷¹ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 277.

⁷² Friedman Thomas L., *Il mondo è piatto. Breve storia del ventesimo secolo*, Mondadori, Milano 2006.

del globo, non può essere definita un campo di gioco con pari delle condizioni socio politiche a quelle occidentali⁷³. Nonostante ci siano state delle modifiche nelle condizioni sociali, in certe zone del suo paese ancora oggi, vi sono molte differenze rispetto le realtà occidentali, sia dal punto di vista delle condizioni di partenza, sia dal punto di vista del percorso, nella scala sociale, che porta al raggiungimento degli obbiettivi dell'individuo.

L'unica cosa che accomuna i diversi modi di pensare e di vedere la realtà mondializzata è che la globalizzazione è un fenomeno che porta alla trasformazione del mondo come lo conosciamo, crea uno stato di transizione che scompagina i nostri modi di vivere e di comprendere il mondo che ci circonda⁷⁴.

Secondo Bhabha siamo in presenza di una tesi passatista⁷⁵ nei confronti del fenomeno globalizzante rispetto alla realtà in cui è agente, pertanto un divenire e non una condizione di arrivo. Quasi ci trovassimo prima del definitivo passaggio ad occidente⁷⁶ ma comunque in una posizione da dove il passaggio è ben visibile, *in vista di*⁷⁷.

L'altalenare tra le due posizioni intellettuali, nel riconoscere la globalizzazione come momento in divenire o momento definito, è dovuta alle diverse esperienze sociali e culturali vissute dagli attori compongono la comunità scientifica coinvolta nel processo di ricerca filosofico e sociologico in merito all'argomento in oggetto.

Per Marramao la condizione attuale è definita con il passaggio ad occidente⁷⁸, la globalizzazione è completata, anche se, rimane insita in sé

⁷³ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 282.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ D'Angelo Paolo, (traduzione e introduzione di) Hegel, *Lezioni di Estetica*, Laterza, Roma 2000.

⁷⁶ Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

⁷⁷ Schelling Friederich A., *Filosofia della rivelazione*, a cura di Adriano Bausola, Bompiani, Milano 2016, p. 357.

⁷⁸ Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 29.

una conflittualità costante e irriducibile causata dalle differenze dovute alle ontologie di globalizzazione e glocalizzazione.

Differenze che non riducono lo statuto dello stato globale attuale, definito e finito, ma che fanno parte della nuova natura mondializzata determinata dal *passaggio*. È ovvio che per chi, invece, è direttamente coinvolto sul proprio territorio da questa sorta di colonizzazione culturale, *il passaggio*, non viene definito concluso nella speranza che si possa ritornare a una condizione dove la cultura predominante si quella pre-globalizzazione.

Rispetto alla visione globale, dove il passaggio è concluso, la visione glocale vede ancora dei margini per impedirlo. Ciò accade soprattutto nelle aree geografiche dove vi sono dei tradizionalismi importanti, non solo politici ma anche religiosi, e dove il tentativo di un ripristino allo status pre-globalizzazione si traduce in una lotta tra isomorfismi e regionalismi che sfocia, come già detto, nella violenza⁷⁹.

D'altro canto l'istanza globalizzatrice effettua l'integrazione, dei diversi attori; integrazione che nasconde il reale obiettivo della globalizzazione, ovvero, l'assimilazione del diverso, l'altro da sé non è più altro⁸⁰, avviene una opera di omogenizzazione nell'unificazione alla cultura globale.

Una delle difficoltà nella transizione globalizzante sta nello stabilire cosa sia diverso da me nel senso di *xenos* (individuo che nei confronti della comunità è sconosciuto e/o straniero) rispetto la categoria dei *philoni* (individuo che per la comunità è appartenente allo stesso gruppo sociale o che ne può far parte tramite l'ospitalità)⁸¹.

Queste figure retoriche dell'antica Grecia, mai come oggi, divengono protagoniste dell'incontro/scontro nel mondo contemporaneo globalizzato

⁷⁹ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 279.

⁸⁰ Derrida Jacques, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2011, p. 119.

⁸¹ Giacomini Bruna, *Philoxenos, per una filosofia dell'ospitalità*, il Melograno, Genova 2019, p. 5.

e occidentalizzato (passato ad occidente⁸²). Difficoltà che stanno nel determinare chi è diverso ma facilmente assimilabile, chi è diverso ma non integrabile, chi appartiene a una struttura sociale differente ma che può essere pregante commercialmente ma non culturalmente.

Vi è un continuo processo che parte dalla mondializzazione, prima, e che prosegue con globalizzazione poi, volto ad appiattire le differenze, intellettuali, culturali, sociali, economiche, amministrative.

L'occidente, spesso nell'esportazione della democrazia, dell'uguaglianza e di tutti i valori ad esse legati, in aree non occidentali, utilizza metodi uguali se non peggiori, a quelli utilizzati dai glocalisti (nel tentativo di ribellarsi agli isomorfismi), per ricomporre l'ordine costituito ed autoreferenziale, di cui abbiamo trattato precedentemente in questo capitolo.

Anche Bhabha, nel suo saggio, sembra arrivare al quesito ideale traspirato dalle righe degli scritti di Marramao, ovvero, se la condizione attuale post-Leviatano, non si possa equiparare, al netto dei mutamenti storici, alla condizione pre-Leviatano? La risposta sembra essere che vi sono delle analogie. Per esempio la secolarizzazione ha fatto sì che non si esporti più la parola del *Padre* (come ai tempi delle crociate o della colonizzazione delle Americhe), ma lo stile di vita del *Figlio* (occidentale) attraverso le nuove tecnologie in tutto il mondo.

Cerchiamo, nel prossimo capitolo, di comprendere, sempre seguendo gli scritti di Marramao, come siamo arrivati a questo punto. Come e quanto la secolarizzazione abbia influito, nei mutamenti sociali, nei rapporti di potere nell'occidente e nel resto del mondo portando così l'uomo, nella storia, a creare lo stato-globale.

⁸² Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 29.

Secolarizzazione e Gnosi

2. Il peso politico della secolarizzazione.

Prendendo in esame i testi di Marramao e la letteratura critica a lui rivolta, si nota che i temi relativi alla secolarizzazione, al tempo e ai rapporti di potere, i quali sono intrecciati tra di loro in un modo quasi inscindibile.

In particolare è difficile dividere i concetti di secolarizzazione e di tempo da un lato il primo non esisterebbe senza il secondo nella forma lineare; dall'altro, il secondo nelle sue forme eccedenti quella classica, non potrebbe essere spiegato senza il primo.

Semplificando, potremmo dire che la scissione di questo legame, che vede uniti il concetto di tempo e quello di secolarizzazione, mette in risalto come il tempo, inteso come elemento frazionabile nella sua forma lineare e progressiva, sia alla base della secolarizzazione.

Senza il trascorrere progressivo del tempo non saremmo potuti arrivare al momento di inizio, dopo un trascorso di eventi storici temporalizzati, della secolarizzazione.

D'altro canto, la secolarizzazione, come vedremo in seguito, è l'evento storico che consente la possibilità di dividere il tempo, non più solo cronometricamente. Se fino ad ora il tempo poteva essere diviso solo in porzioni rispetto alla sua interezza, da ora in poi, è possibile dividendolo in figure dotate di uno statuto costitutivo indipendente; in questi casi sarà più corretto usare il plurale. Tempi, i quali, sommati tra di loro non costituiscono un tempo più lungo ma, per la loro natura costitutiva, sono inassimilabili gli uni con gli altri.

Essi sono irriducibili sia dal punto di vista aritmetico sia dal punto di vista progressivo.

I tempi che prendono forma dalla secolarizzazione sono ontologicamente posizionati su piani differenti tra di loro.

Partendo dal momento storico della secolarizzazione, il tempo, non è più solo un'icona platonica che nel *Timeo*⁸³ viene definita come *immagine mobile dell'eternità*; un sistema per misurare il trascorrere degli eventi in senso cronometrico.

Il tempo diviene un elemento dotato di una sua struttura costitutiva, ontologica e diversificata, il tempo diviene tempi. Questo nella modernità va oltre la visione univoca e storica di tipo kantiano, dove il tempo era *forma pura di una intuizione sensibile a priori*⁸⁴.

Secondo questa visione *classica*, il tempo frazionato poteva essere solo parte di un unico tempo più grande, inteso come sommatoria di tempi più piccoli. In questo caso, la sua struttura era monodimensionale; per sua natura il prima seguiva semplicemente il dopo⁸⁵. Ontologicamente ci si trovava di fronte ad un elemento costituito in senso monolitico e posizionato in un unico piano.

Viceversa, nell'epoca attuale, il tempo è descritto come il quarto elemento che trova il suo posto vicino, a quello trittico, dello spazio nella *Teoria della Relatività* di Einstein⁸⁶.

In questo caso, il tempo, è elemento strutturalmente indipendente ma legato agli altri tre, formanti le dimensioni dello spazio nei piani relativi al sistema di riferimento cartesiano. Il tempo diviene così modificato da Einstein, nelle sue teorie, che vedono gli elementi del piano cartesiano diventare da tre a quattro, ciò avviene sommando il tempo alle tre dimensioni classiche dello spazio⁸⁷⁻⁸⁸⁻⁸⁹.

Con questa breve introduzione suppletiva, puntualizziamo, che secolarizzazione e tempo sono due concetti legati nella loro origine

⁸³ Platone, *Timeo*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.

⁸⁴ Kant Immanuel, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2000, p. 62.

⁸⁵ Ivi, p. 65.

⁸⁶ Albert Einstein, *Come io vedo il mondo, La teoria della relatività*, Newton, Roma 1988, pp. 118.

⁸⁷ Ivi, pp. 122, 123.

⁸⁸ Quine Willard Van Orman, *Quidditates. Quasi un dizionario filosofico*, Garzanti, Milano 1991.

⁸⁹ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 101.

modernamente intesa, ma questo non deve farci desistere nella ricerca della loro autonomia identificativa, statutaria e ontologica.

Vedremo nei prossimi punti di questo capitolo come ha avuto inizio questo intreccio di legami tra i due concetti e tenteremo di isolare quello della secolarizzazione, analizzandolo in modo autonomo.

La dicotomia tra tempo e secolarizzazione, in questo capitolo dell'elaborato, è considerabile come la *pars destruens* del discorso sul rapporto tempo e secolarizzazione. Viceversa, il prossimo capitolo potrà essere considerato la *pars construens* per quanto riguarda lo statuto costitutivo del tempo e delle sue ontologie; dove cercheremo di esplicitare l'essenza del tempo nella forma di *tempi propri* o *opportuni*, strutture ontologiche non solo misurabile *cronometricamente* ma anche *cronologicamente* dando vita così a nuovi concetti di tempo⁹⁰.

Gli argomenti di cui sopra vengono trattati in modo particolare in alcuni testi di Marramao, *raccolta* che lui stesso definisce⁹¹, la *trilogia sul tempo*, composta da: *Minima Temporalia*, *Potere e Secolarizzazione*, *Kairos. Apologia del tempo debito*.

Tra questi scritti, il più rilevante per la trattazione dell'argomento principale a noi di interesse è *Potere e Secolarizzazione*.

Vedremo ora la genesi storica della secolarizzazione e il peso politico e socio-costitutivo, che questa ha ricoperto nelle diverse epoche di riferimento.

Analizzeremo il suo significato all'inizio dell'era moderna, nella pre-contemporanea e nella contemporanea o postmoderna, ed infine, esporremo il collegamento simbiotico con il tempo.

⁹⁰ Per una descrizione della differenza tra questi termini rimandiamo l'attenzione al prossimo capitolo.

⁹¹ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 22.

2.1 Genesi storica della secolarizzazione.

Marramao, nei suoi scritti, utilizza il termine secolarizzazione nella sua accezione moderna, dove viene descritta come elemento che concorre a fondare l'attuale struttura collettiva e politica. Costituzione dell'attuale società occidentale, che dopo il *Passaggio ad occidente*⁹², possiamo definire globalizzante e occidentalizzante⁹³. Istanza che diviene costrutto di formazione di una società mondiale a statuto globale-occidentale⁹⁴.

Anche se il presente lavoro è interessato alle dinamiche sociali derivate dai mutamenti dei rapporti di potere all'interno della società moderna e contemporanea, dedicheremo comunque alcune pagine di questo elaborato per comprendere quali sono le condizioni di partenza inerenti il fenomeno della secolarizzazione.

Indagheremo la genealogia di questa istanza, per comprendere quali fatti hanno dato luogo a tale fenomeno costitutivo della società moderna. Processo che parte da interessi meramente materiali per divenire strumento di influenza nella fase di modifica e costituzione delle strutture collettive e statuali.

Nei secoli, il significato ed il contenuto di questo semantema, mutano e accrescono il loro valore politico. Secolarizzazione non è più un termine che viene utilizzato solo per indicare l'espropriazione di beni alla chiesa cattolica, ma diviene matrice formante di quei mutamenti che costituiranno la società moderna prima, e quella contemporanea, poi⁹⁵.

Il concetto di secolarizzazione acquisisce particolare importanza nelle dinamiche che creano mutamenti sociali, questo perché è strettamente

⁹² Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 27.

⁹³ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 41.

⁹⁴ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, p. 147.

⁹⁵ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 39.

legato a concetti afferenti alla costituzione della privatizzazione. Semantema, quest'ultimo, che come per la secolarizzazione, inizia con una procedura di separazione dalle istanze e figure clericale/cattoliche da parte l'individuo, per poi, evolvere in una funzione che consente l'autonomia del singolo da tutte le istanze o istituzioni sociali. Sia che questi si trovi in una condizione personale intrinseca ad un contesto di universalità ecclesiastica; sia che si trovi in una condizione di *differenziazione sociale*⁹⁶ di tipo plurale e laica.

L'evoluzione della secolarizzazione *spinge* la privatizzazione nel contesto sociale e nei suoi rapporti intrinseci, divenendo così matrice per una autonomia del tempo da parte del singolo. Individuo, che è conscio di un tempo universale, e nonostante tutto, propende comunque a vivere una sua struttura temporale indipendente e privata.

La secolarizzazione è un fenomeno, che storicamente, parte da una costituzione *metaforica* basata su di un dispositivo giuridico espropriativo nei confronti della chiesa cattolica ed indirizzato all'impossessamento dei suoi beni materiali⁹⁷. Spoliazione dei beni, che va a favore dei principi o delle istituzioni ecclesiastiche riformate non cattoliche.

Il valore di questa istanza pacificatrice non è meramente negativo per la chiesa cattolica che, se da un lato vede perdere il suo dominio su alcuni beni immobiliari, dall'altro vede comunque il mantenimento delle sue influenze sociali basate sulla formazione della futura classe dirigente. Così facendo si sfrutta il lato *positivo*⁹⁸ della secolarizzazione.

Il senso *positivo* di questa azione va ricercato, in quei atti, che la chiesa stessa compie nei confronti dei suoi beni e del loro utilizzo. Evoluzione interna dello spirito conservatore della chiesa cattolica, che da quel

⁹⁶ Olivetti M. Marco, *Un filosofo della religione*, Fabrizio Serra, Roma 2014, p.176.

⁹⁷ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri Torino 2017, p. 25.

⁹⁸ Ivi, p. 25.

momento è indirizzata a favorire la creazione di istituzioni accademiche laiche ma ad indirizzo teologico.

Per esempio⁹⁹: a Münster viene creata una nuova università finanziata con una serie di secolarizzazioni volontarie da parte della chiesa cattolica, e approvate dal papa¹⁰⁰, a favore di istituzioni accademiche laiche.

Lübbe Hermann, nel suo *La secolarizzazione, Storia e analisi di un concetto*, scrive:

<<Nel diritto canonico la secolarizzazione continua ad essere un atto la cui utilità è legittimata e spontaneamente riconosciuta dalla chiesa>>¹⁰¹.

In questi casi è la chiesa stessa, nel suo ammodernamento post-riforma o riformatore interno, ed in particolare a riguardo della ristrutturazione delle istituzioni didattiche, ad intraprendere un processo che porta alla creazione di università, soppressione di conventi e di alcuni ordini monacali.

Operazione che consentì alla chiesa di mantenere comunque un controllo nelle istituzioni accademiche, rinunciando ad alcuni beni materiali in forma diretta; così facendo, si garantiva una condizione di influenza indiretta sulla cultura accademica e acquisiva la possibilità di promuovere percorsi di studio universitari, ad indirizzo teologico¹⁰².

Questo processo ebbe inizio con la pace di Westfalia (1648) che pose fine alle guerre di religione. In questi anni avvenne l'istituzionalizzazione del concetto politico/religioso di *tolleranza*¹⁰³ che poneva rimedio a problemi di

⁹⁹ Olivetti M. Marco, *Un filosofo della religione*, Fabrizio Serra, Roma 2014, p. 172.

¹⁰⁰ Lübke Hermann, *La secolarizzazione, Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna 1970, p. 20.

¹⁰¹ Ivi, p. 22.

¹⁰² Ivi, p. 21.

¹⁰³ Sull'argomento si consiglia l'approfondimento che troviamo negli scritti di Marramao compresi in alcuni brani contenuti nel suo testo *La passione per il presente*, pp. 192 – 200, di cui vi è trattazione in bibliografia. In questi scritti vi sono delle interessanti accezioni nei confronti del termine, qui non opportune, ma che meritano di essere segnalate.

rilevanza pubblica derivati da istanze interne ed individuali, i quali, avevano anche risvolti giuridici e sociali¹⁰⁴.

Quindi possiamo attribuire alla *tolleranza*¹⁰⁵, così intesa, la funzione di base del processo della secolarizzazione e di privatizzazione della religione. Questi concetti concorsero a consolidare una pace bellica e sociale tra le diverse dottrine religiose¹⁰⁶.

Durante i trattati di pace, l'uso della parola secolarizzazione, venne scelto con intento politico, dove la sottrazione o la spoliazione dei beni della chiesa non veniva effettuata con semplice atto di confisca, per mezzo di un dispositivo coercitivo già in essere, ma, attraverso un nuovo istituto giuridico opportunamente ideato per essere politicamente meno impattante¹⁰⁷.

Per i sottoscrittori dei trattati di pace, il termine secolarizzazione, era più idoneo di sequestro o confisca; questo sia nei confronti del clero che dell'opinione pubblica. Questa differenza formale dava un diverso peso politico all'azione sottrattiva, che in questo caso, non era meramente appropriativa. Non si era in presenza di una qualunque alienazione giudiziale di un bene patrimoniale, ma l'operazione appariva come un utilizzo diverso della proprietà ecclesiastica, anche se attuato da un soggetto giuridico laico¹⁰⁸.

Sembrava quasi ci fosse un carattere temporaneo, comunque, non tale da mettere in questione lo scopo d'uso e/o fondamentale del bene. Certamente all'inizio non fu così semplice come si legge in alcuni testi di storia, i negoziatori cattolici in un primo momento dichiararono questo nuovo statuto giuridico-riformatore come illegittimo¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Olivetti M. Marco, *Un filosofo della religione*, Fabrizio Serra, Roma 2014, p. 161.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ivi, p. 162.

¹⁰⁷ Lübke Hermann, *La secolarizzazione, Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna 1970, p. 23.

¹⁰⁸ Ivi, p. 21.

¹⁰⁹ Ivi, p. 23.

Per le istituzioni religiose, il nuovo dispositivo giuridico, non fu moderno solo nel nome ma anche nella sua struttura, tanto che in alcuni casi come già accennato, da mero strumento spogliativo divenne dispositivo di vantaggio per il clero.

In particolar modo, questo avvenne quando alcune accademie e le università laiche, furono finanziate con denaro pubblico ricavato dalla vendita dei beni provenienti dalla secolarizzazione. Di fatto la chiesa, in questo modo, riuscì a portare i suoi intenti evangelici in ambito accademico, finanziando l'operazione con il ricavato della secolarizzazione dei suoi beni, diversamente da quanto descritto prima, con l'azione di istituzioni non clericali. Il vantaggio di questa operazione, fu che tutto questo nuovo processo formativo, apparve come una procedura laica e non evangelica. Onde evitare fraintendimenti sulla derivazione dei fondi che finanziarono queste operazioni, e gli scopi per i quali questi furono utilizzati, specifichiamo che la secolarizzazione ebbe due *risvolti*:

- a) uno *esterno*, imposto con la pace di Westfalia, che obbligava la chiesa cattolica a cedere beni immobiliari. Questo, in alcuni casi, si rivelò per la chiesa un recupero del valore economico dei beni secolarizzati sotto il profilo di finanziamenti pubblici, atti ad istituire percorsi accademici ad indirizzo teologico.
- b) L'altro risvolto della secolarizzazione lo possiamo definire *interno* alla chiesa cattolica, con il benessere del papa, questa si privò di alcuni beni di importanza marginale, ricavandone così delle risorse da investire in opere pubbliche ma sempre affini ad interessi culturali ecclesiastici¹¹⁰.

Ricordiamo, per completezza di informazione, che la secolarizzazione non ebbe a che fare solo con i beni della chiesa ma interessò anche alcune congreghe con lo scioglimento di ordini ecclesiastici. I secolarizzati¹¹¹, non

¹¹⁰ Ivi, p. 20.

¹¹¹ Ivi, p. 22.

diventarono mai dei veri e propri laici, ma rimasero comunque legati ai loro ordini originali, talvolta anche in modo segreto¹¹².

Con il trascorrere degli anni, la secolarizzazione assunse un valore più *neutro*. Per esempio, come ci fa notare Lübke nel suo testo¹¹³, vi è un progressivo cambiamento della definizione, del significante, relativo al concetto di secolarizzazione nella famosa enciclopedia tedesca *Der grosse Brockhaus*, 5° edizione del 1956, dove a tal proposito si legge:

<<Si dice secolarizzazione la conversione di proprietà ecclesiastiche o di sfere sottoposte all'autorità religiosa e costituenti la base dell'influenza sociale della sfera cattolica, a profitto di una potenza profana [...]>>.

Definizione, che qualche tempo dopo, diviene politicamente più *corretta*, come quella contenuta, sempre nella stessa enciclopedia, ma in questo caso nella 16° edizione, dove si trova scritto che:

<< la secolarizzazione è l'espropriazione di proprietà ecclesiastiche ad opera del potere statale. Atti del genere si producono quando le proprietà della chiesa si sono accresciute smisuratamente [...]>>.

È quasi banale far rilevare la differenza di approccio nei confronti dell'evento sottrattivo:

- 1) nel primo caso è un *atto di imperio* ingiustificato e perpetrato da figure mondane;

¹¹² Plochl M. Willibald, *Storia del diritto canonico*, traduzione a cura di Pasquale Giani, casa editrice Massimo, Milano 1963.

¹¹³ Lübke Hermann, *La secolarizzazione, Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna 1970, pp. 27, 28.

- 2) nel secondo caso, sembra quasi essere una giusta rimodulazione dovuta, ed in risposta, ad un atto terreno nei confronti di ecclesiasti, che con il loro comportamento, sono andati oltre un certo limite.

Vista la seconda definizione, la secolarizzazione diviene una questione che non indica lo scontro della volontà dell'uomo nei confronti della proprietà di beni terreni del clero; ma piuttosto, rappresenta una rimodulazione ad opera di uomini nei confronti della chiesa, gestita da altri uomini, i quali, sono andati oltre i presupposti delle *scritture*, atti così detti di *giustizia storica*¹¹⁴.

Quando parliamo di religione, nel contesto occidentale, ci riferiamo a quella cristiana, pertanto la secolarizzazione qui intesa è solo nei confronti del cristianesimo. Come ricorda Olivetti, nel suo *Un filosofo della religione*¹¹⁵, nell'occidente, la religione è quella cristiana, non intesa come unica religione, ma come sineddoche del concetto di religione nel rapporto con le istanze e le istituzioni della cultura e della società occidentale nella quale è compresa¹¹⁶.

¹¹⁴ Ivi, p. 28.

¹¹⁵ Olivetti M. Marco, *Un filosofo della religione*, Fabrizio Serra, Roma 2014, p. 171.

¹¹⁶ Ivi, p. 139.

2.2 Secolarizzazione e costituzione sociale.

Venendo all'uso corrente del termine secolarizzazione, ed al suo influsso sui concetti di Filosofia Politica, dobbiamo notare che il termine mantiene una sua valenza storica fino al XIX secolo.

Dopodiché, per gli studiosi di Filosofia Politica, perde di interesse il suo valore giuridico, che viene soppiantato da una accezione qualitativa di tipo ideologico.

Nell'epoca pre-contemporanea, secondo quanto scritto da Karl Löwith, nella sua critica alla *filosofia della storia*¹¹⁷, la secolarizzazione viene identificata come principio a cui è sottoposto il processo storico moderno nel senso di consentire ad esso di prevedere il futuro dell'individuo¹¹⁸. Dopo l'avvento della secolarizzazione, la prospettiva giudaico-cristiana, opera una rottura fondamentale con il concetto di tempo. Questa rottura vale per il credente quanto per il filosofo della storia, da ora in poi, il senso degli eventi non è più racchiuso nel passato ma in un futuro escatologico sempre in divenire.

Futuro inteso come un domani capace di determinare ogni fatto alla luce della storia della salvezza ed al cui termine è attesa la redenzione.

- a) In senso generale, questo elemento interessa entrambi, sia il credente quanto il filosofo, anche se lo perseguono per strade diverse e con aspettative dissimili.
- b) In senso specifico, il primo è in grado di *portare la croce* (il credente), il secondo (il filosofo) secolarizza la speranza religiosa nell'incondizionata fede nel progresso, tanto <<cristiana nella sua origine>> quanto <<anti-cristiana nelle sue conseguenze>>¹¹⁹.

¹¹⁷ Karl Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, traduzione a cura di Tedeschi Negri F., il Saggiatore, Milano 2015.

¹¹⁸ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, p. 10.

¹¹⁹ Ivi, p. 41.

La correlazione, tra queste due brevi frasi tra virgolette, è l'essenza del pensiero secolarizzante e costituente il concetto di futuro nell'era moderna. Questo poi diverrà irriducibile costituzione della soglia di partenza nell'era contemporanea.

Quando Marramao dice <<cristiana nella sua origine>>, rivolto al futuro escatologico, parla della sua matrice religiosa e indica inevitabilmente il concetto di fede.

Esso stesso è intrinseco all'attesa escatologica che poggia sul messaggio messianico che culmina con la promessa della redenzione salvifica. *Portare la croce* è legato ad una attesa incondizionata che mantiene il credente nello stato di sopportare tutto quello che il destino (nel progetto del volere celeste) gli ha riservato nel percorso verso un futuro salvifico.

Viceversa, quando Marramao parla di <<anti-cristiana nelle sue conseguenze>> (sempre rivolto al concetto di futuro, ma in questo caso nella prospettiva riservata al filosofo), indica il mutamento del percorso legato all'attesa. In questo caso, grazie alla secolarizzazione, l'attesa è dislocata, non verso un'aspettativa nel ritorno del messia salvifico che avrebbe dovuto ricondurre al *Padre*; ma, verso un progresso altrettanto salvifico, che diversamente da quanto detto sopra in relazione al credente, è rappresentato dalla tecnologia e consente all'uomo di spogliarsi del peso della croce.

Secondo Löwith, ripreso nel testo di Lübke¹²⁰, per quanto riguarda la teoria della storia nell'idealismo tedesco, e in particolar modo nel pensiero di Hegel, pensa che questo processo di maturazione culturale si basi sulla fede biblica e tramonti con la secolarizzazione del modello escatologico. La mondanizzazione della fede cristiana, operata da Hegel, porta a pensare che l'evento salvifico sia proiettato sul piano della storia e la storia sia elevata a valore escatologico ed a piano stesso della salvezza¹²¹.

¹²⁰ Lübke Hermann, *La secolarizzazione, Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna 1970, p. 29.

¹²¹ Ivi, p. 30.

Questo porta a pensare che lo stesso Hegel nella sua *filosofia della storia*¹²² teorizzi il mondo moderno come secolarizzato nel senso di attuazione della sua origine cristiana. La secolarizzazione non è laicizzazione o mondanizzazione dell'uomo e di riflesso della sua società, ma, una evoluzione del rapporto dell'individuo con la religione cristiana.

Per Hegel, secondo Löwith, la secolarizzazione influenza la politica delle nazioni germaniche del suo tempo influenzando le strutture istituzionali, legislative e del diritto verso una direzione che favorisca la realizzazione dell'individuo, come uomo libero, acquisendo conoscenza diretta di sé¹²³.

A questo punto ci troviamo davanti ad un'aporia tutta interna alla politica e ad opera della secolarizzazione. Dicotomia istituita da due punti costitutivi ed opposti costretti ad una coabitazione forzata tra:

- a) un pensiero ideologico basato su presupposti di una religione laica e aconfessionale, ossia dislegato da qualsiasi autorità confessionale o ecclesiastica;
- b) dall'altro canto la convinzione che il contesto culturale su cui poggia, tale pensiero ideologico, sia costituito da una matrice cristiana¹²⁴.

Sia ben chiaro che questo nuovo corso culturale, sociale e secolarizzante, non esclude il cristianesimo dalla politica tedesca hegeliana, ma esalta la disamina del rapporto con essa. Il rapporto, tra le due istanze, presume una esistenza di controparte che in questo caso, la politica laicizzata, ritrova nella sua base culturale cristiana.

Löwith allarga il discorso coinvolgendo anche alcuni post-hegeliani di sinistra, tra i quali Karl Marx, del quale teorizza, sul fatto che il *materialismo storico* si riflette *dalla* (e non sulla) storia della salvezza espressa nel linguaggio dell'economia politica. Perciò nella *teoria della storia* di Marx la

¹²² Hegel Frederic, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di Bonacina G., Sichirullo L., Laterza, Roma 2010.

¹²³ Lübke Hermann, *La secolarizzazione, Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna 1970, p. 31.

¹²⁴ Ivi, pp. 32.

redenzione secolarizzata è espressa in termini economici e considera la l'attuale assetto sociale come fosse la chiesa secolarizzata del suo secolo. Questa diviene l'epifania di una società ricca di una struttura produttiva ed economica, che passa nelle mani di un rappresentativo proletariato. Per similitudine è lo stesso processo che coinvolge la laicizzazione dei beni della chiesa dopo le pratiche esplorative tipiche e genetiche della secolarizzazione.¹²⁵

Come per Hegel, anche per Marx, secondo la teoria di Löwith basata sul valore sociale della secolarizzazione nell'epoca moderna, e riviste negli scritti di Lübke¹²⁶, si evince che le dinamiche del rapporto tra gli attori sociali non implicano un cambio di essenza ontologica degli stessi, ma il cambiamento interessa esclusivamente i rapporti medesimi.

Paradossalmente, essendo elemento costitutivo delle modifiche del rapporto tra gli attori in questione, la secolarizzazione, per Marx ed Hegel, non può avere il significato storico di cui abbiamo dato conto prima, dove la cristianità e la cultura dell'epoca sono elementi scissi tra di loro e non in un rapporto diretto di comunione.

Il pensiero di Löwith, ripreso da Lübke, può sembrare oscuro nella costituzione dell'aporia riguardo il rapporto tra l'istanza secolarizzatrice intrinseca alla politica tedesca, nel pensiero di Marx ed Hegel, e la matrice irriducibile della cultura germanica basata sulla religione cristiana, ma ciò è tipico di tutte le strutture aporetiche.

Queste sono le contraddizioni tipiche dei problemi aporetici le cui possibilità di soluzione risultano annullate in partenza, dalla contraddizione costituita dalla loro contrapposizione.

Da questa analisi storica della secolarizzazione si evince che essa ha subito un cambiamento di significato nel tempo:

¹²⁵ Ivi, p. 33.

¹²⁶ Ivi, pp. 31-34.

- a) originariamente era intesa come una *metafora* identificativa di un dispositivo legislativo atto ad espropriare i beni della chiesa cattolica;
- b) viceversa, durante l'epoca dell'idealismo tedesco rappresenta l'elemento che giustifica la nuova conformazione sociale.

Quindi, come per il concetto di potere, anche per il concetto di secolarizzazione, il suo valore semantico è mutevole e relativo alla temporalità con cui si raffronta.

I termini secolarizzazione e tempo si intrecciano di nuovo e si legano a doppio filo con la dimensione della politica del momento in cui si esercita. Ogni epoca storica può avere tempi differenti in funzione del significato del proprio momento storico, così facendo si dà vita a: tempo tribale, tempo escatologico, tempo messianico, tempo rivoluzionario e così via.

Per Marramao, la secolarizzazione è il punto di svolta storico che consente all'uomo di passare dal tempo medievale cristiano al tempo del progresso strettamente umano, trascendentale, ma non più ultraterreno.

Ciò ha portato, nella nostra società, al nascere di speranze inaspettate nei confronti del futuro, momento temporale, che prima era relegato solo all'attesa del momento escatologico e salvifico.

A differenza di Lübbe e Löwith, Marramao, pensa che la secolarizzazione abbia nella società contemporanea un ruolo di mondanizzazione e di modifica dello statuto ontologico del rapporto tra società e religione. Ruolo che ha portato allo sviluppo di concetti di liberazione da retaggi religiosi convenzionali e alla nascita di nuove religioni e fedi politiche, questo anche grazie ad una visione del tempo in senso *infuturante*¹²⁷. Azione che ipoteca il valore escatologico del futuro stesso.

Sempre Marramao, in *Potere e secolarizzazione*, scrive¹²⁸:

¹²⁷ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, p. 66.

¹²⁸ Ivi, p. 10.

<< il passaggio dalla modernità all'*ipermodernità* [...] appare segnato da una inversione simbolica del tempo infuturante nel suo carattere di escatologia interamente mondanizzata e secolarizzata, in cui l'accelerazione innovativa surroga la redenzione finale risolvendola in una tensione "gnostica" protesa verso la rapida consunzione del tempo. Il futuro si ribalta da fattore di liberazione a fattore di interdizione dell'esperienza>>.

In questa sua tesi definitiva, Marramao, si discosta dai precedenti due pensatori diagnosticando il presente come un'epoca dominata, non più da una promessa messianica ma, dal futuro connesso alla gestione mondana e secolarizzata, descrivendolo in *senso negativo*.

Qui l'autore vuole rilevare una gestione della libertà in forma smodata, che conduce alla produzione, nella società contemporanea, di fanatismi ed idolatrie. Questi, in alcuni casi, hanno avuto risvolti anche violenti nella creazione di sette o di movimenti politici totalitari e ipostatizzanti, i quali hanno determinato il destino sociale, globale, negli ultimi due secoli.

Va rilevato il punto di rottura tra i due pensieri appena analizzati, che se per un certo verso sembrano simili, per un altro, sono discostati dal fatto che Löwith e Lübbe vedono l'influenza della sola secolarizzazione, con tutte le sue irriducibili, ma uniche, implicazioni nella politica mitteleuropea. Viceversa, Marramao¹²⁹ vede il peso della mondanizzazione, scaturito dalla secolarizzazione degenerante nel destino infuturante e fortemente influenzata da una presenza gnostica¹³⁰.

Ovviamente non va confusa la secolarizzazione con la mondanizzazione anche se spesso il loro cammino è parallelo. Specifichiamo che la prima comporta la connotazione della modernità, come manifestazione di un nucleo centrale metaumano, per esempio l'evoluzione della storia. La

¹²⁹ Ivi, p. 11.

¹³⁰ Ivi, p. 41.

seconda implica l'affermazione progressiva dell'individuo e il suo graduale affrancamento attraverso i mezzi della laicizzazione. Interpretazione questa, del pensiero di Marramao, che possiamo trovare in forma estesa nel saggio di Salvador Giner¹³¹.

Tornando sul pensiero relativo al rapporto secolarizzazione e storia, Carmelo Dotolo, nel suo *Ripensare la secolarizzazione*¹³², in relazione agli scritti di Marramao, conferma che questo fenomeno non può essere visto in modo atemporale. Dotolo specifica che questo rapporto va connotato in un lasso temporale definito e con una interpretazione legata alle singole frazioni di tempo di questo lasso.

Seguendo questo ragionamento logico avremmo una secolarizzazione iniziale nel periodo della riforma, una secolarizzazione secondo l'idealismo tedesco e una secolarizzazione, di passaggio, tra moderno e postmoderno. Seguendo questa logica non potremmo mai parlare di secolarizzazione in contesti storici precedenti alla riforma del cristianesimo; come non potremo parlare di secolarizzazione, in relazione all'attuale contesto sociale, attribuendole un significato classico originario¹³³.

Anche Dotolo¹³⁴ ci dà una sua interpretazione degli scritti di Löwith, nei quali sembra essere palese il momento di cesura della modernità nei confronti dell'epoca ad essa precedente. Modernità da cui può partire un'interpretazione del futuro nella sua funzione escatologica operante nella storia della salvezza ebraico-cristiana.

In sostanza, la modernità nasce dalla compenetrazione della storia nella escatologia e vede nella figura del progresso il punto culminante della secolarizzazione della storia della teologia.

¹³¹ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 23.

¹³² Ivi, p. 37.

¹³³ Tutto ciò a confermare quello che abbiamo esposto nel punto 1.3 del presente elaborato, dove abbiamo tratto il cambio di senso dei concetti filosofici nella storia.

¹³⁴ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 38.

Coinvolgendo e convogliando il futuro globale delle vicende umane proiettate verso un progresso meramente antropologico, posizione privilegiata che ci consente di vedere la soglia che segna il momento di rottura storico con la prospettiva premoderna.

Concetti che ritroviamo negli scritti di Marramao del 1988 relativa agli idoli del progresso¹³⁵. L'occidente non è che il dispiegamento di questo processo di traslazione culturale che trova nel *tempo futuro* la legge dello sviluppo storico nel fine della globalità ed esplica il senso delle vicende umane.

La secolarizzazione incamera una speranza che poggia sulla modernità intesa come processo di costruzione del mondo contemporaneo¹³⁶.

Seguendo questa logica, ritorniamo ai concetti sviluppati nel capitolo precedente, e come anticipato, si evince l'importanza della secolarizzazione nelle attuali vicende di globalizzazione o di globalità. La scelta del termine, da parte dell'osservatore, tra i due sopra esposti, è legata al reciproco punto di vista meramente soggettivo e legato al proprio status rispetto questo fenomeno e il compresente rapporto con il proprio spazio vitale (geografico), ceppo etnico e con la personale percezione del tempo e le sue frazioni o differenti istanze.

¹³⁵ Marramao Giacomo, *"Idola" del postmoderno*, in G. Vitamio (a cura di), *Filosofia '87*, Roma-Bari 1988, pp. 167 – 173.

¹³⁶ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 43.

2.3 Il Rapporto simbiotico tra gnosi e secolarizzazione.

Nella sinossi, posta sulla quarta di copertina del testo di Marramao, *La passione per il presente*¹³⁷, appaiono le seguenti parole:

<< Una celebre sentenza di Hegel assegnava alla filosofia il compito di comprendere il proprio tempo nel pensiero.

Secondo Marramao questa responsabilità, caratteristica dell'epoca moderna, non è demandabile oggi ad altri saperi e tanto meno cedibile a chi si proclama depositario delle risorse di senso>>.

Questa ultima parte, estrapolata dal pensiero di Marramao, ovvero: *“tanto meno cedibile a chi si proclama depositario delle risorse di senso”*, ricorda l'antica disputa tra sapere dei filosofi e sapere dei sofisti.

Viceversa nella sua prima parte, dove si scrive: *“questa responsabilità, caratteristica dell'epoca moderna, non è demandabile oggi ad altri saperi”*, rievoca l'attuale disputa, per lo scettro gnoseologico, tra filosofi e studiosi delle scienze naturali.

In tutti e due i casi, per Marramao, è chiaro che l'analisi dei principi relativi alle questioni in oggetto, sia perscrutabile essenzialmente alla figura del filosofo. L'autore rilega in modo esclusivo, a questa figura intellettuale, l'azione di interrogarsi sui fondamenti costitutivi la secolarizzazione e la mondanizzazione.

Questo porterà, in seconda analisi, ad approfondire le dinamiche legate al rapporto tra le istanze escatologiche di origine giudaico-cristiane e la consecutiva antropomorfizzazione del tempo escatologico, che diviene tempo storico.

¹³⁷ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Il precetto hegeliano, di cui sopra, va ri-declinato al di fuori di statuti privilegiati e logiche di supremazia; il dislocamento, come diceva Derrida, sta tra *rispondere a* al posto di *rispondere di*¹³⁸⁻¹³⁹.

Ciò ci riconduce al discorso sulla tolleranza¹⁴⁰ e alla sua disponibilità, nell'epoca moderna, nel concedere autonomia alla proposizione privata del singolo nei confronti del messaggio messianico.

Come possiamo osservare, dal punto di vista storico, ci sono spesso dei rimandi al passato, alla genealogia della secolarizzazione. Si creano così dei *loop* storici legati al valore della secolarizzazione nelle varie epoche, che costituiscono azioni di rimando verso il punto di partenza.

Questo è il motivo del perché abbiamo iniziato ad occuparci di secolarizzazione non dagli effetti attuali, i quali sono il centro del nostro interesse, ma dalla sua genesi.

Seguendo questo percorso arriviamo alla refusione degli elementi salvifici del contro-illuminismo rintracciabili nelle correnti gnostiche¹⁴¹. Questa indagine ci porta ad analizzare l'evoluzione dell'istanza secolarizzante a ritroso, funzione che Marramao definisce una *archeologia dell'attualità*¹⁴².

In questo contesto ci troviamo a parlare della gnosi, che i Padri¹⁴³ della chiesa pensavano di aver debellato, ma come un'*Araba Fenice*, rinasce dalle proprie ceneri e silente attraversa i secoli della storia per arrivare ai giorni nostri, mantenendo tutta la sua integrità ontologica.

Volendo spiegare meglio il rapporto di affinità concettuale, tra secolarizzazione e gnosi, analizziamo una semplice definizione che possiamo trovare se digitiamo su *Google* la parola gnosi.

¹³⁸ Derrida Jacques, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2011, p. 38.

¹³⁹ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 25.

¹⁴⁰ A tal proposito si veda l'argomento trattato nel punto 2.1 del presente elaborato.

¹⁴¹ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, p. 41.

¹⁴² Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri Torino 2008, p. 179.

¹⁴³ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 115.

Per semplificare l'analisi comparativa dei punti in comune, abbiamo segnato con delle lettere i nodi focali della definizione di gnosi, i quali sono stati riportati in seguito in relazione ad elementi caratterizzanti la natura ontologica dell'attuale concetto di secolarizzazione.

Definizione di gnosi¹⁴⁴:

<<Forma di conoscenza superiore, di origine divina (a), proposta da una serie di movimenti di pensiero (b), di ispirazione più o meno direttamente religiosa (c), per la salvezza dell'anima (d)>>.

Questa definizione di gnosi, alla luce di quanto detto sopra, sembra l'evoluzione ultima del significato del termine secolarizzazione; vediamo di seguito alcune analogie:

- a) la conoscenza superiore dovuta all'evoluzione del progresso, qui inteso nell'attuale concetto di secolarizzazione come idolatria dello sviluppo tecnologico e surrogato della divinità;
- b) la secolarizzazione contiene una componente antropomorfa legata al ruolo intrinseco del pensiero come matrice dell'autonomia umana;
- c) l'ispirazione religiosa come base formante, ricordando che senza cristianesimo non ci sarebbe stata la secolarizzazione;
- d) lo scopo ultimo della gnosi, la salvezza dell'anima, nella secolarizzazione è basata sulla direzione legata alla freccia del tempo verso il futuro escatologico originato dalla secolarizzazione stessa.

¹⁴⁴ www.google.com

Questa ultima espressione non va confusa con il concetto legato *agli inganni della freccia*¹⁴⁵ di cui tratteremo, nel prossimo capitolo, sia il concetto che le relative critiche di Marramao agli scritti di Prigogine¹⁴⁶.

Gnosi, che diviene elemento costitutivo della diffusione di atteggiamenti mitici ed antiscientifici tipici delle ideologie utopico–rivoluzionarie contemporanee. Il marxismo, costituisce per Topitsch la vera gnosi della modernità¹⁴⁷.

Con ciò non si vuole qui negare in Marx l'uso di elementi scientifici, ma, si vuole puntualizzare l'uso della miscela di questi con la immanentizzazione hegeliana.

Un'autocoscienza umana, gnostica e marxiana, che si basa sulla alienazione da parte del capitalismo di ogni forma di estraniamento.

Si notino qui le analogie rispetto alle riflessioni di Löwith e Lübbe nei confronti dell'influenza della secolarizzazione nel pensiero di Hegel e Marx. Tali considerazioni sono possibili in virtù della crisi delle tradizioni culturali legate al:

1. messianismo ebraico,
2. neoplatonismo ellenico,
3. escatologia orientale tipica della tradizione iranica che sta alla base della concettualizzazione da cui deriva l'idea di redenzione salvifica cristiana¹⁴⁸.

Condizione che mette la gnosi, generatrice di istanze temporali, su base secolarizzatrice, di andare oltre la temporalità cristiana e l'atemporalità greca.

Proiettando così l'individuo verso una temporalità individuale propria di un tempo autonomo atto alla rincorsa redentiva.

¹⁴⁵ Marramao Giacomo, *Minima Temporalia, Tempo Spazio Esperienza*, Luca Sossella, Roma 2005, p. 19.

¹⁴⁶ Prigogine Ily, *Tra il tempo e l'eternità*, Bollati e Boringhieri, Torino 1989.

¹⁴⁷ Topitsch Ernes, *Per una critica del Marxismo*, Bulzoni Editore, Roma 1977.

¹⁴⁸ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, pp. 42 - 44.

Processo che porta a un tipo di ricerca non solo genealogica ma anche archeologica, sull'influenza dei temi gnostici; percorso che ci conduce a una valutazione della gnosi sotto diversi aspetti¹⁴⁹:

- a) La gnosi può assumere una forma intellettuale ed intraprendere una penetrazione speculativa del mistero della creazione e dell'esistenza, come per esempio la figura della gnosi contemplativa in Hegel e Schelling.
- b) Può avere una costituzione emozionale ed assumere una ipostatizzazione come nelle idolatrie settarie.
- c) Nella sua forma diffusa nella società, può essere vista in senso reattivistico nei confronti della redenzione del singolo che fa parte di strutture rivoluzionarie che poggiano in ideologismi come quelli proposti da Comte, Marx o Hitler¹⁵⁰.

Ragionamenti che portano ad una svolta nel metodo analitico che transita da una analisi della Storia della Filosofia, che si puntualizza nell'epoca contemporanea; ad una Filosofia della Storia, intenta nella ricerca zetetica volta ad indagare i risvolti intrinseci alla secolarizzazione, nella formazione della cultura contemporanea e nella costituzione delle strutture sociali e politiche occidentali e/o occidentalizzanti¹⁵¹.

Una gnosi che si pensava neutralizzata, ma che oggi, ritroviamo reincarnata nella secolarizzazione e che può essere identificata come nuova modalità di autoaffermazione solipsistica da parte dell'individuo.

Riassumendo e forse ripetendo, come fa spesso nei suoi testi Marramao, il retaggio gnostico, prevale quale caratteristica della modernità nell'immanentizzazione dell'esistenza e nell'introyezione dell'escatologia

¹⁴⁹ Ivi, p. 41.

¹⁵⁰ Ivi, p. 42.

¹⁵¹ Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 33.

come autoredenzione; questo espone l'individuo a rischi di superomismo, prassismo e misticismo.

Per Marramao anche la gnosi non è indenne, nella modernità, ad essere modificata nella sua essenza ed a divenire altro da sé in relazione con la percezione del tempo che diviene intuito cairologico.

Il tempo della gnosi non è più il suo, originario, non è più cristiano e né greco, è qualcosa d'altro da definire in un *tempo opportuno*, che dissolve gli inganni della *freccia del tempo lineare*, acconsentendo così alla gnosi di arrivare ai giorni nostri, e di creare il *tempo debito* come il luogo dell'identità della mente e della coscienza¹⁵².

Questi sono gli argomenti che tratta Marco Ravera sul suo saggio *Tempo gnostico e secolarizzazione*¹⁵³, meditando sugli scritti di Giacomo Marramao.

Ravera, in chiusura del suo saggio, s'interroga sullo stato di spaesamento dell'individuo contemporaneo, di fronte alla crisi dell'autoreferenzialità metafisica occidentale. Fenomeno che crea la sottrazione di quella dimora sicura tipica della percezione del tempo classico e del cristianesimo immodificato nell'era pre-secolarizzata. Condizione dell'individuo contemporaneo in relazione al tempo e alla società, rapporto che analizzeremo nei prossimi capitoli.

¹⁵² Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 116.

¹⁵³ Ivi, p. 115.

Tempo e tempi

3 Lo scontro tra Kairós e Chronos.

Il percorso che attraversa le diverse dinamiche che interessano i rapporti di potere, dovuti alla secolarizzazione gnostica, ci conduce all'analisi della percezione da parte dell'individuo della nozione di Tempo.

Le mutazioni della struttura del Tempo hanno inizio nell'era della modernità. Modificazioni che si accentuano nella post modernità, dove questo concetto, subisce una espansione distonica rispetto alla sua forma monolitica originale. Tempo, che per comodità *indicativa*, da ora in poi, scriveremo con la T maiuscola quando verrà inteso nella sua costituzione generale. Scelta, che ci consentirà di distinguerlo da altri concetti simili, sempre indicati con il sostantivo tempo, ma provvisti di uno statuto costitutivo autonomo.

Così scritto, coinciderà con un sistema generale di misurazione cronometrica, sia progressiva che regressiva, in reazione al susseguirsi degli eventi che accadono nello spazio.

Il termine cronometrico verrà qui utilizzato al posto di cronologico nei casi ritenuti più opportuni secondo le seguenti differenze semantiche:

1. il primo significante va inteso come mero sistema di misurazione di una grandezza fisica avente tra le sue qualità la numerabilità e la simmetria;
2. il secondo, verrà utilizzato come uno strumento adatto a quantificare una quantità di eventi in successione crescente o decrescente.

In ogni caso cronometrico non va mai, in questo scritto, messo in relazione a Krono, nel senso di divinità pre-olimpica della mitologia e della religione greca. Per la nostra ricerca, la misurazione del tempo, nei modi sopra descritti, si riferisce esclusivamente a Chronos inteso come figura

rappresentativa della divinità propria delle teogonie orfiche avente il compito di temporalizzare gli eventi.¹⁵⁴

Nella sua ontologia, il Tempo è percepito da un senso comune¹⁵⁵ rappresentato da una struttura omnicomprensiva di tutti gli strumenti utili a misurare il trascorrere degli eventi. Termine che possiamo trovare descritto, nei testi di Marramao anche con il suo omologo latino Tempus.

Lemma che rappresenta la sintesi delle qualità cronometriche rintracciabili nelle diverse istanze che costituiscono la sua più intima antinomia e sono per noi oggetto di indagine.

Antinomia riconducibile al prodotto dell'istanza gnostica in relazione alle dinamiche sociali contemporanee. Condizione, quella del Tempo, che nella modernità lo vedrà coinvolto in una destrutturazione che darà vita ad una divisione tra la percezione del tempo originario (Chronos) e tempo proprio (Kairós).

Contemporaneamente (Tempus), sarà anche *luogo* che *contiene* le differenze tra Chronos e Kairós, in conformità all'essenza dell'antinomia insita nel suo statuto costitutivo.

La modificazione di Tempo è influenzata dalla secolarizzazione e porta la gnosi alla perdita di un tempo proprio; vi è un paradosso, la gnosi che è matrice secolarizzante viene influenzata da un suo stesso prodotto.

Marco Ravera nel suo saggio¹⁵⁶ rileva come il Tempo, nell'epoca moderna, sia modificato nella sua percezione a causa anche di mutamenti sociali frutto della secolarizzazione gnostica.

La raccolta di testi, alla quale Ravera fa riferimento nel suo saggio¹⁵⁷, è quella che Marramao stesso indica come la *trilogia sul tempo*¹⁵⁸, ovvero:

¹⁵⁴ Kern Otto, *Frammenti Orfici. Testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern*, a cura di Verzura E., Bompiani, Milano 2011, p. 509.

¹⁵⁵ In questo caso Marramao nei suoi testi è sovente usare il termine inglese *common sense*.

¹⁵⁶ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 116.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 22.

Minima Temporalia, Potere e Secolarizzazione, Kairós, Apologia del tempo debito. Non va però dimenticato un quarto scritto che ha a che fare, in modo particolare, con l'indagine gnoseologica relativa al Tempo e alle sue categorie, il cui titolo è *La Passione del Presente*¹⁵⁹. Marramao, in questo testo, riprende gli argomenti di *Potere e secolarizzazione* focalizzando il valore simbolico della velocità nell'epoca moderna e riconducendolo alla matrice originaria del tempo, esclusivamente inteso nella figura di Kairós¹⁶⁰. Un altro aspetto interessante, sollevato in questi scritti, riguarda il concetto di tempo secolarizzato ed il suo legame con il valore del tempo opportuno nella filosofia politica di Machiavelli¹⁶¹; argomento di cui faremo cenno nel prossimo capitolo.

Sempre secondo Ravera¹⁶² l'uomo nella moderna costituzione sociale soffre di quello che lui definisce¹⁶³:

<< [...] quell'ontologia dello *spaesante* che da un capo all'altro percorre *Minima temporalia* - che nel suo mettere in crisi l'autoreferenzialità del soggetto metafisico occidentale, nel sottrarre quest'ultimo a ogni garanzia e a ogni fondamento (garanzia e fondamento di cui le classiche concezioni del tempo erano sicure), pare rivisitare appunto lo "*spaesamento*" espresso con tanta drammaticità e efficacia dall'antico *Inno della Perla*¹⁶⁴.>>

¹⁵⁹ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

¹⁶⁰ Ivi, pp. 89, 115.

¹⁶¹ Ivi, p. 95.

¹⁶² Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 116.

¹⁶³ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 119.

¹⁶⁴ Il cosiddetto "Inno della Perla" (in altre traduzioni "Canto della Perla") si trova negli Atti apocrifi dell'apostolo Tommaso, una composizione gnostica di matrice iranica probabilmente composta nel terzo secolo dopo Cristo nella regione di Edessa, l'odierna Urfa, in Turchia. Per una veloce consultazione consigliamo il seguente link: <https://www.gironi.it/testi-sacri/inno-della-perla.php>.

Condizione che crea uno stato di perdita di riferimenti sociali nell'individuo, una modificazione strutturale che interessa la matrice di base formante il costruito sociale moderno.

Corpus collettivo che passa da uno statuto costitutivo di tipo conservatore/protettivo, basato su un governo monocratico dell'istituzione statale (modello hobbesiano¹⁶⁵), ad un opposto sistema statutario basato su una struttura organizzata in senso democratico (modello rousseauiano¹⁶⁶).

Lo *spaesante* di cui parla Ravera porta ad una esigenza di aggregazione in organizzazioni sociali non istituzionali o convenzionali. Raggruppamenti che trovano la loro identità in associazioni di carattere:

- a) ortodosso-religiose¹⁶⁷, estremismi religiosi volti all'ortodossia confessionale e alla teocrazia;
- b) extra-politiche¹⁶⁸; associazioni *politiche* che per statuto o conformazione vanno oltre la legalità dei territori dove esercitano, ad esempio logge massoniche¹⁶⁹ e società neofascite¹⁷⁰.

Queste aggregazioni in determinate circostanze possono dare luogo a estremismi o fondamentalismi.

Le conseguenze di questo processo sociale possono portare l'individuo a ricercare rifugio in nuovi miti religiosi, ideologismi e fanatismi che nelle loro forme più estreme possono condurre ad atti di violenza tra opposte fazioni. A conferma di ciò basti pensare ai totalitarismi del secolo scorso o ai fanatismi religiosi ed ai conseguenti atti di terrorismo tutt'ora in atto in alcune aree geografiche del nostro pianeta¹⁷¹.

¹⁶⁵ Hobbes Thomas, *Leviatano*, traduzione di Micheli Gianni, BUR, Milano 2013.

¹⁶⁶ Rousseau J. Jacques, *Origine della disuguaglianza*, traduzione a cura di Preti Giulio, Feltrinelli, Milano 1992.

¹⁶⁷ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, p. 14.

¹⁶⁸ Schmitt Carl, *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Milano 2019, p. 101.

¹⁶⁹ Koselleck Reinhart, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972, p. 77.

¹⁷⁰ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, p. 42.

¹⁷¹ In merito all'argomento rinviamo al primo capitolo di questo elaborato dove abbiamo trattato le dinamiche inerenti agli scontri tra società globalizzante e resistenze locali.

In questo contesto il Tempo, secolarizzato e gnostico, si *sdoppia* e si *frammenta* in più elementi, così da destrutturare Tempus in più categorie. Prima avverrà la dicotomia tra Chronos - che rappresenta il tempo eterno, immutabile e simmetrico - e Kairós, figura del tempo frammentato. Poi si innescherà una successiva scissione del tempo cairologico in sotto insiemi di tempi asimmetrici, propri, opportuni e debiti.

Sdoppiamento che non ha natura statica e definitiva, ma dinamica ed interna a Tempus, luogo dove si anima un continuo scontro tra Kairós - che cerca di preservare un tempo proprio, opportuno e debito - e Chronos - che nel comune senso delle cose, cerca di fagocitare ogni altra forma di misurazione temporale in una costituzione sincronica, universale e simmetrica dello svolgersi degli eventi.

Possiamo quindi rilevare l'esistenza di una aporia tutta interna alla natura di Chronos. Per certi versi è simile alla dicotomia antinomica insita nello statuto costitutivo di Tempus, nel senso di una natura indivisibile ma al contempo, laddove possibile, tende ad assimilare le frammentazioni dei nuovi tempi cairologici, depurandoli dalla loro essenza ed uniformandoli ai suoi standard.

Vi è comunque una diversità irriducibile tra le due essenze:

1. nel caso di Tempus la struttura ontologica è contenitore anche di Kairós;
2. nel caso di Chronos, questo è antagonista di Kairós anche se tende ad assimilarne i frammenti.

Ontologia, quella di Chronos, che possiamo ricavare anche dalla mitologia orfica dove l'ipostasi simbolica di questa categoria, nella sua forma antropomorfa, se pur divina, evira il padre Urano così da prenderne il potere ed impedire una futura progenie di altri personaggi mitologici in grado di governare la temporalizzazione degli eventi.

Siamo nell'ambito della mitologia di cui le fonti¹⁷² sono incerte ma il senso è legato al mito del tempo inteso come Chronos: unico, monodimensionale e riducibile solo a sé stesso.

¹⁷² Kern Otto, *Frammenti Orfici. Testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern*, a cura di Verzura E., Bompiani, Milano 2011, p. 509.

3.1 Ontologia del tempo.

In *Kairós, Apologia del tempo debito*, Marramao, critica la visione neghentropica del tempo secondo la quale vi è una costituzione, asimmetrica, della direzionalità del Tempo che confuta l'evoluzione entropica e simmetrica propria del Tempo *universale*.

Ilya Prigogine mutua la sua teoria dagli scritti¹⁷³ di Eddington Arthur Stanley per definire la sua dottrina sulla costituzione del tempo, basandosi sulla metafora della *freccia del tempo*. Sineddoche rappresentata da un vettore dotato di direzione che indica l'inizio del moto del Tempo dal momento della creazione e ne dà la direzione verso un infinito astratto, che per l'uomo diviene istanza dai profili epistemologici incerti.

Marramao citando Thomas Gold¹⁷⁴, uno dei massimi cosmologi contemporanei, fa notare come questa teoria sia paradossale e ascientifica, come descritto nel breve frammento qui estrapolato da *Kairós, Apologia del tempo debito*:

<< [...] nel nostro ritaglio evolutivo, noi facciamo esperienza di una vita e di un universo asimmetrici rispetto al tempo, mentre tutte le leggi che vi operano possiedono una simmetria inconciliabile con la credenza che al tempo sia connaturata una qualità rappresentabile attraverso la metafora della freccia (la celebre *time's arrow* di Eddington)>>¹⁷⁵.

Il tentativo di Prigogine di universalizzare la sua visione asimmetrica del tempo si basa su una perifrasi semplicistica ed antropomorfa, ovvero:

¹⁷³ Eddington Arthur Stanley, *Spazio, tempo e gravitazione*, traduzione a cura di Bianchi L., Bollati Boringhieri, Torino 1971.

¹⁷⁴ Gold Thomas, *La natura del tempo*, in *Il problema del cosmo*, a cura di G. Toraldo di Francia, Treccani, Roma 1982.

¹⁷⁵ Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 96.

<< tutti noi invecchiamo insieme>>¹⁷⁶.

Con questa frase, lo studioso russo pretende di giustificare la sua dottrina sulla natura del tempo, legandola ai concetti della teoria della *freccia del tempo*. Il suo pensiero si basa su un assioma fisiologico che poggia sull'essenza fisica ed irriducibile del comune invecchiamento biologico degli esseri umani, secondo cui è inconfutabile che il Tempo¹⁷⁷ abbia una direzione unicamente progressiva e asimmetrica.

Viceversa per Marramao il Tempo va inteso come elemento assoluto, simmetrico ed esclusivamente riconducibile alle moderne teorie scientifiche.

Secondo questa prospettiva Prigogine, per Marramao, cade in errore quando cerca di giustificare la sua tesi, sulle teorie dissipative e irreversibili, legate al concetto di tempo, uniformando le regole temporali di Einstein¹⁷⁸ a quelle della meccanica classica.

Così facendo viene meno alle più banali diversità tra le due dottrine scientifiche. Tentativo che lo studioso russo è costretto a fare, per evitare che la sua teoria possa essere intesa come anacronistica alla luce dei progressi teorici della scienza moderna.

Se tale assimilazione fosse possibile non vi sarebbe bisogno di approfonditi ed attuali studi sulla *Teoria delle Stringhe*¹⁷⁹, che oltre a tentare di dare una

¹⁷⁶ Prigogine Ilya, *Tra il tempo e l'eternità*, Bollati e Boringhieri, Torino 1989.

¹⁷⁷ In questo caso abbiamo indicato Tempo con la T maiuscola, in seno provvisorio, ed a singolo beneficio della teoria di Ilya Prigogine, fin tanto che questa viene confutata dalle locuzioni di Marramao.

¹⁷⁸ Einstein Albert, *Come io vedo il mondo, La teoria della relatività*, Newton, Roma 1988, pp. 113-209.

¹⁷⁹ In fisica teorica la *Teoria delle Stringhe* è una teoria che tenta di conciliare la meccanica quantistica con la relatività generale ed ha come ambizione quella di divenire una teoria universale volta a una spiegazione sulla natura del *tutto*. Secondo questi studi: materia, radiazioni elettromagnetiche e unione cartesiana dello spazio-tempo, si rappresentano come manifestazioni di entità fisiche fondamentali influenzate dalle dimensioni multiversali nelle quali hanno la loro esistenza. Nata quindi come una descrizione delle forze nucleari, verrà poi a rappresentare il primo promettente tentativo di unificare l'inconciliabile differenza tra macrocosmo e microcosmo. Secondo questa teoria, le particelle elementari che costituiscono il nostro universo non sono più entità infinitamente piccole, punti senza

visione *quantica* della materia, da decenni, cerca di uniformare¹⁸⁰ le differenze tra le due dottrine. Diversità che vedono la meccanica quantistica e la meccanica classica inconciliabili, nella visione fisica relativa al calcolo della velocità della luce in relazione alla costante del Tempo in proporzione ad uno spazio dinamico¹⁸¹.

Come caratteristiche distintive fondamentali abbiamo:

1. la meccanica quantistica descrive la radiazione elettromagnetica e la materia sia come fenomeni ondulatori¹⁸² che come entità particellari;
2. la meccanica classica descrive la luce come sola onda; ad esempio:
 - a) L'elettrone in questa prospettiva è visto solo come una particella.
 - b) Il frontone non può avere una essenza duale e contemporanea di energia e massa¹⁸³.

Marramao per spiegare il suo concetto di *spazializzazione*¹⁸⁴ del Tempo utilizza la teoria di Einstein che posiziona il Tempo all'interno di una quadridimensionalità assieme agli altri tre elementi spaziali di origine cartesiana (avanti/indietro, alto/basso e destra/sinistra). Posizionamento

dimensioni, ma oggetti unidimensionali chiamati (con una traduzione un po' imprecisa dall'inglese) stringhe: cordicelle sottilissime e cortissime, praticamente invisibili, tese e vibranti; maggiore è la vibrazione e l'estensione spaziale della stringa, maggiore è la sua massa.

Per una spiegazione semplice ma completa rimandiamo all'articolo che troviamo pubblicato nella rivista online, cosediscienza.it al seguente link: https://web.archive.org/web/20130726051431/http://www.cosediscienza.it/metodo/05_teorie.htm.

Inoltre si consiglia l'articolo relativo all'intervista a Gabriele Veneziano che è uno dei più conosciuti fisici teorici a livello mondiale. Intervista rilasciata a Antonella Varaschin, per la rivista dell'Istituto Nazionale di Fisica Nucleare, Assimmetrie.it, numero 17 del 2014, disponibile al seguente link: <https://www.asimmetrie.it/il-tempo-prima-del-tempo?highlight=WyJ2ZW5lemhbm8iXQ==>.

¹⁸⁰ Hawking Stephen, *La teoria del tutto. Origine e destino dell'universo*, BUR Rizzoli, Milano 2015.

¹⁸¹ Petagna Edoardo, *Meccanica Classica e Meccanica Quantistica, Racconti*, Il Mio Libro editrice e-book 2010.

¹⁸² Sull'argomento si consiglia l'elaborato, inerente ai fenomeni ondulatori e la loro natura, messo a disposizione dall'Università di Torino Dipartimento di Biologia, fruibile attraverso il seguente link e: <https://biologia.campusnet.unito.it/didattica/att/5719.2105.file.pdf>.

¹⁸³ Feynman Richard P., *QED: The Strange Theory of Light and Matter*, Princeton University Press, New Jersey 2014.

¹⁸⁴ Marramao Giacomo, *Minima Temporalia, Tempo Spazio Esperienza*, Luca Sossella, Roma 2005, p. 94.

che ipostatizza il Tempo in una ontologia simmetrica tipica della rappresentazione del piano cartesiano¹⁸⁵.

Questi concetti ci portano alla possibilità di mescolare le coordinate, in un piano cartesiano quadridimensionale, ipotizzando combinazioni oblique che coinvolgono tempo e spazio in modo inscindibile, creando così situazioni miste tipiche della *Teoria della Relatività*¹⁸⁶ (coordinate *spaziotempo*).

Ciò ci porta a una totale violazione del senso comune (common sense) in relazione alla percezione del tempo, ben oltre Heidegger e le sue asserzioni,¹⁸⁷ che nei confronti dello spazio e del tempo, nella visione relativistica della meccanica si annullerebbero. Pensiero così commentato da Marramao in *Kairós, Apologia del tempo debito*¹⁸⁸:

<<L'implicazione *forte* della teoria einsteiniana della relatività non sta nell'affermare - come supponeva Heidegger (ciò la dice lunga sulle sue competenze scientifiche) – che “lo spazio in sé non è niente” e “anche il tempo non è niente”.>>

Per spiegare meglio, Marramao, poche righe dopo cita le stesse parole di Einstein, che troviamo anche nella sua autobiografia, dove il fisico tedesco cerca di spiegare il rapporto tra le diverse dottrine della meccanica:

<< [...] se è vero che nel continuum quadridimensionale dello spazio-tempo diventa relativo tutto ciò che nel sistema newtoniano era assoluto, per converso diventa assoluto “qualcosa” che nell'universo di Newton era invece relativo>>¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 13, 42.

¹⁸⁶ Einstein Albert, *Come io vedo il mondo, La teoria della relatività*, Newton, Roma 1988, p. 123.

¹⁸⁷ Heidegger Martin, *Der Begriff der Zeit*, Neimeyr, Tubingen 1989.

¹⁸⁸ Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 97.

¹⁸⁹ Ivi, p. 97.

Marramao, per far comprendere meglio la multidimensionalità del tempo, lo lega a una nuova visione dello spazio¹⁹⁰, ad una difficoltà insuperabile nel definire un tempo senza unirlo alla dimensione spaziale¹⁹¹. Vi è dunque uno spazio immaginario preposto alla stessa misurazione del tempo¹⁹².

Misurazione che parte da una prospettiva cronometrica depurata dall'oggettivismo, dislocando il suo fulcro sull'analisi della filosofia aristotelica vista in senso soggettivistico e de-oggettivizzato; tutto ciò in relazione al concetto della misurazione del Tempo.

Grandezza fisica, quest'ultima, misurata in numeri che non sono vincolati da ciò che numerano, pertanto non ne fanno parte in quanto elementi neutrali. Non facendone parte non si mischiano o limitano, nella loro essenza, a contatto con le qualità del numerato rimanendone così estranei. Per Aristotele¹⁹³ *l'istante-Ora* è una parte di ciò che è numerato, e non un numero, il quale per suo statuto costitutivo, numerante, prescinde dalla parte che numera.

Questo è l'unico modo per evitare che ciò che è stato, cessi di esistere in quanto passato e ciò che sarà non abbia una sua esistenza perché deve ancora avvenire.

Per lo stesso motivo, *l'istante-Ora*, non può essere inteso come incommensurabile o privo di essenza ontologica solo perché sfuggibile ai tentativi di parcellizzazione in porzioni che tentano di definirlo numericamente.

Ne risulta che la diversità statutaria intrinseca alla funzione di misurazione dal Tempo, in quanto tale, dà la possibilità di creare una condizione impermeabile dal punto di vista ontologico tra rilevamento cronometrico e

¹⁹⁰ Marramao Giacomo, *Minima Temporalia, Tempo Spazio Esperienza*, Luca Sossella, Roma 2005, pp. 91, 94, 96.

¹⁹¹ Marramao Giacomo, *Dopo il Leviatano, Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 448.

¹⁹² Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 31.

¹⁹³ Aristotele, *La fisica di Aristotele*, di Wolfgang Wieland, traduzione di Carlo Gentili, Rosenberg & Sellier, Torino 2018.

entità misurata, tale da consentire la possibilità di creare una aritmetica del prima, del dopo e del presente.

Tutto questo avviene senza causare annichilimento della stessa, semplicemente dislocando le qualità ontologiche dell'*istante-Ora* sul piano qualitativo e quelle aritmetiche sul piano quantitativo e misurativo.

La de-oggettivazione del Tempo cronometrico crea una differente soggettivazione del tempo in senso cronologico, consentendo in questo modo di distinguere le istanze ontologiche dalla mera funzione aritmetico-numerale relativa alla sola calcolabilità della sequenza temporale.

Chronos, nella sua forma originaria priva di Kairós, è il *numero* dei *movimenti* tra il prima e il poi¹⁹⁴; ciò da cui noi partiamo a numerare il tempo, quel momento che chiamiamo *Ora* e che sta in mezzo tra ciò che è accaduto e ciò che deve ancora accadere.

Il numerante, per suo statuto costitutivo, non è vincolato da ciò che misura. Questo gli consente una misurazione priva di annichilimento di tutto ciò che non è *Ora*, e in più, consente la possibilità della misura simmetrica del Tempo.

Possiamo dire che *Ora*, inteso come istante presente in senso aristotelico, non sia un limite geometrico come il punto (cronometrico). Siamo quindi in presenza di un segno di passaggio sia matematico che psicologico (cronologico).

Ontologicamente ci troviamo di fronte ad un costruito da dove passano elementi che sono altro rispetto a sé, ed estremi tra di loro. Istanze temporali che partono dal punto denominato *presente* ed hanno direzioni opposte: una verso il non-ancora e una verso il non-più¹⁹⁵.

Questi elementi tipici dell'essenza temporale non vengono misurati ed identificati solo da strumenti o punti di riferimento.

¹⁹⁴ Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 86.

¹⁹⁵ Ivi, p. 87.

Per comprendere questi concetti non possiamo fare uso di soli fondamenti fisici o matematici (cronometrici), ma necessitiamo di una componente psicologica in senso aristotelico, come descritto dal peripatetico nella *Physics*:

<<Si potrebbe [...] dubitare se il tempo esista o meno senza l'esistenza dell'anima. Infatti, se non si ammette l'esistenza del numerante, è anche impossibile quella del numerabile, sicché, ovviamente, neppure il numero ci sarà. Ma è vero che solo nella natura delle cose soltanto l'anima o l'intelletto che è nell'anima (psychè nous) hanno la capacità di numerare, *risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima*, a meno che non si consideri il tempo nella sua soggettività, allo stesso modo se, ad esempio, si ammettesse l'esistenza del movimento senza tener conto dell'anima>>¹⁹⁶.

Precisiamo che il concetto di anima che troviamo in queste righe si può intendere con l'odierna funzione psicologica. Il corsivo è stato messo da Marramao¹⁹⁷ per sottolineare la parte più importante del brano, riconducibile al nesso tra percezione del Tempo e ruolo della componente psicologica che compie l'azione.

Si delinea così un'ontologia del Tempo *unitario*, che poi darà vita a tre elementi autonomi i quali si identificano in tre ontologie separate; ovvero *tempi*:

- a) neghentropico, antropomorfo e organizzativo che possiamo ricondurre alla figura di Kairós;
- b) entropico/naturalistico, cronologico e riconducibile alla simmetria tipica di Chronos;
- c) misurativo, riassuntivo e cronometrico, Tempus.

¹⁹⁶ Aristotele, *La fisica di Aristotele*, di Wolfgang Wieland, traduzione di Carlo Gentili, Rosenberg & Sellier, Torino 2018.

¹⁹⁷ Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 84.

Da tutto ciò ne esce un'idea del Tempus dotato di uno statuto ontologico proprio. Esso è contenitore, nella sua visione unitaria, di antinomie generatrici piani costitutivi differenti e differenziali i quali tra di loro sono in rapporto aporetico.

Rimanendo fedeli alla formula che: *per l'idea di un condizionato dato c'è una serie infinita di condizioni che lo descrivono*¹⁹⁸, cerchiamo ora di analizzarne alcune indagandone il valore semantico.

¹⁹⁸ Kant Immanuel, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2000, p. 62.

3.2 Semantica, semasiologia e onomasiologia del tempo.

La nostra ricerca è volta a capire se una diversa interpretazione del significato della parola Tempo possa portare ad una parcellizzazione della sua struttura statutaria, e che questo ne ridefinisca il senso. Se il prodotto parcellizzato si possa identificare come entità cronologica/cronometrica differente dall'originale, tanto da ottenere così un suo statuto costitutivo autonomo e una sua ontologia distinta dal Tempo originario/originante.

Ricerca che in questo caso si basa, non solo su elementi di tipo concettuale, ma anche su un'indagine volta a comprendere la natura semantica delle istanze frutto della parcellizzazione del termine Tempo inteso nel suo significato di insieme.

Passiamo ora a definire il Tempo, scorporando alcune parti di esso, in modo da identificare diversi tipi di tempo. Forse sarebbe più giusto dire diversi modi per temporalizzare (da non confondere con cronometrare) gli eventi nello spazio.

Azioni che possono essere anche solo in potenza, pertanto, non in essere ma in divenire o *in vista di*¹⁹⁹ azioni future.

Ancora oggi, come più di duemila e cinquecento anni fa in Grecia, ci troviamo di fronte a diverse difficoltà per riuscire a dare un significato univoco al concetto di Tempo, a trovare una definizione che sia omnicomprensiva; probabilmente ciò accade perché questo non è possibile.

Già gli antichi greci utilizzavano due modi per relazionarsi con il Tempo:

- 1) in senso assoluto, eterno e non finito, era rappresentato da una struttura iconoclastica circolare e concettualmente basata sul moto evolutivo e perpetuo degli astri i quali indicavano,

¹⁹⁹ Schelling Friederich A., *Filosofia della rivelazione*, a cura di Adriano Bausola, Bompiani, Milano 2016.

convenzionalmente, il susseguirsi delle stagioni; un moto privo di soluzione di continuità.

- 2) Per la misurazione del tempo in modo frazionato, per uso pratico, quotidiano, vedeva gli ellenici utilizzare un sistema finito, progressivo e lineare.

Marramao nei suoi testi²⁰⁰ definisce la difficoltà, incontrata dai greci, nell'avere un sistema uniforme per misurare lo scandire del tempo con i termini *linea* e *cerchio*²⁰¹⁻²⁰². Linea, in questo caso, da non confondere con la *freccia del tempo* di cui abbiamo già discusso nel precedente capitolo, dove abbiamo parlato delle idee di Ilya Prigogine²⁰³ in merito a questo concetto.

Rapporto tra *linea* e *cerchio*, che Marramao utilizza anche come icona rappresentativa della dicotomia tra:

- a) tempo sacro, raffigurato dal cerchio nel senso di eternità;
- b) tempo profano, indicato dal simbolo della linea nel senso di finito²⁰⁴.

Negli anni, Marramao, ha modificato leggermente il valore ontologico dei *tempi* intesi nel senso di Tempus, Kairós e di Chronos.

Ciò, va giustificato con il fatto che i testi della *trilogia del tempo* sono stati *rimaneggiati* più volte, nelle varie edizioni dallo stesso autore.

Questo continuo lavoro di studio e rielaborazione dei concetti ha portato a delle modifiche, ovvero: se nella prima edizione di *Minima temporalia*, Kairós aveva una autonomia identificativa labile nel confronto con Tempus,

²⁰⁰ Che egli stesso definisce la trilogia la trilogia sul tempo, ovvero: *Minima Temporalia*, *Kairós*, *Apologia del tempo debito* e *Potere e Secolarizzazione*.

²⁰¹ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 225.

²⁰² Marramao Giacomo, *Minima Temporalia*, *Tempo Spazio Esperienza*, Luca Sossella, Roma 2005, p. 79.

²⁰³ Prigogine Ilya, *Dall'essere al divenire*, Einaudi, Torino 1986.

²⁰⁴ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, p. 34.

nell'ultima edizione di *Kairós, Apologia del tempo debito*, questo acquisisce una autonomia irriducibile²⁰⁵ rispetto le altre istanze temporali.

Tanto che nell'ultima stesura di questo testo, nel capitolo *Kairós e Tempus*, Marramao, paragona Tempus a un contenitore, e scrive:

<<In virtù di questo gioco delle parti, il Tempus, in quanto temperanza, congiunzione di elementi, diviene relazione e struttura di accoglienza [...]>>.²⁰⁶

Ciò ci porta all'aporia intrinseca al concetto di Tempo come contenitore di due figure antinomiche e contrastanti come Chronos e Kairós. In particolar modo, quest'ultima potrebbe essere confusa, nella sua accezione cronometrica, con la freccia di Prigogine.

Va esplicitato che ciò sarebbe solo un fraintendimento basato sul fatto che lo studioso russo, con la sua teoria, indica una direzione relativa al modo di intendere il tempo, viceversa, l'identità ontologica di Kairós descrive un *tipo* di tempo e non solo una mera qualità.

Questa *evoluzione* legata ai ruoli dei soggetti temporalizzanti non ha intaccato il ruolo di Chronos che è rimasto simile a quello in uso dagli antichi greci. Il cambiamento ha interessato l'oggetto del cronometrare per questa istanza del tempo.

L'azione misurativa è passata da: misurare cronometricamente il momento sacro, circolare ed eterno a indicare cronologicamente il momento finito, opportuno e proprio del tempo profano e umano da parte di una nuova e più completa ontologia di Kairós.

Vediamo ora il significato dei semantemi legati a queste tre istanze temporalizzanti prese singolarmente:

²⁰⁵ A conferma di ciò si noti, nell'edizione del 2020 di *Kairós, Apologia del tempo debito*, la distinzione di impostazione sui temi di cui sopra rilevabile dal confronto tra le due prefazioni, quella alla prima edizione e quella all'ultima.

²⁰⁶ Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 105.

A) *Chronos*

Durante un seminario sul Tempo, nel 1990 a Napoli²⁰⁷⁻²⁰⁸, nell'Istituto Italiano di Studi Filosofici, per indicare il fenomeno della *biforcazione del Tempo*, Marramao, puntualizzava che i greci avevano in uso due termini separati. Uno, relativo al tempo lineare, ovvero, Chronos e uno relativo al tempo, infinito, circolare ed eterno, chiamato Aìon.

Onde evitare dubbi, nella distinzione qualitativa tra i due termini, precisiamo che il primo (Chronos) era preposto alla misurazione e il secondo (Aìon) ad essere misurato. Termini che tra loro erano complementari e non antitetici. Marramao²⁰⁹, per spiegare meglio questo rapporto concettuale riprende gli scritti di Platone, che nel *Timeo*²¹⁰, definiva il tempo come *immagine mobile dell'eternità*. Con questa perifrasi Platone richiama a sé entrambi i termini: Chronos come *funzione* di fissazione dell'immagine mobile rappresentata da Aìon, e quest'ultima, come sineddoche dell'eternità.

<<Chronos non è direzione e abbandono, non è caduta dell'Aìon, proprio perché non è mero *eidolon*, simulacro, bensì *eikona*, immagine autentica, della sempiterna durata. Il momento cronologico e il momento aionico non sono dunque né autentici né esclusivi>>.

In queste righe, contenute nel saggio di Lucio Saviani, dal titolo *Chronos, Aìon, Kairós, Storie di tre tempi*²¹¹, si riprende il pensiero di Marramao in relazione al fenomeno della *biforcazione*²¹² *Tempo* inteso dagli antichi

²⁰⁷ Seminario che verrà raccolto nel testo di Marramao, *Kairós, Apologia del tempo debito*, prima edizione.

²⁰⁸ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 123.

²⁰⁹ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, p. 39.

²¹⁰ Platone, *Timeo*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.

²¹¹ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 124.

²¹² Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 9.

greci. La distinzione tra *eidolon* e *eikona*, relativa alla scelta del lessico per raffigurare l'immagine di Chronos non è marginale ma densa di significato. Con la scelta del termine *eikona* si puntualizza il fatto che Chronos, come l'ente misurante, non ha un ruolo marginale nell'identificazione del momento *aionico*.

Si riconosce, al soggetto misuratore, una funzione non meramente strumentale, ma un ruolo di protagonista stabile e non transitorio o effimero nel senso di legato alla mera funzione numerale.

Nell'iconoclastia greca, Aìon era raffigurato da un fanciullo a confermare che il Tempo passava senza scalfire la sua eternità; Chronos, invece, il tempo che trascorreva, era raffigurato quasi sempre da un vecchio che stava ad indicare, con la sua icona, il passare inesorabile degli anni in senso progressivo.

Ciò era un modo raffigurativo per rappresentare l'irriducibile dissociazione delle due nature ontologiche; autonomie che contraddistinguevano le due icone. Saviani, nel suo saggio²¹³, ricorda le parole di Maramao, che durante il seminario di Napoli identificava Chronos come scansione ritmica della durata del Tempo nel senso di Aìon. In particolare ricorda un esempio mutuato dalla moderna cinematografia, dove il relatore catanzarese, attribuiva a Chronos la funzione di una restituzione per istante del continuum della trama filmica impersonificata da Aìon.

Con queste parole abbiamo identificato lo statuto ontologico del tempo inteso come peculiarità costitutiva riservata a Chronos.

B) *Tempus*

Tempus è inteso da Maramao come elemento di congiunzione e raccoglimento delle varie ontologie legate agli sdoppiamenti e alle frantumazioni del significato classico di Tempo.

²¹³ Ivi, p. 132.

Ciò a prescindere che si intenda la misurazione cronometrica o cronologica; che essa sia indirizzata a un tempo circolare, aionico, eterno o che si tratti di indicare la sequenza lineare di momenti finiti, opportuni e cainologici.

Tutti questi statuti costitutivi, così diversi, vengono ridotti al concetto che noi occidentali riconosciamo nella parola *Tempus*²¹⁴.

In senso semasiologico, giustifichiamo *Tempus* con un'attività basata sull'individuazione dei contenuti assunti da uno stesso segno (il termine) in un dato tempo e spazio.

Nel processo di indagare il valore significante di questo sostantivo si evince che *Tempus* raccoglie in sé i due significati di Tempo, nel senso cronologico²¹⁵ e tempo nel senso meteorologico. Questa peculiarità è legata alle lingue romanze, viceversa vi è una totale distonia con l'etimologia delle lingue anglofone o germaniche dove questi due significati hanno un loro sostantivo differente. In tedesco si usa *Zeit* per il tempo cronologico e *Wetter* per quello meteorologico; in inglese *time* per il trascorrere del tempo e *weather* per indicare il meteo.²¹⁶

Il motivo dell'uso univoco come sostantivo Tempo, per due concetti diversi, cronometrico e meteorologico, nelle lingue neolatine va ricercato nella sua etimologia, che pur essendo incerta è rintracciabile nell'astrazione di lemmi come: *tempestas*, *temperare*, *temperatura*, *temperatio*²¹⁷ e ecc.

Questa analisi del semantema, legata alla sua etimologia, nel caso dove *Tempus* deriva da *tempestas*, ci riporta a concetti mitologici che abbiamo già incontrato nel primo capitolo di questo elaborato, quando abbiamo messo in relazione l'arte di Anselm Kiefer e le riflessioni di Walter

²¹⁴ Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 103.

²¹⁵ Semantema che in questo caso racchiude in sé il significato anche di cronometrico, evento giustificato dall'occasione di confronto con il senso di alterità del termine tempo inteso come funzione di descrivere eventi metereologici. Al di fuori da questa occasione valgono le diversità, tra cronometrico e cronologico, descritte nella prima pagina di questo capitolo.

²¹⁶ Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 102.

²¹⁷ Ivi, p. 103.

Benjamin²¹⁸. Ritorna propizio il confronto con questi temi e l'espressione artistica racchiusa nell'opera *Der Engel der Geschichte*²¹⁹. Dove l'angelo della storia è con il volto verso il passato composto da rovine; egli vorrebbe ridestare i morti e ricomporre i frammenti ma dal paradiso soffia una *tempesta* che gli impedisce di dispiegare le ali e portare a compimento i suoi intenti.

Una tale descrizione non può che non mettere in relazione l'intenzione salvifica dell'angelo con l'opposta azione del Tempo²²⁰ (nel senso di *tempestas*) che non consente un ritorno alle azioni del passato ma ne permette la sola visione, un tempo che trascorre ma non ritorna.

C) *Kairós*

Cairologica è la temporalità legata a *Kairós*, raffigurato nella mitica allegoria di Lisippo²²¹, che descrive il giovane fanciullo alato in una posizione pronta all'azione. Momento opportuno dove il giovane, dalle caviglie alate, attende il tempo (il suo) per librare il volo. Un momento proprio, solo suo, dove egli può decidere quando muoversi e passare dalla potenza all'atto.

Marramao, come già accennato, nei suoi testi non dà delle definizioni ultime ai termini legati ai significati di Tempo. Nello specifico, intende *Kairós* nella sua condizione attuale, ovvero, ora nel momento della postmodernità dove questi ha un ruolo temporalizzante nei confronti del tempo proprio.

Prima di arrivare a questa definizione del significato di tempo, relativa alla figura di *Kairós*, legata alla parafrasi della raffigurazione scultorea di Lisippo, Marramao, si affida all'etimologia del termine. Questa si basa sulla derivazione della radice indoeuropea di *Krr-* *legata al significato del verbo*

²¹⁸ Marramao Giacomo, *L'esperimento del Mondo, Mistica e filosofia nell'arte di Fabio Mauri*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 95.

²¹⁹ Catalogo mostra Villa Medici, Accademia di Francia, Roma 2005.

²²⁰ Come abbiamo visto nell'etimologia della parola Tempo possiamo ritrovare anche la matrice di *tempestas*.

²²¹ Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 7.

*kerànnymi*²²², il quale indica il mescolare, temperare, dando ad intendere che ci siano delle affinità con la matrice del significato latino di *Tempus*.²²³ Il nostro autore puntualizza più volte il fatto che *Kairós* non è un termine riducibile a un singolo concetto ma è costituito da un insieme stratificato di significati. Pensiero e ben esposto nel suo *La Passione per il Presente* di cui citiamo alcune righe:

<< [...] *Kairós* viene così a designare, al pari di *tempus*, una figura stratificata e oltremodo complessa nella temporalità: figura che rinvia alla “qualità dell’accordo” e della mescolanza opportuna di elementi diversi – esattamente come il tempo atmosferico. [...] La mia riflessione genealogica si concludeva, pertanto, con l’enunciazione di una tesi e – insieme – con la formulazione di un auspicio: forse proprio l’idea del *tempus-kairós*, del tempo debito della “temperanza” e della “miscela propizia”, dell’incontro della tensione feconda tra energie e potenze diverse, è in grado di restituirci il senso del nostro ritaglio evolutivo e, con esso, della grammatica delle nostre forme di vita>>²²⁴

Con questo contributo, possiamo comprendere quanto sia complessa la natura di *Kairós*; da un lato è legata a *Tempus*, in quanto è elemento di temporalizzazione; dall’altro si svincola da esso nel senso che crea un’opportunità propria nel momento individuale che diviene solipsismo temporale.

A differenza della rappresentazione del tempo aionico, in questo caso definiamo un evento di volontà, un tempo infinitesimo che definisce *l’istante-Ora*.

Come nella descrizione dell’opera di Lisippo, qui si intende un tempo che non rappresenta il prima o il dopo ma il momento nel quale sta per accadere

²²² Ivi, p. 103.

²²³ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 93.

²²⁴ Ivi, p. 94.

l'evento. La potenzialità può o non può divenire atto. Siamo dinanzi a una definizione di scelta dove si palesa la rappresentazione di una espressione di volontà.

In queste poche parole è concertata la definizione dello statuto costitutivo del tempo cairologico che si riduce a un concetto semplice e solipsistico.

Abbiamo qui cercato di effettuare un'analisi dei significati di Tempo, Chronos e Kairós, non solo in relazione alla loro etimologia ma anche in relazione alla loro possibile divisione in diverse istanze, le quali sono portatrici di diversi significati giustificati semasiologicamente.

L'analisi semantica di questi lemmi, legati all'icona di Tempus, inteso come insieme delle diverse ontologie della temporalizzazione degli eventi, ci hanno condotto ad una gnoseologia differenziata di questi strumenti cronometrici grazie all'uso di opportuni e differenti sostantivi.

Ciò facendo abbiamo analizzato interamente la semantica dei termini complementari e riconducibili al concetto di Tempus inteso come riassunto dei caratteri costitutivi di Chronos e Kairós. Ciò è avvenuto sia nella direttiva che va dal sostantivo al valore concettuale, semasiologica²²⁵; sia nel verso della direttiva che va dal concetto al sostantivo rappresentativo, onomasiologica²²⁶.

²²⁵ Fonte www.treccani.it; semasiologia: s. f. [comp. del gr. σημασία «significato» e -logia]. – In linguistica, sinon. meno com. di semantica, tranne che nel sign. opposto e complementare a quello di onomasiologia, come studio cioè dei varî significati assunti da uno stesso segno linguistico nel tempo e nello spazio.

²²⁶ Fonte www.treccani.it; onomasiologia: s. f. [comp. del gr. ὀνομασία «denominazione» (der. di ὀνομάζω «nominare») e -logia]. – Ramo della linguistica, sviluppatosi verso la fine del sec. 19°, che studia le diverse realizzazioni, all'interno di più lingue o dialetti, o anche all'interno di un'unica lingua, dello stesso concetto, ossia quali significanti corrispondono a uno stesso significato (è pertanto complementare, inversamente, alla semasiologia, che studia quali significati corrispondono a uno stesso significante).

3.3 Gnoseologia dei tempi e il loro rapporto.

Parafrasando Kant, se per un condizionato dato possiamo avere una serie interminabile di condizioni che lo determinano; Tempus, inteso come raccoglitore di più tipologie di tempo costituite da istanze ontologiche differenti, può essere identificato come “il” condizionato dato²²⁷ per la nostra ricerca sugli *agenti temporalizzanti*.

Per Marramao la conoscenza del Tempo si basa sull’analisi della sua architettura; una articolazione *topologico-gerarchica*, come la chiama lui²²⁸, che porta a cinque diversi tipi di tempo, ovvero:

- a) *Nootemporalità* o tempo noetico: il tempo umano o percepito dall’uomo, insito nella sua coscienza, rappresentato da una freccia unidirezionale; chiara consapevolezza della distinzione tra passato e futuro.
- b) *Biotemporalità*, elemento insito in tutti gli organismi viventi e identificato con una freccia ma, diversamente da quella rappresentativa la Nootemporalità, i suoi lineamenti sono meno chiari; il presente coscienziale tipico del *tempo noetico* è qui sostituito dal presente organico legato al *tempo vitale*.
- c) *Eotemporalità*, la freccia dei fisici, che non avendo né testa né coda diviene una semplice linea, emblema del tempo continuo; non avendo direzione esso comprende passato e futuro entrambi nel senso di infinito; struttura che è priva del presente, essenza di mera misura del tempo universale.
- d) *Prototemporalità*, è la dimora del tempo probabilistico, statistico ed inerente alle particelle subatomiche; dove l’infinitesimamente piccolo non è solo dimensione dei corpi ma anche porzione della misurazione del tempo. In questo caso l’icona della freccia si

²²⁷ Kant Immanuel, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2000, p. 62.

²²⁸ Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 60.

disintegra e il tempo viene misurato in femtosecondi (10^{-15} s); momenti istantanei dove la temporalizzazione non riesce a distinguere il prima dal poi e questi dall'ora.

- e) *Atemporalità*, fenomeno legato alla velocità della luce, dove il tempo è proporzionale alla velocità della radiazione elettromagnetica nello spazio privo di attrito; in questo caso abbiamo lo sfaldamento della freccia che causa l'azzeramento della sua essenza. Fenomeno paradossale legato al moto del fotone, che nel microcosmo subatomico costituisce il *regno atemporale della luce*²²⁹, e per converso nel macrocosmo crea la *frontiera*²³⁰ invalicabile della velocità oltre la quale non si può andare. A tal proposito si consiglia di approfondire l'esperimento mentale ideato da Erwin Schrödinger²³¹ nel 1935 in una nota conferenza. Strumento utilizzato dal fisico svizzero per spiegare le peculiarità insiste nelle misure fisiche subatomiche e con lo scopo di illustrare come la meccanica quantistica fornisca risultati paradossali se applicata a un sistema fisico macroscopico.

Con queste descrizioni identifichiamo²³² in macro gruppi i *tempi propri* e non assimilabili o standardizzabili ad un unico Tempus; tempi non solo

²²⁹ Come spiegato nell'articolo dal titolo: *Il mondo visto con gli occhi di un fotone*, del 09.12.2015 a cura di Luca di Fino rintracciabile all'interno della rivista scientificast.it. << Un'altra conseguenza della relatività speciale che emerge in modo naturale da questa interpretazione è come la velocità della luce sia un limite invalicabile, nello spazio classico tridimensionale, per qualsiasi entità fisica. Infatti la velocità massima nello spazio viene raggiunta solo se un oggetto si muove esclusivamente nello spazio stesso. E non si muove per nulla nel tempo. Dunque i fotoni, che si muovono alla velocità c nello spazio, non hanno velocità residua per muoversi nel tempo. Dunque non si muovono nel tempo, o se volete per loro il tempo non passa. Un fotone emerso dal big bang ha la stessa età oggi di quando è stato prodotto. Alla velocità della luce il tempo non scorre >>. Articolo reperibile al seguente link: <https://www.scientificast.it/mondo-visto-con-occhi-di-fotone/>.

²³⁰ In questo caso con *frontiera* indichiamo la velocità della luce che secondo Einstein è la velocità massima raggiungibile da un'onda elettromagnetica nello spazio cosmico; a velocità costate il tempo non muta ma viene percorso solo lo spazio, perciò idealmente il tempo si azzerava anche se ha un valore diverso dallo zero matematico.

²³¹ Schrödinger Erwin, *La situazione attuale nella meccanica quantistica (1935)*, a cura di Donato D., Sicania, Messina 2012.

²³² Marramao Giacomo, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 61.

cronometrici o cronologici, nel senso di appartenenti esclusivamente a Chronos, ma periodi dissociati ed irriducibili alla sua ontologia di *misuratore universale*.

L'indagine di Marramao è volta a stabilire la percezione del presente, tra passato e futuro. La difficoltà che emerge dai suoi scritti sta nello scindere *l'istante-Ora* dal passato, che prima era inteso come futuro, ma che nella velocità del mutamento da uno stato (dimensione o posizione temporale) all'altro si rende sfuggibile alla contemporaneità del presente.

Per fare ciò, traduce²³³ ed attualizza, nell'epoca della contemporanea occidentalizzazione, la visione del tempo nei termini definiti da Koselleck²³⁴ con le parole *futuro passato*.

Marramao così facendo va oltre la originaria vocazione storica ed ermeneutica del pensatore tedesco. Il nostro autore utilizza la perifrasi di Koselleck in modo che essa divenga origine della distinzione tra un Tempo universale, indipendente da ogni avvenimento, un tempo precipuo ad eventi specifici.

Koselleck cerca di dare un senso alle datazioni storiche, le quali sono solo un presupposto e non possono determinare interamente ciò che chiamiamo *tempo storico*. Questo ci rimanda alla precedente disanima sulla differenza tra i concetti di cronometria e cronologia.

La cronometria riconduce a un Tempo generale per una questione di comodità di metodo, ma in sé, è una scelta convenzionale di misura e non un'attribuzione tassonomica di particolari eventi. Per semplificare: dire siamo nel 1789 (esempio di cronometria del tempo con metodo gregoriano) e dire siamo nell'anno della rivoluzione Francese (cronologia in senso di datazione storica degli eventi), significa indicare il medesimo anno ma con due contenuti di senso differenti.

²³³ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, pp. 11 e 93.

²³⁴ Koselleck Reinhart, *Futuro Passato, Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007, p. 11.

Da un lato vi è un *tempo unitario*, universale, globale, unificato dalla scelta di un solo sistema di misurazione (calendario) e dall'altro un *tempo storico* legato alla descrizione dell'accadimento di eventi nel tempo.

A ben vedere, anche in senso unitario ci sono dei distinguo. Basti pensare all'alternarsi delle stagioni tra emisferi diversi o alla progressione dei fusi orari; il *tempo unitario* è unitario per convenzione ma nella sua stessa convenzione è percorso da momenti antinomici.

Per Koselleck²³⁵ lo scorrere del *tempo storico* è inscindibilmente legato al mutamento dello spazio, per avere episteme dello scorrere storico del tempo dobbiamo avere dei riferimenti spaziali.

Per esempio abbiamo percezione dei mutamenti quando notiamo il modificarsi nella storia delle architetture di un dato paesaggio. Ancora, quando verifichiamo il segno che identifica un mutamento cronologico nelle strutture biologiche dell'organismo umano, e in modo figurato, quando questo si può tradurre in rappresentazioni estetiche sul volto di un individuo. Esempi questi che riconducono al trascorrere del *tempo storico* partendo da riferimenti percettibili dalle sensazioni di mutamento progressivo nello spazio e non da meri calcoli cronometrici.

<< Questo sguardo panoramico basta per farci capire come non sia facile trasferire direttamente su un concetto storico del tempo l'universalità di un tempo naturale misurabile, anche se la natura ha la sua propria storia>>²³⁶.

Con queste parole Koselleck rimarca l'irriducibilità nelle differenze di propositiva di percezione tra *tempo storico* e *tempo naturale*.

Il *tempo storico* è legato agli uomini ed a eventi concreti alle loro passioni e loro azioni, le quali comportano mutamenti sociali.

²³⁵ Ivi, p. 300.

²³⁶ Koselleck Reinhart, *Futuro Passato, Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007, p. 4.

Viceversa, il tempo naturale è legato a cambiamenti delle ere geologiche. Il secondo può influenzare il primo e non il contrario.

Tempi²³⁷, che anche tra di loro sono incommensurabili, basti pensare alla differenza di scala cronometrica tra il tempo di esistenza media di un essere umano²³⁸ e quello che contiene l'identificazione di un'era sociale²³⁹. Incommensurabilità che si accentua se paragoniamo queste due misurazioni con quella legata al concetto di era geologica che identifica, in un unico lasco temporale, centinaia di milioni di anni.

Koselleck²⁴⁰, a conferma della sua tesi ricorda la polemica innescata da Herder nei confronti della *prima Critica* di Kant, disputa che viene stigmatizza con le seguenti parole:

<<A rigore, ogni cosa mutevole ha in sé la misura del proprio tempo; questa sussiste, anche se non ne esiste nessun'altra; non ci sono, nel mondo, due cose che abbiano la stessa misura temporale [...]. Dunque, con un'espressione audace ma esatta, possiamo dire che nell'universo coesistono nello stesso momento innumerevoli tempi>>²⁴¹.

Per quanto detto, il *tempo naturale*, fisico-matematico, è uno strumento di utilizzo per i *tempi storici*, ma come tale rimane estraneo a ciò che misura; questo né contamina e né viene contaminato nella sua natura e dalla natura di ciò si accinge a enumerare.

²³⁷ In questo caso la maiuscola è necessaria per regole legate alla punteggiatura, non è segno identificativo dell'ontologia del tempo senso di Tempus.

²³⁸ Secondo fonte www.wikipedia.it in Italia è di 73 anni.

²³⁹ Per esempio la modernità convenzionalmente si estende per un lasco di tempo di circa cinquecento anni.

²⁴⁰ Koselleck Reinhart, *Futuro Passato, Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007, p. 4.

²⁴¹ Herder Johann Gottfried, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1759), DDR Berlin 1955.

L'ipotesi di Koselleck è che nella determinazione della diversità tra passato e futuro, che tradotta sul piano antropologico diviene differenza tra esperienza ed aspettativa, ci porti ad individuare il *tempo storico*²⁴².

Nel moderno, i *tempi sociali* hanno velocità diverse e in certi casi subiscono delle accelerazioni. Velocità ed accelerazione, che in quanto grandezze fisiche, rimangono inviolate nella natura del loro statuto costitutivo e rappresentano la capacità di misurare il rapporto tra spazio e tempo a prescindere dagli accadimenti storici. Questi due fenomeni della fisica cinetica verranno ripresi nel prossimo capitolo in relazione alla loro influenza nella percezione del tempo da parte dell'individuo.

Vedremo come il tempo, in relazione al singolo nella società, sia un tempo nuovo e moderno nell'epoca contemporanea.

La sfida con il *tempo futuro* è sempre più pressante nei confronti dello statuto ontologico del singolo individuo e della sua coscienza del ruolo (e destino) nella società che lo comprende.

Il tempo, di volta in volta, è il presente di quello che pocanzi è stato il futuro e che nel frattempo è divenuto il passato, o *futuro passato*²⁴³.

Nella contemporaneità, la tecnologia impone tempi sociali sempre più brevi e rapidi per l'individuo; tempi utili per adattarsi ai cambiamenti e per raccogliere nuove esperienze.

La storia esperita porta a un tempo nuovo, una modernità, un concetto di storia moderno che si sviluppa nel periodo illuministico, dove le condizioni dell'esperienza divengono sfuggenti in relazione alla sproporzione qualitativa tra *tempo sociale* e *tempo individuale*.

Ciò influenza la temporalizzazione dei concetti come: rivoluzione, caso, destino, progresso e sviluppo.

²⁴² Koselleck Reinhart, *Futuro Passato, Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007, p. 110.

²⁴³ Ivi, p. 111.

Koselleck, conia il termine *Futuro Passato*²⁴⁴ per colmare l'esigenza di sintetizzare la somma dei concetti che identificano il *tempo della storia* come contenitore del *tempo esperito*, del *tempo nuovo* e del *tempo futuro* inteso come ormai già *passato*.

Concetto che vede un'inversione di senso degli eventi legati al tempo ed al suo trascorrere lineare, che ad un certo punto, inverte il senso ma non il verso. Ovvero, il verso è sempre in direzione del futuro, ma in quanto passato, è un futuro che ontologicamente cambia di significato pur mantenendone l'indicazione nominale e perciò diviene *Futuro Passato*. Epiteto che come detto viene poi utilizzato nella *Trilogia sul Tempo* da Marramao²⁴⁵.

In conclusione possiamo dire che il vero scontro tra Chronos e Kairós avviene nell'era contemporanea, prima di essa era solo un conflitto in divenire.

Vedremo nel prossimo capitolo quanto sono divergenti questi due modi di percepire il tempo; anticipiamo solo che questa relazione, in parte distruttiva, tra Chronos e Kairós, si pone in una condizione di qualità non di quantità.

Specificità, questa della natura della relazione, che consente il loro *non* annullamento nella tensione che cagiona lo scontro continuo tra le due essenze.

Per analogia, potremmo riprendere il concetto di *filosofia trascendentale*²⁴⁶ di Fichte e vedere Tempus come *io assoluto* il quale è contenitore di tutte le istanze temporali; Chronos assimilabile al *non-io*²⁴⁷ e Kairós paragonabile al *non-non-io*²⁴⁸.

²⁴⁴ Ivi, p. 24.

²⁴⁵ Marramao Giacomo, *Minima Temporalia, Tempo Spazio Esperienza*, Luca Sossella, Roma 2005, pp. 22.

²⁴⁶ Gambaro Giacomo, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, CLEUB, Padova 2020.

²⁴⁷ Ivi, p. 89.

²⁴⁸ Ivi, p. 75.

Il rapporto tra questi ultimi due è continuo e crea una tensione che produce la loro stessa esistenza, ontologicamente distinta e singola. Il contrapporsi dà la opportunità che uno possa avanzare terreno sull'altro e viceversa, se non vi fosse questa tensione si ritornerebbe ad un unico Tempus, ontologicamente monolitico e pre-moderno.

Viceversa, grazie a questa tensione generatrice e de-generatrice, base dell'aporia insita nell'essenza di Tempus inteso come *contenitore temporale*, diviene produzione delle istanze costitutive degli statuti autonomi riconducibili a Chronos e Kairós.

Questa idealizzazione di tipo trascendentale è antitetica a quella holderliniana²⁴⁹ dell'io compreso nel *hen-kai-pan*²⁵⁰ dove *non* vi è una tensione tra io e natura ma omnicomprensione; in questo tipo di prospettiva le distinzioni ontologiche, appena definite, avrebbero una struttura meno differenziale. Tale tipo di approccio è lontano dai risultati ultimi della nostra ricerca.

Vediamo ora le relazioni di coesistenza tra le diverse metodologie di temporalizzazione che interessano l'individuo e la società; quest'ultima profondamente mutata nella sua costituzione in relazione alle moderne modifiche dei rapporti di potere. Mutamenti derivati da una secolarizzazione condizionata dall'istanza gnostica che a sua volta influenza l'autodeterminazione del singolo in senso solipsistico.

²⁴⁹ Hölderlin Friederich, *Giudizio ed Essere in Scritti di Estetica*, a cura di Ruschi Riccardo, SE, Milano 2004, pp. 55 e 172.

²⁵⁰ Santini Barbara, *Soggetto e Fondamento in Hölderlin*, disponibile online vedere bibliografia, p. 8.

Il debito con il tempo

4 L'esperienza del tempo.

L'esperienza diviene per Marramao il *luogo* nel quale il tempo ha un bisogno ineludibile dello spazio per essere determinato, calcolato e vissuto. Ciò accade quando spazio e tempo si mischiano assieme in una relazione con l'individuo e le sue azioni; miscela che crea ricordo e narrazione ricavandone la struttura della storia.

<< lo stesso tempo può rendersi propriamente visibile, essere percepito ed esperito, solo come *una delle dimensioni dello spazio*, che viene pertanto complessivamente a coincidere con la stessa estensione dell'esistenza [...] >>²⁵¹.

Nel passaggio da modernità a postmodernità vi è un mutamento del centro di interesse della conoscenza degli eventi, questi non vengono più misurati (temporalizzati), secondo il tempo ma secondo lo spazio. Vi è un ritorno dell'importanza dello spazio indicato con lo *spatial turn*. Marramao prendendo spunto dal noto movimento culturale nel quale la svolta spaziale è integrata in una concettualizzazione che pone l'accento sul *luogo* e sullo spazio. Queste istanze trovano un utilizzo nelle scienze sociali e umane. Gli studiosi di discipline umanistiche influenzati da questo movimento culturale parlano di una svolta quantitativa nella storia in senso spaziale.

<< La svolta spaziale rappresenta l'impulso a posizionare questi nuovi strumenti contro vecchie domande. Nelle pagine delle riviste contemporanee, i sociologi tornano a Simmel, gli storici della tecnologia a Mumford e gli storici della letteratura a Benjamin.

²⁵¹ Marramao Giacomo, *Dopo il Leviatano, Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 444.

Ricordiamo che ogni disciplina nelle scienze umane e sociali è stata impressa con l'impronta delle questioni spaziali sulle nazioni e i loro confini, gli stati e la sorveglianza, la proprietà privata e la percezione del paesaggio, che caddero tutti in contestazione durante il diciannovesimo secolo. Rivedere il periodo di emergenza spaziale dal 1880 al 1960 può aiutarci a capire l'impronta di queste domande e la direzione che la collaborazione interdisciplinare può prendere nell'era spaziale del GIS. >>²⁵²

Queste parole scritte dalla dottoressa Guldi, pubblicate nella rivista Scholars Lab, edita dalla Biblioteca dell'Università della Virginia (USA)²⁵³, ci mettono a conoscenza di quanto le scienze umane facciano uso nelle loro indagini anche di strumenti tecnologici come il GIS.

Acronimo che indica il *Geographic Information System*²⁵⁴. Strumento inizialmente nato per studi esclusivamente di tipo geografico. Questo dispositivo sfrutta la tecnologia digitale e consente l'elaborazione di dati provenienti da differenti discipline, ma inerenti allo stesso argomento e li rende fruibili allo studioso per le sue ricerche, mettendo a disposizione differenti prospettive di analisi.

Strumenti come il GIS utilizzano tecnologie digitali, ed attraverso calcoli basati su *dinamiche* spaziali facilitano e integrano le indagini scientifiche comprese quelle sociologiche.

Marramao parla di un fantasma che si aggira per il globo, o il mondo globalizzato come lo chiama lui²⁵⁵⁻²⁵⁶, il *fantasma dello spazio*.

²⁵² Guldi Jo, *Cos'è la svolta spaziale?*, Scholars Lab - Biblioteca dell'Università della Virginia, 2011.

²⁵³ <https://spatial.scholarslab.org/spatial-turn/what-is-the-spatial-turn/>.

²⁵⁴ Worboys M., Duckham M., *GIS: a computing perspective*, Boca Raton, London, New York, Washington, CRC Press, 2004.

²⁵⁵ Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 28.

²⁵⁶ Marramao Giacomo, *Dopo il Leviatano, Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 448.

L'epoca contemporanea segna il momento della *rivincita* dello spazio nei confronti del tempo, il quale per secoli ha monopolizzato le determinazioni dell'agire. Ora questo primato passa (o ritorna) allo spazio.

Non si parla di un superamento ma di uno spostamento laterale da parte dello spazio nei confronti del tempo, nel senso di una via privilegiata per analizzare l'azione dei soggetti nel mondo, costituito da una superficie geografica limitata e finita ma al contempo infinita ed illimitata nelle dinamiche del rapporto individuo/società²⁵⁷.

Il libro nel quale Marramao tratta in modo approfondito l'argomento del rapporto tra spazio e tempo è *Dopo il Leviatano*, anche se l'autore stesso in diverse occasioni rimanda agli scritti così detti della *trilogia sul tempo* per approfondire alcuni argomenti specifici. Questi testi vengono indicati come base da dove far partire i pensieri nell'epoca postmoderna (ipermoderna²⁵⁸), essi sono collegati all'importanza dello *spatial turn*^{259_260_261} inteso come elemento utile per riconsiderare i paradossi del tempo, le aporie intrinseche a questo concetto che portano alla crisi della nozione di futuro²⁶² (infuturante²⁶³).

Marramao, come già abbiamo già potuto notare nei precedenti capitoli di questo elaborato, si collega ai pensieri di Paul Valéry²⁶⁴ il quale a partire dall'inizio del secolo scorso, intravede l'insufficienza delle istanze temporali nel trattare gli argomenti relativi alle dinamiche escatologiche derivante dall'idea di *fine del mondo*. In particolare il filosofo francese solleva l'inadeguatezza degli strumenti temporali, ciò in relazione all'importanza

²⁵⁷ Ivi, p. 449.

²⁵⁸ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 96.

²⁵⁹ Marramao Giacomo, *Minima Temporalia, Tempo Spazio Esperienza*, Luca Sossella, Roma 2005, p. 89.

²⁶⁰ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, p. 224.

²⁶¹ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 99.

²⁶² Per questo argomento rimandiamo al secondo capitolo dell'elaborato.

²⁶³ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, p. 10.

²⁶⁴ Valéry Paul, *Sguardi sul mondo attuale ed altri saggi*, a cura di F. C. Paparro, Adelphi, Milano 1994.

dello spazio nello spiegare le dinamiche geo-politiche protagoniste degli eventi sociopolitici nella postmodernità²⁶⁵.

Ironicamente la *fine dei confini* decretata dalla globalizzazione costituisce la svolta spaziale, dove la geografia acquisisce nuova rilevanza strategica. Ci troviamo dinanzi ad una spazializzazione del tempo, e come in un circolo chiuso ritorniamo al teorema per il quale il tempo può essere misurato solo nello spazio, creando così esperienza per l'individuo²⁶⁶.

Secondo questa ipotesi il tempo non è unico ma stratificato in una sorta di *rizoma* di deleuziana concezione²⁶⁷.

In questa visione, legata alla predominanza spaziale, non abbiamo più un tempo lineare uniforme e univoco, ma una nuova struttura simultanea, un tempo inteso come un reticolo dove vi è un intreccio di punti relativi alle coordinate spazio-temporali.

Concetti che rimandano ad Einstein²⁶⁸ e alla sua struttura quadridimensionale rappresentativa la teoria della relatività.

Parafrasando Foucault²⁶⁹ ci troviamo dinanzi a un piano ortogonale dove si incontrano in modo perpendicolare: un tempo distinto, asincrono e diacronico ed uno lineare, cumulativo ed infuturante²⁷⁰.

Si costituisce così un tempo *normale*²⁷¹ omnicomprensivo di tutte le dissonanze e le asincronie della contemporaneità in una forma spaziale che Marramao indica come strati temporali; quelli che Koselleck definisce *Zeitschichten*²⁷² (strati temporali).

²⁶⁵ Marramao Giacomo, *Dopo il Leviatano, Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 450.

²⁶⁶ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 97.

²⁶⁷ Rametta Gaetano, *Deleuze interprete di Hume*, Mimesis, Milano - Udine 2020, p. 54.

²⁶⁸ Einstein Albert, *Come io vedo il mondo, La teoria della relatività*, Newton, Roma 1988, p. 123.

²⁶⁹ Foucault Michel, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p. 8.

²⁷⁰ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, p. 10.

²⁷¹ Qui nel significato relativo alla geometria analitica.

²⁷² Marramao Giacomo, *Dopo il Leviatano, Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 453.

Tutto ciò ci riconduce per altre strade alle aporie del tempo, nel senso di Tempus, il quale è pervaso dalle antinomie rappresentate dalle iconoclastie raffigurate in Chronos e Kairós.

La spazializzazione degli strati temporali sintetizza in un unico concetto (cartesiano) le istanze relative al tempo.

Semplificando potremmo indicare questo fenomeno con un incrocio ortogonale di coordinate tra: l'ascissa x-cronometrica e relativa a Chronos, che interseca l'ordinata y-cronologica propria di Kairós.

Dinamiche che avvengono in un unico piano cartesiano temporalizzante e al contempo spazializzante, rappresentativo *contenitore* delle dicotomie costitutive la patogenesi²⁷³ di Tempus.

Sussunzione che rimanda al rapporto tempo ed individuo nelle moderne dinamiche sociali, luogo originario ai nessi indissolubili tra potere, secolarizzazione e tempo.

A tal proposito, Emanuela Fornari nel suo saggio *Spazio globale, universi temporali*²⁷⁴, riprende le parole di Marramao in *Passaggio ad Occidente*²⁷⁵:

<< Dove *globus* rimanda alla compiutezza di una sfera sulla quale ogni punto è immediato contatto con il Tutto, la *mondializzazione* non può per parte sua che evocare quel “passaggio cruciale dell'universalismo occidentale” rappresentato dall'emergere dal concetto di Storia come “processo orientato che si mondializza”: come dinamica guidata da una temporalità secolare, cumulativa e irreversibile, che dal “centro” del sistema-mondo si irradia, travolgendole, alle sue “periferie”>>.

²⁷³ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 23.

²⁷⁴ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 199.

²⁷⁵ Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 15.

Con questo passo la Fornari puntualizza che vi è una revoca della struttura del tempo storico in senso sincronico lineare. Dinamica tipica della modernità alla quale succede una nuova chiave di lettura dei processi di globalizzazione. Questi ultimi sono legati a una temporalizzazione diacronica che poggia sulla matrice *multiversale* del processo di civilizzazione occidentale, *topos* dell'era postmoderna.

Così facendo si crea una scissione del *tutt'uno* costituito da *Tempo* in senso storico razionale, e le istanze legate al *soggetto* ed alla sua *libertà*.

Una contemporaneità che vede come opachi i tempi e i luoghi che la superano, e che nel paradosso dei confini de-confinati²⁷⁶ crea le condizioni tali da costituire relazioni tra dentro e fuori, e di rimando, si costituiscono tempi diversi non lineari e legati a differenti spazi allocati in strati²⁷⁷ del multiverso temporalizzante.

Vi è una creazione interna di tempi differenti e legati a strati diversi di un multiverso occidentalizzato e globalizzato, dove si creano correlazioni con spazi diversi ma uniti a differenti ontologie.

Nascono così ritmi temporali inassimilabili tra di loro, come ad esempio: il tempo delle donne, il tempo del lavoro, il tempo lento della migrazione²⁷⁸.

Dinamiche che innescano un conflitto con le istanze globalizzanti che cercano di *tradurre* tutto ciò che non è uniforme in contesti universali.

La *politica della traduzione* porta a uno *spazio pubblico globale* che paradossalmente innesca meccanismi di *politica universalistica* della differenza²⁷⁹. Vi è la costituzione di un circolo perpetuo tra traduzione, universalizzazione e differenziazione; quest'ultima deve avvenire perché il circolo stesso abbia inizio. Di fatto si costituisce una condizione autosussistente che parte dalla differenziazione e arriva alla

²⁷⁶ Per questo concetto rimandiamo al punto 1.1 del presente elaborato.

²⁷⁷ Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006, p. 200.

²⁷⁸ Ivi, p. 201.

²⁷⁹ Ivi, p. 202.

universalizzazione tramite la traduzione, e qui il circolo ricomincia da capo. In un contesto sociale omogeneo non vi sarebbe bisogno di traduzione; genesi circolare che inizia con la globalizzazione e la relativa interna frammentazione dovuta all'opposta glocalizzazione che a sua volta genera differenziazione.

In questo contesto socio-geo-politico la temporalizzazione degli spazi omogenei tende ad una universalizzazione dei tempi. Tutto ciò in totale conflitto con quello che abbiamo asserito poche righe sopra, dove abbiamo descritto il multiverso temporale prodotto dalla globalizzazione stessa: condizione del dell'ipermodernità²⁸⁰ intrisa di aporie costituenti il suo statuto ontologico, schizofrenie che danno origine allo scontro tra Chronos e Kairós.

²⁸⁰ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 97.

4.1 Tempo proprio, tempo debito.

Il crocevia del Tempo è costituito dall'intreccio tra tempo esperito e quello quotidiano, tra cronometria e cronologia degli eventi.

Concetti che conducono al sentimento del Tempo insito in ogni individuo, di cui spesso con le parole non riesce a dare un'espressione genuina rispetto alla rappresentazione della sua struttura.

Il soggetto esprime ciò che ha in sé in relazione ad un tempo proprio ed autentico ma incomunicabile²⁸¹; ciò contrasta con il tempo misurabile e ineludibile che si manifesta in un'epifania oggettiva e spazializzata.

Marramao in *Kairos, Apologia del tempo debito* a tal proposito così si esprime:

<< All'esperienza propriamente moderna, d'altra parte, inerisce una determinata "patogenesi" della temporalità: quella derivata dalla sproporzione tra la ricchezza di possibilità dischiuse al singolo dal progetto tecnico-scientifico di dominio sulla natura (oltre che di razionalizzazione dei processi evolutivi sociali) e povertà della sua esperienza >>²⁸².

Ciò crea il fenomeno dell'accelerazione che poggia le sue basi nella radicata cultura ebraico-cristiana volta al futuro; dirà poi Marramao infuturante²⁸³.

Si chiude così una forbice premendo sui manici della modernità, che vede sulle sue lame: da un lato un'accelerazione basata su una visione dromologica del tempo e dall'altro una archiviazione degli eventi che si traduce nella museificazione del passato.

²⁸¹ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 23.

²⁸² Ibidem.

²⁸³ Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, p. 10.

Azioni che accorciano lo spazio vitale del presente comprimendolo sempre più in un labile luogo esistenziale, tra esperienza ed aspettativa, riducendo così la vita *dell'istante-Ora*²⁸⁴.

Parafrasando Schelling²⁸⁵, quando l'oggetto dell'indagare della filosofia sembra essere conosciuto il filosofo ricomincia da capo la sua ricerca.

Rintracciamo nuovamente l'aporia di Tempus che vede la costituzione antinomica di Chronos nell'intento a sopprimere l'*istante-Ora*; il tempo opportuno rappresentato dalla reciproca ed opposta antinomia di Kairós che si discosta dallo spazio.

Tempo che etimologicamente tra le sue matrici comprende *temperanza*, significante legato al senso di congiunzione ed accogliendo. Tutto ciò si differenzia dallo spazio, questo semantema deriva da *spatium* e trova le sue origini in significanti relativi al concetto di ritaglio, costitutività precaria e "instabilità di ogni dimora"²⁸⁶.

<< Noi possiamo vivere soltanto la dimensione del tempo debito, nel tempo kairologico²⁸⁷, indipendentemente dalla natura dello *spaesante*²⁸⁸ che lo delimita: sia che il Kairós abbia alle sue spalle l'"indeterminato" di Bohr e Heisenberg, sia che abbia all'origine la "potenza incommensurabile" di Newton e Einstein [...] >>²⁸⁹.

In queste parole ritroviamo lo scontro tra Kairós e Chronos, dove il primo è circoscritto forzatamente ai margini interni imposti dal secondo. Margini confinanti che riducono la mobilità (qui intesa come indipendenza cronologica in luogo di quella cronometrica) del primo e creano

²⁸⁴ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 24.

²⁸⁵ Schelling Friederich A., *Filosofia della rivelazione*, a cura di Adriano Bausola, Bompiani, Milano 2016, p. 249.

²⁸⁶ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 105.

²⁸⁷ Nei testi di Marramao possiamo trovare il termine kairologico anche scritto con la lettera *k* ma il suo significato non cambia.

²⁸⁸ In questo caso *spaesante* ha un significato legato all'individuo che si trova fuori dal suo spazio.

²⁸⁹ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 106.

spaesamento nell'individuo; ci troviamo così dinanzi all'ennesimo dualismo tra:

1. Chronos, il detentore dello spazio che temporalizza e riduce il movimento del singolo.
2. Kairós, che per statuto vede la preminenza del tempo (proprio) sullo spazio.

Chronos e Kairós, delimitante e limitato, sono ontologicamente circoscritti ed iscritti da limiti interni ed esterni, sono sempre riconducibili nella loro somma algebrica al *valore* di Tempus.

Così facendo ritroviamo nuovamente le tre istanze ricondotte al loro rapporto aporetico, costituito dalla costante tensione reciproca dalle antinomie ad essi riconducibili.

Kairós è il tempo della forma vivente, la dimensione del tempo debito che paradossalmente otteniamo perché ci viene concesso da *Altro*; un debito temporale nei confronti del non-io²⁹⁰. Un dono²⁹¹ che ci impone responsabilità nel gestire il tempo proprio inteso come porzione del tempo opportuno.

L'io è tale, ovvero proprietario del tempo donato, solo se si libera da idoli e feticci²⁹², questi intesi come artifici che hanno il compito di temporalizzare, anche con le loro liturgie religiose, il senso comune del tempo (spazializzandolo).

Azione, quest'ultima, che rimanda all'inclusione forzosa di Kairós ad opera di Chronos.

²⁹⁰ Gambaro Giacomo, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, CLEUB, Padova 2020, p. 75.

²⁹¹ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 107-108.

²⁹² Ivi, p. 106.

4.2 Avere episteme del proprio tempo nell'epoca moderna.

La conoscenza del proprio tempo si basa sulla percezione di Kairós, un tempo proprio e non occasionale²⁹³, un punto di intersezione tra progetto e realtà esistenziale. Il tempo della vita (Kairós) che si oppone o si distacca dal tempo del mondo (Chronos). Così facendo si dà vita alla distanza tra il tempo pubblico e il tempo privato, matrice originante della natura ma anche lo scontro interno alla società moderna e preludio della genesi della postmodernità.

Il tempo cairologico, inteso come esperienza cronologica solipsistica dello scorrere degli eventi individuali, è un tempo che è vissuto dal singolo in modo irriducibile. La misurazione del lasco temporale in oggetto, ad esempio con l'uso di uno strumento (orologio o calendario), porta a risultati aritmetici unici ed indifferenziati; viceversa il significato non numerico del lasco temporale personale è tanto diverso quanto sono diverse le esperienze che lo costituiscono.

<< Accade così a noi abitanti della condizione iper-moderna di vivere intensamente soltanto negli interstizi di un "tutto pieno" temporale >>²⁹⁴.

Queste parole mettono in risalto l'importanza e la specificità del tempo cairologico. Temporalizzazione che si basa sulle diversità di percezione del tempo dal punto di vista del singolo individuo. Esperienze che si modificano ulteriormente, nell'individuo stesso, nei diversi momenti della vita, e assumono rilievi differenti a seconda dell'età del soggetto percipiente.

²⁹³ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 96.

²⁹⁴ Ivi, p. 97.

Asserzioni che riprendendo studi sociologici²⁹⁵ e comportamentali dove si evince che il tempo proprio è percepito in modo diverso nei diversi periodi della propria esistenza ed in relazione con l'aumentare dell'età. Più giovane è il soggetto e più il tempo sembra scorrere in modo lento; viceversa più maturo è l'osservatore e maggiormente il tempo sembra trascorrere veloce. Velocità, ed in certi casi accelerazione, che nella vita postmoderna influenzano i rapporti sociali.

Nella società ipermodernizzata²⁹⁶ vi è un comune stato di ansia dovuto al trascorrere del tempo in relazione (misurazione) alle azioni dell'individuo. Istanza temporale che sembra avere, unitamente agli eventi spazializzanti, una costante velocità dalla quale il soggetto non può più decelerare, ma anzi in certi casi subisce delle accelerazioni²⁹⁷ impresse da azioni esterne legate a dinamiche sociali.

Velocità, che nel senso di grandezza fisica è definita come dimensione vettoriale inerente alla variazione della posizione di un corpo nello spazio in funzione del tempo; la formula per calcolarla è spazio fratto tempo. Diversamente, come è noto, l'accelerazione modifica la velocità aggiungendo una ulteriore componente temporale alla formula, ovvero: spazio fratto tempo al quadrato.

Nella ipermodernità le accelerazioni impongono gli spostamenti attraverso uno spazio relativo uguale, ma con il quadrato del valore quantitativo del tempo.

Ecco che il tempo dell'individuo, psicologico e personale, rischia di venire compresso dal tempo fisico, matematico e cronometrico della società²⁹⁸.

Dinamiche queste che sono alla base dei concetti fondanti la dromologia, intesa come scienza che si basa sulla logica della velocità, in relazione ai

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ Marramao Giacomo, *Dopo il Leviatano, Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 437.

²⁹⁷ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 98.

²⁹⁸ Ivi, p. 95.

rapporti sociali e all'implicazioni che questi hanno nell'arte, sull'architettura, nei trasporti, sull'urbanistica e nella politica organizzativa della società stessa.

<< I paradossi del tempo non si esauriscono né nella diagnosi, prettamente occidentale (veteroeuropea?), della patogenesi o della tendenza entropica inerente alla “temporalizzazione alla catena dell’Essere”, né tanto meno nella proposta di una rottura catastrofica o di un sovvertimento >>²⁹⁹.

Marramao con queste parole mette fine a qualunque idea di riduzione semplicistica delle differenziazioni relative alla percezione del tempo.

Come abbiamo visto quando ci siamo occupati della ricerca semantica dei significanti relativi al Tempo e ai tempi, o quando abbiamo riflettuto sulle diverse ontologie in ambito gnoseologico aventi come oggetto queste istanze, non è possibile dare delle etichette definitive alle antinomie contenute in Tempus.

Educare a Chronos e Kairós significa quindi leggere la nostra esistenza non con la lente della quantità ma della qualità. Siamo nell’ambiente dell’agire che ci qualifica e non nella logica del fare che si accumula. I tempi cairologici, ancor più di quelli cronometrici, sono introiettati seriamente a dinamiche morali di chiamata-risposta a cui siamo invitati ad agire come facenti parte della società civile.

Rievochiamo così l’appello di Derrida³⁰⁰ alla responsabilità intesa come *rispondere-a* invece di *rispondere-di*³⁰¹; il tempo cairologico ci consente non solo una libertà nella sua gestione ma anche una responsabilità nella sua

²⁹⁹ Marramao Giacomo, *Minima Temporalia, Tempo Spazio Esperienza*, Luca Sossella, Roma 2005, p. 90.

³⁰⁰ Sull’argomento segnaliamo anche: Derrida Jacques, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2011.

³⁰¹ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 25.

fruizione; dove la contaminazione con l'*Altro* non esclude il conflitto e il confronto.

Sull'argomento potremmo rievocare numerosi esempi di schmittiana memoria che ritracciamo nelle *Categorie del politico*³⁰², dove nell'uso del dualismo amico-nemico, si ipotizzano confronti ed equilibri di comodo o di esigenza sia con l'uno che con l'altro attore.

Implicazione morale che porta a risvolti politici già all'inizio dell'epoca moderna. In questo periodo tra gli esponenti di maggior notorietà troviamo Nicolò Macchiavelli³⁰³, il quale forse per primo nell'era rinascimentale³⁰⁴ mette in connessione la natura umana con la moralità e solleva il contrasto tra legge di natura e regole sociali.

Lo stesso *stratega* fa del *cogliere l'attimo* il *dictat* vitale del Principe che deve prendere le decisioni fondamentali per mantenere la sovranità (ancor più quando il principato è di giovane costituzione³⁰⁵). Nel capitolo venticinquesimo dell'omonimo trattato, Machiavelli lo invita a sfruttare la fortuna³⁰⁶; cogliere l'occasione. questa non è natura del tempo cairologico ma ne fa parte e pertanto per il fiorentino va sfruttata nel tempo opportuno, qui inteso nel senso di tempo proprio e non di tempo debito.

A tal proposito ricordiamo che la femminilizzazione della figura di Kairós con Occasio, per Marramao³⁰⁷, crea delle suggestioni fuorvianti rispetto all'ontologia cairologica. L'occasione è componente ma non essenza costituente di Kairós inteso come istanza temporalizzante.

³⁰² Schmitt Carl, *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Milano 2019, pp. 110 - 111.

³⁰³ Marramao Giacomo, *Dopo il Leviatano, Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 287.

³⁰⁴ Marramao Giacomo, *Minima Temporalia, Tempo Spazio Esperienza*, Luca Sossella, Roma 2005, p. 56.

³⁰⁵ Machiavelli Nicolò, *il Principe, politica e questione morale*, Demetra, Bussolengo 1995, pp. 43 - 61.

³⁰⁶ Ivi, p. 171.

³⁰⁷ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 90.

4.3 Il Rapporto tra l'individuo e il tempo nella società ipermoderna.

L'implicazione morale che porta a risvolti politici mette in connessione/scontro la natura umana con la moralità e solleva il contrasto tra legge di natura e regole sociali, ciò accade in particolar modo all'inizio dell'epoca moderna.

A questo punto dell'elaborato potremmo porci i seguenti quesiti:

1. è l'individuo che modifica il suo rapporto con il tempo vista la connessione tra la sua natura umana e le regole sociali?
2. è il tempo che si modifica nella società contemporanea e impone all'individuo di cambiare le sue abitudini in vista di un ruolo sociale che entra in contrasto con le proprie esigenze personali?

Per cercare di dare una risposta a questi interrogativi utilizzeremo le conoscenze di due ricercatori entrambi legati a discipline diverse della filosofia: Gabriele Veneziano e Silvia Bellezza.

Come spesso accade la filosofia è *ancella* delle scienze naturali o economiche: in questo caso chiederemo a questi saperi di restituirci la cortesia e di venire in nostro soccorso.

➤ Gabriele Veneziano è uno dei più conosciuti fisici teorici a livello mondiale. In un'intervista rilasciata ad Antonella Varaschin per la rivista dell'Istituto Nazionale di Fisica Nucleare, *Assimetrie.it*, numero 17 del 2014³⁰⁸, si racconta e parla del suo lavoro.

In questo colloquio il fisico parla delle sue ricerche nel campo della meccanica quantistica e in particolar modo del suo lavoro nell'ambito della teoria delle stringhe.

Ricerche che lo hanno portato ad interrogarsi sul concetto di *tempo prima del tempo*, argomento questo che è anche il titolo dell'articolo. Riflessioni che sono legate all'*inizio* del tempo.

³⁰⁸ Varaschin Antonella, *Il tempo prima del tempo. Conversazione con Gabriele Veneziano*, *Assimetrie.it*, numero 17 del 2014, pp. 11- 13.

L'intervista è incentrata a comprendere se prima del big-bang possiamo definire il concetto di tempo come lo intendiamo noi o se ci sia una fase di pre-tempo.

Di tutto ciò a noi interessa il rapporto³⁰⁹ tra Tempo e *massa di attrazione*; semplificando: il nostro coinvolgimento poggia sul rapporto tra onde gravitazionali³¹⁰ e curvatura spazio-tempo³¹¹ dell'onda elettromagnetica³¹² (il fotone).

<< Un'altra predizione della teoria della relatività generale è che in prossimità di un corpo di massa relativamente grande come la Terra il tempo dovrebbe scorrere più lentamente. Causa di questo fenomeno è la relazione esistente fra energia della luce e la sua frequenza (ossia il numero delle onde di luce al secondo): quanto maggiore è l'energia tanto più grande è la frequenza.

Propagandosi verso l'alto del campo gravitazionale terrestre, la luce perde di energia e quindi la sua frequenza diminuisce. Ciò significa che aumenta l'intervallo di tempo fra una cresta dell'onda e la successiva. Chi si trovasse più in alto vedrebbe tutti i fenomeni sulla superficie terrestre impiegare più tempo per verificarsi>>.³¹³

Con queste parole Stephen Hawking nel suo *Dal big bang ai buchi neri* spiega in modo semplice e preciso il fenomeno in analisi; ovvero in

³⁰⁹ Rovelli Carlo, *Relatività generale. Una semplice introduzione. Idee, struttura concettuale, buchi neri, onde gravitazionali, cosmologia e cenni di gravità quantistica*, Adelphi, Milano 2021.

³¹⁰ Ricci Fulvio, *Alla scoperta delle onde gravitazionali. Cento anni dopo la previsione di Einstein*, Dedalo, Bari 2018.

³¹¹ Hawking Stephen, *Dal big bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, BUR Rizzoli, Milano 2015, p. 27.

³¹² Sull'argomento si consiglia l'elaborato, inerente ai fenomeni ondulatori e la loro natura, messo a disposizione dall'Università di Torino Dipartimento di Biologia e fruibile attraverso il seguente link e: <https://biologia.campusnet.unito.it/didattica/att/5719.2105.file.pdf>.

³¹³ Hawking Stephen, *Dal big bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, BUR Rizzoli, Milano 2015, p. 48.

prossimità di una massa gravitazionale rilevante il *tempo relativo* diminuisce³¹⁴.

L'utilità di questi meccanismi legati alle scienze della fisica è qui volta a dare una risposta ad interrogativi legati alle implicazioni relative al tempo computabile, e alla misurazione degli eventi che hanno attinenza con la vita degli esseri umani.

Parafrasando tutto ciò nelle scienze sociali possiamo ricavare una similitudine tra il moto del fotone e il rapporto tra individuo e società o tra uomo e mondo.

Il fotone quando si avvicina a una massa di influenza gravitazionale diminuisce la sua velocità; interpretando, un individuo nella società intesa come *massa* costituita da altri individui, diminuisce la velocità delle sue azioni e per convesso diminuisce il tempo per sé stesso. riducendo la velocità d'azione rispetto ad un Tempo lineare, il tempo marginale (individuale residuo)³¹⁵, costituito da un quantum convenzionale, ad esempio le 24 ore giornaliere, diminuisce.

L'accelerazione impressa dalla vita sociale impone un utilizzo del tempo in modo frenetico e meno controllato. Ciò accade perché il singolo non è pienamente proprietario del suo tempo, non ne dispone in senso autonomo. Nel contesto sociale *ipermoderno*³¹⁶ il tempo del singolo è un tempo debito, messo a disposizione da *Altri*. Essendo un debito nei confronti di altri l'individuo ne ha la piena responsabilità e si pone dinanzi alla differenza tra *rispondere-a* e *rispondere-di*³¹⁷.

Nella comunità in cui vive il singolo è legato al ruolo che ricopre e questo determina quali sono i tempi a sua disposizione. Tempi che si distinguono in momenti legati all'essere individuo in senso assoluto e che chiameremo

³¹⁴ Ivi, p. 49.

³¹⁵ Marramao Giacomo, *Dopo il Leviatano, Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 437.

³¹⁶ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 16.

³¹⁷ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 25.

tempo proprio, e tempi legati al debito³¹⁸ verso *Altri* volti a ricoprire il compito di essere: moglie, marito, padre, madre, operario e così via. Questo crea una dinamica riconducibile a tempi debiti che erodono il tempo proprio.

Come per il fotone che si allontana dal *centro* della Terra, anche l'individuo se si allontana dalla società riduce il tempo debito e aumenta il tempo proprio a sua disposizione, fino ad un massimo contingentato. Per il fotone secondo Einstein³¹⁹ è quello della velocità della luce, per l'individuo è quello legato al suo tempo biologico; entrambi i limiti sono invalicabili e legati alla natura ontologica relativa.

Kairós è il tempo nuovo che si discosta da Chronos, è un tempo non vuoto, un'occasione che crea il tempo opportuno per il singolo. È l'opportunità di un tempo proprio che si scontra con il tempo debito ma sempre all'interno di una temporalizzazione cairologica.

Per essere più chiari il tempo cairologico è a sua volta costituito da sottoinsiemi rappresentati dal tempo opportuno che è costituito dal tempo proprio e dal tempo debito. Questi subsistemi del tempo sono riferibili esclusivamente a Kairós, e anche se *“lungi dal risolversi nel significato del momento istantaneo o occasione”*³²⁰, si distinguono qualitativamente in modo irriducibile dal tempo inteso come Chronos.

➤ Silvia Bellezza è Assistant Professor di Marketing alla Columbia Business School di New York (USA), e assieme ai colleghi Neeru Paharia e Anat Keinan, ha pubblicato un interessante articolo dal titolo *“Conspicuous Consumption of Time: When Busyness and Lack of Leisure*

³¹⁸ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 102.

³¹⁹ Einstein Albert, *Come io vedo il mondo, La teoria della relatività*, Newton, Roma 1988, p. 122.

³²⁰ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 103.

*Time Become a Status Symbol*³²¹ (Consumo di tempo cospicuo: quando l'attività e la mancanza di tempo libero diventano uno status symbol).

Nell'articolo redatto per interessi accademici diversi dai nostri si ripete quanto detto sopra in relazione alla proprietà del tempo da parte del singolo nell'era contemporanea, dove il tempo individuale è proprio ma non indipendente.

L'individuo³²² ha un legame con la società tale per cui il suo tempo è vincolato al ruolo che ricopre nella comunità e in particolar modo al suo lavoro; in questa ricerca si sono analizzati impieghi lavorativi di tipo concettuale e/o di *qualità*.

Mentre negli anni ottanta e novanta del secolo scorso il tempo libero era prevalentemente proprio, ed era motivo di *status symbol* per l'occidentale medio³²³, ora lo *status symbol* diviene il tempo debito.

In questo elaborato viene messa in risalto la relazione tra gestione del tempo proprio e lo status sociale e la disponibilità economica dell'individuo. Rapporto che è incentrato sulla utilizzabilità di tempo proprio che il soggetto sociale mette a disposizione (a debito) della collettività per accedere *all'ascensore sociale* tramite il ricavato economico del suo lavoro.

Come diceva David Harvey nel suo *La crisi della modernità*:

³²¹ Bellezza S., Paharia N., Keinan A., *Conspicuous Consumption of Time: When Busyness and Lack of Leisure Time Become a Status Symbol*, Published by Oxford University Press on behalf of Journal of Consumer Research, Vol. 40 / 2017, pp. 118-138.

³²² Giddens Anthony, *Sociologia*, il Mulino, Bologna 1998, p. 608.

³²³ A questo punto dell'elaborato bisogna fare un distinguo in merito ai concetti di singolo o individuo indicato nella sua collocazione nella società occidentale. Mentre per Marramao l'occidentale è una figura antropologica uniforme, per Silvia Bellezza vi è una dicotomia tra nordamericani e europei nei confronti della percezione della mobilità sociale. La ricerca condotta dalla studiosa della Columbia University porta a un risultato che vede l'europeo ancora legato a comportamenti relativi agli anni novanta dello scorso secolo. L'individuo del vecchio continente è meno incline a ipotecare il tempo proprio a favore di un tempo debito rispetto agli statunitensi. Questo perché il nordamericano è convinto che vi siano più opportunità a favore della mobilità sociale per chi si impegna di più in ambito lavorativo. Viceversa, il sentimento dell'europeo medio, nei confronti dell'ascensore sociale, è che questo sia bloccato a prescindere dalla condotta individuale.

<<Inoltre, il denaro può essere usato per controllare il tempo (il nostro e quello degli altri) e lo spazio. E viceversa, il controllo del tempo e dello spazio può essere trasformato in controllo del denaro.>>³²⁴

Vi è una mercificazione estrema del tempo proprio, la quale lo trasforma interamente in tempo debito, comprimendo la porzione di tempo opportuno insita nella *nuova* dicotomia antinomica del tempo cairologico.

Si parla di tempo che è nelle disponibilità del singolo, ma che questi in modo più o meno volontario *cede* alla società con la quale si sente in debito di appartenenza, e dalla quale si aspetta un ritorno nella direzione ascendente della *scala sociale*.

Di fatto vi è un mero ricavo di denaro dalla trasformazione del tempo opportuno in tempo debito, che porta il singolo attraverso l'acquisto di beni materiali ad un'epifania del proprio status sociale.

Una reificazione di lukacsiana³²⁵ memoria, un'ironica riesumazione del fantasma del capitalismo in piena era post-capitalistica.

Secondo la tesi della studiosa della Columbia University vi è una totale accondiscendenza degli individui nella società *ipermoderna* nell'accettare, in coscienza, la cessione/mercificazione/reificazione del tempo proprio in luogo di uno status sociale di maggiore prestigio.

Tutto ciò è amplificato dall'uso della tecnologia mediatica moderna, lo status viene reso pubblico nei/dai social media.

Parte del lavoro della ricerca della Bellezza si basa sull'analisi dei *post* presenti nelle pagine personali pubblicate in alcuni noti social network. In queste vetrine virtuali i personaggi famosi descrivono con una comune litania la loro mancanza di tempo libero a favore del tempo lavorativo.

³²⁴ Harvey David, *La crisi della modernità. Alle origini dei mutamenti culturali*, il Saggiatore, Milano 1997, p. 277.

³²⁵ Lukács György, *Storia e Coscienza di Classe*, SugarCo, Milano 1991, pp. 107-277.

Ciò, se da un lato descrive un disagio nella gestione autonoma del proprio tempo, dall'altro esibisce una eteronomia del tempo che accomuna tutte le persone di successo e le rende dipendenti da una istanza capitalistica che garantisce loro uno status sociale elevato.

Vi è una modifica della percezione stessa dello status symbol da parte del singolo.

La Bellezza fa due esempi di pensiero che portano a due condizioni opposte:

- a) Cicerone diceva che “un cittadino che dà il suo lavoro per denaro si degrada al rango di schiavo”;
- b) Thorstein Veblen definisce il tempo libero come un “consumo improduttivo del tempo (proprio ndr.)”³²⁶.

Ed è così che nella percezione di terzi, che condividono lo stesso costrutto culturale e sociale, il singolo che dispone di poco tempo proprio, essendo impegnato nel tempo debito dovuto al lavoro, appare un individuo sociale di successo.

L'ansia e lo stress quotidiano dell'uomo metropolitano divengono, oltre a far stimare il tempo in modo diverso³²⁷, un motivo di distinguo nella società postmoderna. Paradossalmente si è passati da uno stato patologico a uno *status symbol*.

Lo scontro per il dominio del tempo nell'ipermodernità sembra tutto interno a Kairós, nel senso di Tempus-Kairós nell'accezione di Marramao³²⁸, il quale lo intende come portatore di alcune qualità di Tempus.

Qui tornano utili le parole che scrisse in *La passione del presente*, già trattate nel precedente capitolo di questa tesi, ma che ora assumono un significato ancora più profondo nel tratto dove si legge:

³²⁶ Bellezza S., Paharia N., Keinan A., *Conspicuous Consumption of Time: When Busyness and Lack of Leisure Time Become a Status Symbol*, Published by Oxford University Press on behalf of Journal of Consumer Research, Vol. 40 / 2017, p. 118.

³²⁷ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 15.

³²⁸ Ivi, p. 15.

<< La mia riflessione genealogica si concludeva, pertanto, con l'enunciazione di una tesi e – insieme – con la formulazione di un auspicio: forse proprio l'idea del tempus-kairós, del tempo debito della “temperanza” e della “miscela propizia”, dell'incontro della tensione feconda tra energie e potenze diverse, è in grado di restituirci il senso del nostro ritaglio evolutivo e, con esso, della grammatica delle nostre forme di vita. >>³²⁹

Kairós, nel suo statuto costitutivo è dotato di un tempo proprio il quale ora può essere scisso in due istanze ad esso riconducenti, le quali fino a questo momento potevano essere utilizzare senza troppa distinzione, ovvero:

1. tempo opportuno, nel senso di gestione dell'occasione, dell'opportunità del tempo proprio;
2. tempo debito, che viene ceduto ai debitori sociali nel momento in cui ricoprono un ruolo nella comunità dalla quale l'individuo si aspetta un ritorno sotto forma di posizione sociale.

Secondo queste ultime ricerche lo scontro per il dominio del Tempo non sembra più tra Kairós e Chronos, ma appare più un *polemos* tutta interno a Kairós e alle sue substrutture temporali identificate in *tempo proprio* e *tempo debito*.

Il tentativo di alienare il Tempo che scorre, nella raffigurazione mitica di Chronos che divora la sua progenie³³⁰, non ha impedito ad altre istanze temporalizzanti di rubargli l'autorità all'interno dell'aporia costituita in Tempus.

In conclusione possiamo dire che il peso morale legato alle dinamiche temporali nella società *ipermoderna*³³¹, affetta dalla sindrome dromologica

³²⁹ Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 94.

³³⁰ Vedasi il celebre dipinto a olio su intonaco e trasportato su tela del pittore spagnolo Francisco Goya, realizzato tra il 1821 e il 1823 e conservato al museo del Prado di Madrid.

³³¹ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 16.

e condizionata dal tempo secolarizzato dell'influenza gnostica, ha portato Giano³³², che prima era in parte Chronos e in parte Kairós a divenire ora un Bifronte con il corpo di Tempus-Kairós e con le due teste rappresentative: una il tempo pubblico nell'istanza del *tempo debito* (il quale ruba questa rappresentazione a Chronos), e l'altra il tempo privato nell'accezione del *tempo proprio*³³³.

Essendo il tempo debito parte di Kairós possiamo dire che questo scontro per il momento è stato vinto da Kairós a discapito della cronometria temporalizzante di Chronos.

Per fare ciò Kairós ha dovuto rinunciare a parte della sua integrità ontologica a favore della spazializzazione reificante nella sua quota statutaria identificata nel tempo debito.

³³² Marramao Giacomo, *Minima Temporalia, Tempo Spazio Esperienza*, Luca Sossella, Roma 2005, p. 87.

³³³ Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 14.

Bibliografia

1. Aristotele, *La fisica di Aristotele*, di Wolfgang Wieland, traduzione di Carlo Gentili, Rosenberg & Sellier, Torino 2018.
2. Augé Marc, *Sulla gratuità. Per il gusto di farlo!*, a cura di Francesca Nodari, Mimesis, Milano 2018.
3. Augé Marc, *Che fine ha fatto il futuro? Dai non luoghi al non-tempo*, Elèuthera, Roma 2009.
4. Beck Ulrich, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1999.
5. Beck Ulrich, *La società del rischio, verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2013.
6. Bellezza S., Paharia N., Keinan A., *Conspicuous Consumption of Time: When Busyness and Lack of Leisure Time Become a Status Symbol*, Published by Oxford University Press on behalf of Journal of Consumer Research, Vol. 40 - 2017.
7. Blumenberg Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt 1966.
8. Chignola S., Duso G., *Storia dei Concetti e Filosofia Politica*, Franco Angeli, Milano 2008.
9. Chignola Sandro, *Il tempo rovesciato*, il Molino, Milano 2011.
10. Chignola Sandro, *Foucault oltre Foucault*, Una politica della filosofia, Derive Approdi, Roma 2014.
11. Chossudovsky Michel, *La globalizzazione della povertà*, Gruppo, Abele Rivoli (TO) 1999.
12. Derrida Jacques, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2011.
13. Eddington Arthur Stanley, *Spazio, tempo e gravitazione*, traduzione a cura di Bianchi L., Bollati Boringhieri, Torino 1971.
14. Einstein Albert, *Come io vedo il mondo, La teoria della relatività*, Newton, Roma 1988.

15. Ferrario Fulvio, *La teologia del novecento*, Carocci, Roma 2020.
16. Feynman Richard P., *QED: The Strange Theory of Light and Matter*, Princeton University Press, New Jersey 2014.
17. Foucault Michel, *Biopolitica e liberalismo, detti e scritti sul potere dell'etica 1975-1974*, Medusa, Milano 2001.
18. Foucault Michel, *Sorvegliare e punire, nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2019.
19. Foucault Michel, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.
20. Friedman Thomas L., *Il mondo è piatto. Breve storia del ventunesimo secolo*, Mondadori, Milano 2006.
21. Fukuyama Francis, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, UTET, Torino 2020.
22. Gold Thomas, *La natura del tempo*, in *Il problema del cosmo*, a cura di G. Toraldo di Francia, Treccani, Roma 1982.
23. Gambaro Giacomo, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, CLEUB, Padova 2020.
24. Giddens Anthony, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994.
25. Giddens Anthony, *Sociologia*, il Mulino, Bologna 1998.
26. Goldsmith E., Mander J., Latouche S., *Glocalismo. L'alternativa strategica alla globalizzazione*, Arianna Editrice, Bologna 1998.
27. Guldi, Jo, *Cos'è la svolta spaziale?*, Scholars Lab, Biblioteca dell'Università della Virginia 2011.
28. Harrè Rom, *L'Uomo Sociale*, Raffaello Cortina Editori Milano 1994.
29. Harvey Devid, *La crisi della modernità. Alle origini dei mutamenti culturali*, il Saggiatore, Milano 1997.
30. Hawking Stephen, *La teoria del tutto. Origine e destino dell'universo*, BUR Rizzoli, Milano 2015.
31. Hawking Stephen, *Dal big bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, BUR Rizzoli, Milano 2015.

32. Hegel Frederic, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di Bonacina G., Sichirollo L., Laterza, Roma 2010.
33. Heidegger Martin, *Der Begriff der Zeit*, Neimeyr, Tübingen 1989.
34. Herder Johann Gottfried, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft (1759)*, DDR Berlin 1955.
35. Hobbes Thomas, *Leviatano*, traduzione di Micheli Gianni, BUR, Milano 2013.
36. Hölderlin Friederich, *Giudizio ed Essere in Scritti di Estetica*, a cura di Ruschi Riccardo, SE, Milano 2004.
37. Huntington Samuel P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000.
38. Kant Immanuel, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2000.
39. Kern Otto, *Frammenti Orfici. Testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern*, a cura di Verzura E., Bompiani, Milano 2011.
40. Koselleck Reinhart, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972.
41. Koselleck Reinhart, *Futuro Passato, Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007.
42. Lautouche Serge, *L'Occidentalizzazione del Mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
43. Löwith Karl, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, traduzione a cura di Tedeschi Negri F., il Saggiatore, Milano 2015.
44. Lübke Hermann, *La secolarizzazione, Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna 1970.
45. Lukács György, *Storia e Coscienza di Classe*, SugarCo, Milano 1991.
46. Luttwak Edward N., *La dittatura del capitalismo*, Mondadori, Trento 1999.

47. Madera Romano, *L'Animale Visionario*, il Saggiatore, Milano 1999.
48. Machiavelli Nicolò, *il Principe, politica e questione morale*, Demetra, Bussolengo 1995.
49. Mancini Paolo, *La decisione di voto tra comunicazione di massa e influenza personale*, Laterza, Bari 2001.
50. Marin Francesca, *L'agenda della bioetica. Problemi e prospettive*. Il Poligrafico, Padova 2019.
51. Marramao Giacomo, *"Idola" del postmoderno*, in G. Vitamio (a cura di), *Filosofia '87*, Roma-Bari 1988.
52. Marramao Giacomo, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma 1994
53. Marramao Giacomo, *Minima Temporalia, Tempo Spazio Esperienza*, Luca Sossella, Roma 2005.
54. Marramao G., Federico O., *Globalizzazione e Filosofia*, Valter Casini, Roma 2006.
55. Marramao Giacomo, *La Passione del Presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
56. Marramao Giacomo, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
57. Marramao Giacomo, *Contro il Potere, Filosofia e Scrittura*, Bompiani, Milano 2013.
58. Marramao Giacomo, *Potere e Secolarizzazione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017.
59. Marramao Giacomo, *Dopo il Leviatano, Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.
60. Marramao Giacomo, *L'esperimento del Mondo, Mistica e filosofia nell'arte di Fabio Mauri*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
61. Marramao Giacomo, *Per un Nuovo Rinascimento*, Lit Edizioni, Roma 2020.

62. Marramao Giacomo, *Sulla Sindrome Populista*, Lit Edizioni, Roma 2020.
63. Marramao Giacomo, *Kairos, Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
64. Marramao Giacomo, *Il Destino della Filosofia, Dialogo con Francesco Arroyo*, Lit Edizioni, Roma 2021.
65. Martinengo Alberto, *Figure del Conflitto, Studi in onore di Giacomo Marramao*, Valter Casini, Roma 2006.
66. Nussbaum Martha C., *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma 2001.
67. Olivetti M. Marco, *Un filosofo della religione*, Fabrizio Serra, Roma 2014.
68. Petagna Edoardo, *Meccanica Classica e Meccanica Quantistica, Racconti*, Il Mio Libro editrice e-book 2010.
69. Platone, *Timeo*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.
70. Plochl M. Willibald, *Storia del diritto canonico*, traduzione a cura di Pasquale Giani, casa editrice Massimo, Milano 1963.
71. Prigogine Ilya, *Tra il tempo e l'eternità*, Bollati e Boringhieri, Torino 1989.
72. Prigogine Ilya, *Dall'essere al divenire*, Einaudi, Torino 1986.
73. Quine Willard Van Orman, *Quidditates. Quasi un dizionario filosofico*, Garzanti, Milano 1991.
74. Rametta Gaetano, *Deleuze interprete di Hume*, Mimesis, Milano - Udine 2020.
75. Ricci Fulvio, *Alla scoperta delle onde gravitazionali. Cento anni dopo la previsione di Einstein*, Dedalo, Bari 2018.
76. Rousseau J. Jacques, *Origine della disuguaglianza*, traduzione a cura di Preti Giulio, Feltrinelli, Milano 1992.
77. Rousseau J. Jacques, *Il Contratto Sociale*, traduzione a cura di Bertolazzi Joele, Feltrinelli, Milano 2014.

78. Rovelli Carlo, *Relatività generale. Una semplice introduzione. Idee, struttura concettuale, buchi neri, onde gravitazionali, cosmologia e cenni di gravità quantistica*, Adelphi, Milano 2021.
79. Santini Barbara, *Soggetto e Fondamento in Hölderlin*, disponibile online, paduaresearch.cab.unipd.it.
80. Schelling Friederich A., *Filosofia della rivelazione*, a cura di Adriano Bausola, Bompiani, Milano 2016.
81. Schmitt Carl, *Sul Leviatano*, il Mulino, Milano 2017.
82. Schmitt Carl, *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Milano 2019.
83. Schrödinger Erwin, *La situazione attuale nella meccanica quantistica (1935)*, a cura di Donato D., Sicania, Messina 2012.
84. Sen Amartya Kumar, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002.
85. Simmel Georg, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma 1998.
86. Smith Adam, *La ricchezza delle nazioni*, traduzione a cura di Bartoli F. e Camporesi C., Newton Compton, Roma 2008.
87. Topitsch Ernes, *Per una critica del Marxismo*, Bulzoni Editore, Roma 1977.
88. Valéry Paul, *Sguardi sul mondo attuale ed altri saggi*, a cura di F. C. Paparro, Adelphi, Milano 1994.
89. Varaschin Antonella, *Il tempo prima del tempo. Conversazione con Gabriele Veneziano*, Assimetrie.it, numero 17 del 2014.
90. Vittadini Giorgio, *Capitale umano, la ricchezza dell'Europa*, Guerrini e Associati, Milano 2004.
91. Worboys M., Duckham M., *GIS: a computing perspective*, Boca Raton, CRC Press, London - New York - Washington 2004.

Collegamenti digitali alla bibliografia utilizzata:

- n°6 : <https://academic.oup.com/jcr/article/44/1/118/2736404>
- n°21: <https://unimc.it/filosoficamente/intersezioni/la-natura-del-tempo>
- n°26: <https://spatial.scholarslab.org/spatial-turn/what-is-the-spatial-turn/>
- n°65: <https://ilmiolibro.kataweb.it/storiebrevi/568018/meccanica-classica-e-meccanica-quantistica-2/>
- n°74: <http://paduaresearch.cab.unipd.it/2860/>
- n°84: <https://www.asimmetrie.it/il-tempo-prima-del-tempo?highlight=WyJ2ZW5lemIhbm8iXQ==>

Collegamenti digitali alle sole note a piè di pagina:

- a) <https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/ferie-e-feriale/72>
- b) <https://www.gironi.it/testi-sacri/inno-della-perla.php>
- c) https://web.archive.org/web/20130726051431/http://www.cosediscienza.it/metodo/05_teorie.htm
- d) <https://biologia.campusnet.unito.it/didattica/att/5719.2105.file.pdf>
- e) <https://www.treccani.it/vocabolario/semasiologia/>
- f) <https://www.treccani.it/vocabolario/onomasiologia/>
- g) <https://www.scientificast.it/mondo-visto-con-occhi-di-fotone/>