

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	69 (2022)
Heft:	1
Artikel:	Simultaneità, prossimità e analogia : creaturalità e redenzione dello spazio-tempo
Autor:	Lomuscio, Vincenzo
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1047468

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

VINCENZO LOMUSCIO

Simultaneità, prossimità e analogia: creaturalità e redenzione dello spazio-tempo

INTRODUZIONE

Il problema non è sapere dove sei. Il problema è pensare che ci sei arrivato senza portarti dietro niente. Questa tua idea di ricominciare daccapo. Che poi ce l'abbiamo un po' tutti. Non si ricomincia mai daccapo. Ecco qual è il problema. Ogni passo che fai è per sempre. Non lo puoi annullare. Non puoi annullare niente. Capisci cosa intendo? [...] Tu credi che quando ti svegli la mattina quello che è successo ieri non conta. Invece quello che è successo ieri è l'unica cosa che conta. Che altro c'è? La tua vita è fatta dei giorni che hai vissuto. Non c'è altro. Magari pensi di poter scappare via e cambiare nome o non so cosa. Di ricominciare daccapo. E poi una mattina ti svegli, guardi il soffitto e indovina chi è la persona sdraiata nel letto?

Cormac MACCARTHY: *Non è un paese per vecchi*

La concezione creazionistica del tempo è legata al concetto di irripetibilità, in quanto il tempo inizia con la creazione e finisce con la «fine dei tempi», procedendo linearmente e non circolarmente, quindi senza ripetizioni. La fisica contemporanea, in particolare la teoria della relatività generale, ci suggerisce di utilizzare il concetto di spazio-tempo, di usare le due dimensioni come una sola, ma sembra difficile pensare la transitorietà del tempo *insieme* allo spazio: mentre il tempo scorre e non può tornare, lo spazio c'è e si può percorrere più volte. Normalmente pensiamo che nulla ci impedisca di rifare esattamente la stessa strada che abbiamo fatto ieri o di ripercorrere al contrario un sentiero per tornare dove eravamo. Se il tempo è facilmente pensabile come fluire irreversibile, lo spazio sembra non essere caratterizzato da alcuna caducità.

Lo spazio sembra del tutto indifferente rispetto a tale irripetibilità, tanto che è molto più facile pensare la *creaturalità* del mondo in relazione alla sua finitezza temporale, al fatto cioè che il mondo sia *iniziato* e che un tempo infinito non sarebbe possibile, piuttosto che a una sua eventuale finitezza spaziale. In una lettera a Chanut del 6 giugno 1647, Descartes scriveva che se da un lato è ragionevole sostenere che lo spazio sia indefinito (se non addirittura infinito, come Cusano e altri teologi hanno sostenuto), dall'altro non possiamo sostenere che il tempo, dalla creazione a oggi, sia indefinito:

In primo luogo, ricordo che il cardinale di Cusa e molti altri Dottori hanno supposto il mondo infinito, senza che per questo siano mai stati ripresi dalla Chiesa: al contrario, si crede che significhi onorare Dio far concepire le sue

opere come grandissime. La mia opinione è meno difficile ad essere accettata della loro, perché non dico che il mondo è *infinito*, ma soltanto *indefinito*. In ciò vi è una differenza notevole: per dire che una cosa è infinita, infatti, bisogna avere qualche ragione che la faccia conoscere come tale, cosa che si può avere solo da Dio; per dire che è indefinita, invece, è sufficiente non avere alcuna ragione con cui si possa provare che abbia dei limiti.[...]

Una volta considerata in questo modo la sua estensione, se la si confronta con la sua durata, mi sembra che essa debba solo far pensare che non si possa immaginare un tempo, prima della creazione del mondo, in cui Dio non abbia potuto crearlo, se avesse voluto; e che per questo non vi sia motivo di concludere che l'abbia veramente creato prima di un tempo indefinito, poiché l'esistenza attuale o vera che il mondo ha avuto da cinque o seimila anni non è necessariamente congiunta all'esistenza possibile o immaginaria che ha potuto avere prima.¹

Lo spazio e il tempo non hanno le stesse caratteristiche creaturali. Va detto, tuttavia, che sebbene lo stigma della creaturalità sia più facilmente rintracciabile nella temporalità che nella spazialità, in fondo nessuno degli argomenti classici sulla creaturalità del mondo, o prove cosmologiche (Avicenna, Tommaso, Leibniz), fa leva sulla *limitatezza della durata* o sulla *caducità del tempo*. Essi utilizzano, invece, le categorie logiche di *essere possibile* ed *essere necessario*, attraverso le quali si definisce la relazione tra essenza ed esistenza. L'argomento di Avicenna nel trattato II della sua *Metafisica*, il primo a noi noto nella storia della filosofia, non fa nessun riferimento alla creazione del tempo, quanto alla derivazione di ciò che è necessario per altro da ciò che è necessario in sé, secondo un modello più emanazionistico che crezionistico². Neppure si afferma un legame necessario tra temporalità e creaturalità nelle cinque vie di Tommaso, secondo il quale la *creazione del tempo* è un articolo di fede e non è necessariamente implicato nel concetto di creazione («non è necessario che la causa agente, cioè Dio, preceda il proprio effetto nel tempo»³), tanto che esistono creature necessarie che non sono create nel tempo. La prova a *contingentia mundi* di Leibniz si fonda sul principio di ragion sufficiente e non fa nes-

¹ DESCARTES, R.: *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso. Milano: Bompiani 2005, 2469.

² AVICENNA: *Metafisica*, trad. it. di O. Lizzini, a cura di P. Porro. Milano: Bompiani 2002, trat. I, sez. VI, 85-95; si è molto discusso se questa sia una prova cosmologica o noologica, in quanto ente e possibile sono trattate da Avicenna come nozioni a priori nella mente (su questo si veda la prefazione di P. Porro, a AVICENNA: *Metafisica*, cit., XXVII-XXVIII).

³ TOMMASO D'AQUINO: *L'eternità del mondo*, in: *Opuscoli filosofici*, a cura di A. Tognolo. Milano: Rusconi 1982, 185; va detto che la posizione di Tommaso non resta immutata lungo le sue opere (cfr. BERTOLA, E.: *Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo*, in: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* Vol. 66 [1974], No. 2/4, 312-355).

sun riferimento alla temporalità (ridotta a semplice «relazione tra rappresentazioni»)⁴.

È indubbio, però, che almeno da Agostino in poi la differenza tra mondo e Dio è per lo più pensata come la differenza tra *temporalità* ed *eternità* (intesa come *atemporalità*) e la fine dei tempi come passaggio dalla temporalità all'eternità. Il tempo è decisivo per caratterizzare la differenza tra l'infinito e il finito, sicuramente più di quanto i concetti di spazio e luogo⁵. Si pensi a Tommaso d'Aquino quando immaginava la fine dei tempi come arresto del movimento delle sfere⁶ senza nessuna variazione per lo spazio cosmico, dove trovano già «ora» una collocazione precisa i luoghi dell'aldilà: l'inferno è il luogo fisicamente più lontano dai cieli, gli stessi cieli sono gerarchicamente ordinati, la gloria di Dio «risplende in una parte più e meno altrove»⁷. E ancora Savonarola riassumeva le dottrine teologiche sullo spazio dell'aldilà in questo modo:

Rispondono i dottori et dicono che i cieli, il sole, la luna, le stelle et la terra, et gli altri elementi quanto alla sustantia, non hanno a mancare né a perire, ma sempre staranno et dureranno. Quanto alle qualità loro accidentali dicono che mancheranno: perché il cielo: verbigratia: allhora non si invoverà: et non influirà più in queste cose inferiori: similmente gli elementi non si altereranno l'uno coll'altro come fanno hora: per la quale alteratione si causa generatione et corrutione in queste creature inferiori. Quando adunque le scritture divine dicono, che i cieli et gli elementi hanno a mancare intendi samente non quanto alla sustantia loro: ma quanto a certe qualità accidentali che saranno rimosse: perché non sarà più né generatione né corrutione. Et la terra la quale hora è immonda per i peccati degli huomini dopo il giudicio sarà monda et sarà purgata dal fuoco: Non rimarranno sopra la terra nè arbori, nè piante, né animali: Saranno spianati li monti et rimarrà la terra pura et bianca: et tutte le fecce caderanno nell'inferno sopra li dannati: L'acqua sarà purificata: perché non sarà salsa: et non si moverà come hora cessando il moto del primo mobile, che è causa di tutti li moti: L'elemento dell'aere sarà purificato: Non sarà più nubioso et tempestoso: Non commotione di venti, non grandine nè piove: il fuoco sarà più lucido et più splendido del cielo. Pensa poi quanto sarà più lucido il cielo: il sole, la luna et le stelle: come dice Isaia.⁸

⁴ LEIBNIZ, G.W.: *Monadologie*, trad. it. di S. Cariati (*Monadologia*). Milano: Bompiani 2017, §§ 36-46.

⁵ Sulla storia del concetto di “spazio” e “logos” si veda GIOVANNOZZI, D./VENEZIANI, M. (edd.): *Locus-Spatium. XIV Colloquio Internazionale*. Roma, 3-5 gennaio 2013. Firenze: Olschki 2014.

⁶ TOMMASO D'AQUINO: *Summa Theologiae*, cit., *Suppl.*, q. 74, art. 4; cfr. anche *IV Sent.*, d. 50, q. 2, art. 3; *Responsio ad Magistrum Joannem de Vercellis*, 331-332.

⁷ DANTE: *Paradiso*, canto I, vv. 2-3.

⁸ GIROLAMO SAVONAROLA: *Prediche sopra il salmo Quam bonus Israel Deus [...] in lingua volgare tradotte*. Vinegia 1528, 172b-173a.

Finché si pensa a un cosmo chiuso e divinamente ordinato (finanche nell'inferno c'è un ordine⁹) sembra si possa descrivere agevolmente lo spazio dell'aldilà e il suo confine con l'infinito che lo circonda, ma ogni topografia salta con la rivoluzione astronomica e la scoperta di un cosmo infinitamente più grande di quello conosciuto. In questa dilatazione indefinita dello spazio, in cui non è più così facile immaginare una gerarchia dei luoghi e un punto più vicino o più lontano da Dio, le risposte della metafisica cristiana sono state di due tipi: o *fenomenizzare* lo spazio e il tempo, come «fantasmi dei corpi e del moto» (Hobbes) o come «relazioni tra rappresentazioni» (Locke, Leibniz) nella via che stranamente condividono sia gli empiristi inglesi che i razionalisti tedeschi, oppure affermarli come *realtà assolute*, infinite, come «sensoria Dei» (Newton, che non a caso torna a dedicare molte delle sue ricerche alla topografia dell'inferno). Se il compromesso kantiano, secondo cui spazio e tempo avrebbero «realtà empirica e idealità trascendentale», viene superato dall'idealismo tedesco in direzione dell'idealità, questo non aiuta a pensare teologicamente lo spazio, né nella sua creaturalità, né nella sua trascendenza escatologica. Uno dei testi più impegnati nel tentativo di pensare la possibile trascendenza dello spazio e del tempo è sicuramente la *Filosofia della Rivelazione* di Schelling, dove, tuttavia, a fronte di un'ampia trattazione sul rapporto tra tempo ed eternità, la questione dello spazio viene liquidata in poche pagine, riprendendo l'idea che, quand'anche vi fosse nello spazio cosmico un punto privilegiato rispetto agli altri, per esempio quello dove Cristo siede alla destra del Padre, rendendo così le relazioni spaziali imprescindibili per capire l'infinito (“forma necessaria dell'intuizione”), non per questo verrebbe meno la sua idealità.

Se in qualche punto del tutto cosmico lo spazio è divenuto la forma necessaria dell'esistenza e dunque anche una forma necessaria dell'intuizione, da questo punto, dunque relativamente, l'intero sistema cosmico apparirà nello spazio, ma non segue da ciò che il tutto sia realmente nello spazio, e che distanze che a noi appaiono come spaziali, non possano anche esprimere semplicemente rapporti e differenze ideali¹⁰.

Oltre a una mancata attenzione per la creaturalità dello spazio nella storia del pensiero cristiano, la plausibile infinità dello spazio cosmico rende ancor più difficile una sua demarcazione rispetto all'infinità di Dio. La finitezza si ascrive molto meglio alla durata del cosmo, tanto che anche gli argomenti anticristiani di Nietzsche trovano il loro «pensiero più abissale»

⁹ Tommaso ad esempio articola l'inferno in quattro livelli di lontananza da Dio: luogo di coloro che aspettano la redenzione (pre-inferno, o *Sheol*), luogo di coloro che aspettano la purificazione (purgatorio), luogo dei bambini non battezzati (*limbus puerorum*) e luogo dei dannati in eterno (cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 52, art. 5-8).

¹⁰ SCHELLING, F.W.J.: *Philosophie der Offenbarung* (1858), trad. it. di A. Bausola (*Filosofia della Rivelazione*). Milano: Bompiani 2002, 1271 [235-236].

nell'eterno ritorno, la cui argomentazione inizia col presupposto che dietro di noi e davanti a noi ci sia un tempo infinito¹¹. La realtà della creazione, infatti, sta o cade con la linearità del tempo: il tempo inizia e procede verso la fine dei tempi, nel lasso tra creazione e redenzione, lasso in cui ogni istante è sempre inedito rispetto ai precedenti e ha un suo posto preciso nella storia. È un aspetto talmente centrale da costituire, secondo Gilson, la principale novità della filosofia cristiana rispetto a quella antica¹², ed è tutt'uno con il grande «scandalo» della resurrezione della carne: dal momento che ogni singola esistenza è irripetibile, la sua redenzione può solo darsi nella resurrezione della sua singolarità.

Questo riflesso costante della creazione nella temporalità del creato è stato sviluppato in vari modi – per esempio attraverso l'idea tomista della composizione delle essenze create con l'*actus essendi* di Dio¹³, o attraverso l'argomento di Suárez che ritiene superfluo distinguere creazione e conservazione dal momento che il loro effetto è lo stesso¹⁴, argomento che riprende Descartes nella dottrina della *creatio continua*¹⁵ – ed è stato fortemente ripreso nel confronto del cristianesimo con l'evoluzionismo, in au-

¹¹ NIETZSCHE, F.: *Also sprach Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari (*Così parlò Zarathustra*). Milano: Adelphi 2020, 183: “questa lunga via che porta all'indietro dura un'eternità”.

¹² GILSON, E.: *L'esprit de la philosophie médiévale* (1969), trad. it. di P. Sartori Treves (*Lo spirito della filosofia medievale*). Brescia: Morcelliana 2007, cap. I, 2.

¹³ TOMMASO D'AQUINO: *Summa Theologiae*, in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, IV-XII, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum. Romae: Ex Typographia Polyglotta 1888-1906 (trad. it.: *La Somma Teologica*, 4 voll. Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2014, I, q. 104, a. 1: “Ora ogni creatura è in rapporto a Dio come l'aria in rapporto al sole che la illumina. Come infatti il sole è lucente per sua natura, mentre l'aria diventa luminosa partecipando la luce del sole, senza tuttavia partecipare la natura del sole, così Dio è il solo ente per essenza [*situs Deus est ens per essentiam suam*], giacché la sua essenza è il suo essere [*quia eius essentia est suum esse*], mentre ogni creatura è invece ente per partecipazione [*omnis autem creatura est ens participative*] e non tale che la sua essenza sia il suo essere. E pertanto, come dice Agostino (DG IV, 12, 22), ‘se per ipotesi la potenza di Dio cessasse di sostenere le cose create, cesserebbe all'istante anche la loro specie e ogni natura verrebbe meno’. E ancora (DG VIII, 12): ‘Come l'aria diventa luminosa alla presenza della luce, così l'uomo si illumina quando Dio gli è presente; mentre subito si ottenebra quando Dio si ritrae’. Va detto che, diversamente da una lettura neotomistica diffusa, la questione del rapporto essere-essenza in Tommaso non va in direzione dell'affermazione della contingenza del mondo, quindi in senso *apofantico*, ma della impossibilità di definizione della quiddità di Dio, quindi in senso *apofatico*. La categoria di “contingenza” si afferma nel pensiero scolastico solo alla fine del XIII secolo, soprattutto in seguito alla grande condanna di Tempier (cfr. PORRO, P.: *Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96 [2012] 3, 401-450).

¹⁴ SUÁREZ, F.: *Diputationes Metaphysicae* (1597), eng. transl. by Alfred J. Freddoso (*On Creation, Conservation, & Concurrence: Metaphysical Disputations 20-22*). South Bend: St. Augustine's Press 2002, 121.

¹⁵ DESCARTES, R.: *Discourse de la methode* (1637), e *Principia Philosophiae* (1644), in: *Opere 1637-49*, a cura di G. Belgioioso. Milano: Bompiani 2009, 77 e 1727.

tori quali Teilhard de Chardin¹⁶, Sertillanges¹⁷, Balthasar¹⁸, Plantinga¹⁹. Se già Bergson si esprimeva in senso critico verso l'idea di creazione continua, soprattutto a causa delle sue implicazioni finalistiche e dell'impossibilità di spiegare le anomalie e i difetti dell'evoluzione²⁰, negli ultimi decenni sono sorte nuove obiezioni, tra le quali ricordiamo quelle di William Craig²¹, di Alfred Freddoso²², di Andrew Pavelich²³, incentrate sul fatto che facendo coincidere la creazione con la conservazione del creato si priverebbero le creature di una propria temporalità, quindi di una propria identità persistente nel tempo e della relativa capacità di essere causa dei propri effetti, cadendo in una forma di occasionalismo²⁴. Non discuteremo qui di questo rapporto tra creazione e conservazione, ma ci basta richiamarlo per cogliere come, anche nelle discussioni più recenti, la temporalità rimanga un plesso privilegiato per definire la dipendenza/indipendenza delle creature dal creatore.

IL FONDAMENTO DEI GIUDIZI SPAZIOTEMPORALI

Innanzitutto proveremo ad estendere allo spazio creaturale le caratteristiche del tempo creaturale: se il tempo creato si caratterizza per l'*irripetibilità* ogni volta inedita degli attimi, allora questa irripetibilità e singolarità dovrebbe coinvolgere anche lo spazio. Se volessimo definire una *irripetibilità dello spaziotempo*, potremmo dire che essa consiste nel fatto che non solo un particolare momento non può essere ripetuto, ma non può darsi

¹⁶ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *La Vision du passé* (1957), trad. it. di A. Tassone Bernardi (*La visione del passato*), in: *Opere*, vol. 18. Milano: Jaca Book 2016.

¹⁷ SERTILLANGES, A.D.: *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*. Paris: Aubier 1945, 59–62.

¹⁸ BALTHASAR, H.U. von: *Herrlichkeit*, Band III, 1,2: *In Raum der Metaphysik. Neuzeit* (1965), trad. it. di G. Sommavilla (*Gloria*, vol. V, *Nello spazio della metafisica. L'età moderna*). Milano: Jaca Book 1991, 553–557.

¹⁹ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York: Oxford University Press 2011.

²⁰ BERGSON, H.: *Évolution créatrice* (1907), trad. it. di F. Polidori (*L'evoluzione creatrice*). Milano: Raffaello Cortina 2002, 233–300.

²¹ CRAIG, W.L.: *Creation and Conservation Once More*, in: *Religious Studies* 34 (1998), 177–188.

²² FREDDOSO, A.: *Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature*, in: MORRIS, Th.V. (ed.): *Divine and Human Action*. Ithaca NY: Cornell University Press 1988, 74–118; ID.: *God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is Not Enough*, in: TOMBERLIN, James E. (ed.): *Philosophical Perspectives*, vol. 5. Atascadero CA: Ridgeview Publishing 1991, 553–585.

²³ PAVELICH, A.: *On the Idea that God is Continuously Re-Creating the Universe*, in: *Sophia* 46 (2007), 7–20.

²⁴ Su questo tema rimandiamo a MILLER, Th.D.: *On the Distinction between Creation and Conservation: A Partial Defense of Continuous Creation*, in: *Religious Studies* 45 (2009), 471–485; ID.: *Continuous Creation and Secondary Causation: The Threat of Occasionalism*, in: *Religious Studies* 47 (2011), 3–22.

neanche l'estrinseca relazione spaziale che lo ha caratterizzato. Quella certa relazione spaziale non può accadere di nuovo, cioè *non può darsi esattamente come si è data precedentemente*. Insomma, un dato corpo non può relazionarsi spazialmente a un altro due volte nello stesso modo, proprio come non può un evento darsi nel tempo due volte in maniera identica, accadere una seconda volta.

Questa definizione formale potrebbe avere come contenuto il divenire incessante della materia, quindi l'argomento eracliteo «non ci si può bagnare due volte nello stesso fiume». Tale argomento può essere plausibile sia interpretando lo spazio come assoluto, sostanzialisticamente, sia interpretandolo come relazione tra i corpi. In senso sostanzialistico: se ogni ente materiale cambia in continuazione, quindi se in questo momento è già cambiato tanto da non darsi esattamente nello stesso spazio in cui si è dato precedentemente (sia perché il corpo che si immerge è cambiato, sia perché l'acqua è cambiata), stiamo postulando lo spazio come un riferimento fisso, quindi come un contenitore vuoto, al cui interno ciò che cambia sono i corpi, o la materia: pur tornando *in quel punto* dello spazio, il fiume lì, proprio lì, non è più quello. L'acqua in cui ci siamo bagnati si è spostata *in un altro punto* dello spazio. Lì la materia è cambiata e lo spazio è rimasto identico, tale da poter essere pensato in maniera separata rispetto al divenire temporale. Relazionario: se lo spazio non è altro che la relazione tra il corpo e il fiume, al mutare del corpo e del fiume cambia la loro relazione spaziale. Se non usiamo lo spazio come riferimento fisso possiamo utilizzare il riferimento tra la prima relazione corpo-fiume e la seconda, stabilendo una differenza alla luce di questa *relazione di relazioni*. In entrambe le interpretazioni è a partire dalla mutazione degli oggetti spaziali che andiamo a pensare l'irripetibilità delle relazioni spaziali, a prescindere dall'esistenza dello spazio come indipendente dai corpi. Indagheremo perciò questa relazione di relazioni.

Einstein diceva che “tutti i giudizi nei quali il tempo gioca un ruolo sono sempre giudizi su *eventi simultanei*”²⁵, perché se dico che il treno arriva ogni giorno alla stessa ora significa che sto verificando la *simultaneità* del treno che arriva e della lancetta dell'orologio che assume una certa posizione. La posizione del treno e quella della lancetta sono *due eventi*. Rispetto all'aforisma eracliteo potremmo utilizzare una descrizione analoga: così come la *stessa ora* implica una relazione tra l'arrivo del treno in stazione e l'arrivo della lancetta su una certa posizione, così lo *stesso fiume* implica che si ripresenti la stessa relazione di prossimità tra l'acqua e il mio corpo. Sulla falsa riga di quello che Einstein affermava dei giudizi sul

²⁵ EINSTEIN, A.: *Zur Elektrodynamik bewegter Körper* (1905), trad. it. di E. Sagittario (*L'elettrodinamica dei corpi in movimento*), in: *Opere scelte*, a cura di E. Bellone. Torino: Bollati Boringhieri 1988, 150.

tempo, potremmo allora dire: "tutti i giudizi nei quali lo spazio gioca un ruolo sono sempre giudizi su eventi prossimi".

Dobbiamo fare chiarezza su che cosa intendiamo con prossimità e simultaneità tra due eventi. La *prossimità* tra due eventi non possiamo intenderla semplicemente come una relazione di vicinanza fisica, allo stesso modo in cui non possiamo intendere la *simultaneità* semplicemente come una instantaneità temporale. Se la simultaneità fosse solo una instantaneità temporale potrei dire che sono simultanei anche il treno fermo in stazione e l'orologio fermo in stazione, ma non è così, perché non ha nessuna valenza temporale dire «il treno è alle nove in stazione» se sono lì da sempre. La simultaneità non si riferisce alla relazione tra due oggetti, ma tra due *processi*, o due fatti. Il treno e l'orologio descrivono dei processi, descrivono delle possibilità di movimento che si sono realizzate rispetto a un certo termine. Sono processi realizzati, eventi descritti alla luce di un compimento. Quindi la simultaneità è fondata sulla *nostra possibilità di relazionare due processi*. Nel caso dell'esempio di Einstein, la simultaneità è data dalla mia possibilità di istituire una relazione tra il treno *che arriva* e la lancetta *che assume* una certa posizione sul quadrante. Con questa possibilità sta o cade ogni simultaneità, tant'è che la teoria della relatività mette in luce il fatto che la possibilità di relazionare due eventi dipende dalle possibilità dell'osservatore e del suo sistema di riferimento. È solo a partire da un osservatore che si può istituire la simultaneità tra due eventi, ragione per cui non possono essere istituite simultaneità assolute.

Se verifico il fatto che il treno e l'ora segnalata dall'orologio sono simultanei, vuol dire che posso relazionare i due eventi, cioè i due processi: l'essere-arrivato del treno in stazione e l'essere-arrivato della lancetta su quel punto del quadrante. L'essere-arrivato è il compimento di un processo, quindi implica la relazione al poter-arrivare che lo ha preceduto. Sia il treno che l'orologio *indicano* due processi, quindi *due relazioni tra poter-essere ed esser-divenuto*²⁶. Se dando un giudizio temporale («il treno è arrivato in stazione alle 9») relaziono due processi, vuol dire che *sto relazionando due relazioni*. Una relazione di relazioni è, dal punto di vista logico, una *analogia di proporzionalità*: come il treno ha compiuto il suo movimento fino al punto-stazione, così la lancetta ha compiuto il suo movi-

²⁶ Se parlo di eventi più complicati, per esempio quando dico «la battaglia di Waterloo è avvenuta nel 1815», questa relazione tra *poter-essere* e *esser-divenuto* sembra meno intuitiva, ma in realtà avviene la stessa cosa. La battaglia di Waterloo è intesa come la conclusione di un processo, così come la sua datazione. Ciò che viene messo in relazione è il consumarsi della battaglia e il raggiungimento del 18 giugno 1815 sul computo del calendario. Sono due processi, o eventi, perché il loro compiersi ha chiuso delle possibilità: quella di una vittoria mancata, o di una battaglia mancata, da un lato, quella di un lasso temporale che poteva segnare diversamente l'età napoleonica, dall'altro. Rispetto al rapporto tra il treno e l'orologio qui i processi sono molto più ampi, dilatati, come avviene quando parliamo di eventi storici, ma il principio dell'analogia di relazioni resta lo stesso.

mento fino a quel numero segnato sul quadrante. È l'analogia che utilizziamo nelle proporzioni matematiche ($a:b = c:d$).

Tale analogia di proporzionalità, o analogia di relazioni, tra la relazione treno-stazione e quella lancetta-quadrante, non si dà da sé, ma può essere istituita solo da un osservatore, mediante un'intenzione logica. Pensare la simultaneità tra treno e ora significa *istituire una relazione tra due poter-essere*. È necessario dire «tra due poter-essere» e non semplicemente «tra due enti», perché la simultaneità è data dall'*arrivare-ad-essere* in tale relazione. Se il poter-arrivare implica la relazione al punto d'arrivo, che siamo noi a prospettare, allora ogni simultaneità si muove nella relazione tra possibilità e attualizzazione.

Questa relazione tra relazioni è possibile solo se le due relazioni sono *prossime*. La prossimità spaziale dei due eventi ci consente di relazionare i due eventi, non appena nel senso di *misurare la distanza* tra un evento e un altro (ad esempio: la sedia è a un metro dal tavolo), quanto nel relazionare i poter-essere degli eventi nella loro spazialità (il treno può raggiungere la stazione, io posso bagnarmi nel fiume, la montagna non può raggiungere il mare). In questo senso potremmo dire, prendendo a prestito un termine heideggeriano, che la prossimità è una relazione di *dis-allontanamento* possibile (*Ent-Fernung*). Nel caso della relazione tra il mio bagnarmi e il fiume, la prossimità è data dalla mia possibilità di portarmi presso l'acqua; se si tratta della relazione tra la Terra e la galassia di Andromeda la prossimità è data dalla possibilità di portarsi presso la sua luce, quindi dal fatto che la sua visibilità sia dis-allontanata attraverso il telescopio e la luce che percorre da almeno due milioni di anni lo spazio nella nostra direzione. Per converso, non riusciamo ad avere una relazione di prossimità rispetto a un buco nero perché non riusciamo a dis-allontanare gli eventi al suo interno, oltre l'orizzonte degli eventi.

La relazione spazio-tempo consisterà, quindi, nel *legame tra la prossimità e la simultaneità*, quindi nel *dis-allontanamento realizzato* (nel caso del treno e della lancetta, dal poter-arrivare all'arrivare) di *due processi temporali*. Il passaggio dal possibile all'esser-divenuto è un processo che può essere definito temporalmente solo in relazione con un altro processo analogo. Il che significa che può essere definito temporalmente solo dis-allontanandolo dall'altro processo. Il treno che arriva in stazione è un processo analogo alla lancetta che arriva sul nove. Ma anche se dico «il treno è fermo in stazione da un'ora», il processo temporale che descrive il treno è un passaggio dal poter-essere all'esser-divenuto, poiché lungo quest'ora il treno avrebbe anche potuto realizzare altre possibilità, quindi è anche in tal caso analogo al passaggio dal poter-essere all'esser-divenuto della lancetta. Se i due processi prendessero altre direzioni, potrebbero darsi altre possibili relazioni di prossimità. Ogni simultaneità è una relazione tra due eventi, o due processi, e questi devono essere prossimi, cioè relazionabili,

dis-allontanabili. Se non c'è prossimità non può esserci simultaneità, né viceversa.

IL FONDAMENTO DELL'IRRIPETIBILITÀ DELLE ESPERIENZE SPAZIO-TEMPORALI

Ogni nostro giudizio spaziale istituisce delle *relazioni di possibilità* tra eventi: ogni volta che dico che una certa stella è in una certa posizione rispetto alla Terra, lo dico rispetto a possibilità di visibilità, di calcolo, di descrizione di orbite... E se guardo una stella molto distante sto stabilendo un dis-allontanamento con eventi molto lontani nel tempo. Un mutamento spaziale è una variazione della relazione di relazioni che stabiliamo tra due processi temporali (forse anche in questo senso possiamo leggere la temporalizzazione dello spazio di cui parlano autori come Milic Capek²⁷ e Tim Maudlin²⁸). La relazione di relazioni, come abbiamo visto, è diversa dalla semplice relazione tra un oggetto e un altro, perché fa riferimento alle possibilità che gli oggetti possono assumere, quindi alla variazione di possibilità tra due poter-essere. Ogni giudizio spaziotemporale è il risultato di un'analogia di proporzionalità tra due poter-essere.

Ma allora ha senso parlare di irripetibilità spaziotemporale degli eventi? Se lo stesso evento si manifesta in simultaneità diverse, non è forse ripetibile? Se ogni giorno il treno arriva in stazione e la lancetta percorre il quadrante fino a quel punto, non siamo di fronte a una simultaneità ripetuta? Quando verifichiamo due volte *lo stesso evento*, significa che abbiamo istituito la stessa analogia di proporzionalità rispetto a due eventi. Poiché *la stessa analogia* si realizza rispetto a *due eventi*, ad esempio l'evento di oggi e l'evento di ieri, stiamo parlando comunque di due realizzazioni spaziotemporali diverse. Ciò che ci consente di dire che è avvenuto lo stesso evento è l'analogia realizzata, non l'evento in sé. Eventi diversi si sono verificati nella stessa relazione di attualizzazione rispetto a una possibilità, ma è proprio perché sono *due eventi* diversi che possiamo dire che si è ripetuta la *stessa simultaneità*. Bagnarsi nello stesso fiume è possibile e impossibile a un tempo: è possibile nella relazione analogica che io istituisco, nella relazione tra il poter-essere del mio corpo e quello dell'acqua, ma è impossibile nella ripetizione degli eventi, che sono inevitabilmente diversi, altrimenti non riusciremmo a dire «mi sono bagnato *di nuovo* nel fiume», o «il treno è arrivato puntuale *anche* oggi».

Se parlo di due simultaneità parlo perciò di eventi diversi e non posso dire che si sta ripetendo lo stesso evento. Quindi la stessa relazione spaziale, in due relazioni di simultaneità diverse, non è la stessa relazione spa-

²⁷ CAPEK, M.: *The Concept of Time and Space. Their Structure and Their Development*. Dordrecht-Boston: Reidel 1976, 474.

²⁸ MAUDLIN, T.: *Time, topology and physical geometry*, in: The Aristotelian Society, Supplementary Volume 84 (2010) 1, 63–78.

ziale. Intuitivamente non ci sembra così. Intuitivamente pensiamo che la strada che percorro ogni giorno sia esattamente quella del giorno prima. Sì, perché *non la stiamo considerando un evento, o un fatto, ma un oggetto*. La relazione che istituisco con il treno e con l'orologio, quella con il loro poter-essere, è una relazione tra due estremi di un processo: da un lato vi erano delle possibilità, dall'altro non più, perché *una di esse* si è realizzata. Questo percorso, per quanto identico possa sembrare ogni giorno, è ulteriore rispetto al precedente, non è già dato. Se lo istituissi anche domani non sarebbe quello già avvenuto, non sarebbe la prossimità già realizzata, perché sarebbe *di fronte al poter-essere*. Poiché la simultaneità si verifica con l'essere-divenuti dei due processi, occorre che la prossimità *si realizzi ogni volta per far riaccadere l'essere-simultanei*, occorre che *in maniera inedita si compia il passaggio dal poter-essere all'esser-divenuto*. Così ogni volta dovrà essere percorso quel tratto di strada dal possibile all'essere che segna una differenza rispetto a ogni essere già avvenuto²⁹.

Perché sia possibile ripetere un evento spazio-temporale, dovremmo essere in grado di nullificare l'essere-divenuto, cancellare il passato e rifare nuovo l'essere. Questo trova un riscontro in due aspetti teologici: tutto ciò che compiamo è impossibile da cancellare se non a Dio stesso («che cosa è più difficile dire, ti son rimessi i tuoi peccati, o alzati, prendi il tuo lettuccio e va?» Mt 9, 5); tutto ciò che compiamo è una realizzazione che influenza inevitabilmente gli eventi futuri («le colpe dei padri ricadranno sui figli», Es 20, 5). L'impossibilità di rendere di nuovo possibile ciò che si è realizzato è il problema della irripetibilità degli eventi spazio-temporali.

METAFISICA CREAZIONISTICA E TEORIE DELLO SPAZIO-TEMPO

Quale teoria del tempo è più coerente con la dottrina della *creatio ex nihilo*? Alla luce delle varie teorie del tempo nate da un secolo a questa parte, diventa oggi necessario definire alcuni parametri perché una teoria possa essere più coerente con la teologia cristiana: – se la creazione ha un

²⁹ Anche quando parlo di eventi accaduti prima di ogni mia esperienza, o prima dell'esperienza di ogni mio simile, per esempio la formazione delle rocce terrestri, tali eventi possono essere definiti spaziotemporalmente perché la loro simultaneità e prossimità inesperibili viene analogata a quella di eventi presenti esperibili. Ogni giudizio spaziotemporale, infatti, inizia sempre dal rapporto tra due eventi presenti che fungono da modello analogico per definire analogie di processi non presenti. Questo appare evidente quando vengono eseguite le datazioni radiometriche: i due eventi presenti sono il processo osservabile di decadimento dei nuclidi e il lasso di tempo osservabile preso in considerazione; questa analogia a sua volta è usata per istituire l'analogia con ciò che non possiamo osservare, esattamente come avviene nella proporzionalità matematica ($a:b = c:x$), in modo da poter calcolare il momento in cui un certo minerale si è formato, o il momento in cui si degraderà. La datazione di ciò che non posso esperire, quindi, inizia con l'analogia di relazioni che osservo sperimentalmente, che poi diventa a sua volta riferimento di un'analogia di relazioni che non posso sperimentare.

eschaton, allora il tempo avrà necessariamente una direzione e una tensione³⁰, il che significa che difficilmente si potranno sostenere teorie sulla simmetria temporale e sull'equivalenza di passato e futuro; – poiché la fine dei tempi prevede il giudizio sulla nostra libertà e su ciò che abbiamo realizzato («A chiunque fu dato molto, molto sarà chiesto» Lc 12,48), è più plausibile una teoria tensionale che distingua il passato e il futuro, quindi l'insieme delle possibilità compiute e il darsi di possibilità di cui alcune compiremo e altre no. Ciò significa che per pensare la temporalità immanente le teorie indeterministiche³¹ possono iscriversi meglio nell'escatologia rispetto a teorie eternaliste³²; – poiché nell'attuazione delle possibilità che ci sono date ne va del giudizio finale e della vita eterna, non posso ammettere che vi siano molti mondi possibili in atto contemporaneamente, quindi molti me, o controparti di me: se la possibilità che scelgo è quella che deciderà della mia eternità, allora dei molti mondi possibili solo uno è realmente attuato e si sta attuando, così come delle molte vite possibili che avrei potuto avere solo questa è attuata e si sta attuando (l'attualismo di Plantinga³³ è preferibile al realismo modale di Lewis³⁴).

Per quanto in fisica sia impossibile affermare un passato assoluto e un futuro assoluto, la direzione del tempo e la differenza tra passato e futuro non può valere solo dal punto di vista dell'osservatore che istituisce l'analogia di proporzionalità. Se la teoria della relatività ci mette di fronte all'impossibilità di stabilire simultaneità assolute, perché non ascrivere tale impossibilità alla nostra limitatezza anziché allo spazio-tempo *tout court*? Nulla ci vieta di immaginare che il gap tra la relatività dello spazio-tempo e una simultaneità assoluta sia colmabile in un modo che ancora non pos-

³⁰ Tra coloro che sostengono la direzione del tempo si veda ad esempio REICHENBACH, H.: *The Direction of Time*. Dover: University of California Press 1956, che ricava la direzione del tempo dalle asimmetrie delle leggi fisiche; o EARMAN, J.: *An Attempt to Add a Little Direction to the Problem of the Direction of Time*, in: *Philosophy of Science* 41 (1974), 15–47, che sostiene che avrebbe comunque senso parlare della direzione del tempo anche se non esistessero asimmetrie temporali; o ancora HORWICH, P.: *Asymmetries in Time*. Cambridge (Mass.): MIT Press 1987, che fonda la direzione del tempo sul fatto una sola causa può avere molti effetti, ma non viceversa (quindi non abbiamo mai “forchette causali inverse”).

³¹ Ad esempio quelle di PRIOR, A.: *Past, Present and Future*. Oxford: Oxford University Press 1967, o di MCCALL, S.: *Objective Time Flow*, in: *Philosophy of Science* 43 (1976), 3, 337–362.

³² Anche se negli anni Settanta, a partire da Davidson, è stata riproposta la teoria compatibilista (i cui antecedenti sono Hobbes, Spinoza, Hume), la quale sostiene che il determinismo non escluda affatto il libero arbitrio, ma sia piuttosto l'unico modo per spiegarlo, in quanto lo considera come anello della catena causale (cfr. DAVIDSON, D.: *Essays on Action and Events* [1980], trad. it. di E. Picardi [*Azioni ed eventi*]. Bologna: Il Mulino 1992; QUINE, W.V.O.: *Things and Their Place in Theories*, in: *Theories and Things*. Cambridge [Mass.]: The Belknap Press of Harvard University Press 1981).

³³ PLANTINGA, A.: *Actualism and possible worlds*, in: *Theoria* vol. 42 (1976), n. 1–3, 139–160; ID.: *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon 1974.

³⁴ LEWIS, D.: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, in: *Journal of Philosophy* 65 (1968), 113–126; ID.: *Counterfactuals*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1973; ID.: *On The Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell Oxford 1983.

siamo comprendere, o forse dovremmo postularlo come un'unità inafferrabile a cui le simultaneità relative rimandano, in modo simile a quello che Romano Guardini sosteneva a proposito del concreto vivente³⁵ (che non riusciamo a definire se non nell'oscillazione polare tra categorie opposte, quali essenza-esistenza, universale-singolare, forma-materia...), o a ciò che Erich Przywara sosteneva dell'*analogia entis*³⁶ (l'unità dell'essere si dà solo come unità trascendente, che noi cogliamo indirettamente nel rimando irriducibile tra le sue forme, i suoi modi di darsi, primo fra tutti quello di essere e divenire).

E quale sarebbe questo limite? Una simultaneità assoluta sarebbe possibile se non vi fosse il limite della velocità della luce, per due motivi. Innanzitutto, poiché alla velocità della luce il tempo scorre più lentamente rispetto a ciò che si muove a velocità inferiori, se si superasse la velocità della luce il tempo tenderebbe ad arrestarsi e si otterebbe un presente assoluto. L'altro motivo è conseguente a questo: se un osservatore potesse disallontanare tutti gli eventi dell'universo senza il limite della velocità della luce, senza il lasso di tempo necessario perché la luce di un evento lo raggiunga, quindi istantaneamente, egli vedrebbe un presente assoluto. Una tale visione, tuttavia, poiché renderebbe disponibile l'intero universo in uno sguardo, resterebbe impossibile a un osservatore finito. In fondo era quello che immaginava Newton, quando pensava che questa capacità divina («*sensoria Dei*») fosse anche la dimensione in cui lavora la scienza; ma se assumiamo “letteralmente” l'*assolutezza* newtoniana dello spazio e del tempo come possibilità alla portata di Dio e non dell'uomo, nulla ci vieta di tenere insieme la simultaneità sempre relativa di Einstein e la simultaneità assoluta di Newton: ciò che per l'uomo viaggia a tempi diversi a seconda dei sistemi di riferimento ed è per questo disallontanabile in modi diversi, per Dio potrebbe essere disallontanabile all'istante, quindi istituito in una simultaneità assoluta. Ciò implicherebbe che una trascendenza divina data in qualche modo *nel tempo*, piuttosto che atemporalmente, quindi uno sguardo in ogni presente, onnipresente. Di questo parleremo nel paragrafo successivo.

Certo per noi rimane un limite il cui superamento è solo postulabile: non riusciamo a tenere insieme le scoperte fisiche sulla relatività e l'ipotesi di una simultaneità assoluta. Non riusciamo neanche a tenere insieme la relatività speciale e la nostra esperienza dello scorrere del tempo. Forse, per quest'ultima questione, si potrebbe postulare un superamento nelle scoperte future. Roger Penrose, per esempio, indica nella futura correzione

³⁵ GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendigkonkreten*, (1925), trad. it. di G. Colombi (*L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*). Brescia: Morcelliana 1997.

³⁶ PRZYWARA, E.: *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-rythmus* (1962), trad. it. di P. Volonté (*Analogia entis. Metafisica. Struttura originaria e ritmo cosmico*). Milano: Vita e Pensiero 1995.

della meccanica quantistica il possibile anello di congiunzione tra la nostra esperienza del tempo e la fisica relativistica, per quanto oggi sia ancora impossibile dimostrarlo³⁷.

Quale che possa essere la «realtà», si deve spiegare come si percepisce il mondo. La meccanica quantistica non lo fa, cosicché si deve includere in essa qualcosa di addizionale, qualcosa che non sia contenuto nelle sue regole standard.³⁸

Egli ascrive il problema alla meccanica quantistica perché ha un margine di imprecisione più alto rispetto alla teoria della relatività, nonché alcune conseguenze difficilmente accettabili dal punto di vista empirico (come il celebre «gatto vivo-morto» di Schrödinger)³⁹:

i teorici quantistici hanno sempre sostenuto che, in conseguenza della precisione della loro teoria, si dovrebbe modificare la relatività generale per adattarla ad essa, ma oggi io penso che sia piuttosto la teoria quantistica dei campi a doversi sottoporre a qualche ritocco.⁴⁰

Diversi esperimenti fisici, inoltre, come quelli svolti nel 1964 da Val Logsdon Fitch e James Watson Cronin, hanno mostrato che nel decadimento di certe particelle subatomiche (i mesoni K) viene violata la simmetria delle coordinate spaziali e quella delle coordinate temporali, quindi si verifica una asimmetria del tempo⁴¹. Questo ha messo in crisi, negli ultimi decenni, l'idea che la direzione temporale sia fisicamente irrilevante⁴². La plausibilità di un flusso del tempo anche dal punto di vista fisico ci consente di rendere plausibile una teoria realistica del divenire.

Le difficoltà nascono dal fatto che affermando una direzione e un fluire intrinseco allo spazio-tempo bisognerebbe indicare a quale velocità esso scorre e dimostrare che esiste una simultaneità globale di questo divenire. Sulla scorta di queste difficoltà Huw Price sostiene che per quanto sia molto più ragionevole affermare una direzione del tempo che negarla, non riusciamo a dimostrarla altrimenti che come una nostra proiezione. Se nei mesoni K la simmetria del tempo è violata, non abbiamo ancora certezza

³⁷ PENROSE, R.: *The Emperor's New Mind*. Oxford: Oxford University Press 1989, trad. it. di L. Sosio (*La mente nuova dell'imperatore*). Milano: Rizzoli 1992, e ID.: *The Road to Reality*. London: Cape 2004, trad. it. di E. Diana (*La strada che porta alla realtà*). Milano: Rizzoli 2005.

³⁸ HAWKING, S.W./PENROSE, R.: *The Nature of Space and Time* (1996), trad. it. di L. Sosio (*La natura dello spazio e del tempo*). Milano: BUR 2010⁶, 149.

³⁹ HAWKING, S.W./PENROSE, R.: *La natura dello spazio e del tempo*, cit., 149.

⁴⁰ Ivi, 78.

⁴¹ MAUDLIN, T.: *Remarks on the Passing of Time*, in: Proceedings of the Aristotelian Society 102 (2002), 267: «The discovery that physical processes are not, in any sense, indifferent to the direction of time is important and well known: it is the discovery of the violation of so-called CP invariance, as observed in the decay of the neutral K meson. [...] In short, the fundamental laws of physics, as we have them, do require a temporal orientation on the space-time manifold».

⁴² MORGANTI, M.: *Filosofia della fisica*. Roma: Carocci 2016, 202–203.

su quale sia la direzione del tempo: sappiamo solo che il tempo è asimmetrico, quindi che ha una direzione e che possiamo distinguere un passato e un futuro, ma nulla ci dice quale realmente venga prima e quale dopo. L'asimmetria è condizione necessaria ma non sufficiente per affermare l'anisotropia, perché la violazione della simmetria ci autorizza solo a sostenere un'orientabilità del tempo, ma non quale sia il suo verso⁴³.

Questo tipo di argomentazione, per quanto formalmente corretta, tuttavia, funziona solo in virtù della sua analogia con le coordinate spaziali: così come nulla ci impedisce di cambiare prospettiva rispetto a "a destra di..."/"a sinistra di...", così niente ci vieta di cambiare prospettiva sul "prima di..."/"dopo di...". Ma equiparare "a destra di..."/"a sinistra di..." con "prima di..."/"dopo di..." significa equiparare tempo e spazio come se fossero due facce della stessa medaglia, quindi due modi paralleli di rappresentare la realtà fisica, e non l'unica entità "spaziotempo", che invece implicherebbe sì la loro inscindibilità, ma anche la loro complementarietà: le coordinate spaziali e le coordinate temporali non funzionano allo stesso modo, ma si completano le une con le altre, non sono parallele, ma complementari. Le coordinate temporali completano quelle spaziali con ciò che allo spazio manca, la durata delle posizioni e l'ordine della loro sequenza, il che significa che non hanno le stesse caratteristiche. Quando Price dice che un altro osservatore potrebbe vedere la direzione del tempo invertita⁴⁴, sta utilizzando il punto di vista temporale come fosse un punto di vista spaziale. Ma questo è illegittimo, nessuno esperisce un tempo invertito, mentre tutti possiamo esperire l'inversione della destra e della sinistra. E anche se la simultaneità degli eventi non è la stessa (come nel famoso esperimento dei due fotoni che partono dalla stessa fonte di luce ma arrivano su equidistanti lastre in momenti diversi a seconda dei sistemi di riferimento), non per questo possiamo invertire il loro orientamento temporale, poiché, rispetto a qualunque sistema di riferimento in cui la fonte di luce sia disallontanabile, i due fotoni si muovono sempre "dopo" la loro emissione dalla stessa fonte di luce.

Un altro tentativo di fenomenizzazione del tempo è quello portato avanti negli ultimi anni dal fisico Carlo Rovatti, che studiando la teoria della gravitazione quantistica a loop, le cui equazioni possono fare a meno della variabile "tempo", sostiene che il tempo è il risultato della composizione di elementi non-temporali. Di qui si afferma, riprendendo gli argomenti di Boltzmann, che la percezione del tempo è una sorta di sfocatura, di effetto ottico emergente quando consideriamo grandi aggregazioni di materia⁴⁵. Il presupposto隐含的 di questo argomento che in fondo sostiene l'irrealtà

⁴³ PRICE, H.: *The Flow of Time*, in: CALLENDER, C. (ed.): *Oxford Handbook of Philosophy of Time*. New York: Oxford University Press 2011, 276–311.

⁴⁴ PRICE, H.: *The Flow of Time*, cit., 289–290;

⁴⁵ ROVATTI, C.: *L'ordine del tempo*. Milano: Adelphi 2017, 115–136.

del tempo, o almeno la sua accidentalità, è democriteo: il complesso è l'effetto della combinazione del semplice, quindi ogni volta che il tutto appare come superiore alla somma delle parti è, per quanto fisicamente calcolabile, solo un effetto ottico, quindi una "sfocatura" dovuta alla nostra approssimazione grossolana. Ma questo presupposto è metafisico tanto quanto quello specularmente opposto, platonico, tipico per esempio di Penrose, secondo il quale ciò che è più piccolo, o che compone il complesso, è organicamente strutturato da forme matematiche (tanto da sostenere che è la meccanica quantistica a dover essere adattata alla teoria della relatività, non viceversa). Il metodo dal basso non è più fecondo o più vicino alla verità di un metodo dall'alto.

Per il nostro scopo, tuttavia, un metodo dall'alto è preferibile perché, come afferma Pannenberg, è più vicino alla teologia senza essere affatto meno fecondo per la fisica. Si pensi, sostiene il teologo tedesco, a quanto è stato fecondo per le scoperte fisiche il concetto di "campo" che, come ha mostrato Max Jammer, è nato dal concetto stoico di "spirito" (*pneuma*) come "intero" che organizza parti materiali⁴⁶. Stephen Hawking ha sostenuto che il concetto di "campo gravitazionale" fosse più fondamentale di altri concetti della fisica perché in grado di plasmare lo spazio-tempo:

Io credo che essa [la gravità] sia decisamente diversa, in quanto plasma l'arena in cui agisce, diversamente da altri campi, che agiscono su uno sfondo spaziotemporale. È questo carattere della gravità a suggerire la possibilità che il tempo abbia un inizio.⁴⁷

Ciò che dobbiamo chiarire rispetto alla nostra analisi è perché la descrizione che abbiamo dato dell'esperienza spaziotemporale non sia in fondo riducibile a una *mind-depended theory*⁴⁸. È vero che i giudizi spaziotemporali sono possibili a partire da un osservatore che istituisce l'analogia, ma ciò non significa che lo spaziotempo è reale solo nella mente dell'osserva-

⁴⁶ PANNENBERG, W.: *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*. Louisville: Westminster/John Knox 1993, 40–49; ID.: *Historicity of Nature: Essays on Science and Theology*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press 2008, 65–67; JAMMER, M.: *Concepts of Force: A Study in the Foundation of Dynamics*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1957, 188–200.

⁴⁷ HAWKING, S.W./PENROSE, R.: *La natura dello spazio e del tempo*, cit., 13–14.

⁴⁸ Definizioni tipiche di una *mind-depended theory* sono quelle di EDDINGTON, A.S.: *Space, Time and Gravitation*. Cambridge: Cambridge University Press 1920, 51: "Events do not happen; they are just there, and we come across them. 'The formality of taking place' is merely the indication that the observer has on his voyage of exploration passed into the absolute future of the event in question"; e di WEYL, H.: *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton: Princeton University Press 1949, 116: "The objective world simply is, it is do not happen. Only to the gaze of my consciousness, crawling upward along the life line of my body, does a section of this world come to life as a fleeting image in space which continuously changes in time".

tore⁴⁹. La prova di ciò sta nel fatto che per quanto le relazioni spaziotemporali siano istituite dall'osservatore che dis-allontana gli eventi, non è possibile dare giudizi spaziotemporali arbitrari. Per poter istituire una simultaneità tra due eventi io devo “aspettare” gli eventi, devo dipendere da essi. Da un lato, i giudizi spaziotemporali sorgono dalla possibilità di cogliere i processi e dall'analogia che possiamo istituire tra due processi. Nascono perciò dalla nostra capacità di pensare il possibile, di guardare un processo nel suo incunearsi verso una delle sue possibilità e metterlo in relazione con altre possibilità. È su questo fondamento che riusciamo addirittura a pensare un ordine del tempo inverso. Dall'altro, però, per quanto io possa invertire il possibile, non posso dare giudizi spaziotemporali a ciò che non ha ancora superato il possibile verso l'attuale.

Posso anche immaginare lo spaziotempo come un blocco a quattro dimensioni, tre spaziali e una temporale, provando a dire che tutti gli eventi sono in fondo già dati⁵⁰. Ma per quanto mi sforzi di pensarla congelata, se la quarta dimensione è la successione temporale, non posso pensare contemporaneamente il seme e il suo frutto, dato che il frutto può esserci solo se il seme muore. Per quanto non sia sincronizzabile rispetto a tutti i possibili osservatori dello spaziotempo, questo divenire ha un suo procedere e non può, almeno dal punto di vista locale, essere eliminato. Su questo punto insiste molto Mario Dorato, il quale sostiene che la teoria della relatività non implichi affatto l'eliminazione del divenire locale: se consideriamo lo spaziotempo come un blocco a quattro dimensioni che posso tagliare trasversalmente in sequenze diverse (a seconda del sistema di riferimento che voglio assumere, o della navicella con cui lo attraverso), in ognuno di questi “tagli” l'osservatore percorrerà un divenire di eventi, una sequen-

⁴⁹ Questo aspetto veniva già discusso ampiamente da Enrico di Gand nella sua analisi delle considerazioni agostiniane sul tempo, carenti di una fondazione oggettiva della temporalità e tendenti allo psicologismo. Per Enrico bisognava correggere Agostino attraverso Aristotele e Averroè, sostenendo che il tempo ha una realtà oggettiva, extramentale, fondata nei mutamenti della realtà, ma che solo con l'anima può essere distinta in senso discreto, individuando una differenza tra il momento presente, quello passato e quello futuro. Quindi, ha un essere vero, ma imperfetto e potenziale nelle cose e un essere vero, perfetto e attuale nell'anima. È l'anima a portare il tempo dalla potenza all'atto (cfr. PORRO, P.: *Tempo e aevum in Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto*, in: ALLINEY, G./COVA, L. [edd.]: *Tempus, Aevum, Aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*. Firenze: Olschki 1999, 89–129).

⁵⁰ Questa idea è sostenuta, a partire da McTaggart e da Gödel, anche dal fisico Bryan Greene: «Gli eventi quindi [...] esistono tutti, e occupano in eterno il loro punto specifico nello spaziotempo. Non c'è alcun flusso. Se alla festa di capodanno del 1999 vi siete molto divertiti, significa che vi state ancora divertendo [...] Non è facile accettare una visione simile, dato che la nostra concezione del mondo distingue rigorosamente tra passato, presente e futuro, ma se valutiamo con attenzione questo schema temporale e lo confrontiamo con i dati oggettivi della fisica moderna, scopriamo che può esistere solo nella nostra mente» (GREENE, B.: *The Fabric of the Cosmos* [2004], trad. it. di L. Civalleri e A. Tissoni (*La trama del cosmo*). Torino: Einaudi 2006, 165).

za che non può essere bypassata. Se per ogni osservatore locale, al netto delle differenze di durata misurabili tra i vari sistemi di riferimento, il divenire si dà, allora non v'è un insanabile conflitto tra la fisica relativistica e l'esperienza umana⁵¹.

Due eventi simultanei non sono simultanei, ma *vengono ad essere* simultanei. Perché sia possibile istituire la relazione di simultaneità devono essere prossimi, nel senso di dis-allontanabili. Due eventi prossimi non sono prossimi, ma *vengono ad essere* prossimi. Le relazioni spazio-temporali si danno in virtù di qualcuno che è *presso questo venire ad essere*.

L'APPARIRE DEL POSSIBILE

Un'ontologia del possibile è inevitabilmente legata a una teologia del possibile, poiché ciò che ultimamente definisce la possibilità è l'onnipotenza divina, in particolare su questioni tipo «Dio poteva creare un mondo migliore di questo?» o «Dio poteva evitare il male?» o «Dio può creare un mondo infinito?». Queste domande prendono piede nella scolastica soprattutto a partire dalla fine del XIII secolo, quando diventa sempre più centrale la categoria della contingenza contro alcune tesi sul necessitarismo divino⁵². Senza addentrarci in tali questioni e mantenendoci nella cornice di una metafisica creazionistica, assumiamo semplicemente che in una considerazione del mondo come contingente bisogna prendere sul serio la differenza tra reale e possibile. Ciò significa che i possibili che non passano all'essere, perciò, pur potendo darsi *in mente Dei* o come enti di ragione, non rientrano nell'orizzonte degli eventi. Se a ciò aggiungiamo che lo spazio-tempo creaturale deve essere pensato come irripetibile, allora si deve postulare che anche ciò che in passato poteva realizzarsi e non si è realizzato deve essere considerato come irrimediabilmente escluso dagli eventi. La parola che in quel momento poteva essere detta e non è stata detta, è ormai una possibilità persa. Potrebbe riaffacciarsi l'occasione per dirla, ma non sarebbe la stessa possibilità, perché si darebbe in un'altra configurazione di eventi. Ciò che non si è realizzato, cioè, in una concezione lineare, o almeno direzionale, e irripetibile del tempo, non può mantenere uno statuto di esistenza.

Generalmente si definisce il possibile attraverso la controfattualità, quindi la possibilità che ciò che si è non si è realizzato, o che non si realizza o che non si realizzerà, poteva o potrebbe realizzarsi. Ad esempio, ora sono seduto ma il fatto contrario (potrei essere in piedi) è possibile, perché non vi sono impedimenti fisici o logici. Il treno che sta arrivando in sta-

⁵¹ DORATO, M.: *Tempo della mente e tempo della materia*, in: *Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics* 7. Turnhout: Brepols 2007, 489–503.

⁵² Su questo aspetto si veda KNUTTILA, S.: *Time and Modality in Scholasticism*. Helsinki: Academy of Finland 1980.

zione potrebbe anche non arrivare, perché qualcuno potrebbe fermarlo o perché potrebbe subentrare un guasto. Come si dà un ente o un evento in questo stato passaggio? Dove si trova *mentre* è possibile? Posso affermare che è possibile che il computer su cui scrivo si spenga tra un attimo per un black-out, che il cielo si copra di nubi e inizi a piovere. O che un asteroide colpisca la terra o che il surriscaldamento globale sciolga l'Antartide.

Il possibile è tutt'uno con l'evento, quindi con il processo. È il processo che non si è realizzato e poteva realizzarsi, o che potrebbe realizzarsi. Quando si dà una possibilità, si dà sempre relativamente a qualcosa che sta accadendo. È un surplus dell'accadere. L'evento, tuttavia, è quello che è e basta. Avrà un futuro, un insieme di possibili eventi futuri, e man mano che il futuro crescerà cresceranno anche i possibili spazi che potrà occupare. Questo asteroide tra un'ora potrebbe essere al massimo in due o tre punti possibili, ma tra un anno in dieci possibili punti diversi. Ma adesso, in questo suo apparire nel telescopio, l'asteroide è semplicemente un evento, è simultaneo al mio guardarla, simultaneo al suo riflesso nella lente del mio strumento e alla posizione della lancetta del mio orologio. Nel mio intenzionarmi a esso e al suo rapporto con lo spazio-tempo, si istituiscono i suoi possibili futuri, le sue possibili traiettorie, le sue possibili collisioni. Adesso è lì, intero, dove lo vediamo. Riusciamo anche a immaginare i possibili futuri e i possibili passati di un evento in cui gli eventi non appaiono, cioè un buco nero. Anche là dove l'evento non si dà se non come assenza di eventi, per esempio nei buchi neri, anche là immaginiamo i possibili, partendo da analogie con i processi conosciuti.

Il possibile futuro di un evento è una possibile simultaneità futura di un evento. Se la temporalità è data sempre dalla simultaneità di due eventi, da una analogia tra due poter-essere, ogni volta che intuiamo il futuro di un evento, istituiamo una simultaneità rispetto ad un altro evento. E poiché, come abbiamo detto, ogni simultaneità è una prossimità, immaginiamo una prossimità rispetto ad un altro evento, quindi un dis-allontanamento possibile rispetto ad un altro evento. Se guardando l'asteroide nel telescopio intuisco la sua possibile collisione con un satellite, è perché istituisco l'analogia tra i loro esser-divenuti fino a questo momento e i loro esser-divenuti in una simultaneità futura.

Sembra, quindi che il possibile si dia nel nostro modo di comprendere gli eventi, nel rapportarci ai dati. Possiamo attingere alla fenomenologia di Husserl per trarre spunto su come il possibile *si dà* nella nostra intenzionalità, su come ogni datità non sia mai isolata in se stessa, poiché «annuncia» una ulteriorità, una continuità. Questo aspetto viene chiarito nelle *Meditazioni cartesiane*, quando il padre della fenomenologia analizza l'attualità e la potenzialità della vita intenzionale. Ogni nostra intenzione verso l'oggetto, poiché è temporale, o «conscia della coscienza interna del tempo», vede delle potenzialità proprie dell'oggetto, che vengono da esso annunciate.

La varietà dell'intenzionalità che è propria di ogni cogito, di ogni cogito rapportato al mondo già solo per il fatto che esso non solo ha consci qualcosa di mondano, ma anche essendo esso stesso, in quanto cogito, consci della coscienza interna del tempo, non è esaurita teoreticamente nella mera considerazione dei cogitata come vissuti attuali. Piuttosto, ogni attualità implica delle potenzialità proprie, che non sono possibilità vuote ma possibilità già predelineate nel loro contenuto, in modo intenzionale, nel singolo vissuto attuale; esse sono inoltre dotate del carattere di poter essere realizzate dall'io.⁵³

L'oggetto percepito annuncia delle potenzialità e queste possono essere realizzate dall'io. Che significa? Le potenzialità sono potenzialità fenomenologiche, cioè possibili datità che la coscienza potrà scoprire. Husserl lo spiega facendo l'esempio del cubo: mentre colgo alcuni suoi lati e alcune delle sue facce, questi lati e queste facce annunciano che ce ne sono altre e che sono in questo momento precluse al mio sguardo, ma potrò tra un attimo vederle.

Ogni vissuto ha un "orizzonte" che muta al mutare del suo contesto di coscienza e nel cambiamento delle fasi del flusso che gli sono proprie – si tratta di un orizzonte intenzionale di rimandi diretti a potenzialità della coscienza che gli appartengono. Per esempio, ad ogni percezione esterna appartiene il rimando che parte dai lati propriamente percepiti dell'oggetto della percezione, verso i lati co-intesi, non ancora percepiti, ma solo anticipati in aspettative e, dapprima, in una vuotezza non intuitiva – in quanto lati "a venire" nella percezione; è una continua protensione, che acquista un senso nuovo in ogni fase della percezione.⁵⁴

Questa continua protensione, questo intenzionarsi all'ulteriorità che l'oggetto sta manifestando (nell'esempio di Husserl i lati del cubo ancora nascosti ma annunciati dai lati visibili) è quello che Heidegger descriverà come l'avanti-a-sé dell'esistenza. Nel nostro esserci, quindi nella nostra apertura all'esistente, siamo sempre proiettati nel possibile. Il possibile si dà nel nostro modo di comprendere, è tutt'uno con esso, poiché il nostro esistere è essenzialmente un poter-essere. Potremmo dire che ci rivolgiamo all'esistente sempre attraverso il possibile. L'esempio noto di *Essere e tempo* è quello del martello e del chiodo: la prima comprensione di questi enti è pensare la loro possibilità e le loro possibili relazioni (il martello posso prenderlo, il chiodo può essere battuto...), quindi non è apofantica, definitoria, ma pragmatica, segnica. Ogni ente è compreso originariamente come un mezzo per..., quindi come un rimando a..., come una possibile relazione⁵⁵.

⁵³ HUSSERL, E.: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, trad. it. di D'Angelo, D.: *Le conferenze di Parigi. Meditazioni Cartesiane*. Milano: Bompiani 2020, II med., § 19, 191–192.

⁵⁴ HUSSERL, E.: *Le conferenze di Parigi. Meditazioni Cartesiane*, cit., 193.

⁵⁵ HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit* (1927), trad. it. di A. Marini (*Essere e tempo*). Milano: Mondadori 2006, §§ 15–17.

La possibilità è fondata nella temporalità, sia per Husserl che per Heidegger. Per Husserl nella sintesi temporale passiva, mentre per Heidegger nel poter-essere dell'Esserci. Al netto delle differenze tra i due fenomenologi, le loro analisi mettono in luce come il possibile sia radicato nella nostra esperienza originaria della realtà, si dà con essa. E anche quando comprendiamo il passato lo facciamo attraverso il possibile (come quando ci chiediamo se era così inevitabile utilizzare le bombe atomiche alla fine della seconda guerra mondiale) rivolgendoci ad esso come a un passato che potrebbe ancora adesso rivelare il suo significato. Quando pensiamo le possibilità non realizzate del passato, infatti, lo facciamo per comprendere il suo significato. Se il possibile si dà col comprendere, allora possiamo dire che *dove c'è un io si dà il possibile*.

Non si può parlare dei possibili futuri come di illusioni prospettiche, se non al prezzo di negare l'osservatore reale, l'io che osserva il mondo. Ogni volta che si prova ad assumere una prospettiva presentistica o eternalistica, infatti, si pensano gli eventi da un punto di vista trascendente, il che è interessante, soprattutto per capire che cosa possa implicare l'Incarnazione rispetto allo spazio-tempo come luogo del possibile (come vedremo tra poco). Qui si comprende ulteriormente perché non può accadere due volte la stessa simultaneità: se l'io è proteso nella possibilità, e se la possibilità non può essere identica a una possibilità già realizzata in quanto il possibile non è stato ancora percorso, per l'io non è possibile vivere come accaduto ciò che non è ancora accaduto, sia pure un evento ripetuto ogni giorno. In questa impossibilità esperienziale si riflette dal punto di vista fenomenologico quello che si verifica nella relazione di possibilità fisica tra due eventi.

Lo stesso spazio non potrà essere percorso di nuovo perché la relazione di prossimità e di simultaneità che ci accingiamo a realizzare non è ancora realizzata, per quanto simile a ieri possa essere. Se ogni volta l'attraversamento del possibile rende impossibile ripetere due volte una stessa relazione di eventi, troviamo confermata anche nella dimensione spaziale l'irripetibilità creaturale. Per quanto io possa aver istituito una relazione spaziale, non potrò mai re-istituirla. Anche l'impossibile è una configurazione di possibilità: solo se c'è l'inaugurazione del possibile, può darsi qualcosa come impossibile.

L'ESCATOLOGIA DEL POSSIBILE

Poiché l'io fa apparire il possibile, poiché è solo attraverso la sua intenzionalità logica che lo spazio-tempo mostra la sua irripetibilità, e poiché questo apparire sempre inedito dello spaziotempo è il portato della creazione, allora l'io è il luogo dell'apparire della creazione. Solo rispetto a un io può darsi l'irripetibilità che caratterizza la creazione. E se solo rispetto all'io divino può darsi l'irripetibilità originaria istituita con la creazione, l'io di-

vino che la istituisce è quello espresso dalla persona del Figlio, l'unica a poter attraversare concretamente il possibile dello spaziotempo. In questo senso potremmo leggere il senso della «creazione in Cristo», il «tutto è stato fatto per mezzo di Lui» del prologo giovanneo e ritrovare l'interessante riflessione di Karl Rahner a proposito della possibilità che solo la Seconda Persona della Trinità possa incarnarsi: se l'Incarnazione fosse possibile a ogni Persona della Trinità, l'Incarnazione del Figlio non ci direbbe nulla del Figlio, nulla del suo ruolo intratrinitario e nulla del suo ruolo nella salvezza, ma esprimerebbe una qualità generale di Dio⁵⁶.

E dunque possiamo ora osare la domanda: come si dà il possibile nella vita eterna? È chiaro che questa domanda non può avere risposta, ma solo congettura. L'unico modo per immaginare la relazione tra poter-essere e essere-divenuto nella trascendenza, quindi anche escatologicamente, è provare a pensare questa relazione senza il limite dello spazio-tempo creaturale, cioè senza il limite dell'irripetibilità. Il possibile escatologico potrebbe essere, dunque, il possibile ripetibile.

L'irripetibilità è data dal fatto che ciò che si ripete è solo la relazione analogica tra due passaggi poter-essere → esser-divenuti, ma i due passaggi sono diversi, sono accaduti in relazioni di possibilità diverse. Ogni volta deve avvenire spazio-temporalmente questo passaggio, per questo sono esposto all'inedita realizzazione dell'essere. L'irripetibilità è data dal fatto che non si può cancellare il passato né si può essere ciò che non si è ancora realizzato. Proviamo perciò a pensare che cosa accadrebbe se questo limite non ci fosse. In una eventuale ripetibilità dovremmo poter ripercorrere le possibilità già percorse senza il limite di quello che le ha condizionate. Dovremmo poter ripetere ciò che è già accaduto.

In questo senso possiamo richiamare la riflessione escatologica di von Balthasar, che ci mette in guardia dall'immaginare la vita eterna come una vita che si lascia alle spalle quella attuale, poiché in tal senso sarebbe semplicemente una vita futura liberata dal fardello della natura temporale. La vita eterna va pensata, secondo il teologo svizzero, come una vita in pienezza di ciò che qui si è vissuto limitatamente. Se non intendessimo la vita eterna come salvezza della vita temporale, cadremmo in una visione platonico-buddhistica della salvezza, tale per cui l'eternità è semplicemente l'abbandono di questa vita.

E nell'eternità non entrerà un soggetto, la cui esistenza temporale (e quale altra esistenza ha il soggetto se non la sua esistenza temporale?) sta “dietro” di esso, come un'esistenza vissuta irrealmente, la quale al massimo resta come ricordo reale; non entrerà una natura staccata dalla sua esistenza vissuta (questa natura può tanto poco essere separata da questa esistenza in quanto si identifica

⁵⁶ RAHNER, K.: *Der dreifaltige Gott als transzender Urgrund der Heilsgeschichte* (1967), in: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, vol. 2 di *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 317–401, trad. it. di C. Danna (*La Trinità*). Brescia: Queriniana 2008⁴, 35–36.

anzi con essa!). Questa non sarebbe una redenzione *del* mondo e *del* tempo, ma sarebbe piuttosto, in senso platonico-buddhistico, una redenzione della natura (pensata come anima o spirito) del mondo e del suo tempo.⁵⁷

L'unica prova sensibile di questo, secondo Balthasar, ce l'abbiamo nei quaranta giorni in cui Cristo risorto appare alla sua giovane chiesa. Cristo, apparendo agli apostoli, fa vivere loro di nuovo ciò che hanno già vissuto, ad esempio la pesca miracolosa, o il banchetto, solo che mentre per gli apostoli si tratta di rivivere *ricordando* ciò che è accaduto, per il risorto si tratta di rivivere *realizzando* ciò che è accaduto, come presente.

Quello che può vedere sono fatti, scene, eventi che non sono essenzialmente diversi dai precedenti. La pesca miracolosa sul lago di Tiberiade è descritta con svolgimento del tutto simile a quella passata, dopo la quale i quattro discepoli abbandonarono ogni cosa; lo spezzare il pane di Emmaus ripete il gesto già conosciuto; pane e pesce offerti sulla riva del lago suscitano il ricordo dei miracoli nel deserto; il viaggio coi due discepoli, i discorsi fatti durante il cammino, gli ammaestramenti sul senso della Scrittura e sulla necessità della passione, infine la via verso il monte degli Ulivi: sono tutti eventi ben noti che adesso si svolgono tra un Celeste e i terrestri, in un intreccio tra cielo e terra. [...] Così il banchetto dopo la risurrezione non è un banchetto “diverso”, ma la manifestazione e la rappresentazione, la dimostrazione temporale del banchetto eterno e perciò di “ogni” banchetto: “Io sono con voi fino alla fine del mondo”. La colazione sulla sabbia della riva racchiude in sé tutti i banchetti e le tavolate a cui ha partecipato temporalmente il Figlio dell'uomo, con gli apostoli e con gli amici di Betania, con Simone il fariseo, con prostitute e pubblicani, e i banchetti trentennali con sua madre e il suo padre putativo, ma non nel senso di una conclusione, ma come garanzia che tutti questi banchetti appartengono all'unico grande banchetto dell'agnello. Forse per i discepoli, che sono ancora nel tempo, nel ricordo attuale possono esserci banchetti precedenti: per il Signore, che distribuisce pane e pesce, sono presenti.⁵⁸

Detto nei termini del nostro discorso, nel banchetto in cui avvengono tutti i banchetti, o nel pellegrinaggio con Cristo in cui avvengono tutti i pellegrinaggi, avremmo la possibilità di *rivivere il passaggio dal possibile all'essere*. Ma se il limite della creaturalità è nell'irripetibilità dello spazio-tempo, allora la questione della redenzione non sta solo nella possibilità di far riaccadere l'essere, ma anche in quella di far *riaccadere il possibile*. Ciò che sembra perduto nello spazio-tempo creaturale non è infatti l'essere, perché ciò-*che-è*-divenuto è ormai impossibile da cambiare, o da cancellare, quanto ciò-*che-poteva-accadere e non è accaduto*. Dunque il passaggio dal possibile all'essere, oltre i limiti creaturali, potrebbe essere allora innanzitutto la

⁵⁷ BALTHASAR, H.U. von: *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum* (2005), trad. it. di G. Poletti (*Escatologia del nostro tempo. Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*). Brescia: Queriniana 2017, 65.

⁵⁸ BALTHASAR, H.U. von: *Escatologia del nostro tempo. Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*, 65-66.

possibilità di percorrere l'essere che si è scartato: i gesti che era possibile compiere e che non abbiamo compiuto, le parole non dette, le possibilità di comprensione non percorse, le possibilità che potevamo illuminare con il nostro sguardo sugli eventi... Uno spazio-tempo trasfigurato nell'eternità sarebbe allora il luogo della possibilità compiuta che riapre quella incompiuta.

Quali possibilità? Se esistono due tipi di vita eterna, quella di beatitudine e quella di dannazione, e se “alla sera della vita saremo giudicati sull'amore”, possiamo immaginare che le possibilità incompiute saranno quelle possibilità d'amore legate alle nostre scelte⁵⁹. Se il loro esser-possibile è dipeso anche da noi che le abbiamo aperte pur non essendo riusciti a percorrerle tutte, allora la redenzione del possibile sarà per noi la gioia di veder realizzato ogni effetto impercorribile nella strettoia del tempo; mentre se quelle possibilità sono state da noi scartate, impedisce, chiuse, la loro redenzione sarà per noi motivo di dolore per l'amore che potevamo accendere e che eternamente vedremo acceso senza la nostra fiamma. La dannazione eterna sarà non essere protagonisti di quelle possibilità d'amore che nell'eternità si compiono, non essere capaci di festeggiare le nozze d'amore dell'Agnello perché nella vita temporale non abbiamo mai banchettato con Lui.

⁵⁹ Sul rapporto tra vita eterna e possibilità d'amore incompiute cfr. LOMUSCIO, V.: *Purgatory's temporality*, in: VANHOUTTE, K.P./MCCRAW, B.W. (edd.): *Purgatory: Philosophical Dimensions*. Palgrave Macmillan 2017, 69–87.

Riassunto

Il concetto di creazione implica la linearità e l'irripetibilità del tempo. Se alla luce della teoria della relatività diventa difficile pensare il tempo indipendentemente dallo spazio, è possibile pensare l'irripetibilità come caratteristica dello spazio-tempo anziché del tempo tout court? In questo articolo proverò a delineare l'irripetibilità dello spazio-tempo attraverso i concetti di simultaneità, prossimità e analogia. Ogni giudizio temporale è una relazione tra due eventi, ma non possiamo riferirci ad essi come a semplici dati, poiché sono in fondo due processi: il treno che arriva e la lancetta che raggiunge il numero. E poiché un processo, a sua volta, è una relazione tra esser-possibile ed esser-divenuto, il giudizio temporale è una relazione tra due relazioni, quella che dal punto di vista logico costituisce un'analogia di proporzionalità ($a:b=c:d$). Di qui verranno delineati alcuni spunti cristologici ed eschatologici.

Abstract

According to Christian theology, creaturely time is linear and unrepeatable, and each creature is singular and unique. Given that in the light of relativity theory and its space-time notion we cannot consider space and time as two different entities, but as one alone, can we extend this unrepeatable linearity to space-time? In this paper, I shall aim to trace this unrepeatable structure of space-time through notions of simultaneity, proximity and analogy. Each temporal judgment consists of a relationship between two events, as argued by Einstein, but we cannot consider these events as simple data. What we consider an “event”, indeed, is what becomes an event; therefore, it is already undergoing a temporal consideration. This means that in temporal judgment, we relate two processes, and because a process is a relationship between possibility-to-be and become-being, a relationship between two events is a relationship between two relationships. This kind of relationship is an analogy of relationships (analogia proportionalitatis). From here, some Christological and eschatological ideas will be outlined.