

PERCORSI DELLA FENOMENOLOGIA LATINOAMERICANA A PARTIRE DA JOSÉ GAOS PIO COLONNELLO*

Abstract: The outline of a history of phenomenology in Latin America is particularly problematic because there is not and never has been a single phenomenology or a single concept of phenomenology, and this despite the essential clarification that a fundamental reflexive junction in the American continent is represented by phenomenological studies developed in the wake of the works of Edmund Husserl. To illustrate part of this history, it is appropriate to interrogate a particularly interesting Hispanic-American phenomenologist, José Gaos, who belonged to that generation of intellectuals forced to leave Spain in the late 1930s, due to the effects of the civil war and in opposition to the Franco dictatorship. In 1921, at the beginning of his courses at the University of Madrid, his meeting with Manuel García Morente, a scholar of Husserlian phenomenology, presented as the last word in philosophy, turns out to be decisive. But as soon as Gaos is introduced to the study of Husserl, he realizes that in the Spanish culture of the 1930s the polar star was already not represented by pure Husserlian phenomenology, but by phenomenology, in Max Scheler's version, corroborated by neo-Kantian theory of knowledge in Nicolai Hartmann's peculiar version. In 1938 Gaos accepted the path of exile, moving to Mexico City, where he died in 1969, having founded a “school” to which many contemporary South American philosophical intelligences refer.

Keywords: Gaos José, Time, Existence, Presence.

L'itinerario intellettuale e i temi dominanti. Tempo, esistenza, presenza

Il profilo di una storia della fenomenologia in America latina è particolarmente problematico, perché non c'è e non c'è mai stata un'unica fenomenologia o un solo concetto di fenomenologia, e questo nonostante l'essenziale precisazione che un fondamentale snodo riflessivo nel continente americano è rappresentato dagli studi fenomenologici sviluppati nel solco delle opere di Edmund Husserl. Tuttavia, nemmeno all'interno di questo ristretto quadro della fenomenologia husserliana, persiste un concetto fenomenologico dominante. Quando Paul Ricoeur scrisse la famosa frase

* Professore Onorario di Filosofia Teoretica - Università della Calabria.

secondo cui «la fenomenologia è in gran parte la storia delle eresie husserliane», si preoccupò di aggiungere che «la struttura dell'opera del maestro implicava che non esistesse un'ortodossia husserliana»¹. In questi termini, potremmo dire che in America latina sono fiorite le “eresie”; ma non si può non menzionare il fatto che proprio le opere di Husserl hanno saputo far emergere, attraverso la varietà delle interpretazioni, diverse nozioni di fenomenologia, della sua natura, dei suoi metodi, delle sue finalità e dei suoi scopi e ciò è avvenuto a tal punto che questa storia deve accettare di essere, in misura importante, la storia dei diversi e mutevoli modi della *Wirkungsgeschichte* della fenomenologia husserliana in ambito latinoamericano².

Sarebbe comunque senza dubbio privo di senso storico fissare un'unica nozione di fenomenologia – cioè di “fenomenologia husserliana” per servirsene come punto di riferimento da cui comprendere e apprezzare i diversi concetti o le varianti della fenomenologia.

E in relazione alle “eresie”, oggi si può, meglio che mai, apprezzare la mancanza di unità interna che ne è stata una caratteristica. Non è qui possibile precisare i dettagli o le cause ultime e le ragioni di questa mancanza di unità. A noi interessa solo riconoscerlo come il fatto storico che esso è stato, e rilevare che esso concerneva anzitutto la definizione stessa del movimento come “movimento fenomenologico”.

D'altra parte, solo alcuni dei pensatori latinoamericani possono essere considerati come fenomenologi *tout court*; molti di loro sono stati espositori, più o meno appassionati, della fenomenologia. Per illustrare parte di questa storia, è opportuno interrogare un fenomenologo ispanoamericano particolarmente significativo, José Gaos, appartenuto a quella generazione di intellettuali, costretta a lasciare la Spagna, sul finire degli anni Trenta, per gli effetti della guerra civile e in opposizione alla dittatura franchista. Emigrato in Messico, Gaos ha sempre vissuto la sua condizione di esiliato non come quella di un *desterrado*, cioè di un uomo privato delle proprie radici sociali, intellettuali e storiche, ma come quella di un *transterrado*, ovvero di chi

¹ P. Ricoeur, *Sur la phénoménologie*, in “Esprit”, 21, 1953, p. 836.

² A. Rosales, *La fenomenología en Latinoamérica*, in A.-T. Tymieniecka (ed.), *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence. The I and the Other in their Creative Spacing of the Societal Circuits of Life (Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book III)*, *Analecta Husserliana*. The Yearbook of Phenomenological Research, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998, pp. 345-355.

accetta favorevolmente, accanto alla «patria de origen», la «patria del destino»³.

Nato nel 1900 a Gijón, nelle Asturie, fino a quindici anni Gaos vive nella casa degli zii materni ad Oviedo, dove frequenta il Colegio de Santo Domingo. Nell'ottobre del 1915 si trasferisce in casa dei genitori in Valencia. In quello stesso anno, avviene l'incontro con la filosofia: il giovane Gaos legge il *Curso de filosofía elemental* di Jaime Balmes, in una delle edizioni

³ Per una storia della fenomenologia in Messico, cfr. A. Ziri3n Quijano, *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, Michoacán, México 2001. Per gli studi husserliani in Messico, cfr. J. Gaos, E. Paci, J. Wild, L. Landgrebe, *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, México 1963; E. Nicol, *Sobre Marvin Farber, The Foundation of Phenomenology*, "Filosofía y Letras", VIII (15), julio-septiembre, UNAM, México 1944, pp. 223-228; E. Nicol, *Homenaje a Edmundo Husserl*, in *Ideas de vario linaje*, UNAM, México 1990, pp. 423-432; H. Padilla, *Ideas axiológicas en las Investigaciones lógicas y en las Ideas de Edmundo Husserl*, Universidad de Nuevo León, Monterrey 1961; A. Reyes, *El espejo de Husserl*, "Cuadernos americanos", VI (6), nov.-dic., 1942, pp. 110-113; A. Rossi, "La tentación de filósofo". *Homenaje a Edmundo Husserl. Sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna*, 1959, "Anuario de Filosofía", I, UNAM, México 1961, pp. 157-163; F. Salmer3n, *El ser ideal en las "Investigaciones lógicas" de Husserl*, "Diánoia. Anuario de Filosofía", XII (12), 1966, pp. 132-154; L. Villoro, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México 1975; J. Xirau, *Notas sobre la fenomenología filos3fica de Edmund Husserl*, "Revista de Pedagogía", III (30-31), junio-julio., Madrid 1924; J. Xirau, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología. Apéndice sobre Algunos temas del último Husserl*, Ediciones Troquel, Buenos Aires 1966; L. Zea, *Sobre Edmundo Husserl, Meditaciones cartesianas*, "Reseña. Filosofía y Letras", IV (8), oct.-dic., UNAM, México 1942, pp. 353-357; A. Ziri3n Quijano (ed.), *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana, Fundación Gutman, UNAM, México 1989. Sui filosofi spagnoli in esilio al tempo del franchismo e, in particolare, sulla posizione di José Gaos filosofo "trasmerrado", cfr. J. L. Abellán, *Filosofía española en América (1936-1955)*, Guadarrama, Madrid 1966, pp. 103-122; J. L. Abellán, *La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica*, "Dianoia" (México), 16, 1970, pp. 205-231; P. Colonnello, *Tra fenomenología e filosofía dell'esistenza. Saggio su José Gaos*, Morano, Napoli 1990 (tr. mex.: *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, México D.F. 1998; tr. inglese: *The philosophy of José Gaos*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1997); A. Guy, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, Toulouse 1956, I, pp. 241-249; II, pp. 185-194 (tr. sp.: *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Buenos Aires 1966, pp. 188-190; pp. 301-302); C. Paris, *El rapto de la cultura*, Laia, Barcelona 1983; J. Izquierdo Ortega, *Pensadores españoles fuera de España*, "Cuadernos Americanos", 1965. Si vedano, inoltre, le seguenti rassegne bibliografiche: *La obra impresa de los intelectuales españoles en América (1936-1945)*: Bibliography prepared by the Hispanic Foundation of the Library of Congress (1950); L. Martínez Gómez, *Bibliografía filos3fica española e hispanoamericana*, Juan Flors, Barcelona 1961.

Garnier⁴. L'eclettismo di Balmes, che aspirava a conciliare e completare la scolastica con il pensiero moderno, in particolare con Cartesio, Malebranche, Leibniz, Kant e la filosofia scozzese del senso comune, non lascerà affatto indifferente il giovane lettore. Certo, intorno al 1915, le opere filosofiche più recenti e più importanti erano le *Idee* di Husserl, pubblicate due anni prima, e l'*Etica* di Scheler. Ma queste opere erano poco diffuse o, meglio, assai poco conosciute in Spagna.

La prima formazione intellettuale avviene anche per mezzo delle letture di opere esistenti nella biblioteca paterna. Il padre, un giurista, specialista in diritto ipotecario, di idee apertamente liberali, possedeva molte opere di filosofia: oltre ai classici universali, opere di Taine, di Schopenhauer e di Nietzsche e, ancora, i volumi dei krausisti spagnoli del secolo XIX.

Tuttavia, nel 1921, all'inizio dei corsi nell'Università di Madrid, risulta decisivo l'incontro con Manuel García Morente, che dedica un giorno alla settimana per spiegare la fenomenologia di Husserl, presentata come l'ultima parola in filosofia. Ma non appena Gaos si introduce allo studio di Husserl, si rende conto che nella cultura spagnola la stella polare già non era rappresentata dalla fenomenologia pura husserliana, bensì dalla fenomenologia, nella versione di Max Scheler, corroborata dalla teoria della conoscenza neokantiana nella peculiare versione di Nicolai Hartmann.

Nel 1930 Gaos diviene professore nell'Università di Zaragoza e nel 1933 è ordinario di Filosofia nell'Università di Madrid, dove occuperà anche la carica di rettore dal 1936 al 1939. Intorno al 1930, egli inizia a conoscere il pensiero di Martin Heidegger e tra il 1933 e il 1935 quello di Wilhelm Dilthey. Insomma, Gaos vive come la verità, successivamente, la scolastica di Balmes, il neokantismo, la fenomenologia e la filosofia dei valori, l'esistenzialismo e lo storicismo, con qualche riserva per questi ultimi due indirizzi di pensiero.

Nel 1938 Gaos accetta la via dell'esilio, trasferendosi in Città del Messico, dove muore nel 1969, dopo aver fondato una "scuola", cui fanno riferimento molte intelligenze filosofiche sudamericane contemporanee.

Per un approccio preliminare alla riflessione gaosiana, ritengo opportuno partire da un plesso di problemi, che ruotano intorno a un nucleo centrale, l'interrogativo sul tema dell'esistenza, sulla questione della *presenza* degli enti in generale, sul loro "rendersi manifesti" in se stessi;

⁴ L'opera del catalano Jaime Balmes (J. Balmes, *Curso de filosofía elemental*, Madrid 1847), che aveva riscosso notevole successo nel secolo XIX, a suo modo rappresentava una "summa" di filosofia, con il suo intento di indagare i grandi problemi filosofici, raggruppati in tre classi ideali ("criteriologici", "ontologici" e "ideologici").

un'interrogazione condotta, non a caso, con metodo fenomenologico, con la conseguente *epochè* di una serie di presupposti psicologistici e naturalistici.

Il punto di avvio diviene, così, la fenomenologia della *presenza* degli oggetti, della presenza in generale; solo così ha inizio propriamente, sostiene Gaos, la fenomenologia *par excellence*. La fenomenologia tratta, però, essenzialmente di “fenomeni”. In questo caso, “fenomeno” non designa l’“apparenza” o la “semplice parvenza”, né l’ente in quanto tale, piuttosto è ciò che è *proprio* dell’ente. In altri termini, i fenomeni *par excellence* sono i fenomeni della *presenza*, come *apparizione*, *sparizione*, *riapparizione*, *sparizione per sempre*. Tali fenomeni costituiscono ciò che si può chiamare propriamente la “fenomenicità”.

La fenomenologia per antonomasia appare, così, quella della fenomenicità o quella dell’esistenza, non delle *essenze*. In altri termini, la fenomenologia della *presenza* non è altro che quella stessa dell’esistenza e la fenomenologia dell’*apparizione*, *sparizione*, *riapparizione* e *sparizione per sempre* ha il suo luogo privilegiato in quella della modalizzazione dell’esistenza come finita o infinita. È fuori dubbio che quest’ultima, in quanto non-finitudine, implichi la negazione e dunque l’esame della negazione stessa. Esistenza, negazione e infinitudine diventano, allora per Gaos, il momento centrale della fenomenologia delle categorie della ragione.

Nell’introdurre alla fenomenologia della presenza, va ribadito ancora il rapporto di identità tra la stessa *presenza* e l’esistenza. Se il metodo fenomenologico spinge a fissare preliminarmente l’attenzione sulle parole stesse, allora alla domanda cosa siano l’esistenza e l’esistere, una prima plausibile risposta è che essi rappresentano anzitutto la sostantivazione di un modo attivo; da qui l’immediato interrogativo: e in che consiste l’attività di esistere? L’unica risposta plausibile, per Gaos, è che tale attività è *esser-ci*, *essere-presente*, vale a dire: essere presente a un soggetto. Vero è che non è possibile che si dia un soggetto senza i “suoi” oggetti: lo studio dell’esistenza come *presenza* e *attività* è uno studio della costituzione dei soggetti, della *soggettività*, la quale consiste, almeno in parte, in *pensieri oggettivanti*. D’altra parte, nemmeno sono possibili oggetti senza soggetti, in quanto gli oggetti sono oggetti *di* concetti e questi ultimi sono concetti *di* soggetti, laddove il primo è un *genitivus obiectivus* e il secondo *subiectivus*.

Nondimeno, Gaos si interroga sulla possibilità di esistenti, che non siano presenti a un soggetto. Il nodo essenziale della questione è nella consentanea comprensione di ciò che nella riflessione gaosiana significano “esistente” ed “esistenza”.

A riguardo, non bisogna trascurare certo la suggestiva rielaborazione di tematiche propriamente fenomenologiche, ma preme rilevare, nel

contempo, la peculiare prospettiva del filosofo ispano-americano riguardo alla classificazione degli esistenti: «Ciò che debbo a Husserl», egli scrive, «tutta la fenomenologia dell'espressione di questo corso, e a Brentano, Husserl, Scheler e Hartmann e a Müller, la classificazione degli oggetti per la presenza, è evidente, nonostante non tanto le rettificazioni e integrazioni terminologiche, quanto le idee del tipo di quelle che riducono gli esistenti a percepiti, immagini, pensieri, emozioni e movimenti dell'animo, e a possibili esistenti metafisici, e le idee relative a questi e ai pensieri e ad altri possibili esistenti ideali, e ai possibili oggetti peculiari delle emozioni e dei movimenti dell'animo»⁵. Conformemente alla classificazione degli esistenti, il significato di "esistenza", come propria di ciascun esistente, viene particolarmente articolato: oltre all'esistenza reale, fenomenica e fisica dei percepiti, vi è l'esistenza reale, fenomenica e psichica degli atti di pensiero, delle emozioni e dei movimenti dell'animo; ed ancora, l'esistenza reale, metafisica, fisica e psichica degli esistenti metafisici, i quali, se esistono, esistono "realmente"; infine, l'esistenza ideale, dei pensieri ideali, degli oggetti del puro pensiero distinti dai pensieri stessi, persino ideali, e l'esistenza degli oggetti propri delle emozioni e dei movimenti dell'animo; tali oggetti e pensieri, se esistono, esistono "idealmente".

Veniamo ora, in particolare, ai caratteri peculiari dell'esistenza. Si è già accennato alla reciproca implicazione della stessa con la presenza e come l'oggetto proprio dell'esistenza sia designato come attività. Si tratta, ora, di caratterizzare questa attività a partire da un caso indubitabile, il più possibile vicino a noi. Nell'affermare che questo particolare oggetto, ad esempio questo tavolo, esiste indubitabilmente, si intende dire, osserva Gaos, che esso è presente qui, ora, per noi o per me come osservatore.

Dunque, l'esistenza di questo tavolo equivale alla sua presenza qui ed ora, per me. *Presenza ed essere presente* designano lo stesso che *esistere ed esistenza*: cioè l'attività di una sostanza in generale. Nel caso dell'esempio, la sostanza di questa attività è questo tavolo, un fenomeno fisico *sostanziale*, la cui presenza è così caratterizzata: è presenza del tavolo "qui", termine situazionale che designa il luogo del soggetto che afferma che il tavolo esiste indubitabilmente. È presenza del tavolo "ora", termine che designa il tempo del soggetto della situazione, vale a dire il tempo presente o l'istante: «questa

⁵ J. Gaos, *De la filosofía*, Fondo del Cultura Económica, México 1962, p. 462; ora in *Obras completas*, XII ("Nueva Biblioteca Mexicana"), UNAM, Ciudad de México 1981. Le opere di Gaos sono ora raccolte nei 19 volumi delle *Obras completas*, edizione promossa nel 1982 dal suo allievo e collega Fernando Salmerón (Universidad Nacional Autónoma de México) e successivamente curata da un'equipe di studiosi messicani e spagnoli.

presenza, l'istantanea, però rinnovata continuamente e concepita come più o meno duratura, o uno stato, di attività, è ciò che si chiama preferibilmente "esistenza"»⁶. Il tavolo è dunque presente nel luogo e nel tempo del soggetto della situazione, il quale è un soggetto essenzialmente "cosciente di sé", vale a dire: percependo, è cosciente del proprio percepire e, pertanto, è, a sua volta, presente a se stesso nei modi descritti del "qui" e dell'"ora", ecc. Ma se il tavolo esiste o è presente in sé, qui, ora, per il soggetto della situazione, il quale, a sua volta, è presente in sé, qui, ora, per se stesso, ciò equivale a dire che la presenza è una relazione composta da altre relazioni. È importante notare come le relazioni tra i correlati fondamentali, tra il percepito, da una parte, e il soggetto situazionale dall'altra, o tra il soggetto e se stesso, non sono relazioni *tra* la presenza e i suoi correlati, bensì relazioni che compongono la presenza medesima.

Sulla peculiare relazione dei correlati tra loro, c'è ancora da osservare che se la presenza è presenza nel tempo e se gli esistenti sono sempre presenti a qualche soggetto presente *a sé*, esistente *per sé*, allora la condizione di possibilità dell'attività radicalmente volitiva dei complessi di fenomeni psichici denotati come coscienza e costituenti il soggetto, non può essere altro che la *temporalità*, nel senso dell'apparizione, presenza e sparizione nel tempo, cioè nel senso di una modalizzazione temporale dell'esistenza. La concezione dell'esistenza come attività e l'essenziale temporalità di ogni attività risulterebbero, poi, le premesse della conclusione che ogni esistenza è temporale e che appare persino contraddittorio il concetto di "esistente intemporale". Ma dalla identificazione dell'esistenza con l'esistenza temporale e di questa con la realtà scaturirebbe anche la conclusione della riduzione *tout court* dell'esistenza all'esistenza reale, con la conseguente impossibilità degli esistenti ideali. Di qui una radicale antinomia, sulla quale Gaos torna più volte nel corso della sua riflessione.

Peraltro, il nesso tra presenza e tempo, considerato più analiticamente riguardo al tema della *fenomenicità* dei fenomeni, dà modo di approfondire il significato dell'espressione "fenomeno". Ora, il fenomeno, per così dire, fondamentale, il fenomeno per eccellenza, non è altro che la stessa *presenza* degli enti a un soggetto; anzi, il concetto stesso di fenomeno si può definire a partire da questa presenza. Fenomeno va qui inteso come ogni ente presente in se stesso – e non tramite rappresentazione – a un soggetto. Fenomeni sarebbero dunque le percezioni, le immagini, i pensieri, le emozioni, i

⁶ J. Gaos, *Del hombre*, Fondo del Cultura Económica, México 1970; ora in *Obras completas*, XIII ("Nueva Biblioteca Mexicana"), UNAM, Ciudad de México 1992, p. 325.

movimenti dell'animo o, anche, gli esistenti ideali, non assunti, però, come esistenti metafisici, i quali ultimi non possono essere intesi come fenomeni proprio perché "rappresentati" mediante il concetto di "esistente metafisico".

La presenza in se stessa della percezione, dell'immagine, dell'emozione, non è mero criterio dell'esistenza, ma esistenza essa stessa, in quanto percezione, immagine, emozione, ecc. D'altra parte, non vi è solo *presenza* degli enti a un soggetto, ma anche presenza di questi a se stesso, presenza che è, a sua volta, la condizione di possibilità della presenza degli altri enti al soggetto medesimo.

Nell'introdurre, ora, al rapporto fra *fenomeno* e *tempo*, occorre notare che il tempo che qui entra in gioco non è certo il tempo obiettivo, il tempo privo di differenziazioni qualitative; è, ovviamente, il tempo "fenomenologico", nell'orizzonte di possibilità di una coscienza "intenzionalmente" immanente. Che i fenomeni psichici, come le emozioni e movimenti dell'animo, siano intrinsecamente temporali e che, anzi, ogni fenomeno – anche fisico, come è il caso dei percepiti e delle immagini – rappresenti un'unità temporale immanente, è convinzione ribadita da Gaos.

In particolare, i fenomeni psichici «sono individuali nel senso rigoroso di ciò che i tedeschi chiamano *Einmaligkeit*, il non darsi, il non esistere, più che una volta; o l'apparire per scomparire per sempre. Il fenomeno psichico che ritorna o riappare, non lo fa nel senso rigoroso della "identità", bensì al massimo nel senso della "eguaglianza". È, poi, "momentaneo" *strictissimo sensu*⁷. Se qui entra in gioco la temporalità e se è possibile coniugare fenomeno e tempo, è perché accanto alla *presenza* di enti al soggetto, la quale "dura" o più o meno entro i limiti della "momentaneità" o "istantaneità", figurano fenomeni come l'*apparizione*, la *sparizione*, la *riapparizione* e la *sparizione per sempre*, anch'essi intrinsecamente temporali – e non solo perché hanno luogo "nel tempo" o si svolgono in un determinato tempo. Tali fenomeni si presentano come *processi*, istantanei o meno, e, al pari della presenza o dell'esistenza, sono modi attivi o modi dell'ente. In generale, vi sono due possibilità di descrivere questi fenomeni: o si considera il passaggio dall'inesistenza all'esistenza o viceversa, raffigurando, sotto la prima ipotesi – se non inconcepibile, almeno incomprendibile – la creazione dal nulla o il passaggio dal nulla alla totalità dell'esistente e sotto la seconda ipotesi l'annientamento dell'esistenza nel nulla.

Ciò che interessa, in realtà, è l'uso che si fa dei due modi o forme di interpretare l'apparizione e la sparizione, in funzione dell'esistenza degli enti

⁷ J. Gaos, *De la filosofía*, cit., p. 223.

o della presenza di essi a un soggetto. Ancora una volta, il punto di partenza è un dato fenomenologico: l'unità della coscienza, che abbraccia intenzionalmente le "ekstasi" temporali del passato, del presente e del futuro. In termini husserliani, l'estensione temporale si costituisce in una continuità d'atto che è, da una parte, *ricordo*, da un'altra, *percezione*, da un'altra ancora, *aspettazione*. Ciò vale a dire che l'estensione temporale emerge immanentemente nella coscienza che relaziona l'"ora" passato all'"ora" presente e al futuro: «Unicamente tutto ciò che siamo fenomenicamente nello stesso istante presente, lo siamo nella coscienza che viene indicata come *percezione interna*; tutto ciò che eravamo fenomenicamente un momento fa, già non lo siamo più che *nel ricordo*; tutto ciò che saremo fenomenicamente tra un momento, ancora non lo siamo, se non *nella previsione*. Queste apparizioni e sparizioni successive, ad ogni istante presente, della *totalità* che siamo nella percezione interna di esso, le interpretiamo come quelle dei modi e delle sostanze fenomeniche, tutti in quanto ciascuno è il modo o la sostanza che è: come passaggio dall'inesistenza all'esistenza e da questa all'inesistenza, o creazione e annullamento: la coscienza di sé è coscienza di sé come esistente a rigore unicamente in ogni presente successivo, inesistente in ogni presente immediatamente anteriore e inesistente ancora in ogni presente immediatamente seguente, o come esistente a rigore unicamente nello spigolo del presente attuale tra una inesistenza passata e indefinita e una inesistenza futura e indefinita»⁸.

Queste osservazioni, nella loro peculiarità, segnano, tuttavia, anche la differenza rispetto alla riflessione husserliana, quale è elaborata nelle *Zeitvorlesungen* di Gottinga, laddove lo stesso movimento intenzionale, slargando il presente verso il passato e verso il futuro, dispone il retrocedere incessante del ricordo primario nel passato e il suo indebolirsi fino a sparire. Nelle riflessioni gaosiane, la considerazione del presente e della *presenza* come limite tra la sfera del non-essere-più e del non-essere-ancora è, piuttosto, il presupposto per ribadire la coniugazione di presenza o di esistenza e di attività e affermare l'indole attiva dell'esistenza stessa: l'esistenza tra due inesistenze, tra ciò che non è più e ciò che non è ancora, è, così, non solo «la coscienza della "finitezza" della propria esistenza – un presenziare la finitezza della propria presenza a sé; è finitezza *sui generis*: quella di un esistente che ha i suoi confini tanto vicini tra sé che lo stringono, angosciano o angustiano nello spigolo del presente [...] tra i confini del nascere e del morire»; esistere è anzitutto un «*ri-esistere, resistere*, ai due

⁸ Ivi, p. 375.

nulla collaterali, come in uno sforzo per sopravvivere tra essi». Preme osservare come qui siano da ritenere a rigore *fenomeni*, oltre alla *presenza*, unicamente l'*apparizione* e la *sparizione*, non la creazione e l'annientamento continui della nostra esistenza, che sono solo "interpretazione" degli stessi fenomeni dell'apparire e dello sparire.

L'“indicibile” tempo

È ora il caso di interrogare un'opera del 1944, in apparenza minore, in realtà di grande spessore speculativo, un volume che comprende il testo di cinque conferenze tenute da Gaos nell'Università di Nuevo León⁹. In *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, il filosofo ispano-americano si interroga sui tratti distintivi o sulle note assolutamente tipiche dell'uomo, in rapporto ad ogni altro ente, e queste gli sembrano rappresentate sintomaticamente solo dalla mano e dal tempo. Se la nota distintiva “más patente” è il corpo, quella più radicale è il tempo, il tempo umano, perché c'è un tempo esclusivo dell'uomo, che lo contraddistingue non solo da tutti gli altri esseri – o enti – intemporalmente, ma anche da ogni altro ente finito¹⁰. Prescindiamo pure dalle prime tre conferenze, dedicate alla mano e, in particolare, alla *carezza* (“caricia”) come atto dell'uomo che traduce il linguaggio della più *intima* interiorità, e veniamo all'ultima parte del volume, dove Gaos traccia le linee generali del problema del tempo, a partire da una fenomenologia della temporalità.

In un preliminare approccio al fenomeno della temporalità, vanno anzitutto distinte le tre modalità che caratterizzano il manifestarsi di ciò che è temporale. Un primo modo è quello degli enti sottoposti all'apparire in seno al divenire; tale è il caso non solo dei minerali o dei vegetali, ma anche dell'uomo, in quanto parte del regno animale: «Ciò che viene ad essere, è e cessa di essere nel tempo, o è in esso con principio e fine, è *temporale* in un primo e più proprio significato»¹¹. Una seconda modalità temporale è propria di quegli enti, che hanno un inizio, ma non una fine, come le anime e gli spiriti immortali; vi è, infine, la modalità degli esseri senza inizio e senza fine nel tempo – come Dio e gli oggetti puramente ideali –, la quale per quanto sembri, per la sua stessa natura, sfuggire al tempo, rientra a pieno diritto nell'orizzonte della temporalità. Infatti, «in questa prima accezione, l'eterno stesso è

⁹ J. Gaos, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México 1945.

¹⁰ Ivi, p. 21.

¹¹ Ivi, p. 114.

temporale e, in effetti, la rappresentazione prima e volgare dell'eternità è quella del tempo preso nella sua totalità infinita»¹². Al temporale, nel terzo senso del termine, si oppone l'intemporale, che letteralmente sarebbe «ciò che non ha nulla da vedere col tempo». Come le figure geometriche non hanno nulla in comune con la moralità e i sentimenti col volume, così è il rapporto tra l'intemporale e il tempo: è come chiedersi di che colore sia il suono del flauto o se la moralità sia sferica o cubica.

Dopo queste osservazioni introduttive, Gaos tenta di penetrare nel vivo del problema, distinguendo due modi di relazione dell'uomo con il tempo: uno consiste nell'essere *nel* tempo con il nascere, il vivere e il morire. È un subire il tempo, un lasciarsi vivere passivo. L'altro modo consiste non solo nell'esistere nel tempo, bensì nel «*vivere il tempo* e i rapporti degli esseri e delle cose con esso, compresi i suoi propri rapporti o la mancanza di tali relazioni»¹³. È appunto quest'ultima relazione che interessa propriamente al filosofo, perché consacra l'apparire della coscienza e della libertà umana. Ma vi è un lungo cammino da seguire, prima che l'uomo giunga alla consapevolezza di sé e abbia coscienza di non subire il tempo, ma di assumerlo in sé. È il cammino fenomenologico della coscienza del tempo, che Gaos tratteggia solo a grandi, schematiche linee: dal «vivere nel tempo», come primo grado di questo cammino, l'uomo passa a un sapere che calcola il tempo grazie alla cronologia e alla cronometria, fino a forgiare una «*rappresentazione volgare del tempo stesso*, sia come tempo delle cose, come *tempo concreto* con esse, sia come *tempo astratto*, come tempo in generale e in sé»¹⁴, fino a raggiungere, infine, il culmine del sapere sul tempo, la filosofia del tempo.

Ma il precipuo problema gaosiano è cogliere, in primo luogo, i tratti fondamentali della rappresentazione del tempo in generale. Anzitutto, egli osserva, si presenta a noi una visione spazializzante del tempo: «noi ci rappresentiamo il tempo come un'entità *distinta* dalle cose temporali in tutti i sensi del termine, vale a dire come *in sé*», ovvero come qualcosa in cui si dispongono le cose temporali, dunque a guisa di un contenitore o di un involucro. Ma appunto perché il tempo è distinto da ciò che vi è contenuto, noi lo rappresentiamo come *vuoto* e, in quanto tale, *omogeneo*. Tuttavia, i momenti o gli istanti, che compongono il tempo, per quanto siano assolutamente omogenei tra loro, sono affetti in se stessi da una molteplice

¹² Ivi, p. 117.

¹³ Ivi, p. 121.

¹⁴ Ivi, p. 123.

eterogeneità. In realtà, nella rappresentazione del tempo, il punto focale è la dimensione del presente, l'unica pienamente reale, intorno a cui si agglomerano le dimensioni del passato e del futuro¹⁵.

Lasciamo ora da parte il problema se l'accentuazione della realtà del presente e la conseguente messa in questione della *realitas* del passato e del futuro collochino le riflessioni di Gaos nell'orizzonte di quella corrente del pensiero occidentale che, da Agostino a Bergson, ha espresso l'idea del tempo come "movimento intuito". Soprattutto, è qui in gioco una *vexata quaestio*, più volte proposta nella storia della filosofia, vale a dire l'interrogativo se il tempo non scivoli forse nel nulla, dal momento che il passato non è più, mentre il presente dilegua ad ogni istante nel passato e il futuro non è ancora.

In che senso, allora, si può parlare propriamente della realtà del presente, se esso appare il *limen* tra ciò che non-è-ancora e ciò che non-è-più? Non avremmo, così, la rilevante conseguenza della messa in questione della stessa *realità* del presente? Come già ho notato, Gaos sembra essersi reso pienamente conto di un simile ordine di problemi e ha cercato di ovviare le difficoltà distinguendo tra i momenti e gli istanti: la caratteristica di questi ultimi è quella di essere puntiformi, sprovvisti di ogni estensione, mentre i momenti sono dotati di una certa estensione, suscettibili di crescere o di diminuire a partire da un punto indivisibile fino a un'estensione più grande.

Ma particolare attenzione va riservata ai momenti, in quanto punto di snodo della rappresentazione del tempo in generale. Possiamo rappresentarci anzitutto i momenti del futuro, ad esempio le date a venire, che un giorno inizieranno ad essere passate: in tal caso, non ci raffiguriamo semplicemente le cose o i fatti corrispondenti alle date, ma quelle stesse che sono i momenti del tempo. D'altra parte, se presentifichiamo i momenti del passato, possiamo dispiegare anche dinanzi al nostro sguardo la totalità del corso della nostra vita, dalla nascita fino alla morte, e persino la totalità dello sviluppo della storia universale. Ma possiamo anche raffigurarci il presente, secondo due distinte modalità: o calcoliamo anticipatamente il cambiamento nel presente che «avanza a ser futuro y echa a sus espaldas momentos pasados»¹⁶, oppure avvertiamo il presente che trascorre nel passato, che «pasa a ser pasado», come avviene quando sentiamo la fugacità di tutte le cose e del nostro vivere.

Ed ecco che la nostra rappresentazione del tempo è quella di un flusso, di un corso, di un movimento e di un mutamento; prevale, insomma, l'idea di una «estructura *cinética*, *dinámica*». Ma è poi possibile immaginarlo così,

¹⁵ Ivi, p. 130.

¹⁶ Ivi, p. 132.

senza avere anche l'immagine di un ordito immobile del tempo? Forse nel "transfondo" del tempo esiste una tessitura estatica sottostante alla trama dinamica? Che il tempo sia unico o doppio, in movimento o statico, noi ce lo raffiguriamo in genere – se seguiamo nella metafora spaziale – come unidimensionale, longitudinale o lineare, rettilineo ed ancora come infinito o senza cominciamento né fine, in marcia verso un futuro illimitato. Ed ancora, quando ci rappresentiamo il tempo in sé, come distinto dalle cose, ce lo presentifichiamo generalmente come un movimento di una velocità uniforme; ma in alcuni casi pare che i fenomeni comunichino al tempo la loro velocità accelerata o lenta e allora ci sembra che esso si acceleri o trascorra lento. È pertanto necessario venire alla rappresentazione delle cose nel seno del tempo. Anzitutto, occorre interrogarsi sul significato della preposizione "nel", nell'espressione «essere *nel* tempo ("ser *en el* tiempo") con senza inizio e fine». In primo luogo, vi è il significato di una interiorità spaziale, materiale.

Ma tale interiorità presenta una duplice incoerenza: da una parte essa è unidimensionale e infinita, dall'altra è un'interiorità spaziale, se non materiale, che male si concilia con l'orizzonte propriamente temporale, cui risulta inadeguata la dimensione topica. Piuttosto, conviene abbandonare la rappresentazione delle cose *nel* tempo, per raffigurarci un rapporto delle cose *con* esso. D'altronde, il tempo apriorico, che dà ordine ai fenomeni e disciplina la loro successione, il tempo inteso come un "contenitore" in cui gli enti trovano la loro collocazione, non finisce per essere esso stesso *atemporale*, perché al di là di quel movimento che dovrebbe spiegare? Si tratta allora di chiedersi se il tempo non sia piuttosto l'orizzonte per porre la domanda sulla modalità di manifestazione dell'ente. Se al centro dell'interrogazione filosofica non vi è solo la domanda: «che cos'è una cosa?», ma anche il problema di *come* essa è, del suo manifestarsi (oltre che del suo durare e del suo svanire), si presenta allora la questione di individuare il tempo come la struttura dinamica che consente all'ente di essere incontrato.

La temporalità si presenta dunque come l'orizzonte in cui si iscrive il modo di manifestarsi dei fenomeni. Del resto, non si osserva comunemente che le cose si muovono e passano nel tempo, mentre questo, a sua volta, le produce e le annienta, e si raffigura, invece, l'intemporale come mai destinato a passare, «perduradero» o «perdurable», incapace di mutare, in un eterno presente?

Infine, rileva Gaos, ci rappresentiamo il tempo come un «movimiento *sin movil*», un movimento assolutamente puro. Ma è poi rappresentabile un tale movimento, senza che ci si rappresenti delle cose in atto di muoversi, per quanto esse siano entità astratte? I momenti del tempo non sono i *mobili* e il tempo non è il movimento di questi *mobili*? In realtà, la nostra inadeguata

rappresentazione è dovuta al fatto che la nostra nozione del tempo è un'astrazione del tutto *forzata* del tempo concreto, cioè dei movimenti stessi dei *mobili*. La distinzione del tempo, in rapporto alle cose, e il suo vuoto omogeneo sono l'espressione compiuta di questa astrazione, che è più immaginativa che concettuale e, pertanto, imprecisa, imperfetta. Va allora ribadito che è un errore concepire il tempo come un contenitore che contenga tutte le altre cose: meglio concepirlo come un'astrazione estremamente accurata.

Eppure, solo il tempo concreto è reale: l'altro non è se non una nostra artificiosa elaborazione. È quindi opportuno capovolgere la rappresentazione iniziale: «invece di *essere le cose nel tempo*, è *il tempo che è nelle cose*, nelle cose finite, il loro movimento finito»¹⁷. Ciascuno dei *mobili* ha così un movimento proprio, diverso da quello degli altri. E gli esseri *mobili* o temporali si distinguono dagli esseri immobili o intemporalmente appunto per tale movimento che è la temporalità.

Ma se solo il tempo concreto è reale, come si giunge alla chiave del problema, come rispondere alla domanda: «che cos'è il tempo?». Non attraverso la teoria della conoscenza, intendendo, ad esempio, il tempo come una «forma a priori della sensibilità». Né la scienza né la filosofia, secondo Gaos, sono in grado di offrirci il talismano o la chiave di volta della questione.

A suo parere, la via regia del problema del tempo è nell'analisi accurata, meticolosa, delle espressioni correnti, che incontriamo nel linguaggio quotidiano: «avere tempo», «guadagnare o perdere tempo», «passare il tempo», «uccidere il tempo», espressioni che connotano una relazione tra l'uomo e il tempo, quale non si dà tra alcun altro essere e il tempo¹⁸.

Queste espressioni, infatti, non possono applicarsi se non ad un essere umano. Di qualsiasi altro ente, sia esso una pietra, una pianta, o anche un animale, e persino degli esseri immortali, degli angeli e di Dio, non si può dire che perdano o guadagnino il tempo. «L'esistenza di tali espressioni significa che già il sapere comune, prefilosofico, sa qualcosa del rapporto tra l'uomo e il tempo: la filosofia non può fare altro che potenziare ("potenciar") questa conoscenza comune, prefilosofica [...]. Qual è dunque il significato comune – e ultimo, radicale, filosofico – di tali espressioni? A quali fenomeni o realtà, comuni e radicali, si riferiscono?»¹⁹.

¹⁷ Ivi, p. 142.

¹⁸ Ivi, p. 148.

¹⁹ Ivi, p. 149.

Lasciamo ora da parte gli ulteriori risvolti della speculazione gaosiana sul tempo, che conducono ad una riflessione sull'essere finito dell'uomo e quindi sul tema della morte. Poniamoci piuttosto una domanda radicale, la domanda in un certo senso finale, posta dallo stesso Gaos: qual è il significato ultimo delle espressioni comuni sul tempo? E compito della filosofia è quello di *potenziare* la conoscenza comune e prefilosofica?

In realtà, il limite a cui è pervenuto Gaos, un limite che non è segno di mancanza, ma è la soglia estrema dell'interrogare, indica ancora una volta lo scacco a cui giunge il pensiero predicativo quando si interroga sul tempo: non la filosofia, ma le espressioni del linguaggio quotidiano direbbero qualcosa sul tempo – questa, *in nuce*, la tesi gaosiana.

Ribadito, però, lo scacco o l'impossibilità del pensiero predicativo di dire l'*indicibile* tempo, la stessa questione discussa cambia rotta; essa non è più: «com'è possibile pensare il tempo?», ma consiste piuttosto nel riconoscere l'impossibilità di esprimere il tempo secondo l'universalità e la necessità delle forme categoriali del conoscere. E allora – pensando con Gaos e oltre Gaos – se partiamo dall'ipotesi che la temporalità coincide con l'“*ek-sistenza*”, con il continuo trarsi da sé nella differenza da sé, e se intendiamo l'esistenza come il *fatto* stesso di esistere, non come forma o oggetto del conoscere, ma mera fattualità, di cui non resta nulla, tolto il suo *esser-di-fatto*, come troveremo le parole per potere dire il tempo? Proprio perché l'esistenza è *fattualità*, va rimarcata la cesura tra significato e senso, cioè tra ciò che può essere “oggettivato” nelle forme logiche o concettualizzato dal punto di vista categoriale e ciò che può essere espresso solo per negazione, come in effetti può pensarsi il non-logico. Tuttavia, nell'abbandonare il regno dei significati per trasferirci nella pura sfera del *senso*, potremo solo *sentire* il tempo, vale a dire *patire* il divenire, così come *sentiamo* il piacere e il dolore, le affezioni dell'animo o i *vissuti* con cui l'essere “animato” si relaziona al proprio ambiente vitale, senza potere comunicare peraltro l'esperienza del piacere e del dolore e, dunque, anche l'esperienza del tempo? Ma se il tempo non è altro che il senso “vissuto” del divenire, non ci resta che ripetere, ancora una volta, la celebre frase del libro XI delle *Confessioni* di Agostino?

Resta da chiederci, in definitiva, se Gaos, alla fine del lungo cammino nelle «profondità del soggetto umano», iniziato con il congedo dal soggetto trascendentale di ascendenza kantiana e condotto innanzi fino agli estremi limiti dell'“affettivo”, sia in realtà riuscito a penetrare nel “fondo oscuro” dell'esistenza; oppure, dopo avere scorto l'*Ab-grund*, il non-fondamento o l'abisso, cioè la difettività del *logo* della tradizione nel dire il tempo, abbia avuto paura dell'abisso e si sia tirato indietro, rimarcando semplicemente la mancanza di un linguaggio appropriato per esprimere il tempo, così come

mancherebbe un linguaggio capace di dire i nomi dell'essere, del non-essere e del fondamento.

Per rispondere a questa domanda, occorrerebbe ripercorrere lo stesso cammino di pensiero di Gaos, dall'iniziale neokantismo, alla filosofia dei valori, al razio vitalismo orteghiano, all'esistenzialismo, allo storicismo, fino ad una peculiare forma di agnosticismo disincantato, definito dallo stesso Gaos come "personismo"; ma, soprattutto, bisognerebbe porre, ancora una volta, una questione di natura essenzialmente teoretica. Essa riguarda la domanda sul ruolo del negativo e sulla duplice alternativa a cui il pensiero riporta il negativo stesso, potendolo identificare o con la leva ideale del progresso e del successo o con la via della sconfitta e dello scacco; resta, in ultima istanza, la domanda-cardine del pensiero contemporaneo, la domanda sul negativo o sulla negazione *tout court*, e dunque sul nulla, la domanda: «perché dunque l'ente piuttosto che il ni-ente?».