

# ΚΟΙΝΩΝΙΑ

42

2018

## KOINΩNIA

Rivista dell'Associazione Internazionale di Studi Tardoantichi

### *Comitato scientifico:*

Franco Amarelli (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Francesco Arcaria (Università degli Studi di Catania) – Bruno Bureau (Université de Lyon 3) – Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) – Francesco Paolo Casavola (Università degli Studi di Napoli Federico II, Presidente emerito della Corte Costituzionale) – Donato Antonio Centola (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Fabrizio Conca (Università degli Studi di Milano) – Chiara Corbo (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Jean-Pierre Coriat (Université Panthéon-Assas Paris II) – Lellia Cracco Ruggini (Università degli Studi di Torino, Accademia dei Lincei) – Ugo Criscuolo (Università degli Studi di Napoli Federico II, *Direttore*) – Giovanni Cupaiuolo (Università degli Studi di Messina) – Lucio De Giovanni (Università degli Studi di Napoli Federico II, Presidente dell'Associazione Internazionale di Studi Tardoantichi, *Condirettore*) – Lietta De Salvo (Università degli Studi di Messina) – Emilio Germino (Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli) – Andrea Giardina (Scuola Normale Superiore di Pisa, Accademia dei Lincei) – Mario Lamagna (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Renzo Lambertini (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia) – Orazio Licandro (Università degli Studi "Magna Graecia" di Catanzaro) – Detlef Liebs (Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.) – Juan Antonio López Férez (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid) – Arnaldo Marcone (Università degli Studi Roma Tre) – Grazia Maria Masselli (Università degli Studi di Foggia) – Giulio Massimilla (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Giuseppina Martino (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Daniela Milo (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Claudio Moreschini (Università degli Studi di Pisa) – Antonio V. Nazzaro (Università degli Studi di Napoli Federico II, Accademia dei Lincei) – Christian Nicolas (Université de Lyon 3) – Lidia Palumbo (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Laurent Pernot (Université de Strasbourg) – Stefano Pittaluga (Università degli Studi di Genova) – Giovanni Polara (Università degli Studi di Napoli Federico II, *Condirettore*) – Salvatore Puliatti (Università degli Studi di Parma) – Marcello Rotili (Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli) – Helmut Seng (Goethe Universität, Frankfurt am Main) – A. J. Boudewijn Sirks (University of Oxford) – Marisa Squillante (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Luigi Tartaglia (Università degli Studi di Napoli L'Orientale) – Domenico Vera (Università degli Studi di Parma) – Nigel G. Wilson (University of Oxford).

*Comitato editoriale:* Maria Consiglia Alvino – Maria Vittoria Bramante – Valentina Caruso – Isabella D'Auria – Maria Carmen De Vita – Loredana Di Pinto – Alessio Guasco – Assunta Iovine – Aglaia McClintock – Giulia Marconi – Giovanna Daniela Merola – Valerio Minale – Cristiano Minuto – Giuseppe Nardiello – Giuseppina Maria Oliviero Niglio – Francesco Pelliccio – Antonella Prenner – Antonio Stefano Sembiant.

*Referee. Prima della pubblicazione, tutti i saggi sono sottoposti a peer review obbligatoria da parte di due referee. Il referaggio è a doppio anonimato. Il giudizio del referee potrà essere a) positivo, b) positivo con indicazione di modifiche, c) negativo. In caso di due referaggi nettamente contrastanti, il testo verrà inviato ad un terzo referee.*



ISTITUTO  
BANCO  
di NAPOLI  
FONDAZIONE

ISSN 0393-2230

© 2018 SATURA EDITRICE S.R.L.

Via Giacinto Gigante, 204 - 80128 Napoli

tel. 081 5788625

sito web: [www.saturaeditrice.it](http://www.saturaeditrice.it)

e-mail: [saturaeditrice@tin.it](mailto:saturaeditrice@tin.it)

Reg. Trib. Napoli n. 2595 del 22 ottobre 1975 - A. Tuccillo, Responsabile

## Per una definizione del tempo in Aristotele<sup>1</sup>

Nel 1970 Luigi Ruggiu, professore emerito di Storia della filosofia dell'Università Ca' Foscari di Venezia, dava alle stampe un'imponente monografia su Aristotele e la concezione del tempo di cui il volume qui recensito rappresenta una ristampa riveduta e corretta, con un aggiornamento bibliografico posto in appendice. A quella pubblicazione seguirono, dello stesso Ruggiu, una monografia interamente dedicata a Parmenide (1975) e, un ventennio dopo, la traduzione e il commento della *Fisica* di Aristotele (1995). Sono stati proprio questi studi, come dichiara l'Autore stesso, a trasformare negli anni il suo orientamento teoretico e ad allontanarlo da quella che era stata la sua «linea maestra», e cioè la prospettiva nichilista dell'interpretazione del testo aristotelico, prospettiva manifestamente dichiarata nel sottotitolo del volume ed ereditata direttamente da Emanuele Severino e dal suo saggio *Ritornare a Parmenide* del 1964. Tuttavia, la necessità di rendere fruibile le sue ancora stimolanti interpretazioni del testo aristotelico hanno convinto l'Autore a ristampare l'opera, diventata ormai introvabile, rinunciando ad una nuova edizione che avrebbe significato, ammette Ruggiu, riscrivere completamente la terza parte del volume e rivedere stilisticamente le prime due (pp. VII-X).

Tre, dunque, sono le parti che compongono la monografia: le prime due (*La concezione del tempo e dell'istante e Coscienza e autocoscienza in relazione all'essere*) sono dedicate più propriamente alle pagine aristoteliche del quarto libro della *Fisica*. La terza e ultima parte (*Il tempo come fondamento della determinazione del senso dell'essere*), invece, ha natura più speculativa e manifesta più evidentemente l'orientamento teoretico dell'autore, orientamento da subito dichiarato proprio da Emanuele Severino, che firma la prefazione al volume: il senso autentico dell'essere è quello di opporsi al nulla e quindi ogni filosofia che ammetta che l'essere possa non essere, cioè essere nulla, deve dirsi nichilistica; il primo filosofo ad aver teorizzato i tratti fondamentali della nientità dell'ente sarebbe stato – secondo Ruggiu – proprio Aristotele, affermando che è necessario che l'essere sia, *quando* è, e che il non essere non sia, *quando* non è (pp. 5-7). Il luogo proprio nel quale si realizzerebbe tale nientificazione dell'ente, secondo Ruggiu, è quello dell'analisi aristotelica del concetto di tempo, ed è illuminando questo snodo teorico che le quasi cinquecento pagine del volume acquistano senso e profondità.

Una difficoltà di queste pagine è legata alla scrittura dell'Autore, il quale non sempre distingue in modo chiaro la citazione del testo dall'interpretazione

<sup>1</sup> L. Ruggiu, *Tempo, coscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia 2017 (pp. XV + 474).

di esso. Sebbene l'aspetto più propriamente speculativo si sviluppi, infatti, nella terza parte del volume, fin da subito si ha l'impressione che l'esito dell'interpretazione condizioni troppo, fin dal principio, la lettura della pagina aristotelica. Considerato il valore d'indagine che conservano le prime due parti, ancora di indubbia utilità per il lettore moderno, su queste, e in particolar modo sulla prima, si concentreranno le note che seguono.

La problematicità della riflessione sul tempo proposta da Aristotele sta nel fatto che essa si inserisce pur sempre in un'ontologia «che determina il significato dell'essere sulla base della presenza, anche se quest'ultima può essere interpretata in diversi modi [...]. Se il tempo viene ad essere sostanzializzato e considerato come disteso in linea retta nello spazio, passato e futuro o sono ricondotti al nulla oppure devono identificarsi con il presente» (p. 28). Se l'essere esiste solo nella presenza, e quindi nello spazio, come può esistere il tempo se esso ora è passato, ora è futuro?

Una prima soluzione dell'aporia si trova nel ricondurre l'ontologia del tempo a quella di una qualsiasi unità il cui essere è un durare. In tal senso si rende molto perspicua l'analogia tra la natura del tempo in quanto durata e la melodia: il nulla del passato e il nulla del futuro non sono un non-essere in senso assoluto; essi sono un niente di ora, dunque un «determinato nulla», non l'assoluta privazione dell'essere. Il fenomeno più facilmente percepibile in tal senso, secondo Ruggiu, è proprio quello della melodia: questa non può essere colta semplicemente come composizione di una pluralità di suoni, ma come un tutto di cui fanno parte non solo il suono presente, ma anche quello passato; anzi senza quest'ultimo la melodia non sarebbe nemmeno più una melodia, risultando invece solo una serie di suoni irrelati l'uno rispetto all'altro (p. 30). La fisicizzazione del tempo e un'ontologia che riduce l'essere alla presenza portano a due conseguenze: o il passato e il futuro si possono pensare come frutto di semplice immaginazione, oppure il tempo si può pensare come un tutto che può legittimamente comprendere in sé parti riconducibili al non essere (p. 32).

Una seconda soluzione dell'aporia fa riferimento alla coscienza (è con questo termine che Ruggiu traduce il greco *ψυχή*). Ciò che si muove nel tempo, e quindi il non essere del passato e del futuro, si salva perché a esistere e non esistere non è – in questa prospettiva – il contenuto, ma la percezione del contenuto che si ha nella coscienza. Tale soluzione – si chiede però Ruggiu – riesce a tenere completamente lontano il tempo dal nulla? È a partire da questa domanda che lo studioso interroga il testo aristotelico soffermandosi sulla relazione tra tempo e movimento. Tempo e movimento sono fortemente intrecciati. La rappresentazione che ne abbiamo è che non esista tempo senza movimento né viceversa. Ma Aristotele dimostra anche come essi siano assolutamente distinti e separati. Ciò che è legato al movimento è piuttosto il tempo inteso in senso mate-

matico, come unità di misura del prima e del dopo, ma non il tempo inteso in senso ontologico e metafisico. Ruolo importante in questa distinzione è quello rivestito, ancora una volta, dall'anima, che diventa così il ὑποκείμενον in senso primario, perché il fondamento in senso secondario è il contenuto della coscienza.

Non esiste mutamento se non si ha coscienza del contenuto che muta e solo la coscienza consente di cogliere l'unità del flusso. Non esiste un tempo oggettivo. «Senza la presenza del mutamento nella coscienza, non si dà tempo, in quanto la presenza permane immutata e quindi, mancando il divenire dei contenuti della presenza, non può nemmeno esservi una percezione del tempo, che si costituisce come percezione di un flusso, cioè di un passato, dell'intervallo che intercorre tra passato e presente, del distinguersi vicendevole di questi diversi momenti» (p. 49). Tempo e movimento non s'identificano, ma non si dà tempo senza movimento (*phys.* 218b9 - 219a2). Il tempo è *qualcosa del* movimento: è quando percepiamo un ente che muta che percepiamo la successione insita nel divenire dell'ente, e quindi il tempo.

Accanto all'analisi testuale, Ruggiu non manca di discutere una ricca bibliografia critica. Sulla questione del rapporto tra tempo e movimento, per esempio, lo studioso prende le distanze tanto da Hamelin (*Aristote, Physique II, traduction et commentaire*, Paris 1931), che affronta sempre la questione in termini ontologici, quanto da Moreau (*L'espace et le temps selon Aristote*, Padova 1965), sostenitore invece di una prospettiva più precisamente psicologica, spostando invece la questione su un piano che egli definisce fenomenologico.

Il tempo non è una sostanza, cioè un τόδε τι, ma è un πάθος o una ἔξις del movimento (*phys.* 8, 1, 251b28; 4, 14, 223a 18). Ciò non significa però che il tempo sia una determinazione del movimento e che quindi esista in funzione di esso. Il tempo e il movimento hanno qualcosa in comune e questo qualcosa in comune è il τόδε τι, il ὑποκείμενον, il sostrato. Chiave di volta dell'interpretazione di questo nodo teorico è l'inserimento nel discorso del concetto di continuo come costitutivo di spazio, tempo e divenire. Il prima e il dopo (πρότερον καὶ ὕστερον) vengono evidentemente definiti in base a qualcosa che funge da principio, e quindi il punto nello spazio, l'istante nel tempo, il τόδε τι ο τὸ κινούμενον nell'ente in movimento (cfr. *Arist., met.* 5, 11, 1018b 10).

C'è qualcosa che ritorna ogni volta che ci si avvicina alla definizione ultima di tempo, sia quando si è dovuto ammettere che esso deve comunque in un certo qual modo sganciarsi dalla necessità di essere sempre qualcosa, sia quando ci si è avvicinati alla comprensione del divenire che è nel movimento. Questo qualcosa è la continuità esistente tra identico e differente, l'unità che esiste tra le parti e il tutto. Il tempo ha a che fare con ciò che sta a metà, che tiene unito ciò che è separato, che rende simili le cose dissimili. Ruggiu si sofferma molto su questa idea e costruisce di essa una lettura davvero stimolante, soprattutto considerando la

temperie culturale in cui essa è stata formulata. Il divenire di un ente implica anche il permanere di quell'ente. Un soggetto che diviene, che muta, deve pur sempre conservare qualcosa, deve pur sempre rimanere, in relazione a qualcosa, identico a se stesso; altrimenti non ci sarebbe un divenire di quell'ente; non ci si accorgerebbe di un ente che muta, se di quell'ente che muta non permanesse qualcosa che lo rende riconoscibile in quanto «quell'ente che muta». Ecco perché il tempo è una successione, una durata, è la relazione anteriore-posteriore, πρότερον καὶ ὕστερον. Evidentemente bisogna che ci sia un principio, un punto di riferimento rispetto al quale far esistere il prima e il dopo. L'istante è il μεταξύ di questa durata, è il principio dell'anteriore e del posteriore e a questo punto riacquista la centralità del suo ruolo la coscienza: solo la coscienza può far sì che il divenire dell'ente sia percepito come tale e cioè come un permanere dell'ente che muta, che contiene in sé quel τόδε τι che lo identifica e che rimane uguale a se stesso nel mutamento. «La coscienza è la dimensione in cui l'ente nel suo passare permane, come memoria di ciò che non compare più nell'intramondano e come attesa di ciò che non è ancora fenomenologicamente comparso come ente intramondano» (p. 90). La coscienza quindi non è solo *ratio cognoscendi* del tempo ma anche sua *ratio essendi*: solo la coscienza può sapersi come identica e differente, può porre come identici e differenti i diversi contenuti della presenza. Al di fuori della coscienza, diversità e identità sono senza significato. Prima e dopo esistono solo in quanto relazione della coscienza col contenuto fenomenologicamente presente: «è l'identità dell'autocoscienza che rivela il mutare delle determinazioni del τόδε τι e parallelamente le dimensioni del tempo in cui tale divenire si manifesta» (p. 91). A questo punto Ruggiu può arrivare alla definizione aristotelica del tempo quale: ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (*phys.* 4, 11, 219b 1), «determinazione dell'anteriore-posteriore del divenire». Tale definizione in qualche modo compendia tutti gli elementi emersi nei due capitoli precedenti: il divenire, lo spazio incluso nel divenire, il rapporto di anteriore-posteriore, la coscienza come fondamento della determinazione (numero) del divenire nei suoi momenti costitutivi, il πρότερον e il ὕστερον.

Il terzo capitolo è allora dedicato alla concezione del tempo quale numero. Due sono le interpretazioni correnti di tale definizione: da una parte quella epistemologico-matematica, sostenuta tra gli altri da Moreau (*op. cit.*) e Guthrie (*A History of Philosophy*, 1962), che intende ἀριθμὸς come numero puro e quindi pensa al tempo come a una determinata unità di misura; dall'altra quella ontologica, secondo la quale con il concetto di numero attribuito al tempo Aristotele intenderebbe affermare l'atto del porre in rapporto le diverse fasi del movimento, proprio dell'operare dell'anima. Se la prima, secondo Ruggiu, riduce arbitrariamente il numero a un'unità di misura astratta, la seconda, che ha in Hamelin (*Le système d'Aristote*, 1931) uno dei suoi principali esponenti, ha portato l'atten-

zione sulla natura relazionale del numero, per cui il numero è sempre numero di qualcosa, predicato di qualcosa, e sulla funzione numerante dell'anima. Una posizione intermedia è quella di Wieland (*Die aristotelische Physik*, 1960), autore di una interpretazione di «tipo operativo», come la definisce Ruggiu: il tempo non è un principio ontologico del reale, ma il modo o lo strumento con cui l'anima si rapporta al divenire. Nel suo rapportarsi al divenire l'anima ha bisogno di unità di misura, che individua nei moti della sfera celeste.

L'obiettivo di Ruggiu è invece mostrare come il numero svolga nell'anima la funzione teoretica di ricongiungimento del molteplice al tutto, uno e continuo che forma la realtà del tempo. Il numero non ha alcun significato matematico; esso è numero di cose e ha come oggetto un continuo successivo. Tale conclusione è ciò che più tiene legato l'Autore, per sua stessa ammissione, alle conclusioni del suo scritto di anni addietro.

È proprio la considerazione del movimento in successione la chiave di volta dell'interpretazione di Ruggiu. Il numero è lo strumento con cui il molteplice viene unificato. Ciò è vero in qualsiasi numerazione degli enti; qual è però la peculiarità della numerazione rispetto al tempo? Mentre nel molteplice che coesiste nello spazio la relazione che introduce il numero non ha un senso e una direzione determinati, per cui il *qui* può essere pensato come il *colà* e viceversa, nel caso del molteplice successivo la direzione deve essere conservata nella relazione di separazione e di connessione che il numero introduce. Il numero matematico è la relazione del molteplice all'uno ma non determina se questo sia un molteplice di coesistenti o un molteplice di successivi. L'inserimento del numero nella definizione del tempo è importante perché è proprio il numero a portare con sé la presenza dell'anima: il numero per Aristotele esiste solo in relazione alle cose di cui è numero e in relazione all'anima che numera. Conoscere per l'anima è attualizzare, cioè porre ogni contenuto nell'attività della presenza della coscienza. Quando la coscienza si relaziona a un contenuto che diviene, a un ente che si offre come continuamente altro da sé, allora essa deve numerare una successione. Momento fondamentale di tale successione è l'esser-ora, l'istante, a cui Ruggiu dedica non poche interessanti riflessioni, nel quarto capitolo di questa prima parte.

L'istante è privo di sostanza, non è un τόδε τι, dal momento che esso è numero ed è, come il tempo, sempre predicato di qualcosa. Vi è inoltre una stretta relazione, anzi una interdipendenza, tra tempo e istante, per cui l'uno esiste solo se esiste l'altro: Φανερόν δὲ καὶ ὅτι εἴτε χρόνος μὴ εἴη, τὸ νῦν οὐκ ἂν εἴη, εἴτε τὸ νῦν μὴ εἴη, χρόνος οὐκ ἂν εἴη (*phys.* 4, 11, 219 b 33). Non è possibile considerare, alla maniera zenoniana, il tempo come una molteplicità di istanti indivisibili, configurati come unità minime di tempo. Ciò presupporrebbe una priorità ontologica dell'istante rispetto al tempo, concepito come da questo indipendente, ma anche, paradossalmente, a fondamento della concettualizzazione di esso. Ne

consegue la definizione dell'istante non più come *parte* del tempo ma come suo *limite*.

In quanto limite, l'istante è presente nella realtà temporale solamente in modo potenziale. «Tale potenzialità può attuarsi solo per opera dell'atto astrattivo della coscienza che, determinando l'esser ora dell'ente mosso, distingue nel tutto uno continuo della successione del mobile, un momento temporale – l'istante – che non è realtà per sé stante, ma emerge come distinto dal tempo per il tramite dell'atto di determinazione della coscienza» (p. 138). La natura dell'istante è una natura aporetica, in quanto esso è identico e diverso al tempo stesso. Rispetto al suo «esser-ora», l'istante è sempre in atto, non si altera; ciò che varia è il contenuto di cui l'«esser-ora» si predica e quindi la rappresentazione che ne ha l'anima, la quale non percepisce soltanto il variare del contenuto, ma anche il variare continuo del  $\nu\acute{\nu}$  che si predica nella successione del prima e del dopo e quindi dei momenti-limite del mobile nel suo divenire. Nell'istante ci sono, per così dire, un momento di identità e permanenza e un momento di differenza e variazione: il molteplice della variazione, nell'istante, corrisponde al variare delle determinazioni che ineriscono al mobile nel divenire, ma i diversi modi della variazione ineriscono all'unità e permanenza dell'esser-ora: «v'è quindi un unico istante che si succede e che si manifesta come presente, passato e futuro» (p. 189). In quanto l'istante divide, cioè in quanto si determina come inizio e fine delle determinazioni dell'essere mosso, esso è sempre in potenza; in quanto esso unifica, invece, è sempre in atto.

La seconda parte del libro è interamente dedicata al tema del rapporto tra tempo e  $\psi\upsilon\chi\eta$ , in realtà già protagonista nelle pagine precedenti. Qui l'analisi prende avvio dalla dichiarazione aristotelica secondo la quale dal momento che niente può numerare se non la coscienza ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ), e di essa l'intelletto ( $\nu\acute{o}\varsigma$ ), e visto che il tempo è propriamente il numero dell'anteriore e posteriore del divenire, allora non può esistere tempo se non esiste la coscienza (cfr. *phys.* 223 a 25-29).

Non è possibile affrontare qui dettagliatamente tutti gli approfondimenti che Ruggiu opera sul testo aristotelico; basterà dar conto brevemente delle discussioni condotte dall'Autore sulle diverse interpretazioni critiche di  $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron \delta\ \pi\omicron\tau\epsilon \delta\acute{\nu} \epsilon\sigma\tau\iota\nu \acute{o} \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  (cfr. *phys.* 223a 27), che Aristotele ammette come esistente anche indipendentemente dalla coscienza. Lo studioso dimostra come tale espressione non si riferisca a una parte del tempo, ma al sostrato del tempo, al contenuto di cui il tempo è numero e cioè al divenire, oggetto di numerazione. Ciò che Ruggiu traduce come sostrato del tempo ( $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron \delta\ \pi\omicron\tau\epsilon \delta\acute{\nu} \epsilon\sigma\tau\iota\nu \acute{o} \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ) è dunque ciò che deve essere determinato come tempo, ma non è per sé tempo. Perché quell'indeterminato sia determinato come tempo è necessario che esso si manifesti all'anima e che quindi venga numerato; senza la coscienza, che è la sola a svolgere l'attività numerante, non c'è tempo, c'è solo divenire. Tuttavia, Aristotele



tele ammette che questo sostrato esiste al di fuori della coscienza perché il divenire non dipende ontologicamente dalla coscienza, esiste indipendentemente da essa, da essa non è creato, sebbene allo stesso tempo dipenda da essa perché in essa si manifesta: «la coscienza è quindi manifestativa, non tetica» conclude Ruggiu a p. 219. Definite tali premesse, Ruggiu prosegue dimostrando come la coscienza temporalizzi il divenire attraverso la sensibilità, tanto da precisare la natura del tempo come struttura della sensibilità, e anzi, più potentemente, come struttura del senso comune (κοινὴ αἴσθησις; p. 258).

«Non è sulla base del senso dell'essere che viene a strutturarsi il significato del tempo ma, al contrario, è in base al tempo che si delinea lo stesso essere dell'ente» (p. 285): questo l'assunto di base della terza parte del libro. L'essere per eccellenza, ὄντως ὄν, spiega Ruggiu, è l'essere che trascende il tempo, che si sgancia dal processo di successione e si afferma dunque come assoluta permanenza. Tuttavia l'ente in quanto presente si lega al tempo, alla necessità di essere ora e non poter non essere ora, e, relazionandosi al tempo, finisce per porsi come momento del divenire. Ciò manifesta il legame tra il tempo e il nulla, dal momento che il divenire è «passaggio dal non-essere all'essere o dall'essere al non-essere» (p. 284). Su tale posizione Ruggiu in realtà ritornava già nella seconda edizione della sua traduzione della *Fisica* (2007), parlando del divenire come essere e riprendendo l'analisi del significato del non essere in Aristotele. Potenza e atto rappresentano per lo studioso uno dei molteplici significati dell'essere che egli passa in rassegna nel séguito del capitolo: l'essere come categoria, l'essere come accidente, l'essere nel significato di vero e falso e l'essere, appunto, come atto e potenza. Definito il significato strutturale che il tempo riveste nella determinazione del senso dell'essere, Ruggiu si occupa dell'analisi aristotelica del concetto di «essere nel tempo» (pp. 335-352) leggendo le pagine di *phys.* 4, 12, 220b 32-222a 10, da cui risulta che l'essere è significante non come non-essere nulla, ma come «perdurare nella presenza»: la temporalità diventa senso dell'essere. Ciò che è degno di nota è che tale analisi pone definitivamente in crisi ogni analisi del tempo di tipo epistemologico-matematico che non metta invece in relazione la concezione aristotelica del tempo con la dimensione ontologica delle cose.

È impossibile ripercorrere nel dettaglio l'intera analisi di quest'ultima parte dell'opera, che invece veniva sviscerata nella bella recensione di Enrico Berti («Una recente indagine sul rapporto tra essere e tempo in Aristotele», in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, I-II, 1971, pp. 152-163), che, senza cedere a un tono troppo polemico, non esitò a confrontarsi direttamente su spinose questioni interpretative al centro del dibattito ontologico su cui lo studioso era chiamato in causa dallo stesso Autore. Considerando che molte delle conclusioni qui prospettate sono state superate da Ruggiu, come da lui stesso dichiarato fin dalla premessa, basti presentare in questa sede l'esito dell'argomentazione, che confi-

gura una dettagliata analisi del principio di non contraddizione, passaggio obbligato della riflessione ontologica, principio della scienza dell'ente in quanto ente. Esso, commenta Ruggiu, è legge dell'esperienza e in quanto tale non può essere posto in antitesi con nulla che appartenga a quella totalità, che è appunto l'orizzonte ontologico in cui quel principio vive e in relazione al quale esso ha significato. Pertanto, se la totalità entra in conflitto con l'esperienza, essa entrerà in conflitto anche con il principio, o, se il principio viene negato, entrerà in crisi anche la totalità dell'esperienza.

È così che si conclude questa voluminosa trattazione di uno degli argomenti più avvincenti della filosofia aristotelica e in generale del pensiero occidentale, qual è quello del tempo e della sua relazione con l'individuo e con le cose, che tanto rilievo assumerà poi nel pensiero tardoantico e cristiano (si pensi ad Agostino). È doveroso segnalare che, nonostante la presenza di numerosi refusi che, per la consistenza della loro frequenza, finiscono, a volte, per mettere a disagio il lettore, questa di Ruggiu è un'opera che conserva un'indiscutibile utilità e molti spunti di riflessione, soprattutto nella parte dedicata alla lettura del testo aristotelico. Notevoli sono anche la ricca bibliografia, aggiornata con testi pubblicati sull'argomento dopo il 1970, e gli indici, tematico e dei nomi, che corredano il volume. Nelle prime pagine, infine, dopo una sintetica presentazione dell'autore, si offre al lettore una riproduzione della copertina e del frontespizio del volume originario.

PIERA DE PIANO