

Paolo Spinicci

Lezioni sul tempo, la memoria e il racconto

(Filosofia teoretica I, anno accademico 2003-2004)



in appendice:

Paola Basso

«Tout se tient»: l'immagine dell'orologio nella filosofia moderna

GIUGNO 2004, CUEM, MILANO

LEZIONI INTRODUTTIVE	6
Lezione prima	7
1. Considerazioni introduttive	7
Lezione seconda	17
1. Una favola antica	17
2. Le ragioni di una favola	28
PARTE PRIMA	31
Due immagini della temporalità	31
Lezione terza	32
1. L'irrealità del tempo: due diversi modi di intendere la temporalità	32
2. L'argomento di McTaggart.....	42
Lezione quarta	47
1. La contraddizione nella serie A	47
2. Argomenti e dimostrazioni	57
Lezione quinta	62
1. Proposizioni e fatti temporali.....	62
2. Delle proposizioni di tipo A non si può fare a meno	68
Lezione sesta	73
1. Il presente: una determinazione soggettiva?	73
2. La grammatica del presente, la grammatica dei vissuti	80
Lezione settima	86
1. Una piega pragmatica	86
2. Siamo sempre ora	91
Lezione ottava	102
1. Uno sguardo indietro	102
2. La fenomenologia: considerazioni introduttive	110
Lezione nona	116

1. Qualche considerazioni metodologica	116
2. Oggetti temporali, oggetti «nel loro come» e la struttura soggettiva della temporalità.....	123
Lezione decima.....	130
1. Il diagramma temporale.....	130
2. Il senso del diagramma temporale e le serie di McTaggart ..	140
Lezione undicesima.....	147
1. Uno sguardo indietro	147
2. Il sole, la sabbia, le ruote dentate.....	152
Lezione dodicesima	168
1. Considerazioni conclusive	168
2. Un nuovo aspetto del nostro problema.	176
PARTE SECONDA	178
La memoria.....	178
Lezione tredicesima	179
1. Considerazioni introduttive	179
2. I ricordi ci appartengono.....	189
Lezione quattordicesima	195
1. La chiusura del ricordo	195
2. Il ricordo e il presente.....	199
Lezione quindicesima	206
1. Due immagini della memoria	206
2. Un esempio	215
PARTE TERZA.....	229
Racconto	229
Lezione sedicesima.....	230
1. Le ragioni del signore dei venti	230
2. Calendari solari, calendari lunari.....	241

Lezione diciassettesima	249
1. Misurare e scandire.....	249
2. Ritmi semplici e ritmi composti	258
Lezione diciottesima	263
1. Mircea Eliade: fenomenologia e storia del sacro.....	263
2. Il significato del sacro.....	270
Lezione diciannovesima	277
1. Archetipi e ripetizione	277
2. La rigenerazione del tempo	285
Lezione ventesima.....	295
1. Il sacro: un concetto originario?	295
2. Qualche conclusione.....	305
APPENDICE.....	309
«Tout se tient»: l'immagine dell'orologio nella filosofia moderna.....	309
1. Considerazioni introduttive	310
2. Le caratteristiche 'fenomenologiche' dell'orologio	310
3. Concetti esemplificati dall'orologio	317

LEZIONI INTRODUTTIVE



LEZIONE PRIMA

1 Considerazioni introduttive

Il tema che quest'anno vorrei affrontare con voi — il tema del tempo — credo superi le mie capacità. Si tratta di un tema complesso, che ha una sua storia intricata nella riflessione filosofica e che tocca una molteplicità di questioni molto difficili. Il tempo è una realtà che in vario modo pervade la nostra vita e la nostra cultura, e del tempo infatti parliamo come di una dimensione che ha un significato esistenziale e sociologico: il tempo è una delle grandezze intorno alle quali ruota la nostra vita e la nostra cultura, e diverse società hanno diverse immagini del tempo. La storia degli uomini è anche storia delle diverse forme in cui si comprende il tempo e del differente ruolo che la sua misurazione assume nelle diverse epoche e nelle diverse culture. La nostra è una società dominata dall'orologio e dalla misurazione esatta del tempo, ma non è sempre stato così: per molti e molti anni il Sole è stato l'unico metro del tempo — un metro impreciso che scandiva la durata dei giorni con il passo mutevole che il ciclo delle stagioni gli attribuiva. Ma il tempo non è soltanto uno dei cardini su cui ruota la nostra esistenza: è anche, e soprattutto, una delle grandezze elementari della fisica. Il tempo è il cardine su cui ruota la nozione di movimento e di cambiamento, ed è anche chiamato direttamente in causa dalla nozione di causalità: l'ordinamento obiettivo nel tempo è in vario modo intrecciato con il nesso che determina la successione degli effetti alle cause, e non c'è bisogno di addentrarsi più di tanto nella fisica novecentesca per scoprire quanti problemi si annidino in queste considerazioni che appaiono in una forma più semplice già nelle pagine kantiane della *Critica della ragion pura*.

Di questi problemi, tuttavia, non parleremo e non soltanto perché un corso di lezioni deve comunque delimitare l'orizzonte entro cui intende muoversi e rinunciare fin da principio ad abbracciare un terreno troppo vasto, ma anche perché è comunque opportuno distinguere la prospettiva teorica che compete ad un'analisi epistemologica in senso stretto dalle riflessioni che sono proprie di una dottri-

na dell'esperienza. Sul terreno delle indagini scientifiche i concetti debbono essere in vario modo riformulati, e la storia di questa continua revisione concettuale è un segno della complessità del cammino che la riflessione compie per delineare un'immagine del mondo che meglio risponda ai requisiti che la realtà impone.

Questo punto deve tuttavia essere ben chiaro: se di realtà obiettiva parliamo, allora non possiamo che discutere di ciò che la scienza ci propone. E tuttavia sarebbe, credo, privo di senso sostenere che i concetti di cui le scienze si avvalgono debbano essere imposti anche sul terreno della nostra esistenza quotidiana. La fisica sostiene, e a ragione, che non vi sono colori nelle cose, ma solo differenti capacità di reagire alla luce; riconoscere che così stanno le cose non significa tuttavia storcere la bocca quando sentiamo parlare dei colori. La neve è bianca, il cielo è azzurro, quest'inchiostro è nero — normalmente ci esprimiamo proprio così, almeno sin quando non ci immergiamo nel linguaggio teorico della fisica; e tuttavia negare queste affermazioni così ovvie non vuol dire disporsi sul terreno di una superiore esattezza: vuol dire invece confondere gli oggetti che percepiamo e che esperiamo con le entità della fisica. La neve è bianca per la buona ragione che con la parola «neve» intendo proprio questo oggetto che vedo e che tocco, e non un qualche altro oggetto fatto di atomi e di elettroni. La fisica ha le sue ragioni per costringerci ad avvalersi dei suoi concetti e il mondo di cui ci parla non è un altro mondo rispetto al nostro; tutt'altro: è proprio questo nostro mondo che dobbiamo pensare così, come la fisica ci insegna. Ma questo non significa che le partizioni che tracciamo nel mondo sensibile abbiano un loro corrispettivo sul terreno della fisica o delle scienze in generale. E proprio come non vi è ragione di costringere la fisica ad accettare come significative le partizioni e le classificazioni che l'esperienza traccia, così non vi è un motivo particolare per sentirsi costretti a far valere sul terreno del mondo della vita i concetti e le *verità* delle scienze naturali.

Vi è, comunque, un'ulteriore ragione per non costringere il mondo della vita nel linguaggio della scienza, ed è che i concetti di cui le scienze si avvalgono *implicano* le certezze che animano la nostra comune esperienza. Del mondo così come lo conosciamo le scienze scoprono la natura reale, ma questo non toglie che la stessa possibilità di pensare e conoscere la realtà così come le scienze vengono nel tempo scoprendola poggia infine sulle forme di categorizzazio-

ne dell'esperienza che appartengono al mondo della vita e che sono presupposte dalla stessa possibilità di un orizzonte dialogico. Di qui l'andamento di queste lezioni che avranno come tema il concetto di tempo che l'esperienza comune ci porge — un concetto che proprio in virtù della sua *elementarità* deve essere discusso per primo.

A questa prima delimitazione del terreno di indagine dovremo tuttavia farne seguire molte altre, che non hanno alle spalle altre ragioni se non questa — quando ci si imbatte in un problema difficile è opportuno riconoscere i propri limiti. E così vi chiedo fin da principio il permesso di dimenticarmi di tanti problemi che pure andrebbero affrontati e discussi, ma che dobbiamo invece mettere da canto, per concentrare la nostra attenzione innanzitutto su un aspetto della grammatica della temporalità: il suo esser sospesa tra la dimensione del *fluire* e del *permanere*. Il tempo passa, eppure è una forma d'ordinamento che c'è — una volta per tutte. L'istante che ora viviamo è un punto senza dimensione che precipita nel passato — è un'osservazione che abbiamo sentito molte volte, e che ha dalla sua molte buone ragioni. E tuttavia alla retorica del divenire e alle sue immagini così familiari — l'immagine del fiume che scorre, della sabbia che cade nella clessidra, della fiamma che divora la candela — non è difficile opporre le immagini del permanere: per quanto debbano di continuo muoversi, le lancette non possono abbandonare il quadrante ed ogni loro possibile posizione (e insieme ogni futura posizione degli ingranaggi dell'orologio) è già come racchiusa nella natura stessa di quei meccanismi, nello spettro dei suoi possibili movimenti.

Parleremo dunque solo del tempo e del nesso che lega il fluire al permanere. Del resto, anche se ci manteniamo vicini a questa coppia di concetti, le cose da dire sono molte e il tempo non perde quella sua particolarissima centralità che nella nostra vita gli spetta. Il tempo passa, — questo lo sappiamo davvero tutti, e non possiamo nemmeno pensare che un istante si sottragga a questa legge o che possa davvero aprirsi nuovamente un varco nella presenza. E tuttavia il passare del tempo non è soltanto un continuo fluire, ma è anche ciò che determina una forma di ordinamento immutabile. Ciò che accade si dispone nella dialettica temporale del divenire che dal futuro conduce al presente e dal presente al passato, e tuttavia al di là del gioco mutevole della prospettiva temporale, gli eventi si legano ad un istante di tempo, e nel loro accadere si appropriano di

una posizione temporale che non potrà più mutare. Il futuro si fa presente e il presente passato, ma a questo divenire fa da contrappunto il tempo come successione ordinati di luoghi disposti secondo il criterio del prima e del poi — un ordinamento rigido, che non muta con il passare del tempo, poiché non accadrà mai che nel suo sprofondare nel passato la battaglia di Canne si faccia più o meno discosta dalla battaglia del Trasimeno o che accada prima di essa.

Del resto, questa *duplice* forma del tempo sembra radicarsi anche nella natura dei giudizi che al tempo si legano. Sin quando ci muoviamo sul terreno del senso comune e delle forme del linguaggio quotidiano dire di qualcosa che c'è significa anche riconoscerne la *presenza*. Se diciamo a qualcuno di prendere il libro sul tavolo è perché sul tavolo *ora* c'è il libro che ci serve: il suo esserci fa tutt'uno con il suo esserci *ora*. Di un'azione non fatta possiamo dire che la faremo e, alla stessa stregua, dire ad una persona reduce da uno spavento che è tutto *passato* vuol dire semplicemente riconoscere che ciò di cui ci si preoccupava *non esiste più* e che non vi è più nulla da temere. Le cose passate non ci sono più, e questa massima così ovvia risuona in una veste più aulica nelle parole di Mefistofele che nel *Faust* ci ricorda che parlare del passato significa indugiare su una parola sciocca, poiché passato e nulla sono un'unica cosa.

All'immagine del tempo come un processo che conduce gli eventi sul palcoscenico dell'esistenza per poi nuovamente sottrarli al terreno dell'essere fa eco la tesi secondo la quale la temporalità altro non sarebbe che un sistema di relazioni che possono essere *descritte e constatate in un linguaggio privo di determinazioni temporali*. E quanto più cerchiamo di connettere le une alle altre le determinazioni del flusso e della permanenza, tanto più ci imbattiamo in difficoltà che sembra difficile sanare. Il tempo passa, ma il tempo è anche un sistema di relazioni che permane. La pace di Nimega è *prima* della battaglia di Waterloo e lo resterà per sempre, proprio come ciò che tra breve accadrà è comunque già da ora in un rapporto temporale determinato con ogni altro evento — un rapporto che può essere asserito in un linguaggio privo di flessione temporale, proprio come accade quando diciamo che 5 è maggiore di 3 o che un pentagono ha 5 lati. Del resto, se ci poniamo in questa nuova prospettiva, proprio le osservazioni che abbiamo dianzi avanzato e che miravano a stringere in un unico nodo l'esserci e la presenza ci

appaiono assai meno ovvie. Se dico che sono nato nel 1958 questa affermazione è resa vera da un fatto che solo grammaticalmente debbo esprimere al passato: il fatto del mio essere nato in un anno tra gli altri nel tempo obiettivo. E questo fatto rende vera *ora* la mia affermazione, proprio come è già da ora vera (o falsa) la previsione che faccio e che riguarda qualcosa che avverrà in un tempo futuro. Si tratta certo di una questione complessa, su cui dovremo in seguito ritornare, e tuttavia sembra fare tutt'uno con la grammatica del concetto di verità il dire che una proposizione che riguarda il futuro è in sé vera o falsa, anche se ancora non sappiamo dire come stiano effettivamente le cose. Il 7 agosto del 2004 il Sole sorgerà; oppure non sorgerà affatto: come stiano le cose non lo sappiamo ancora con certezza. E tuttavia, il rischio implicito in ogni previsione non sembra sufficiente per cancellare almeno questa certezza: che l'una o l'altra affermazione sia vera e che lo sia già da adesso. Noi non sappiamo quale delle due proposizioni sia vera (non lo sappiamo ancora), ma normalmente il nostro sapere o non sapere come stiano le cose non è un argomento per dire che la proposizione che afferma il loro esser così sia indeterminata per ciò che concerne il valore di verità che le spetta. Normalmente ragioniamo così: distinguiamo il valore di verità di una proposizione da ciò che sappiamo intorno ad essa e proprio per questo sosteniamo che il mio ignorare che cosa accada al di là di questa porta non è un buon argomento per dire che non sia già vera la proposizione che descrive correttamente ciò che vedrei se spalancassi l'uscio. Colombo, e come lui tutti i suoi contemporanei, non sapeva se alla fine del suo viaggio avrebbe davvero potuto fermare la sua nave su un continente nuovo, ma la proposizione che afferma che vi è il continente americano è vera ora come era vera un tempo — o almeno: questo è normalmente il senso che ci guida quando riconosciamo che una qualche proposizione è vera. E se le cose stanno così, non dobbiamo forse asserire che la proposizione che afferma che Annibale ha vinto a Canne il 2 agosto del 216 è semplicemente vera prima e dopo quella data, anche se evidentemente abbiamo ragione di affermarla soltanto a partire da quando quell'evento è accaduto? Ne segue che se vogliamo affermare (come pure sembra essere ragionevole fare) che le proposizioni sono comunque determinate nel loro significato oggettivo e decise per ciò che concerne la verità e la falsità, allora dobbiamo pensare al tempo come ad una serie di luoghi che ospitano gli even-

ti, — di eventi che si situano in istanti che precedono il nostro e di eventi che non sono ancora accaduti, ma che pure hanno un loro posto nella serie temporale.

Forse, di fronte a queste considerazioni, cominciamo ad avvertire quello smarrimento concettuale che la filosofia ci procura. Vorremmo prendere partito e decidere come stanno le cose, ma le ragioni non ci bastano e ci accorgiamo di oscillare tra tesi contrapposte tra cui non possiamo (o non dovremmo) scegliere perché disponiamo di argomenti che ci sembrano ancora troppo deboli.

Abbiamo cominciato a pensare al tempo e subito si è sollevato quella dotta polvere che la filosofia solleva proprio per farci avvertire il bisogno della chiarezza: abbiamo ingarbugliato la matassa e ora facciamo appello a tutte le nostre forze per cercare di liberarla, di sciogliere i molti nodi che abbiamo noi stessi annodato. La filosofia ci appare così come un disagio e come una un'attività terapeutica, come una malattia che chiede una cura omeopatica. E ciò è quanto dire che dovremo cercare di immergerci in nuove riflessioni che sappiano far luce su ciò che ora sembra divenire oscuro.

E tuttavia, prima di tentare di sciogliere il nodo che abbiamo appena mostrato, è forse opportuno insistere ancora un poco su queste due diverse nozioni di temporalità per cercare di coglierne il senso che le permea e che le rende in qualche misura entrambe necessarie. Rivolgiamo allora ancora una volta lo sguardo a queste due nozioni di temporalità, che danno a loro modo espressione a quell'antitesi tra fluire e permanere che ci è parsa sin da principio essenziale e su cui dovremo in seguito tornare nel nostro tentativo di dipanare in qualche modo questa trama complessa di problemi. Due nozioni di temporalità, ma insieme anche due *immagini* del tempo che ci invitano a pensare e che racchiudono due diversi modi di intendere il susseguirsi degli istanti e dei giorni — due immagini che potremmo delineare da una parte rammentandoci di quei calendari da cui giorno per giorno strappiamo un foglio per segnare il presente e per sottolineare con un gesto sottilmente iconoclasta il suo costante incedere, dall'altra ricordandoci degli almanacchi su cui sono segnate le ricorrenze di un intero anno che ci appare così già del tutto presente nell'unità di un percorso di cui conosciamo fin da principio il cammino e le pietre miliari che lo scandiscono.

Di questa duplicità di immagini la storia della filosofia ci offre molti esempi, che ci mostrano come le ragioni teoriche si leghino

ad un qualche peculiare *sentimento del tempo* e lo guidino verso scelte tanto interessanti e ricche, quanto parziali.

Vi sono innanzitutto le filosofie dominate dall'immagine del tempo come un flusso che cancella e toglie ogni pretesa ad un'esistenza stabile e permanente. Sono le filosofie dominate dal *pathos* del divenire e dall'immagine del tempo come un fiume che scorre incessantemente. In questo fiume nulla si ripete e «acque sempre diverse scorrono per coloro che si immergono negli stessi fiumi»(fr. B 12), e di questo detto di Eraclito ci si può avvalere come di una testimonianza antica di una concezione del tempo tutta incentrata sul tema della presenza e della sua fragile datità. Il tempo passa, e nulla nel mondo resta eguale: «il tempo — dice Eraclito — è un fanciullo che gioca spostando i dadi» (fr. B 52), e di questa strana immagine possiamo avvalerci per prendere commiato dall'idea che vi sia un ordine nell'accadere degli eventi che ci consenta di pensare al tempo come se fosse un libro già scritto che si possa sfogliare, tacitando la radicalità del divenire nel linguaggio rassicurante della previsione. Lanciamo i dadi e ogni lancio presenta una scena nuova del mondo, una diversa configurazione dei fatti che si cancella interamente quando i dadi sono raccolti e stretti nel pugno, per poi acquisire una nuova radicale presenza quando si fermeranno nuovamente sul tavolo. Un *corso* del mondo non c'è, vi è invece il suo accadere sempre di nuovo. Così, quando leggiamo in Aristotele che, per Eraclito, «il sole che sorge è nuovo ogni giorno» non dobbiamo cercare di intendere quest'affermazione alla luce dei problemi epistemologici legati alla nozione di causalità che tormentavano Hume e Pascal, poiché in essa si esprime piuttosto lo stupore per la novità del mondo, per il suo iniziare ogni giorno daccapo. Un Sole sempre nuovo è una metafora del presente, del movimento e del divenire che danno forma ad un ora sempre nuovo — una metafora che si fa più ricca di senso quanto più ci rammentiamo del fatto che il Sole non è solo un astro nel cielo, ma è ciò che per primo dà un ordine ai giorni e una misura al tempo. Dire che il Sole è sempre nuovo significa allora sostenere che questa misura non vi è e che non vi è altra regola del tempo se non quella del divenire. Il calendario come cammino già scritto e prescritto al corso del tempo scompare nella riproposizione di un giorno sempre nuovo, di un'unità sempre che sempre di nuovo si ripete. L'inarrestabilità del divenire si affianca così alla trama identica dell'eterno ritorno.

Alle filosofie dominate dal *pathos* del divenire si possono tuttavia affiancare le riflessioni dominate dall'ideale della permanenza. Il tempo passa, ma il suo trascorrere deve fin da principio porsi sotto il segno dell'apparenza, — di un'apparenza contraddittoria che spetta alla ragione smascherare. Il tempo — e qui dobbiamo ricordarci di Parmenide — è un pensiero fittizio che sembra plausibile solo fin quando non comprendiamo davvero la regola da cui il *logos* non può discostarsi: il principio di non contraddizione. Non si può dire dell'essere che non è, e ciò equivale a bandire una volta per tutte il tempo dalla sfera di ciò che davvero può dirsi *essere*. Parmenide si esprime così:

mai la convinzione vera concederà che dall'essere / alcunché altro da lui nasca. Perciò né nascere / né perire gli ha permesso la giustizia disciogliendo i legami, / ma lo tiene fermo. / Così si deve giudicare: / o è o non è. Si è giudicato di necessità / di lasciar andare una delle due vie come impensabile e inesprimibile (infatti non è / la via vera) e che l'altra invece esiste ed è la via reale. / L'essere come potrebbe esistere nel futuro? In che modo mai sarebbe venuto all'esistenza? / Se non è venuto all'esistenza non è e neppure se è per essere nel futuro. In tal modo il nascere è spento e non c'è traccia del perire.

L'essere non tollera il tempo, e non può piegarsi alla dialettica del suo trascorrere poiché questo vorrebbe dire negare il principio primo di ogni pensiero: la regola che ci vieta di dire che l'essere non è. Dell'essere, di quella totalità che i sensi non percepiscono ma che il pensiero necessariamente coglie, non si può dunque pensare né il nascere né il morire: farlo vorrebbe dire contraddirsi e quindi togliere al *logos* lo spazio entro cui solo può muoversi — lo spazio della sensatezza. Da quello spazio sono esclusi invece i discorsi degli uomini o, come dice Parmenide, dei mortali, — di quei mortali che si lasciano ingannare dalla voce del tempo e che con il tempo invecchiano e muoiono.

Nella storia della nostra cultura filosofica non è difficile trovare altri racconti che ci narrano della natura apparente del tempo, e non è difficile cogliere come in essi operi un intreccio di motivi che sono già in qualche modo presenti nelle parole di Parmenide, nel suo accostare il pensiero senza tempo del *logos* alla fragilità dei pensieri apparenti dei mortali, quasi che l'uno dovesse farsi carico delle angosce degli altri.

Così stanno, per esempio le cose, nelle pagine di Plotino che nelle

Enneadi ci insegna un cammino complesso per mostrare che il tempo è davvero soltanto la forma apparente di una verità atemporale. Ed anche se io non sono davvero un esperto conoscitore di Plotino ed anche se non credo che si possa davvero leggere le pagine bellissime che egli dedica al problema del tempo con lo sguardo del filosofo che prova a saggiare la bontà degli argomenti proposti, credo che sia comunque opportuno soffermarsi un poco su questa antica favola sulla temporalità, perché credo sia possibile trarre di qui più di uno spunto per le nostre lezioni.

Vorrei lasciare alla prossima lezione il compito di addentrarsi almeno un poco nel racconto che Plotino ci propone per intendere il tempo. Ora vorrei invece chiudere questa prima lezione con un racconto diverso che ci riconduce alle letture dell'infanzia — ai *Viaggi di Gulliver* di Jonathan Swift. È un racconto ben noto: Gulliver è approdato all'isola di Lilliput destando grande sconcerto tra i suoi minuscoli abitanti. Ma non è solo la mole di Gulliver a stupire gli abitanti di quell'isola, quanto anche le sue strane abitudini e tra queste in primo luogo il suo ossessivo rapporto con il tempo. I Lillipuziani, scrive Swift con la sua consueta ironia, sono così colpiti dall'ossessione che il loro gigantesco ospite ha per il tempo che si convincono presto che l'orologio che Gulliver così frequentemente consulta sia una arcana e temuta divinità poiché ogni azione di quell'uomo che a loro appare così grande e forte sembra essere dominata e regolata dal movimento incomprensibile e vacuo di quelle strane lancette. Ora, da questa curiosa osservazione potremmo trarre lo spunto per alludere ad uno dei tanti problemi che, come abbiamo detto, non tratteremo: il problema dei diversi modi di intendere il tempo in culture e in epoche differenti. E tuttavia di questo racconto vorrei proporvi un differente uso: vorrei infatti invitarvi a cogliere nell'ossessione di Gulliver per il tempo un esempio da imitare. Vorrei, in altri termini, chiedervi di lasciarvi ossessionare dal tempo, almeno per questi tre mesi. Nei limiti in cui questo è possibile vorrei che questa paroletta — la parola «tempo» — la cercaste dappertutto, in tutte le sue forme e nelle sue più diverse occorrenze. Credo che per fare filosofia questa sia una mossa necessaria, perché la filosofia ha una piega *ossessiva* e i suoi problemi e le sue domande sorgono quando ci costringiamo a sostare *troppo* a lungo sulle stesse questioni, a indugiare ossessivamente sulle ragioni che sono

sottese da parole e da usi che ci sembra di sapere altrimenti dominare con sicurezza. Come vedrete, da questa piega un poco ossessiva mi sono lasciato guidare nel preparare questo corso, ma non credo che questo basti: è necessario che anche voi paghiate il vostro tributo alle ossessioni della filosofia e che vi costringiate per un po' di tempo a perdere tempo sul tempo. A perdere tutto il tempo che è necessario per rendersi conto di quanti problemi si annidino sotto questa parola.

Così, l'obiettivo di questo corso potrebbe dirsi almeno in parte raggiunto se riuscissimo a convincerci dell'opportunità di guardare le lancette del nostro orologio con l'ammirazione ed il sospetto di un abitante di Lilliput.

LEZIONE SECONDA

1. *Una favola antica*

Dobbiamo dunque immergerci nelle *Enneadi* per cercare di cogliere che cosa di utile Plotino possa dirci nelle sue riflessioni sulla temporalità. Si tratta certo di una favola antica: le riflessioni in cui vogliamo addentrarci hanno il sapore di una riflessione filosofica che appartiene a un passato irrimediabilmente diverso dal nostro presente, — tanto diverso da farci apparire persino indelicato il tentativo di leggere queste pagine senza armarsi delle cautele dello storico che non vuole giudicare, ma innanzitutto comprendere ciò che è stato detto. E tuttavia, anche costo di muovermi su un terreno che non è il mio, vorrei tentare egualmente di dire qualcosa su questa favola antica, anche a costo di mantenere le considerazioni che vi propongo su un piano relativamente generale, e talvolta forse storicamente inesatto. Vorrei farlo perché credo che si possa imparare qualcosa da ciò che Plotino ci dice: nelle sue pagine, infatti, è possibile vedere all'opera, in una forma esemplare, i momenti della temporalità su cui ci siamo soffermati — possiamo ritrovarli legati l'uno all'altro in un pensiero che è pienamente consapevole della dimensione esistenziale del tempo, ma che esplicitamente mira alla sua negazione. Il *tempo deve essere infine tacitato*, e ricompreso in una forma che ci consenta di dimenticare la nostra appartenenza al presente e al divenire inconcluso delle cose. Così, se vi è una ragione nel nostro soffermarci senza troppe pretese sulle pagine di Plotino è proprio questa: mi sembra che qui si mostri in un linguaggio antico un nodo di problemi su cui dovremo discorrere a lungo e che si facciano avanti, strette nel nodo di un errore che non è facile districare, le esigenze, i problemi teorici e le ragioni profonde che rendono tanto difficile il problema di cui dobbiamo parlare.

Vogliamo dunque leggere Plotino cercando di cogliere un errore che ci consenta di comprendere meglio come si possano stringere in un unico nodo il fluire del tempo e la permanenza senza tempo della sua struttura d'ordine. Ora, porsi in questa prospettiva significa rivolgere innanzitutto l'attenzione al compito sottilmente contraddittorio che Plotino affida alla riflessione filosofica: per Plotino, la

filosofia sembra di fatto sorgere quando ci si assume responsabilmente il compito di pensare il *fatto* del mondo — questa realtà in cui ogni evento sembra perdersi sullo sfondo aperto di una trama inesistente — e insieme di restituircene un'immagine che ci consenta di dimenticare la sua natura *fattuale* — la sua parziale mancanza di senso. Il mondo si dà come una molteplicità di eventi che non si raccolgono in una trama unitaria, che si perdono nel loro divenire e che comunque si dispiegano in un luogo del tempo tra gli altri — il luogo casuale del nostro presente. Così stanno le cose, ma il filosofo che assiste a questo vario accadere non può tollerare questo disperdersi degli eventi del mondo e deve avanzare una radicale *richiesta di senso*. Una richiesta *ipertrofica* che ci costringe a pensare che se vi è in generale un significato nelle cose, questo deve essere ritrovato nella sua identità e nella sua unicità in ogni singolo evento, in ogni singola manifestazione del cosmo. Il molteplice deve riscoprirsi uno, la casualità necessità — questo è l'ossimoro di cui la riflessione filosofica deve farsi carico.

Di qui il cammino che la filosofia deve percorrere: vi è innanzitutto il non senso che va colto nella sua *datità fenomenica*, per essere poi svelato come una mera *apparenza*. Ora, il non senso si mostra nel modo in cui ci appare il mondo sensibile che può essere dipinto, per Plotino, nelle forme antropomorfe di un'umanità litigiosa, dove ogni persona cerca di farsi valere solo a spese degli altri. Il mondo sensibile è

diviso in molte parti separate ed estranee fra loro; e più non regna sola l'amicizia, ma anche l'odio [...] e così ogni cosa, in quanto è incompleta, è necessariamente nemica di ogni altra. Ogni parte infatti non basta a se stessa, ma pur abbisognando di essere conservata da un'altra, è nemica di quella da cui è conservata (III, 2, 2).

Questo è il mondo in cui viviamo, e la cesura delle esistenze nel tempo e nello spazio — in queste *forme della sensibilità* — sembra avere la sua origine nell'estraneità delle parti, nella pretesa di ogni singola cosa ed evento di sussistere per sé. Viene quasi da dire: vi è spazio, perché le cose *non sanno stare insieme le une alle altre*, ma hanno bisogno di allontanarsi e di reclamare ciascuna un luogo per sé. La spazialità del mondo, la sua forma sensibile, sembra divenire così una metafora della sua radicale *dissipazione*: se il mondo si distende nello spazio è perché le sue parti non *coincidono* nell'unità di un senso. Ed un analogo discorso vale per il tempo: il presente

scaccia il passato perché ogni cosa sorge sulle ceneri di ciò che è stato e pretende di scandire con la cesura del proprio esserci il fluire degli eventi. Se ci poniamo nel tempo, osservandolo dalla prospettiva del presente cui apparteniamo, non possiamo non constatare che ogni cosa diviene e passa e ha nel suo divenire la misura della sua insufficienza.

Si tratta di una tesi ben nota: il mondo dei fenomeni è un mondo pervaso da un eterno conflitto. E tuttavia questo conflitto deve essere risolto, seguendo una via che ci è nota — forse talmente nota, da aver perso ogni attrattiva. Se il mondo ci appare privo di senso è perché ci ostiniamo a guardarlo — vedi il caso! — con gli occhi di chi ne è parte in causa, mentre dovremmo imparare ad osservarlo in una prospettiva totalizzante. E ciò significa: se vogliamo dissipare le nebbie dell'insensatezza dobbiamo smettere di calcare per un momento la scena del mondo per sederci in un più comodo posto di platea ed osservare di qui come il disperdersi dei luoghi e delle cose nello spazio si reciti in una cornice conclusa che promette l'unità di un senso. Il disperdersi del mondo nello spazio diviene così il suo disporsi lungo le quinte di un grande palcoscenico, che ospita una rappresentazione che si recita «su questo vario teatro che è la terra tutta» (III, 2, 15).

La trama di questa rappresentazione ha un nome illustre: si tratta della Provvidenza, di questo misterioso disegno che non si dispiega agli attori, ma solo allo spettatore che sia attento al gioco che nei loro gesti si recita. Per cogliere il disegno provvidenziale del mondo — la sua sensatezza — dobbiamo allora trascurare le molte voci del mondo per afferrare ciò che il mondo stesso ci dice:

chi consideri così il mondo, *forse* lo sentirà parlare in questo modo: «Un Dio mi ha fatto ed io che sono venuto da Lui sono perfetto perché comprendo tutti i viventi, basto a me stesso e non ho bisogno di nessuno, poiché sono in me tutte le piante e gli animali e gli esseri tutti che nascono, molti dei e turbe di demoni, anime buone e uomini felici per virtù. Non soltanto la terra è adorna di piante e di animali di ogni specie e non soltanto il mare ha ricevuto la potenza vitale; anche l'aria, l'etere e il cielo sono tutti partecipi di vita, poiché ivi sono tutte le anime buone che danno la vita agli astri e alla sfera eterna del cielo che, ad imitazione dell'Intelligenza, gira saggiamente con moto circolare sempre intorno al medesimo centro, poiché nulla essa cerca al di fuori di sé. Tutti gli esseri che sono in me aspirano al bene e ciascuno lo raggiunge secondo il suo potere (III, 2, 3).

Forse, appunto. Ma questo dubbio deve essere tacitato, ed è per questo che, per Plotino, la possibilità di intendere il mondo come un grande spettacolo *deve essere garantita metafisicamente*.

Quando assistiamo ad uno spettacolo cerchiamo di comprendere ciò che accade alla luce di una trama unitaria e nella trama cerchiamo di scorgere la forma discorsiva in cui si esprime *un pensiero* o un'*intuizione di fondo*; ma questo nostro cercare è sorretto dalla certezza che lo sforzo interpretativo corrisponda a una *prassi compositiva* e che *la lettura obbedisca al dettato della scrittura*. Lo stesso deve valere di fronte allo spettacolo del mondo: solo se la richiesta che ogni cosa si connetta nell'unità di un senso è *garantita a priori* dall'esistenza di un progetto che fa della sensatezza la regola costitutiva del reale possiamo poi dichiarare esorcizzata la casualità che domina apparentemente la nostra condizione esistenziale.

La forma storica in cui nelle pagine di Plotino la scrittura e la lettura del testo del mondo si intrecciano l'una con l'altra ci riconduce al meccanismo complesso delle *emanazioni*: dall'Uno si deve lentamente scendere la china che conduce al mondo per poi ripercorrere il cammino che nell'apparente disorganicità del molteplice riscopre l'unità del progetto da cui la realtà sensibile ha avuto origine. Il *fatto* del mondo deve così rivelare la sua *necessità* nel porsi come il termine medio di un movimento di discesa e di risalita — come termine di un processo di esplicazione del senso in una forma che, per essere sempre più polifonica, gradualmente smarrisce la leggibilità dell'accordo, costringendoci così a percorrere il cammino inverso che dalla trama narrata del racconto ci riconduce al senso originario, alla verità prima nella sua intatta unità. Gli eventi del mondo si spiegano così nella narrazione filosofica dell'Evento maiuscolo della metafisica: di quel movimento che dall'Uno conduce al mondo e dal mondo all'Uno, consentendoci di ritrovare nelle cose l'eco del *Senso originario*, la traccia che allude ancora alla maestà del sigillo da cui ha avuto origine e di cui ogni singola realtà si scopre essere un'immagine vaga.

Ora è in questo cammino, che tutto giustifica tranne il suo esserci, che Plotino si imbatte nella temporalità. Il punto di origine è, come abbiamo visto, un principio trascendente, tanto vago quanto solo le idee della metafisica possono esserlo: si tratta dell'Uno, di quest'unità suprema e ineffabile che può essere compresa nella forma della teologia negativa. L'Uno si può comprendere solo così:

nella forma di una negazione che scopre la natura dell'Uno nella rimozione delle limitazioni che *definiscono* e quindi rendono pensabili le categorie supreme dell'essere. E tuttavia l'Uno non è soltanto *origine*: è anche la *meta* del processo che restituisce al molteplice un senso, ed è per questo che dobbiamo pensarlo sia come il luogo di una *sensatezza* interamente racchiusa e che non si è ancora invischiata nella molteplicità delle cose, sia come il punto di riposo di una narrazione in cui la trama dispiegata dell'essere ci riconduce.

È lungo questo cammino (che si articola in una molteplicità di figure di cui non avrebbe senso discorrere qui) che Plotino si imbatte nel tempo e nella sua radicale *duplicità* di aspetti. E non a caso: il tempo è innanzitutto la forma del divenire, poiché nel tempo le cose passano, mutano e si *dissipano*, smarrendo nella molteplicità delle voci l'unicità del messaggio che pure in esse si recita. Ma il tempo è anche la forma in cui ciò che accade si lega nell'unità di un evento, e così al tempo come dissipazione dell'Uno deve fare da controcanto il tempo come narrazione che all'Uno ci riconduce, e di fatto per Plotino il tempo non è solo dissipazione, e può essere compreso solo se lo si pensa in relazione a ciò di cui è immagine: per comprendere il tempo è necessario cogliere nel suo continuo mutare *l'immagine sensibile dell'identico*, l'eco lontana di un permanere e di un'eternità atemporale. Di qui la sfida che il tempo rivolge alla riflessione filosofica: per noi, creature che nascono e muoiono, l'eternità deve essere colta a partire dal tempo, anche se poi il tempo può mostrare la sua vera natura solo nel suo ricondurci all'eternità.

Cerchiamo dunque di comprendere come il tempo possa permetterci di pensare all'eternità. Il tempo, l'abbiamo detto, è innanzitutto la forma della dispersione: il tempo, nella sua veste pre-filosofica, è un continuo succedersi di eventi sempre nuovi. Basta tuttavia rivolgere un diverso sguardo perché si faccia avanti uno scenario nuovo: il tempo non è solo il succedersi del diverso, ma è anche la forma in cui *discorsivamente* si dà nella forma di una serie un senso unitario, che passo dopo passo per noi si dispiega. Ora, questa serie si dà appunto in forma discorsiva, e si dà solo perché l'io è una soggettività viva che si *distende* nel tempo, ponendosi come una promessa di *totalità*. La vita è un movimento discorsivo in cui il presente si riconosce nel presente che verrà, in un processo che supera l'alterità del divenire e la puntualità dell'istante. Di qui,

dalla temporalità della vita, si deve muovere per comprendere che cosa sia l'eternità, il suo porsi come ciò che di stabile e permanente prende forma nel tempo che dell'eternità è un'immagine sbiadita e imperfetta. Plotino si esprime così: l'eternità è

una vita che persiste in se stessa e possiede sempre presente il tutto, che non è ora questo ora quello, ma tutte le cose insieme, che non è ora una cosa ora un'altra, ma una perfezione indivisibile [...]; essa persiste in se stessa nella sua identità, ed è sempre nel presente, sicché di essa nulla è passato o verrà, ma è sempre ciò che è ed è sempre tale (III, 7, 3)

Così, anche se Plotino non intende l'eternità come un tempo infinito, ma come assenza e negazione del tempo, non è difficile scorgere come in questa definizione la temporalità giochi un suo ruolo: l'eterno ci appare infatti come vita e come identità, e non è difficile cogliere nell'esistenza immobile dell'eterno il tradursi dei compiti della temporalità in un possesso sicuro. In altri termini, per Plotino l'eternità, non è un tempo infinito, ma è — per così dire — un tempo *concluso*: alla vicenda temporale e al suo faticoso incedere volto a ritrovare l'identico nel diverso e a superare l'atomicità degli istanti riconnettendoli passo dopo passo nel tutto dell'esistenza, si contrappone l'eternità come «vita che persiste in se stessa e possiede sempre presente il tutto», come totalità *già data* che non ha bisogno di altro e che non deve per questo mutare. Alla vita che si muove nel tempo e che nel tempo guadagna la sua identità nell'alterità si contrappone l'eternità come *vita immobile, atemporale e non discorsiva* che placa il movimento faticoso del riconoscimento e dell'assimilazione in un'immediata identità.

L'eternità è dunque una vita che persiste in se stessa e non conosce passato e futuro — ma appunto è vita ed è, dice Plotino, «sempre nel presente». L'eternità è un tempo immobile, ma è pur sempre tempo; è presenza intuitiva del tutto, ma è pur sempre una relazione di identità: ciò che nel tempo sensibile passo dopo passo si narra, ci appare tutto già detto nel racconto immobile di un presente eterno. E ciò è quanto dire che l'eternità si piega al molteplice della vita, ma solo per esorcizzarlo nel riconoscimento che il futuro è già dato e che il passato è rimasto presente.

Ma al tempo come immagine dell'eternità fa eco il tempo nella sua piega più apertamente esistenziale, e ciò significa che dalle riflessioni volte a far luce sull'eternità (i §§ 1-6 del settimo trattato

della terza *Enneade*) possiamo finalmente muovere verso il tempo sensibile, di cui ora si deve cercare di rendere conto. Una prima ipotesi deve essere scartata: per Plotino, il tempo non si spiega alludendo al movimento degli astri e questa tesi si affianca al disinteresse per il problema della misurazione. Del tempo si deve dare una definizione che non si muova sul terreno operativo, ma sul piano metafisico. Ciò che interessa Plotino non è, l'abbiamo appena detto, la misurabilità del tempo, ma la sua essenza, la sua realtà ultima. Non è un caso allora se alla domanda «che cos'è il tempo?» si risponde innanzitutto raccontandone l'*origine*: per capire che cosa è il tempo dobbiamo *immaginare* come possa essere sorto, proponendo così un *esperimento mentale* che intende saggiare la grammatica filosofica della temporalità nelle forme domestiche di una narrazione. Dobbiamo dunque dare la parola al tempo:

esso direbbe di se stesso così: prima che avesse generato l'anteriorità e, legato ad essa, avesse bisogno della posteriorità, esso riposava nell'essere; non era il tempo, ma conservava la sua immobilità nell'essere. Se non che, volendo la natura irrequieta essere padrona di sé ed appartenere a se stessa e decidendo di ricercare uno stato migliore del presente, si mosse e con lei si mosse anche il tempo, diretti così verso un avvenire sempre nuovo [...] C'era infatti nell'Anima una potenza inquieta che voleva sempre far passare in altro ciò che aveva contemplato nel mondo intelligibile, e non sopportava che l'essere intelligibile le fosse presente tutto insieme. E come da un germe immobile esce la ragione spermatica sviluppandosi a poco a poco, come si pensa, verso il molteplice, manifestando nella divisione la sua molteplicità e invece di conservare in sé la sua unità la diffonde all'esterno e diventa sempre più debole; così, l'Anima produce il mondo sensibile a immagine di quello intelligibile e lo fa mobile, non del movimento intelligibile, ma di uno simile a quello e che aspira ad esserne immagine, e temporalizza anzitutto se stessa producendo il tempo in luogo dell'eternità (III, 7, 11).

Il tempo ci appare così, innanzitutto, sotto il segno della inquietudine: al riposo nell'essere fa da contraltare l'inquietudine e il non appagamento dell'anima (che qui è innanzitutto l'anima del mondo e cioè la forma da cui il mondo sensibile trae la sua origine e da cui dipende) e non vi è dubbio che in questa caratterizzazione emotiva il tempo ci appaia secondo una coloritura esistenziale peculiare. Il tempo passa perché invece di lasciarsi occupare dall'essere, l'anima se ne *preoccupa*. E tuttavia, piuttosto che enfatizzare questa vena

esistenzialistica, che è comunque presente in Plotino, è necessario interrogarsi sulla natura di questa inquietudine. E Plotino è chiaro: l'inquietudine è il bisogno della *narrazione* e della *discorsività*. Ciò che la potenza inquieta dell'Anima vuole è detto chiaramente: l'Anima «voleva sempre far passare in altro ciò che aveva contemplato nel mondo intelligibile, e non sopportava che l'essere intelligibile le fosse presente tutto insieme». Nella massa acquorea del *Nous*, l'Anima sente il bisogno di tracciare delle distinzioni e di articolare un discorso. In una parola: il tempo fa tutt'uno con la pretesa di raccontare il Progetto del mondo, di dare al Senso la forma di un *racconto* che si dipana passo dopo passo.

La narrazione, tuttavia, non porta con sé soltanto la temporalità, ma anche la posizione dell'individualità. Perché vi sia un intreccio narrativo debbono esservi anche i personaggi, ed è per questo che il sorgere della temporalità fa tutt'uno con il desiderio dell'anima di «appartenere a se stessa»: il tempo sorge infatti proprio in virtù del gesto che attribuisce una parte definita ad ogni singolo momento della vicenda cosmica, riconoscendo così che il senso che nella narrazione si dipana può essere guadagnato soltanto nell'*unità* del racconto. Così, quanto più isoliamo e diamo risalto alle parti in cui il racconto del cosmo si articola, tanto più diviene percepibile il bisogno di integrazione di ogni singola fase narrativa: come ogni racconto, anche la favola del cosmo resta sospesa nell'attesa di un finale che la concluda. Lo stesso vale anche per il tempo che — per Plotino — è per essenza *rivolto al futuro*. Solo nel suo aprirsi a ciò che verrà per colmare la lacuna che impedisce al presente di raccogliere in sé la pienezza dell'essere, il tempo può infatti tenere desto il nesso mimetico che lo stringe all'eternità, anche se in questo suo aver fame di tempo l'anima e il mondo sensibile denunciano la distanza che li separa dalla quiete che caratterizza la vita immobile del *nous*. La forma che garantisce il nesso mimetico diviene così il contrassegno della diversità tra l'immagine e il suo modello:

Se si dicesse dunque che il tempo è la vita dell'anima che, muovendosi, passa da uno stato di vita ad un altro, non si direbbe forse la verità? E poiché l'eternità è una vita nella quiete e nell'identità, vita identica a se stessa ed infinita, necessariamente il tempo è immagine dell'eternità e sta ad essa come il mondo sensibile sta a quello intelligibile. In luogo della vita intelligibile bisogna dunque affermare un'altra vita, propria [...] dell'Anima, e che è detta vita solo per omonimia; in luogo

dell'identità, dell'immutabilità e della permanenza, il cambiamento e l'attività sempre nuova; in luogo dell'indivisibilità e dell'unità, un'immagine dell'unità, l'uno nel continuo; in luogo dell'infinito attuale e della totalità, un processo incessante verso l'infinito; in luogo di ciò che è tutto intero insieme, un tutto che sarà tale solo parzialmente e che sempre deve diventare tale. Infatti l'universo sensibile, se aspira ad acquistare sempre più essere, imiterà il tutto attuale compatto e infinito; e così l'essere suo sarà immagine dell'essere intelligibile (III, 7, 11).

Così, proprio in virtù della sua irrequietezza, il tempo può porsi come immagine dell'eterno: seppure sul terreno malcerto della sensibilità, il tempo si pone come la forma in cui passo dopo passo si dispiega e si racconta il senso ultimo delle cose, il loro progetto unitario. Sorto dall'inquietudine dell'anima, il tempo ci appare alla luce di un meccanismo metafisico, volto a esorcizzarne la precarietà: *il tempo del mondo diviene la forma narrativa in cui il senso ed il vero si raccontano sensibilmente.*

Che, a partire di qui, si possa intendere il susseguirsi dei fatti del mondo come una vicenda che rispecchia nel tempo un senso che lo trascende è chiaro: l'accadere degli eventi nel tempo ci appare come la forma inessenziale in cui l'essenza si manifesta. Proprio come il mito racconta nel tempo una verità atemporale, così anche il mondo mette in scena un intreccio che dura nel tempo ma che è in realtà già tutto racchiuso nella verità atemporale che in quella vicenda si allegorizza.

Le nostre considerazioni sul tempo in Plotino non possono fermarsi qui. L'abbiamo detto: Plotino può cogliere nel sensibile l'immagine dell'intelligibile solo a prezzo di avvolgere nel mistero le ragioni dell'Evento della metafisica — l'emanazione dell'Uno. Ora questa radicale incomprendibilità dell'*incipit* della metafisica di Plotino assume nel caso della temporalità una vena *esistenziale* ed una cadenza tragica su cui non si può fare a meno di indugiare un poco. Riflettiamo dunque su questa domanda: perché dall'eternità il tempo? A questo interrogativo Plotino risponde con un racconto che è indice di un imbarazzo concettuale: ci aspetteremmo una catena di sillogismi o almeno dei buoni argomenti, ed invece le nostre austere orecchie filosofiche sono chiamate ad ascoltare una storia, raccontata da un personaggio improbabile che ci in vita a pensare che il tempo nasca dall'inquietudine — e cioè dal *pathos* stesso della temporalità.

E tuttavia, dal racconto di Plotino possono essere tratte varie suggestioni. La prima ci riconduce al tono vagamente *gnostico* del racconto: il tempo, e cioè la vita e la morte, hanno la loro origine prima da un *capriccio* dell'anima, che non sopporta l'unità del tutto, ma vuole districare le idee le une dalle altre, e in questo suo inquieto atteggiarsi rispetto all'intelligibile diviene la causa del dissiparsi del senso delle cose. L'anima che irradia nel molteplice l'unità del senso è il soggetto di una prassi *colpevole* che ha per involontaria meta l'offuscarsi del senso. Non dobbiamo allora stupirci se l'inquietudine dell'anima diviene il *pathos* che accompagna una colpa originaria; la forza irrequieta che determina il nascere del tempo è mossa infatti da un desiderio di individualità:

la natura irrequieta volendo esser padrona di sé ed appartenere a se stessa e decidendo di ricercare uno stato migliore del presente si mosse e con lei si mosse anche il tempo (III, 7, 11).

Abbiamo già detto in che senso individualità e temporalità camminano insieme — almeno dal punto di vista teorico; ora dobbiamo invece mostrare la dimensione etica ed esistenziale che sottende i ragionamenti di Plotino. La svolta ontologica che dall'intelletto ci conduce all'Anima del mondo e da questa alla vita sensibile ci appare infatti come l'espressione di un desiderio *colpevole*, come il frutto di un desiderio che reca in sé il germe del peccato — il desiderio di esistere:

Ma per quale causa le anime, pur essendo parti del mondo superiore e appartenenti completamente a esso, si sono dimenticate di dio loro padre e ignorano se stesse e lui? Per loro il principio del male fu la temerarietà e il nascere e l'alterità originaria e il desiderio di appartenere a se stesse (V, 1, 1).

Il principio del male è proprio qui: nel voler esistere, e quindi in quel voler emergere dal tutto come un principio autonomo che è di fatto la caratteristica prima del vivere. La vita è appunto questo: è alterità originaria, è il nostro porci come altro rispetto al tutto. E questo gesto è un gesto temerario — una parola che traduce il greco *tólma*, che si dice di gesta audaci, ma anche malvagie.

Dunque, l'anima nel suo voler essere se stessa commette una colpa e la vita e il tempo — le forme dell'individualità — ci appaiono come una punizione da cui occorre riscattarsi. In un cosmo metafisico in cui ogni evento deve essere espressione del Senso, la vita —

questa immagine illanguidita della verità — ci appare un evento inutile e insensato: la sua origine è tanto inspiegabile, quanto in generale lo è il male che pure esperiamo e commettiamo. La colpa della vita è tutta qui: della vita non vi è affatto bisogno, né ragione. La vita semplicemente c'è come una pallida eco dell'Uno, come un gioco inutile che mima un concetto già dato, e in forma ben altrimenti realizzata. Così, tanto più ci sforziamo per salvare ogni singola vicenda del cosmo, per farne l'eco di un senso più pieno, tanto più siamo costretti a riconoscere che di quest'eco non vi era bisogno e che la vita nel suo complesso è il frutto di un capriccio da cui ci si deve emendare.

Di questo sguardo disincantato sulla vicenda del mondo le pagine di Plotino sono assai spesso testimonianza. Certo, il mondo sensibile è comunque in ogni sua manifestazione ricco di senso e non va disprezzato poiché in esso traspare una verità indubitabile: ciò non toglie tuttavia che la vita sia uno spettacolo da cui dobbiamo presto o tardi imparare a distogliere gli occhi. Così, anche se è giusto dare alla polemica di Plotino contro la gnosi l'importanza che le spetta e se è opportuno riconoscere che l'obiettivo primo delle *Enneadi* è tutto racchiuso nel desiderio platonico di «salvare i fenomeni», non si deve per questo dimenticare di cogliere come gli stessi argomenti di cui Plotino si avvale per giustificare la tesi della provvidenza valgano anche per mostrare la sostanziale insensatezza del vivere. Per scorgere la trama che sorregge la vicenda del cosmo Plotino ci invita a guardare al mondo come ad una immensa scena teatrale. E come in un'opera teatrale ogni scena ha un senso che la giustifica in relazione al tutto, così anche nella vita del mondo ogni evento apparentemente tragico ed ogni conflitto si stempera nella funzione cui assolve in nome del tutto.

Ma il risvolto di quest'immagine è amaro. Per acquisire un senso, il mondo deve assumere le forme di un'immane finzione, di un evento teatrale il cui senso non è quello che gli attori di fatto gli attribuiscono. La sensatezza del cosmo fa così tutt'uno con la negazione radicale della pretesa di senso che ingenuamente accompagna le nostre azioni, che debbono essere ora colte come momenti di una rappresentazione che le supera. Le passioni e le gioie degli uomini, proprio come i loro tormenti e le loro tragedie debbono apparirci così come il pianto ed il riso dei burattini:

Gli uomini si armano gli uni contro gli altri perché sono mortali; e i lo-

ro ordinati combattimenti, che assomigliano a danze pirriche, ci mostrano che gli affari degli uomini sono semplicemente dei giochi e che la morte non è nulla di terribile; che morire nelle guerre e nei combattimenti è anticipare un po' il termine della vecchiezza [...]. Come sulle scene del teatro, così dobbiamo contemplare anche nella vita le stragi, le morti, la conquista e il saccheggio della città come fossero tutti cambiamenti di scena e di costume, lamenti e gemiti teatrali. Infatti, in tutti i casi della vita, non è la vera anima interiore, ma un'ombra dell'uomo esteriore quella che si lamenta e geme e sostiene tutte le parti su questo vario teatro che è la terra tutta (III, 2, 15).

Del resto basta spingersi poche righe più avanti per imbattersi in una nuova immagine che ribadisce con chiarezza ciò che Plotino vuol dirci: ora della vita si parla come di un giocattolo e si osserva che nelle sue occupazioni quotidiane «anche Socrate gioca» (*ivi*) — una metafora questa che esprime un radicale commiato dalla serietà della vita.

La conclusione che se ne può trarre è sufficientemente chiara: il tempo non è soltanto l'immagine dell'eternità — è anche una sua inutile pantomima. E se le cose stanno così la vita deve davvero apparirci come una danza esagitata — così almeno mi immagino che le danze pirriche fossero — come un agitarsi rumoroso e frenetico che si contrappone al silenzio e alla solitudine dell'Uno — due immagini cui Plotino spesso ricorre e che, credo, intendono suggerire un corrispettivo sensibile della razionalità e della compiutezza dell'Uno.

2. *Le ragioni di una favola*

Possiamo tentare ora di trarre qualche sommaria conclusione, non già su Plotino naturalmente, ma sulle ragioni per le quali ne abbiamo così rapidamente parlato. Volevamo vedere alla prova una teoria della temporalità che sapesse conciliare le ragioni dello scorrere e del permanere e ci siamo imbattuti in un disegno complesso che ci ha condotti infine ad una vera e propria negazione della temporalità. Plotino non tace sulla natura inquieta del tempo vissuto e non si limita a sancirne l'apparenza, ma ci propone un cammino che risolva la temporalità, comprendendola come una forma indistinta in cui infine traspare l'ordine intellettuale della *narrazione* che l'Uno di se stesso propone. Il tempo racconta in forma drammatica il processo

immobile in cui l'Uno si comprende, e in questa formula che ha il sapore arcano della metafisica traspare un senso cui non è difficile dare una veste domestica: il tempo, il nostro tempo, scorre e passa senza che nulla si chiuda e possa dirsi pienamente concluso, ma pure verrà un momento in cui ciò che è ora è aperto e, quindi, ancora privo di una sua definitiva sensatezza, giungerà a compimento e si darà per intero senza più chiedere tempo. È questa è la prospettiva che Plotino ci chiede di assumere: dobbiamo guardare al tempo come se fosse già *concluso*, come se fosse possibile intenderlo non dalla prospettiva incerta del presente che ne percepisce il fluire, ma disponendosi nelle pieghe di una sorta di *ricordo che si è liberato del presente* da cui pure ci si mostra. Il tempo, nella sua vera natura, sembra essere tutto qui: in un ricordo inattuabile che pretende di consegnarci nella sua interezza la trama del mondo e che, per farlo, deve negare la sua appartenenza alla prospettiva accidentale e limitata di un presente — il nostro. Il tempo deve divenire un racconto, e il suo svolgimento drammatico può essere tollerato solo se lo si dispone sullo sfondo di una narrazione che ne possieda sin da principio la trama, il suo ordinato svolgersi da un inizio verso una fine che è già comunque posseduta e che si pone come una garanzia della sensatezza del percorso che siamo chiamati a seguire..

Ora, di un simile ricordo in cui di ciò che aveva le forme del divenire resta soltanto una sequenza ordinata e ricca di senso — una trama, appunto — non è davvero possibile parlare, e se Plotino si avventura nella finzione di un tempo concluso che possa essere contemplato dall'alto come se fosse una volta per tutto concluso e racchiuso in una massima atemporale che ne disveli il senso, ciò accade perché da un lato ritiene che il fluire del tempo sia avvolto da contraddizioni insanabili, dall'altra perché il divenire nella sua dimensione esistenziale deve essere esorcizzato. Così, se dobbiamo avventurarci sul terreno insidioso di un'immaginazione metafisica che ci indichi il cammino da percorrere per tacitare il tempo e leggerlo come l'eco sensibile di un dialogo eterno, ciò accade perché Plotino ritiene di poter *dimenticare la propria appartenenza al presente* poiché proprio questa prospettiva sembra costringerci non soltanto a *dissipare la pienezza del senso* nel movimento del divenire, ma anche a tollerare le difficoltà che si pongono a chi cerca di *coniugare insieme l'obiettività del reale e il divenire temporale dell'esperienza che ne abbiamo*.

Di qui, da queste difficoltà concettuali ed esistenziali, Plotino trae gli argomenti che gli consentono di condurre in porto la sua riflessione sul tempo e di non dare troppo peso alle considerazioni critiche su cui ci siamo soffermati e che pure dovevano necessariamente essergli ben presenti. L'immagine di un tempo concluso e ben fermo si può tracciare solo con l'inchiostro della metafisica, cui tuttavia ci si può affidare quanto più evidenti sono le difficoltà che ci spingono ad abbandonare l'immagine consueta del tempo. Certo, un tempo immobile è un concetto che non ha dalla sua l'avallo dell'intuizione, ma il divenire e la dialettica del presente non sembrano suggerirci un cammino percorribile e così quella che per noi è una strada sbarrata appare a Plotino una risposta possibile a difficoltà altrimenti ineludibili.

Ma queste difficoltà sono davvero intollerabili? Il fluire del tempo porta davvero con sé problemi tali da costringerci ad una riflessione che ci liberi dalla metafora usuale del tempo come un fiume che reca sempre nuove acque alla foce? E ancora: si può semplicemente tacere delle ragioni di ordine esistenziale cui Plotino intendeva dare risposta? Nelle pieghe oscure della sua metafisica non si esprime forse un bisogno che ha un nesso ben preciso con le differenti modalità immaginative che ci consentono di raccogliere il corso del tempo in una forma peculiare e umanamente significativa?

A queste domande dobbiamo cercare di rispondere, — anche se dobbiamo rinunciare a raccontare altre storie. E se si vogliono saggiare gli argomenti di cui ci si è avvalsi in tempi recenti per sostenere la tesi dell'irrealtà del tempo il cammino è già in parte tracciato: è necessario cercare di leggere con un po' di attenzione un articolo di John Ellis McTaggart, intitolato *The Unreality of Time* e pubblicato su *Mind* nel 1908.

PARTE PRIMA

Due immagini della temporalità



LEZIONE TERZA

1. L'irrealtà del tempo: due diversi modi di intendere la temporalità

Nella lezione precedente ho cercato di mettere in luce la dualità delle ragioni che sembrano muovere le filosofie che negano al tempo una dimensione reale, e ora dobbiamo cercare di addentrarci nelle pagine di un articolo in cui gli argomenti teorici che militano a favore di una simile tesi trovano un'illustrazione esemplare. L'autore di questo articolo è John Ellis McTaggart (1866-1925), un filosofo idealista che insegna a Cambridge negli anni in cui George Edward Moore e Bertrand Russell davano alla filosofia inglese un orientamento teorico assai differente. Nelle pagine di questo articolo ("The Unreality of Time", *Mind* 1908), che doveva diventare il punto d'avvio del dibattito sul tempo nell'ambito della cultura anglosassone, McTaggart intende negare senza mezzi termini la realtà del tempo, per contrapporre al nostro mondo fenomenico una realtà ideale, tracciata secondo le linee di un impianto teorico di chiara matrice spiritualistica.

Su questo punto si deve insistere. A dispetto dei molti tentativi di urbanizzare le posizioni di McTaggart, la tesi che domina la sua riflessione filosofica ha i tratti caratteristici di una metafisica spiritualistica. Il tempo, per McTaggart, davvero *non c'è*, e l'unica cosa che di reale traluce nel suo sensibile divenire è una forma logica: la forma dell'ordinamento seriale. Ciò che per la nostra esperienza sensibile assume la forma del tempo è in realtà solo l'ordinato succedersi delle forme logiche in cui l'essere si manifesta, giungendo di volta in volta ad una comprensione più piena, secondo un disegno in cui è ravvisabile in forma nuova l'eco della *Logica* hegeliana.

Dunque il tempo non c'è, e McTaggart parla al suo posto di una serie ideale — la serie C, come la chiama nelle pagine della sua opera principale (*The Nature of Existence*, 1921) — cui sola spetta il crisma della realtà. Sappiamo già che questa tesi non è nuova a dispetto della sua paradossalità, e di questo forte legame con la tradizione metafisica e religiosa McTaggart è ben consapevole, e anzi ri-

tiene di doverla esplicitamente rammentare come un argomento a favore delle sue considerazioni:

In the philosophy and religion of the East we find that this doctrine is of cardinal importance. And in the West, where philosophy and religion are less closely connected, we find that the same doctrine continually recurs, both among philosophers and among theologians. Theology never holds itself apart from mysticism for any long period, and almost all mysticism denies the reality of time. In philosophy, again, time is treated as unreal by Spinoza, by Kant, by Hegel, and by Schopenhauer. In the philosophy of the present day the two most important movements (excluding those which are as yet merely critical) are those which look to Hegel and to Mr. Bradley. And both of these schools deny the reality of time. Such a concurrence of opinion cannot be denied to be highly significant -- and is not the less significant because the doctrine takes such different forms, and is supported by such different arguments. ("The Unreality of Time", in *Mind*, 17, 1908, p. 456).

Ma se alla tradizione ci si può richiamare per attenuare lo stupore che la proposta di una negazione della realtà del tempo sembra necessariamente destare, deve invece essere fin da principio sottolineata, per McTaggart, la novità delle argomentazioni di cui egli ritiene di doversi avvalere per negare al tempo una cittadinanza nel reale, e sono proprio questi argomenti che hanno destato l'interesse della filosofia analitica contemporanea cui dobbiamo cercare ora di dedicare la nostra attenzione.

Il punto da cui si deve muovere è una distinzione interna alla temporalità che noi conosciamo ormai bene e che McTaggart ci invita a tracciare così:

Positions in time, as time appears to us *prima facie*, are distinguished in two ways. Each position is Earlier than some, and Later than some, of the other positions. And each position is either Past, Present, or Future. The distinctions of the former class are permanent, while those of the latter are not. If M is ever earlier than N, it is always earlier. But an event, which is now present, was future and will be past. Since distinctions of the first class are permanent, they might be held to be more objective, and to be more essential to the nature of time. I believe, however, that this would be a mistake, and that the distinction of past, present and future is as *essential* to time as the distinction of earlier and later, while in a certain sense, as we shall see, it may be regarded as more fundamental than the distinction of earlier and later. And it is

because the distinctions of past, present and future seem to me to be essential for time, that I regard time as unreal. For the sake of brevity I shall speak of the series of positions running from the far past through the near past to the present, and then from the present to the near future and the far future, as the A series. The series of positions which runs from earlier to later I shall call the B series. The contents of a position in time are called events. The contents of a single position are admitted to be properly called a plurality of events. (I believe, however, that they can as truly, though not *more* truly, be called a single event. This view is not universally accepted, and it is not necessary for my argument.) A position in time is called a moment (*ivi*, p. 458).

Sul senso di questa distinzione concettuale e delle considerazioni che l'accompagnano è opportuno soffermarsi un attimo.

In primo luogo, McTaggart ci invita a distinguere due differenti modi di intendere l'ordinamento degli istanti nel tempo: la serie A e la serie B. Di fatto, McTaggart oscilla tra definizioni diverse e non è sempre facile dire con esattezza che cosa intenda, e tuttavia nelle sue linee generali la distinzione che egli intende tracciare è chiara.

Del tempo possiamo parlare innanzitutto così: nel linguaggio concettuale che è scandito dalle nozioni di passato, di presente e di futuro. E se ci si pone in questa luce il tempo ci apparirà nella forma del divenire: la regola del tempo così inteso ci invita infatti a rammentare il *fluire delle determinazioni temporali* le une nelle altre, poiché ciò che è futuro diverrà presente e ciò che è presente diverrà passato. Il tempo scorre, e con il passare del tempo ciò che era dapprima soltanto atteso giunge sino a noi e infine inesorabilmente precipita in un tempo che non ci appartiene più, e ciò è quanto dire che passato, presente e futuro non sono determinazioni che *siano indipendenti nella loro verità dal tempo*: se è vero *ora* che un certo evento accade, è anche vero che vi è stato un momento in cui non era *ancora* presente e che vi sarà un tempo in cui ciò che è stato futuro e che ora è presente sarà passato.

Possiamo dunque dire che ciò che caratterizza la successione temporale in quanto è caratterizzata dall'essere i suoi elementi passati, presenti o futuri, è appunto la *dipendenza* di queste determinazioni da un qualche punto del tempo in cui vengono pronunciate. O più precisamente: qualcosa si può dire che appartenga al passato o al futuro solo in relazione all'istante di tempo che è posto come presente. L'ordinamento del tempo sarà dettato, in questo caso, dalla maggiore o minore vicinanza rispetto al presente: se di un serie si

può parlare, essa sarà costruita secondo una regola di iterazione che costruisce gli anelli della catena temporale, rammentando che ogni passato remoto è stato il passato prossimo di un presente che è divenuto a sua volta passato, in un'aperta catena di modificazioni.

McTaggart parla a questo proposito di *serie temporale A*, e forse sarebbe fin da principio opportuno chiedersi se questa mossa è davvero legittima perché di fatto passato, presente e futuro non sembrano disegnare i contorni di una serie, poiché nel loro uso normale non sono sufficientemente precisi per delineare gli infiniti punti di un ordine. Dire che qualcosa è passato (ed eventualmente più o meno passato) non significa indicare un punto su una retta ma un luogo più o meno ampio, che può essere precisato anche in modo relativamente vago, proprio come accade quando diciamo che qualcosa si trova più o meno lì: sappiamo bene che cosa quest'espressione significhi, ma non ci bastano i deittici (le parolette come «questo», «quello», «ora», ecc.) nel loro uso consueto per costruire una serie.

Su questo punto, tuttavia, non vorrei insistere, poiché per McTaggart il problema non è asserire che passato, presente e futuro formano una serie, ma distinguere da questo ordinamento la *serie temporale B*, che è caratterizzata dal fatto che gli elementi che le appartengono sono ordinati secondo la regola del *prima* e del *poi*. Si tratta di una forma di ordinamento ben diversa dalla precedente: dire di un evento che è prima o dopo un altro *non significa infatti asserire qualcosa la cui verità dipenda sua volta dal tempo*. Tutt'altro: che la battaglia di Canne sia dopo la battaglia del Trasimeno e prima di quella del Metauro è una verità che, come abbiamo osservato, non dipende dal tempo poiché *non implica un qualche riferimento esterno alla serie temporale*. Un istante di tempo è passato o futuro in relazione ad un qualcosa che permane nel tempo e che consente di indicare sempre di nuovo come presente un punto di tempo sempre diverso: il continuo mutare di ciò che di volta in volta è posto come presente si pone così come la regola che fa mutare le determinazioni di tipo A e che ci costringe a dire che ciò che ora è futuro sarà presente e ciò che è presente sarà tra un attimo inesorabilmente passato.

Non così stanno le cose quando abbiamo a che fare con le determinazioni di tipo B: il rapporto di ordine degli istanti di tempo nella serie resta il medesimo, poiché nulla potrà cambiare il fatto che un istante sia prima di un altro. Che ad ogni nuovo momento si faccia

avanti un nuovo presente è un fatto che non ha alcuna rilevanza per ciò che concerne la serie B, poiché in questo caso la serie non è commisurata rispetto ad un punto ma è solo il luogo che si disegna in virtù delle relazioni reciproche tra gli elementi che vi appartengono.

Ora, la permanenza delle determinazioni temporali della serie B potrebbe suggerire un'ipotesi che, per McTaggart, deve essere invece scartata: si potrebbe sostenere che l'indipendenza dell'ordinamento seriale di tipo B dal trascorrere del tempo sia un segno della sua maggiore *obiettività* e quindi anche un possibile argomento per sostenere che la regola del prima e del poi sia il fondamento cui ricondurre il concetto di temporalità.

Questa tesi deve essere negata perché, per McTaggart, la serie ordinata delle posizioni temporali di cui B consta non è in grado di racchiudere in sé il significato specifico della temporalità che sembra implicare il divenire e quindi tutto ciò che caratterizza la prima serie. Di qui la via che McTaggart ci propone: se si vuole dimostrare che il tempo è irreali si dovrà dapprima sostenere che la serie B non è la serie *fondamentale*, per poi mostrare che la serie A implica contraddizioni tali da costringerci a rinunciare all'idea stessa di tempo.

Questa prima mossa non sembra implicare troppe difficoltà, almeno per McTaggart che ritiene di poter senz'altro affermare che la natura del tempo non può essere compresa se non muovendo dalla dimensione del *divenire*. McTaggart ragiona così: la serie B è caratterizzata dall'essere i suoi elementi ordinati secondo il criterio del prima e del poi. Un simile criterio, tuttavia, non implica necessariamente il rimando alla temporalità, poiché antecedente e successivo possono creare un possibile ordinamento anche senza implicare il momento della temporalità: quando dico che 5 è l'antecedente di 6 e 8 è il successore di 7 non ho evidentemente fatto alcun riferimento al tempo, ma solo ad una forma d'ordine che può essere percorsa nella direzione del crescere o del decrescere delle quantità. Il 5 viene prima del 6 e l'8 dopo il 7, ma il «prima» e il «dopo» che scandiscono le direzioni dell'ordinamento degli elementi della serie non hanno qui alcun significato temporale. Lo acquistano, osserva McTaggart, solo se alla forma della serialità si aggiunge l'idea del *divenire* e quindi di un mutamento che ci costringa a sostenere che quando siamo giunti in t_6 l'istante di tempo t_5 *non è più*; solo così,

solo quando l'ordine acquista anche una direzione *coercitiva*, la serie costruita sulle relazioni del prima e del poi assume un carattere temporale:

A series which is not temporal has no direction of its own, though it has an order. If we keep to the series of the natural numbers, we cannot put 17 between 21 and 26. But we keep to the series, whether we go from 17, through 21, to 26, or whether we go from 26, through 21, to 17. The first direction seems the more natural to us, because this series has only one end, and it is generally more convenient to have that end as a beginning than as a termination. But we equally keep to the series in counting backward [...]. A non-temporal series, then, has no direction in itself, though a person considering it may take the terms in one direction or in the other, according to his own convenience. And in the same way a person who contemplates a time-order may contemplate it in either direction. I may trace the order of events from the Great Charter to the Reform Bill or from the Reform Bill to the Great Charter. But in dealing with the time series we have not to do merely with a change in an external contemplation of it, but with a change which belongs to the series itself. And this change has a direction of its own. The Great Charter came before the Reform Bill, and the Reform Bill did not come before the Great Charter. (*ivi*, pp. 462-463).

Di qui la tesi di McTaggart. Se è possibile dare un significato temporale ad una serie solo se ha senso parlare di *cambiamento*, allora la possibilità di attribuire alla serie B un significato intrinsecamente temporale dipenderà dal suo essere di per se stessa espressione di un divenire.

Le cose tuttavia non stanno così perché — nota McTaggart — nella serie B non vi è spazio per il cambiamento, se con cambiamento intendiamo qualcosa che appartiene propriamente alla serie temporale. Nel caso della distinzione tra presente, passato e futuro il cambiamento sembra sussistere perché *se* possiamo sostenere che l'essere presente è una proprietà temporale determinata, allora ad ogni nuovo istante muta il momento che di questa proprietà gode e gli eventi presenti smettono di essere tali e cambiano.

Non così invece se ci poniamo sul piano della temporalità che appartiene alla serie B e la caratterizza. Qui non ha davvero alcun senso parlare di cambiamento poiché, per McTaggart, ogni evento si colloca in un punto del tempo e il suo esserci in quel punto è una proprietà che gli spetta al di là di ogni divenire nel tempo. Che cosa ciò significhi è presto detto. La battaglia di Canne è stata combattu-

ta il 2 agosto del 216 avanti Cristo, e questo evento non cambierà mai la sua posizione temporale e il suo essere avvenuto *dopo* la battaglia del Trasimeno che ebbe luogo il 24 giugno del 217 e prima della battaglia del Metauro che fu combattuta nel 207. Certo, tutte queste date possiamo tranquillamente dimenticarle; non sarebbe tuttavia insensato impararle a memoria, poiché non muteranno più e non avverrà mai che un evento cessi di essere un evento o che accada in un istante diverso da quello in cui è accaduto. Certo, nel 216 Annibale poteva dirsi vincitore, mentre pochi anni più tardi alla vittoria doveva sostituirsi la sconfitta; dire nel 207 che Annibale è il vincitore significa, in altri termini, pronunciare una proposizione non più vera, ma falsa. E tuttavia, per McTaggart, di un cambiamento non si può parlare poiché abbiamo a che fare con *due eventi diversi* che *non mutano nel tempo* e che nel suo trascorrere continuano ad occupare l'istante che gli spetta. Ne segue che le uniche caratteristiche che si potrebbero predicare di un evento che resta per altro eguale e che, mutando con il tempo, giustificherebbero il suo divenire nel tempo sono i predicati della serie A. La battaglia di Canne è un evento che è accaduto nel 216 avanti Cristo e questo fatto non muta; muta invece il fatto (se è un fatto) che la sera del 1 agosto quella battaglia apparteneva ancora al futuro, mentre dopo poche ore era divenuta presente ed oggi appartiene invece ad un lontano passato. Questo appunto è cambiato: il fatto che quella battaglia e con essa le stragi e il terrore degli uomini che l'hanno combattuta non c'è più, e questo non è poco. Così scrive McTaggart:

An event can never cease to be an event. It can never get out of any time series in which it once is. If N is ever earlier than O and later than M, it will always be, and has always been, earlier than O and later than M, since the relations of earlier and later are permanent. And as, by our present hypothesis, time is constituted by a B series alone, N will always have a position in a time series, and has always had one. That is, it will always be, and has always been, an event, and cannot begin or cease to be an event. [...]. Since, therefore, what occurs in time never begins or ceases to be, or to be itself, and since, again, if there is to be change it must be change of what occurs in time (for the timeless never changes), I submit that only one alternative remains. Changes must happen to the events of such a nature that the occurrence of these changes does not hinder the events from being events. and the same events, both before and after the change. Now what characteristics of an event are there which can change and yet leave the event the same

event? (I use the word characteristic as a general term to include both the qualities which the event possesses, and the relations of which it is a term — or rather the fact that the event is a term of these relations). It seems to me that there is only one class of such characteristics — namely, the determination of the event in question by the terms of the A series. Take any event — the death of Queen Anne, for example — and consider what change can take place in its characteristics. That it is a death, that it is the death of Anne Stuart, that it has such causes, that it has such effects — every characteristic of this sort never changes. “Before the stars saw one another plain” the event in question was a death of an English Queen. At the last moment of time — if time has a last moment — the event in question will still be a death of an English Queen. And in every respect but one it is equally devoid of change. But in one respect it does change. It began by being a future event. It became every moment an event in the nearer future. At last it was present. Then it became past, and will always remain so, though every moment it becomes further and further past. Thus we seen forced to the conclusion that all change is only a change of the characteristics imparted to events by their presence in the A series, whether those characteristics are qualities or relations (*ivi*, pp. 459-461).

Di qui la conclusione che McTaggart ci invita a trarre. Di per sé la serie B non racchiude l’idea della temporalità e non è, in questo senso, una serie fondamentale. È piuttosto una serie derivata poiché ad essa si perviene quando una struttura d’ordine transitiva e asimmetrica viene letta attraverso l’idea del mutamento temporale — un’idea che deriva dalla serie A. Solo se leggiamo le posizioni degli eventi nel tempo B attraverso il filtro del divenire temporale e del mutamento che si lega al farsi passato del presente e presente del futuro è davvero possibile attribuire alla serie il senso di una successione nel *tempo* — quel senso che normalmente le attribuiamo e che ci spinge a dire che da t_1 a t_3 non vi è soltanto un certo intervallo di posizioni, ma un divenire che fa sì che quando siamo giunti in t_3 , l’istante di tempo t_1 non ci sia più, ma sia il passato di un passato di un passato.

È in questa luce che debbono essere lette le critiche che McTaggart rivolge a Russell. Per Russell il tempo come concetto che ha una sua eco reale coincide con la successione degli istanti nella serie B: ogni rimando al divenire e alla distinzione tra presente, passato e futuro deve essere infatti bandito poiché implica una piega di carattere psicologico e soggettivo. Gli eventi non sono in se stessi presenti, passati o futuri poiché presente è soltanto ciò che la sog-

gettività ora esperisce, e il *percipi* non è una caratteristica che appartenga al concetto di realtà. Ma se la dialettica del divenire deve essere messa da parte, allora del tempo possiamo parlare solo come una serie che ordina i fenomeni, non come di un flusso che scorre dal futuro al presente e dal presente al passato. Così, se per Russell si può parlare di cambiamento nel tempo è solo perché due proposizioni come (1) «l'attizzatoio è rovente in t_1 » e (2) «l'attizzatoio è rovente in t_2 » possono avere due differenti valori di verità: che l'attizzatoio si raffreddi nel tempo e che sia quindi caldo in t_1 ma freddo in t_2 è un fatto che allude ad un *mutamento* che può essere espresso ed inteso proprio così — facendo riferimento al differente valore di verità che la funzione proposizionale «l'attizzatoio è rovente in ...» assume per i valori della serie temporale. Ma questo modo di parlare di mutamento è, per McTaggart, del tutto illegittimo poiché se non introduciamo surrettiziamente l'idea del divenire temporale, ciò che abbiamo di fronte a noi è soltanto una differenza che concerne il *valore di verità* di due differenti proposizioni in due differenti istanti di tempo, non la descrizione di un divenire. Se non ci rammentiamo del linguaggio temporale che compete alla serie A e se ci rendiamo conto che dal diverso valore di verità di due proposizioni che variano solo per la loro determinatezza temporale non si può ancora dedurre che ciò che è vero in un istante di tempo *non è più* vero nell'istante successivo — se, in altri termini, non chiamiamo in causa il mutamento che fa di un evento un evento passato — allora non vi è ragione per cogliere nella proposta di Russell un fondamento che ci consenta di attribuire un valore temporale alla serie B. Il meridiano di Greenwich, osserva McTaggart, attraversa il Regno Unito per un certo intervallo di latitudine, e questo fa sì che la funzione proposizionale «il meridiano di Greenwich attraversa il Regno Unito in...» assuma differenti valori di verità al variare del valore di latitudine che satura di volta in volta la funzione di cui discorriamo. Ma nessuno qui parlerebbe di mutamento e di temporalità, anche se formalmente la situazione è la stessa.

Di qui, dunque, non si può trarre alcun argomento per legittimare il divenire, e se il tempo deve essere diverso dallo spazio, allora la serie delle posizioni in cui si scandisce deve essere colta in una prospettiva particolare — in una prospettiva che proietti su una serie in sé atemporale l'ombra del divenire. Lungi dall'essere una serie fondamentale, la serie B deve assumere dunque le forme di una serie

derivata, che sorge quando pensiamo ad un ordinamento asimmetrico e transitivo osservandolo dalla prospettiva della dialettica temporale che caratterizza il trascorrere del presente nel passato e del futuro nel presente. Scrive McTaggart:

We may sum up the relations of the three series to time as follows: The A and B series are equally essential to time, which must be distinguished as past, present and future, and must likewise be distinguished as earlier and later. But the two series are not equally fundamental. The distinctions of the A series are ultimate. We cannot explain what is meant by past, present and future. We can, to some extent, describe them, but they cannot be defined. We can only show their meaning by examples. "Your breakfast this morning," we can say to an inquirer, "is past; this conversation is present; your dinner this evening is future." We can do no more. The B series, on the other hand, is not ultimate. For, given a C series of permanent relations of terms, which is not in itself temporal, and therefore is not a B series, and given the further fact that the terms of this C series also form an A series, and it results that the terms of the C series become a B series, those which are placed first, in the direction from past to future, being earlier than those whose places are further in the direction of the future. The C series, however, is as ultimate as the A series. We cannot get it out of anything else. That the units of time do form a series, the relations of which are permanent, is as ultimate as the fact that each of them is present, past, or future. And this ultimate fact is essential to time. For it is admitted that it is essential to time that each moment of it shall either be earlier or later than any other moment; and these relations are permanent. And this -- the B series -- cannot be got out of the A series alone. It is only when the A series, which gives change and direction, is combined with the C series, which gives permanence, that the B series can arise (*ivi*, pp. 463-464).

Ma se la serie B non è fondamentale e se il significato temporale che le attribuiamo dipende esclusivamente dal suo essere colta attraverso il *medium* della presenza e delle sue modalizzazioni temporali, allora si può concludere che il tempo poggia interamente sulla realtà del cambiamento cui allude il divenire da presente passato e da futuro presente. Dimostrare l'irrealtà di queste caratteristiche temporali significherebbe allora dimostrare l'irrealtà del tempo.

2. L'argomento di McTaggart

Dopo aver sostenuto che l'ordinamento seriale secondo la forma del prima e del poi assume un significato temporale solo in virtù del rimando al movimento del presente, McTaggart si propone di dimostrare la contraddittorietà del divenire temporale nel suo complesso. L'obiettivo ha le tinte cupe della metafisica: si deve negare che il tempo vi sia e la prima mossa in questa direzione consiste nel mostrare che passato, presente e futuro sono nomi che non descrivono *proprietà reali*. Ora, per dimostrare che così stanno le cose è opportuno chiedersi innanzitutto se questi tre termini siano relazioni o predicati.

Intenderli come relazioni sembra essere la cosa più ovvia: dire che un evento è presente o passato o futuro sembra voler dire che vi è una relazione che l'istante di tempo in cui l'evento accade stringe con qualcosa che permane e che ci permette per esempio di dire che ciò che era presente è ora passato. E tuttavia proprio il rimando alla dimensione relazionale sembra portare con sé una difficoltà insuperabile. Passato, presente e futuro sono infatti determinazioni mutevoli: un istante di tempo non è presente o passato o futuro una volta per tutte, ma se è ora presente sarà in seguito passato e se è ora futuro sarà poi presente, e così via. Ma ciò è quanto dire che un determinato istante si può determinare relazionalmente nel suo essere passato, presente o futuro solo in relazione ad un *quid* che sia esterno alla serie temporale, e questo pone naturalmente più di un problema.

La ragione di una simile richiesta è ovvia: se un istante (z) si dicesse *presente* (oppure *passato* o *futuro*) in relazione ad un qualsiasi punto di tempo (n) della serie, allora il suo essere così determinato temporalmente sarebbe di fatto una proprietà invariante poiché presente, passato e futuro non significherebbero nulla di diverso da simultaneo, antecedente e susseguente e sarebbero quindi interamente traducibili nel linguaggio delle determinazioni B. Passato vorrebbe dire antecedente rispetto ad un istante t_n , futuro susseguente rispetto allo stesso istante, e le relazioni di successore e di antecedente sono, come sappiamo, del tutto indipendenti dal trascorrere del tempo. Di qui appunto la necessità di sostenere che passato, presente e futuro sono termini relazionali che traggono il loro senso dal

riferirsi ad un termine esterno alla serie temporale. Basta tuttavia formulare una simile richiesta per rendersi conto dei problemi che essa pone: perché si possa parlare di passato, di presente e di futuro sembra infatti essere necessario individuare un referente esterno al tempo che tuttavia muti col tempo, tanto da permetterci di sostenere che uno stesso istante di tempo può intrattenere con esso differenti relazioni e dirsi ora futuro, ora presente, ora passato. Scrive McTaggart:

Siamo giunti alla conclusione che una serie A dipende dalle relazioni rispetto a un termine esterno alla serie. Questo termine, di conseguenza, non potrebbe essere nel tempo, e tuttavia deve essere tale da consentire che diverse relazioni rispetto ad esso determinino gli altri elementi di quelle relazioni nella forma del passato, del presente e del futuro. Trovare questo termine non sarebbe certo facile, e tuttavia si deve trovare se la serie A deve essere reale (McTaggart, *La natura dell'esistenza*, Pitagora, Bologna, 2003, p. 357).

Una simile difficoltà dovrebbe suggerirci di considerare le determinazioni A come se fossero proprietà e non relazioni. Ma anche questa via sembra essere difficilmente percorribile, poiché quando diciamo che qualcosa appartiene al passato proponiamo una considerazione che sembra avere un carattere relazionale: un istante di tempo è passato se è nella relazione di «*essere l'antecedente di*» del presente e non è affatto facile comprendere come ci si possa liberare di questo fatto così evidente.

E tuttavia, qualunque sia la natura di queste caratteristiche temporali, vi è — per McTaggart — una contraddizione ineliminabile che si radica nella natura della serie A e che dovrebbe consentirci di mettere in luce le difficoltà insite nel concetto senza costringerci ad una difficile discussione sulla natura relazionale o attributiva delle determinazioni temporali. Alla radice di questa contraddizione vi è una constatazione ovvia: passato, presente e futuro sono proprietà incompatibili, e debbono esserlo se loro spetta il compito di legittimare la realtà del divenire temporale. Se vi è davvero un *mutamento nel tempo* (se quindi il tempo non è una mera forma di ordinamento) allora dobbiamo poter dire di un istante qualsiasi che è determinato *nella sua natura* dall'essere presente, passato o futuro. Il mutamento temporale, se davvero c'è, non può essere nulla di diverso da questo: è la *differenza reale tra l'essere presente o l'essere passato o l'essere futuro* di un determinato punto di tempo. Su que-

sta disgiunzione si deve insistere:

Past, present, and future are incompatible determinations. Every event must be one or the other, but no event can be more than one. This is essential to the meaning of the terms. And, if it were not so, the A series would be insufficient to give us, in combination with the C series, the result of time. For time, as we have seen, involves change, and the only change we can get is from future to present, and from present to past (*ivi*, p. 468).

Il senso di questa osservazione è chiaro. Passato, presente e futuro sono determinazioni incompatibili: se il 2005 è un anno che appartiene al nostro futuro non può appartenere anche al nostro passato o essere di fatto presente — ognuna di queste determinazioni esclude necessariamente le altre. Tale incompatibilità, lo abbiamo dianzi osservato, è del resto chiaramente implicata anche dalla nozione di divenire: se è lecito parlare del *mutamento* temporale come di un accadimento reale, allora lo si deve intendere come un passaggio di consegne tra futuro e presente e tra presente e passato, e ciò è quanto dire che ogni istante di tempo deve occupare una, e una soltanto, di queste posizioni temporali. Fondare il divenire sulla dialettica della presenza significa allora suggerire che vi è un senso in cui i termini della serie A hanno una loro univocità e una loro portata reale: se il tempo passa è appunto perché l'istante che attendevamo era futuro, ma ora è presente e presto sarà passato, in un processo che consente ad ogni istante di avere una — e una soltanto — di queste tre differenti proprietà temporali.

E tuttavia, secondo McTaggart, è sufficiente riflettere un poco per rendersi conto che l'incompatibilità delle proprietà temporali non può conciliarsi con la struttura della serie A. E la ragione è a portata di mano: proprio perché un evento cambia di continuo il suo rapporto rispetto alla presenza e trascorre dal futuro al presente e dal presente al passato, proprio per questo di ogni evento si deve dire che occupa tutte le posizioni temporali. Di qui la contraddittorietà implicita nella serie A: il suo esserci implica infatti che per ogni istante di tempo debbano valere proprietà incompatibili. Scrive McTaggart: le caratteristiche temporali del presente, del passato e del futuro

are incompatible. But every event has them all. If M is past, it has been present and future. If it is future, it will be present and past. If it is present, it has been future and will be past. Thus all the three incompati-

ble terms are predicable of each event which is obviously inconsistent with their being incompatible, and inconsistent with their producing change (*ivi*, p. 468).

Di fronte a una simile tesi la prima nostra reazione è quella di sentirci garbatamente presi in giro e costretti giocare un gioco dialettico tanto scoperto, quanto improduttivo. Certo, ogni istante di tempo che sia ora presente è stato futuro e sarà passato, ma in questo non sembra esserci spazio per una contraddizione poiché contraddizione vi sarebbe solo se si potesse dire di un istante che è nello stesso tempo passato, presente e futuro. E invece gli eventi sono ora futuri, ora presenti, ora passati e in questa successione di determinazioni di tipo A non vi è alcuna contraddizione, poiché nulla impedisce che qualcosa abbia proprietà incompatibili in tempi diversi. Anzi, proprio questa presunta contraddizione sembra mostrarci che il tempo A è necessario per intendere il mutamento. Che qualcosa muti lo sappiamo, ma se pensiamo al tempo come una forma di ordinamento che non conosce il divenire, allora ogni cambiamento sembra di necessità assumere la forma di una mera distinzione di luoghi temporali: dire che la stufa si raffredda nel tempo vorrebbe dire solo asserire che in un luogo temporale (t_1) la stufa è calda e che in un luogo temporale (t_2) la stufa è fredda e che sarà sempre vero che così stavano le cose in (t_1) e in (t_2). A questa forma di temporalità, che non sembra distinguersi significativamente dallo spazio, si contrappone la serie temporale A che, di primo acchito, sembra offrirci un vocabolario concettuale sufficientemente ricco per spiegare il mutamento. E se ci si pone in questa prospettiva, la contraddizione su cui McTaggart richiamava la nostra attenzione deve apparirci come una diretta manifestazione della capacità delle distinzioni temporali di tipo A di venire a capo del mutamento. Mutare significa appunto assumere nel tempo proprietà incompatibili, e il farsi presente del futuro e passato del presente sono appunto la diretta manifestazione di ciò che si deve intendere con divenire.

Del resto il succedersi nel tempo di predicati incompatibili altro non è che l'eco del processo che conduce le cose all'esistenza per poi accompagnarle di là da essa, nel passato. Di qui appunto le ragioni che inducono a considerare la serie A come la forma stessa del divenire e insieme anche gli argomenti che sembrano tacitare la contraddizione cui McTaggart alludeva:

It may seem that this can easily be explained. Indeed it has been im-

possible to state the difficulty without almost giving the explanation, since our language has verb-forms for the past, present, and future, but no form that is common to all three. It is never true, the answer will run, that M *is* present, past and future. It *is* present, *will be* past, and *has been* future. Or it *is* past, and *has been* future and present, or again *is* future and *will be* present and past. The characteristics are only incompatible when they are simultaneous, and there is no contradiction to this in the fact that each term has all of them successively (*ivi*, p. 468).

Così, le riflessioni che avrebbero dovuto condurci a constatare la contraddittorietà del tempo sembrano sfociare in una riprova della sua natura dinamica. L'esito delle complesse pagine di McTaggart sarebbe dunque soltanto questo: che non è davvero possibile pensare al tempo senza piegarsi ad una concettualità che sappia rendere conto del divenire. Come vedremo, tuttavia, non è davvero questa la conclusione cui McTaggart ritiene di poterci condurre.

LEZIONE QUARTA

1. La contraddizione nella serie A

Nella lezione precedente ci siamo soffermati sull'argomento che McTaggart propone, per poi vagliare le obiezioni che egli stesso si rivolge. In modo particolare abbiamo visto come la tesi dell'incompatibilità dei predicati temporali non si leghi necessariamente ad una contraddizione, perché se è vero che ogni evento può dirsi ora presente, ora passato, ora futuro, è altrettanto certo che queste tre caratteristiche non gli spettano *contemporaneamente* e che la copula si declina nelle forme dei tempi verbali, sciogliendo almeno apparentemente la contraddizione e proponendo anzi una possibile descrizione di ciò che si può intendere quando si parla di un divenire temporale.

Così apparentemente stanno le cose, e tuttavia, prima di accontentarci di queste considerazioni, dobbiamo chiederci che cosa significhi attribuire alla copula del giudizio un significato temporale. La risposta sembra essere relativamente ovvia: normalmente significa solo asserire che qualcosa è vero per un istante di tempo che è o antecedente o simultaneo o susseguente all'istante di tempo nel quale l'affermazione viene proposta. Se il 3 marzo 2004 dico che ha piovuto (e quindi se utilizzo una forma verbale al passato) voglio dire che, per esempio, *ieri* o il 2 marzo ha piovuto, così come intendo dire che piove *oggi* oppure che il 3 marzo piove se ora affermo che sta piovendo.

Si tratta, certo, di un'ovvietà, e tuttavia in queste considerazioni così banali vi è qualcosa che dobbiamo sottolineare: nelle parafrasi che abbiamo proposto e che ci hanno costretto a precisare con un avverbio di tempo o con una data il *quando* dell'evento di cui si discorre la flessione temporale del verbo diviene in un certo senso *ridondante*. Dire che ieri ha piovuto vuol dire infatti asserire uno stato di cose in sé privo di ogni ulteriore determinazione temporale: affermiamo che un determinato evento — l'evento del *piovere* — accade in un istante di tempo t_i che precede di un giorno il momento in cui pronunciamo quell'asserzione. La temporalità del verbo è stata dunque scaricata, per così dire, su una data o su un avverbio di

tempo che ora dice esplicitamente quello che nella flessione verbale si diceva accanto alla determinatezza semantica del verbo. È questa la tesi che McTaggart ci invita a sostenere:

Ma che cosa si intende con «è stato» e «sarà»? e che cosa si intende con «è» quando, come qui, è usato in un senso temporale e non semplicemente in senso predicativo? Quando diciamo che X è stato Y diciamo che X è Y in un momento del passato. Quando diciamo che X sarà Y, diciamo che X è Y in un momento del futuro. Quando diciamo che X è Y (nel senso temporale di «è»), diciamo che X è Y in un momento del tempo presente (J. E. McTaggart, *La natura dell'esistenza*, op. cit., p. 358).

Eliminata così la possibilità di racchiudere indicazioni temporali nella flessione del verbo, McTaggart ci invita a percorrere un cammino che in parte conosciamo. McTaggart ragiona così: ci invita innanzitutto a riflettere sul significato che è racchiuso nella tesi secondo la quale dire di qualcosa che è presente o che è passata o che è futura significa *asserire un fatto* e non soltanto *indicare* quale sia il luogo temporale che essa occupa rispetto alla soggettività che la esperisce e che è sita nel presente. In questa tesi è racchiusa una affermazione impegnativa che potremmo formulare così: se diciamo che la proposizione «A è passato (o presente o futuro)» afferma un fatto allora deve essere possibile discorrere di questo fatto come si discorre di ogni altro, e cioè osservando il suo immutabile esserci ed essere così in un qualche luogo del tempo — e qui naturalmente dovremmo ricordarci di Annibale e della sua vittoria a Canne, che non può essere cancellata e tolta dal tempo e nemmeno dalle battaglie che seguiranno e che saranno vinte da Roma. La battaglia di Canne è durata un giorno, ma che quell'evento sia accaduto quel giorno è *una verità che non ha tempo* e che è semplicemente vera sempre.

Una proposizione che afferma un fatto è vera, ed è resa vera da uno stato di cose che non muta nel tempo anche se eventualmente esiste soltanto in un certo limitato arco di tempo. Del resto, proprio questo è ciò cui allude la declinazione temporale della copula: quando dico che A è — o era o sarà — passato voglio affermare che il fatto che rende vera quella proposizione esiste in un istante di tempo che coincide o che è prima oppure dopo l'istante t_i in cui quest'affermazione è pronunciata. Di questa mossa comprendiamo ora il significato: la temporalità della copula *deve* essere eliminata

perché se passato, presente e futuro sono proprietà reali che asseriscono una determinazione obiettiva del tempo, allora deve essere possibile asserirle in una forma *atemporale*, proprio come accade per ogni altro fatto. In altri termini: McTaggart ci invita a trasformare ogni asserzione che contenga una determinazione temporale della copula in una predicazione non temporale del suo essere passata, presente o futura. L'abbiamo già osservato: se dico che il tempo domani sarà bello uso evidentemente una forma temporale della copula che non può essere semplicemente eliminata poiché la forma verbale declinata al futuro aggiunge un'informazione effettiva a ciò che dico; ma posso riformulare questa proposizione cancellando la temporalità della copula e per farlo mi basta dire *quando* il tempo sarà bello: affermo che c'è il sole e alla domanda «quando?» rispondo indicando una data — il 4 marzo 2004 oppure dicendo che accadrà domani.

Si tratta di un'ovvietà, certo. E tuttavia su questa possibilità di ridurre la temporalità della copula indicando ora una data, ora un avverbio di tempo dobbiamo soffermarci, seppur brevemente.

Riflettiamo innanzitutto sulla *prima* possibilità. Non vi è dubbio che se indicassimo una data e dicessimo che A è nel futuro (o nel presente o nel passato) in t_n , allora «futuro» non vorrebbe dire nulla di più che “successivo rispetto a t_n ”, e il risultato cui saremmo giunti sarebbe soltanto quello di cancellare i predicati temporali della serie A, riconducendoli alle relazioni immobili che caratterizzano la serie B. In questo caso, sciogliere la contraddizione in cui ci eravamo imbattuti vorrebbe dire cancellare senz'altro la peculiarità dei concetti temporali della serie A, di cui pure si deve dar conto.

È tuttavia possibile una *seconda* soluzione che addita un differente cammino: McTaggart ci invita infatti a sciogliere la temporalità della copula senza per questo abbandonare i concetti temporali che ruotano intorno alla nozione di presente. Si tratta evidentemente di una mossa complessa che soddisfare una *duplice* esigenza: da un lato deve tener conto della tesi secondo la quale è necessario che un fatto possa essere espresso liberando la «è» del giudizio da ogni rimando temporale, dall'altro deve trovare un modo per racchiudere questa nuova formulazione in un linguaggio che non abbandoni l'orizzonte concettuale della serie A, poiché solo così sarebbe possibile trovare un fondamento su cui far poggiare la realtà del tempo. Di qui la via che McTaggart ci propone — una via che “scarica” la

temporalità della copula su determinazioni temporali che appartengono alla serie A. Così scrive McTaggart:

La nostra prima affermazione su M — che è presente, sarà passato ed è stato futuro — significa che M è presente in un momento del tempo presente, passato in un certo momento del tempo futuro, e futuro in un certo momento del tempo passato (*La natura dell'esistenza*, op. cit., p. 258).

Se tuttavia cerchiamo di rendere conto in questo modo dei fatti cui dovrebbero alludere le proposizioni che asseriscono di qualcosa che è presente, passato o futuro, allora la contraddizione in cui ci eravamo imbattuti si fa nuovamente avvertire — e per una ragione relativamente chiara. Se di un evento si può asserire non temporalmente che gode della proprietà di essere presente (o passato o futuro), allora si deve insieme riconoscere che di ogni evento vale non temporalmente il suo essere presente, passato e futuro, e questo proprio perché ogni singolo evento assume nel tempo queste proprietà.

Di qui il secondo passo che McTaggart ci invita a compiere:

Ma ogni momento, come ogni evento, è insieme passato, presente e futuro. Così sorge una difficoltà simile (*ivi*, p. 258).

Su questa difficoltà vorrei soffermarmi ancora un attimo. Sia M un evento presente: per esempio il mio scrivere in questo istante su questo foglio. Ora, se M è presente non può essere vero che questo stesso evento appartenga al passato; potrebbe invece essere detto passato rispetto ad un momento del tempo futuro: l'evento M che adesso accade sarà infatti un evento passato tra breve quando saremo costretti a disporci in un nuovo presente. Ma anche questo momento del tempo futuro è, in un tempo futuro t_i , un momento di tempo passato e ciò ci conduce a contraddire la nostra premessa perché l'essere presente di M si concilia con il suo essere passato, una volta che si accetti di tradurre la temporalità della copula in una determinazione di tipo A che sia predicata non temporalmente di M:

Se M è presente, non c'è alcun momento del tempo passato in cui esso sia passato. Ma i momenti del tempo futuro, in cui esso è passato, sono ugualmente momenti del tempo passato, in cui esso non può essere passato (*ivi*).

Basta, per così dire, guardare la serie A dall'alto e vedere come per ogni istante sia vero che il momento che colgo come presente è anche passato e futuro, per rendersi conto che l'attribuzione ad un qualche evento della *proprietà* dell'essere presente entra in contraddizione con il fatto che di quello stesso evento e di quello stesso istante si può predicare *atemporalmente* l'essere futuro e l'essere passato.

E ciò che è vero per il presente vale anche per le altre forme temporali:

Inoltre, il fatto che M è futuro e sarà presente e passato, significa che M è futuro in un momento del tempo presente, e presente e passato in momenti differenti del tempo futuro. In quel caso non può essere presente o passato in nessun momento del tempo passato. Ma tutti i momenti del tempo futuro, in cui M sarà presente o passato, sono ugualmente momenti del tempo passato (*ivi*)

Le argomentazioni qualche volta sono come un ingranaggio che procede per conto suo: basta dargli un piccolo movimento iniziale e tutto si muove sino a condurre ad un esito che non avevamo previsto e che, forse, non avremmo voluto. Così stanno le cose anche qui: il ragionamento sembra corretto, ma l'esito è paradossale e non ci convince e così ci sembra che le tesi di McTaggart siano soltanto un laccio che imbriglia il nostro assenso, ma non ci fa comprendere come stiano le cose. Forse non vediamo dov'è l'errore, ma piuttosto che accettare la conseguenza che ci viene proposta scrolliamo le spalle, sicuri che sotto le vesti della correttezza si celi da qualche parte l'inganno che trasforma ciò che vorrebbe essere un ragionamento in un sofisma.

Qualche volta quando non riusciamo a credere ad un argomento è opportuno rammentare quale sia il senso che gli spetta. Ed un punto è chiaro: anche se di qui si deve muovere per negare la realtà del tempo, McTaggart di fatto ci propone solo una dimostrazione per assurdo che parte da una premessa più limitata che deve essere dimostrata falsa — la premessa che concerne il carattere *reale* delle proprietà della serie A. Di questa premessa (e soltanto di questa premessa) si deve mostrare la falsità: per McTaggart dire che qualcosa è presente non significa asserire una proprietà reale di un momento di tempo, ma avvalersi di un mezzo per indicarlo. Termini come «presente», «passato» e «futuro» non sono nomi di proprietà e non descrivono un accadimento, ma sono deittici che ci consento-

no di riferirci a un istante di tempo secondo una forma che non dice nulla dell'istante in sé, ma solo della relazione che a quell'attimo compete quando *lo si coglie dalla nostra particolare prospettiva*.

Lo spazio ci aiuta forse a capire meglio come stiano le cose: passato, presente e futuro sembrano infatti comportarsi come le parole indicative «qui», «là», «questo», «quello», e così via, poiché le une come le altre sembrano ricavare il loro significato da una relazione che implica il rimando ad un luogo, — al luogo che noi occupiamo o che occupa chi ci ascolta. Di qui la tesi che si ritiene possibile formulare: proprio in virtù di questo rimando che, direttamente o indirettamente, ci riconduce alla soggettività, sembra possibile sostenere che i deittici non parlano delle cose, ma solo delle *condizioni della loro esperibilità* e quindi del cammino che si deve seguire per coglierle. Così, quando diciamo di un oggetto che è *qui* non pretendiamo di avere detto una sua proprietà effettiva ma solo la direzione in cui devo, o in cui tu devi, guardare se vuoi vedere ciò di cui parlo. Per dirla con un esempio: se sono seduto alla scrivania e sulla scrivania c'è un libro, posso evidentemente dire che questo libro è proprio *qui*, ma l'*essere qui* del libro non è per questo una sua proprietà obiettiva che sia paragonabile alla sua massa, al suo colore o alle coordinate spaziali del luogo che lo ospita. La paroletta “qui” non mi dà le coordinate del libro e non risponde alla domanda che chiede *dove* il libro sia, anche se nel contesto del dialogo mi offre un *mezzo* che mi consente di far fronte a quella domanda e di trovare una risposta che possa soddisfarla. E se dire che una cosa è qui non significa avere detto che è in un luogo che ha la proprietà dell'essere qui, alla stessa stregua affermare di un istante che è ora non significa aver detto che è in un istante di tempo che ha la proprietà di essere presente. «Qui» non è il nome di un luogo, «io» non è il nome di una persona, e uno stesso ordine di considerazioni sembra valere anche per i termini della serie A

Di qui la possibilità di trarre una prima conclusione che ci troverebbe in linea generale d'accordo con McTaggart. Se il dire che un certo evento è presente (o passato o futuro) non significa asserire un *fatto* ma soltanto indicare il punto che ci consente un orientamento temporale, allora è evidente che *non* siamo in alcun modo costretti a pensare alla sua permanenza nel tempo. Se qualcosa accade il 2 agosto del 216 avanti Cristo non può essere accaduta in un altro istante di tempo, ma uno stesso evento può essere ora passato, ora

presente e ora futuro perché queste parole non sono altro che mezzi per indicare in modo diverso in circostanze diverse uno stesso luogo nel tempo. Si tratta di una caratteristica dei deittici di cui non possiamo stupirci: Milano è un luogo determinato nel mondo, ma la paroletta «qui» che ora allude a quel luogo può indicare qualunque altro posto del mondo, e basta viaggiare un poco per rendersene conto. E ancora: ogni persona è un individuo irripetibile ed è la persona che è, ma la parola «tu» è un mezzo che ci consente di indicare chiunque proprio perché non dice nulla di chi mi è di fronte se non appunto che così io lo indico.

Questa è ciò di cui McTaggart è convinto, e tuttavia non vuole guidarci a sostenere questa tesi fondandosi su un'analogia con lo spazio o con la trama dei pronomi personali. Di qui la necessità di seguire il cammino che conosciamo e che si basa sull'ipotesi che la serie A ci metta di fronte ad una serie di proprietà reali. Sappiamo già che cosa questo significa per McTaggart. Se il tempo è reale, allora deve esserci un *cambiamento reale* che investe il futuro e che lo fa diventar presente e che dal presente lo fa diventare passato, e di questo presunto *accadimento temporale* si deve poter parlare in una forma obiettiva, proprio come parliamo di altri accadimenti e di altri cambiamenti. Ma proprio qui si cela il nostro problema. Quando parliamo di un evento, di fatto affermiamo che qualcosa è accaduto e se ciò che asseriamo è vero, allora si può dire che sarà sempre vero che in un determinato istante di tempo le cose stanno proprio come abbiamo detto. Così, se dico che Paolo Spinicci è nato nel 1958 affermo un evento che non gode di un'importanza particolare, ma che è vero ora e che sarà vero in seguito. Ma possiamo dire di più: possiamo anche affermare che se qualcuno avesse detto nel 1957 che un anno dopo sarebbe nato l'individuo che sono, avrebbe comunque pronunciato una proposizione vera. Quando affermiamo un evento asseriamo qualcosa che è nel tempo, ma questo non significa affatto che anche la verità del nostro asserire così dipenda dal tempo. Su questo punto ci siamo già soffermati: il passare del tempo non può cambiare ciò che è accaduto e un fatto resta comunque un fatto, e occupa stabilmente un luogo nella serie ordinata dell'unico tempo del mondo.

Di qui dobbiamo muovere per chiederci se davvero si può dire che una proposizione come «A è passato» parla di un fatto. E ciò significa: si può sostenere che la proposizione «A è passato in t_i »

enuncia di A una proprietà che esprime il mutamento reale che deve essere intervenuto in A — un mutamento che è necessario descrivere nei termini di un evento la cui effettiva esistenza in t_i sembra essere a ragione asseribile in ogni punto del tempo, proprio così come accade quando diciamo che Annibale ha vinto a Canne nel 216 a. C.?

Una simile tesi non sembra sostenibile ed io credo che per rendersene conto sia opportuno seguire un cammino simile, ma non identico a quello che McTaggart ci ha proposto e che abbiamo dianzi seguito. Chiediamoci in primo luogo (ed è ad un libro di Mellor intitolato *Real Time II* cui qui mi richiamo) che cosa voglia dire affermare che la proposizione «A è passato» sta per un fatto. Una risposta può essere senz'altro data: se quando diciamo che A appartiene al passato enunciamo un fatto, allora deve esistere uno stato di cose — l'*essere passato di A* — che rende vera ogni enunciazione della proposizione che lo asserisce. Ora, anche di questo fatto si può indicare la determinazione temporale: l'essere passato di A è un fatto la cui esistenza da un lato si colloca in ogni istante di tempo successivo ad A e che, dall'altro, deve essere negata per ogni istante di tempo antecedente ad A. Così se, per esempio, diciamo che la battaglia di Waterloo appartiene al passato ci riferiamo ad un fatto la cui esistenza è data per gli istanti di tempo successivi a quell'evento e quindi al 18 giugno del 1815 ed è negata per tutti gli istanti di tempo che sono siti prima di quella giornata così importante per la storia europea. Di qui appunto la possibilità di avvalersi di questo fatto per verificare ogni atto linguistico che asserisca che la battaglia di Waterloo appartiene al passato.

E tuttavia, se ci rammentiamo che siamo soliti considerare vera una proposizione anche quando asserisce un fatto che accadrà e che non ha quindi ancora calcato la scena del mondo, ci rendiamo conto che in queste nostre considerazioni si annida un problema. Che una proposizione possa essere vera anche se ci parla di un evento futuro è difficile negarlo (anche se vi è chi lo ha negato) e sembra difficile sostenere che una proposizione come «Napoleone perde la battaglia di Waterloo il 18 giugno del 1815» non sia vera (e nemmeno falsa) il 17 giugno di quello stesso anno. Certo, anche soltanto un'ora prima del suo inizio nessuno avrebbe potuto *dire* come sarebbero andate le cose e nessuno avrebbe potuto esibire quell'unico fatto che poteva verificare la proposizione di cui discorriamo, e tuttavia

quella proposizione era già vera e sarebbe stato conforme alla grammatica delle proposizioni dire che chi l'aveva pronunciata con un giorno di anticipo aveva asserito il vero o il falso. Chi dice che qualcosa accadrà non può *sapere* se ciò che dice è vero, ma ciò non toglie che vero possa esserlo e che nel senso della sua affermazione vi sia una *pretesa di verità*, proprio come vi è un risultato per ogni elevamento a potenza, anche se vi sono valori di n per i quali n^n è un'operazione che per essere risolta avrebbe bisogno di molto più tempo di quello che noi potremmo mai dedicargli.

Non così stanno le cose quando abbiamo a che fare con le proposizioni che asseriscono determinazioni temporali di tipo A. In questo caso, infatti, non sembra legittimo sostenere che il mio dire *in anticipo* che «A è passato» sia reso vero *in seguito* dall'essere passato di A — da quel fatto di cui si dovrebbe poter constatare l'esistenza in ogni istante di tempo che segue A. Si dice che Mark Twain abbia mandato un telegramma al giornale che aveva pubblicato un necrologio in sua memoria definendo la notizia «fortemente esagerata», ma se fosse stato meno spiritoso avrebbe potuto scrivere che era falsa e che nulla di ciò che in seguito sarebbe accaduto avrebbe potuto renderla vera. Mark Twain è morto il 21 aprile del 1910, ma questo fatto così definitivamente certo non rende ora vero quel vecchio necrologio ed il giornale non avrebbe potuto scusarsi con quel famoso scrittore dicendogli «aspetta e vedrai se non abbiamo ragione». Il 22 aprile del 1910 non è il giorno in cui ad un anonimo impiegato di un giornale si renderà una ragione che gli era stata negata, perché il necrologio che recita «oggi lo scrittore Mark Twain è morto» è, e resta, un errore se è stato pubblicato in anticipo. Ma ciò è quanto dire che la proposizione «Mark Twain è morto oggi» scritta su un giornale con largo anticipo non è resa vera dalla constatazione che l'essere morto di Mark Twain è un fatto per ogni valore di t_i successivo al 21 aprile del 1910.

In un passo delle *Ricerche filosofiche* (§ 111), Wittgenstein osserva che vi è un nesso tra i motti di spirito e gli strani pensieri da cui il filosofo trae i propri esempi. E di questa vicinanza paghiamo ora lo scotto non appena cerchiamo qualche altro esempio che ci consenta di affiancare agli argomenti la persuasione che nasce quando i concetti assumono una loro minima piega narrativa. Così debbo invitarvi a pensare a come reagiremmo se qualcuno ci avesse fatto dapprima spaventare dicendoci che il treno che dobbiamo

prendere è già partito per poi sostenere di avere avuto ragione quando effettivamente, seduti al nostro posto in un qualche vagone, vedremo il treno lasciare la stazione. E ancora: un orologio che va avanti non può essere magnificato dicendo che si tratta di un orologio che anticipa i tempi perché nessuno potrebbe seriamente vantare doti profetiche quando si lascia ingannare da un orologio impreciso e dice un'ora più tarda del vero. Un orologio in anticipo non è un orologio che dice veridicamente che ora sarà tra breve, ma è uno strumento che indica male che ore sono adesso. Nessuno, credo, prenderebbe sul serio chi per vantare i pregi del suo orologio visibilmente fermo dicesse che segna l'ora *giusta*, solo che non la segna *ora*.

Una simile giustificazione ci sembrerebbe del tutto priva di senso, proprio come non accetteremmo che qualcuno — dopo averci fatto camminare per ore con la promessa di una meta vicina — pretendesse poi di avere avuto ragione, una volta che vi fossimo giunti: la parola «vicino» non la si usa così ed è questo nostro giocare con la grammatica di quel termine che traspare nel paradosso che abbiamo appena proposto. Ma se le cose stanno così, se non è davvero possibile esprimersi in questo modo, allora si deve concludere che l'essere passato o presente o futuro di un evento (proprio come l'essere vicino o lontano) *non è un fatto tra gli altri*, e questo proprio perché non ci consente di assumerlo come il metro invariante che garantisce la verità delle nostre proposizioni.

Di qui, da questo nuovo riproporsi della contraddizione da cui avevamo preso le mosse, McTaggart a sua volta muove per mostrare l'irrealtà del tempo. Il cammino che ci propone è noto. Se passato, presente e futuro non sono fatti, allora il tempo nel suo complesso è irreal e ha un'origine solo soggettiva. Il tempo è la forma in cui noi, creature finite, comprendiamo sensibilmente la serie degli eventi. L'esperienza del tempo diviene così la percezione erronea di una realtà che trascende il divenire. Da una parte, dunque, il reale nella sua forma puramente razionale, nella sua presenza immobile ed eterna, dall'altra l'irrealtà di un inganno, il tempo, che si dispiega soltanto alla nostra sensibilità e che può essere tollerato solo perché nelle sue forme spurie traspare l'eco di una verità ben diversa. La serie sensibile diviene così l'immagine di una serie intelligibile, e così nelle pagine austere di un contemporaneo di Russell e Moore non è difficile avvertire il sapore antico delle *Enneadi* di Plotino.

2. Argomenti e dimostrazioni

Siamo giunti nell'ora precedente alla fine di questo lungo e complesso ragionamento, ed ora dobbiamo chiederci come sia opportuno reagire di fronte a questo gioco di argomentazioni.

Ora, la nostra prima reazione di fronte a tante parole potrebbe essere quella di iscrivere anche queste pagine, e nonostante i nostri sforzi per farle sembrare plausibili, nel novero delle molte stranezze che i filosofi hanno detto per spiegare o per negare il divenire. Come abbiamo osservato, McTaggart ritiene di poter negare la realtà del tempo e di poter attribuire al nostro vivere l'esperienza del divenire un significato soltanto psicologico:

Why do we believe that events are to be distinguished as past, present and future? I conceive that the belief arises from distinctions in our own experience. At any moment I have certain perceptions, I have also the memory of certain other perceptions, and the anticipation of others again. The direct perception itself is a mental state qualitatively different from the memory or the anticipation of perceptions. On this is based the belief that the perception itself has a certain characteristic when I have it, which is replaced by other characteristics when I have the memory or the anticipation of it — which characteristics are called presentness, pastness, and futurity. Having got the idea of these characteristics we apply them to other events. Everything simultaneous with the direct perception which I have now is called present, and it is even held that there would be a present if no one had a direct perception at all. In the same way acts simultaneous with remembered perceptions or anticipated perceptions are held to be past or future, and this again is extended to events to which none of the perceptions I now remember or anticipate are simultaneous. But the origin of our belief in the whole distinction lies in the distinction between perceptions and anticipations or memories of perceptions (J. McTaggart, *The Unreality of Time*, op. cit., p. 471).

Di qui traggono la loro origine i concetti di presente, di passato e di futuro, ma sarebbe illegittimo — per McTaggart — proiettare le condizioni soggettive e psicologiche della mia esperienza sulla realtà obiettiva degli eventi, ed è per questo che la genesi della forma del divenire temporale fa tutt'uno con il riconoscimento della sua natura soggettiva e psicologica — due termini che per McTaggart coincidono. Il tempo dunque non c'è, e se ci sembra di essere ciò

nonostante invecchiati, questa è una di quelle strane apparenze che toccano la vita di noi uomini, ma a cui non bisogna poi dare troppo peso.

Basta forse riflettere un poco su queste tesi così sorde alla nostra quotidiana esperienza perché sia difficile sottrarsi all'impressione di aver sprecato anche troppo tempo nel tentativo di capire perché il tempo non c'è. Così, di fronte a tutte queste complesse argomentazioni siamo tentati dal rispondere semplicemente mostrando le lancette dell'orologio, con un gesto che ricalca le orme di Diogene il cinico che passo dopo passo confutava il cosmo senza movimento di Parmenide e Zenone. Al volo della metafisica che si libra alta sulle bassure della sensibilità Diogene risponde con la mossa più pedestre, confidando nel fatto che l'evidenza di un gesto che si apre allo sguardo di chi soltanto voglia guardarlo si ponga insieme come una sorta di rimprovero, come un invito — che ha innanzitutto una matrice etica — che il filosofo rivolge ad altri filosofi perché si rammentino nelle loro speculazioni del mondo di cui fanno parte.

Forse vorremmo davvero fare così, ma temo che siano finiti i giorni in cui al filosofo era concesso un simile piglio teatrale. Per questi gesti così adatti a finire nelle pieghe dell'aneddotica filosofica non vi è più posto, e tuttavia da Diogene di Sinope vi è ancora qualcosa da imparare. Due passi davanti ad una botte non sono un argomento e non hanno un significato filosofico, ma l'aneddoto che dà dignità filosofica a questa antichissima passeggiata ci dà egualmente da pensare perché ci rammenta che in filosofia gli argomenti non possono dimostrare che la realtà è diversa da come crediamo. Nelle scienze naturali un ragionamento costruito su esperimenti di varia natura può costringerci a pensare che la realtà non sia affatto come appare, ed è per questo che sulla base di ragionamenti complessi e di controllate analogie si può sostenere che il calore che proviamo è in realtà riconducibile al movimento. In questo caso, indicare che il fuoco se ne sta ben fermo nel camino vorrebbe dire soltanto confondere i propri pregiudizi sulla realtà delle cose con ciò che della realtà ci sembra passo dopo passo di conoscere.

Ma in filosofia le cose stanno diversamente. La filosofia non è una disciplina conoscitiva e non ci insegna quale sia la natura delle cose; il suo compito è diverso: ci mostra — quando mostra qualcosa — qual è il significato che possiamo e dobbiamo attribuire a concetti che ci sono comunque già noti. Due passi davanti a una botte

non sono una dimostrazione, ma hanno comunque un significato: ci ricordano che il filosofo — per dirla con Wittgenstein — lascia tutto com'è. Il filosofo non scopre una realtà nuova, ma cerca di far luce sul linguaggio di cui dispone, e questo significa che deve cogliere in ogni pretesa negazione di un aspetto che appartiene comunque al nostro mondo della vita il segno che è stata condotta una dimostrazione per assurdo che mostra come nel modo in cui cerchiamo di armonizzare i nostri concetti si nasconda un errore.

È in questa luce che dobbiamo guardare all'argomento di McTaggart. Vorrei infatti invitarvi a cercare nell'argomento che abbiamo sin qui discusso non già una prova del fatto che il tempo non c'è, ma solo che vi è qualcosa che non va nel modo in cui abbiamo cercato di rendere esplicita la grammatica di quel concetto. Vorrei, in altri termini, invitarvi a fidarvi del vostro orologio e, insieme, a prendere sul serio le argomentazioni di McTaggart e a non metterle da parte come se fossero semplicemente prive di senso. Per quanti problemi ponga la sua comprensione, credo che l'argomento di McTaggart colga nel segno, e tuttavia riconoscere che così stanno le cose non vuol dire ancora sostenere che il tempo è solo una vuota apparenza. Così, piuttosto che trarre le conclusioni cui McTaggart giunge, vorrei invitarvi a rivolgere l'attenzione sull'argomento che ci propone per comprendere davvero quale sia la difficoltà che in esso prende forma.

Io credo che a questa domanda si debba rispondere di fatto così: l'argomento di McTaggart ci mostra la natura non fattuale dei predicati temporali della serie A. Possiamo forse esprimerci così: se vi è un risultato cui le riflessioni di McTaggart giungono, questo consiste propriamente nella tesi secondo la quale quando di qualcosa asserisco che è presente non sto affermando l'esistenza di un fatto di natura temporale, anche se questo — come vedremo — non significa affatto asserire che la dialettica della presenza si giochi sul terreno psicologico della soggettività. Su questo punto dovremo in seguito tornare, ma ciò non toglie che sia possibile sin d'ora sostenere che McTaggart abbia almeno in questo ragione: quando dico che *ora* sono le 18.55 non asserisco due fatti — non dico che sono le 18.55 e che le 18.55 sono *ora* — ma indico il punto per cui passano gli assi cartesiani in virtù dei quali assume un significato oggettivo il mio affermare che queste e queste altre cose accadono in questo unico istante del tempo del mondo. È un fatto che un deter-

minato evento accade alle 18.55 del 3 marzo del 2004: che *ora* siano le 18.55 di quel giorno, invece, non è un altro fatto, e il mio dir così altro non è che il *mezzo* che ci consente quell'*orientamento nel tempo* di cui abbiamo comunque bisogno. La paroletta «ora», proprio come la parola «qui», non è nella norma un nome che denoti qualcosa — un punto del tempo o dello spazio — ma è un *mezzo* che ci consente di guadagnare un orientamento e di fissare le coordinate entro le quali soltanto sono possibili le nostre asserzioni spaziali e temporali.

Su questo punto dovremo in seguito tornare. Ora vorrei invece indicare la linea argomentativa che vorrei seguire insieme a voi. Credo che le riflessioni di McTaggart ci costringano a sostenere che la dimensione dell'obiettività appartiene soltanto alla serie B e che, se ci poniamo sul terreno di una verifica degli enunciati temporali, sia in linea di principio possibile dimenticarsi della serie A e ricondurre ogni proposizione che contenga parole come «presente», «passato», «futuro» a fatti che vertono su istanti di tempo obiettivi e sulle loro relazioni stabili e atemporali. Se il problema che ci si pone è quello delle condizioni di verità, allora sembra in linea di principio possibile sostenere che la serie A può essere ricondotta alla serie B e che sia dunque possibile dimenticarsi di parole come presente, passato e futuro.

E tuttavia riconoscere che così stanno le cose non significa ancora né asserire che le proposizioni che racchiudono in sé determinazioni di tipo A abbiano lo stesso significato e la stessa funzione delle proposizioni B che loro corrispondono e che denotano i fatti che le verificano, né ritenere che si possa mettere da canto la dialettica della presenza quando si cerca di comprendere il significato della temporalità.

Tutt'altro: vorrei provare a sostenere la tesi secondo la quale l'obiettività del tempo che si manifesta nella serie B ha le sue radici nella nostra esperienza del tempo. L'oggettività della serie B e il suo significato fattuale dovranno dunque essere comprese muovendo dall'esperienza che del tempo abbiamo, e ciò è quanto dire che dovremo abituarci a pensare all'obiettività temporale come ad un *risultato* cui conducono operazioni che si manifestano sul terreno dell'esperienza e della prassi.

Su questi temi dovremo in seguito tornare, così come dovremo cercare di mostrare come sia possibile conciliare una prospettiva

obiettivistica e realistica con un'indagine di carattere fenomenologico e descrittivo. Ora, vogliamo invece limitarci ad osservare come, a partire di qui, sia possibile scorgere una diversa prospettiva da cui analizzare e discutere la nostra esperienza del tempo — una prospettiva che cerca di mostrare come l'obiettività della serie B possa essere colta a partire dalla dimensione pre-obiettiva che compete alla serie A.

Tutto questo ci porterà lontano dalle considerazioni che abbiamo svolto sin qui e ci inviterà anzi a ridiscutere il metodo e la prospettiva che per il momento abbiamo seguito. Si tratta tuttavia di un cammino che dobbiamo ancora percorrere, ed è importante sottolineare che la nostra prima mossa si pone ancora sotto l'egida di McTaggart: vogliamo infatti cercare di mostrare in che senso sia possibile sostenere che i fatti temporalmente determinati possono essere interamente espressi nel linguaggio della serie B.

LEZIONE QUINTA

1. Proposizioni e fatti temporali

Le considerazioni che abbiamo svolto nella precedente lezione ci hanno condotto ad un'ipotesi di carattere generale che potremmo formulare così: ci è sembrato possibile sostenere che i predicati della serie A non mettono in luce proprietà reali, ma hanno soltanto una funzione deittica — non dicono qualcosa del tempo, ma indicano in modo determinato gli istanti che lo caratterizzano. «Passato», «presente» e «futuro» sono appunto parole che hanno una stretta analogia con «questo», «quello», «qui», ecc.: non dicono una proprietà di qualcosa, ma sono segni che ci consentono di indicarla, muovendo da una situazione data. Di qui la conclusione cui eravamo giunti: se ci poniamo sul terreno della realtà obiettiva, dobbiamo riconoscere che non vi sono fatti A, ma solo fatti B — fatti che non chiamano in causa un rimando al *presente* ma solo ad istanti di tempo determinati e alle loro stabili relazioni.

Sulle ragioni che sembrano giustificare questa ipotesi ci siamo già soffermati e anche se è lecito nutrire ancora più di un dubbio sulla loro effettiva validità, vorrei ora invitarvi a chiudere un occhio e a procedere come se i ragionamenti che vi ho proposto vi suonassero del tutto convincenti. Così, piuttosto che proporvi altre ragioni che possano corroborare l'ipotesi dianzi formulata, vorrei cercare di vagliarne l'effettiva *percorribilità*, e questo significa chiedersi che cosa ci consenta di affermare di proposizioni di tipo A che sono proposizioni vere.

Non si tratta di una questione da poco. Di queste proposizioni noi ci avvaliamo quotidianamente e fa parte del senso che loro normalmente attribuiamo il fatto che possano essere dette *vere* o *false*. Se ti dico che oggi c'è il sole e invece piove, dico senz'altro qualcosa di falso; se ti prometto che domani verrò a trovarti e lo faccio davvero, affermo una verità, e ciò che vale per il presente e per il futuro vale evidentemente anche per il passato. Anche per le proposizioni A, vale dunque la regola logica che le vuole o vere o false, ed è comunque indiscutibile che nel nostro impiego di quelle proposizioni facciamo affidamento sul fatto che possano essere consi-

derate vere o false. Dire che *non* vi sono *fatti* presenti, passati o futuri non significa sostenere che le proposizioni che ne parlano non siano vere o false — questa è la conclusione cui dobbiamo in primo luogo giungere.

Proprio di qui, tuttavia, prende forma un primo problema che dobbiamo cercare di risolvere. Una proposizione è vera se esiste un fatto che le corrisponde e che la verifica. So che quest'affermazione racchiude in sé una miriade di problemi che andrebbero discussi più approfonditamente, ma forse possiamo lasciarli da parte e dare alla tesi che ho appena enunciato un significato un po' vago, che non vada al di là di constatazioni relativamente ovvie. Così, se dico che vi è un libro sul tavolo, asserisco qualcosa la cui validità è verificata dal *fatto* che un libro sul tavolo c'è davvero, anche se poi non ci soffermiamo troppo sulla natura degli stati di cose di cui discorriamo. La stessa cosa vale anche per le proposizioni che hanno un contenuto temporale: se dico che Annibale ha vinto a Canne il 2 agosto del 216 asserisco una proposizione vera perché è un *fatto* che quell'evento sia accaduto proprio quel giorno. Alla proposizione temporale corrisponde così uno stato di cose che ha una sua determinazione nel tempo: non vi è dunque soltanto un fatto, ma vi è il suo esserci in un istante di tempo determinato.

Sino a qui credo non vi siano problemi. Ma che dire delle proposizioni di tipo A, — di quelle proposizioni cui *non corrisponde in linea di principio alcun fatto* e che pure possono dirsi vere o false e che quindi sono verificabili? A questa domanda si deve rispondere necessariamente così: se non vi sono fatti A che verifichino le proposizioni in cui occorrono determinazioni temporali di tipo A, allora deve essere possibile verificarle riconducendole agli unici fatti temporali che possono propriamente dirsi tali — ai fatti di natura B. Le condizioni di verità delle proposizioni che racchiudono un rimando al presente (e tali sono anche, direttamente o indirettamente, le proposizioni che racchiudono in sé un rimando al passato, al futuro e alle loro possibili complicazioni) debbono ricondurci sul terreno di una temporalità obiettiva, libera dai problemi che la deissi dell'ora porta con sé. I *truthmakers* delle proposizioni di tipo A sono dunque fatti che ci riconducono alla temporalità B.

Quale sia la via da seguire per condurre in porto una simile prassi di verifica può essere detto in breve — se ci accontentiamo di mantenerci su un relativamente terreno generale ed indeterminato.

Prendiamo una proposizione semplice che contenga un predicato temporale che tragga il suo senso dal rimando al tempo presente e quindi dalla deissi dell'ora: la proposizione «domani verrò a trovarti». Ora, se pronuncio questa proposizione il 12 marzo 2004, saremmo tutti d'accordo (credo) nel dire che «domani verrò a trovarti» è resa vera dal fatto che io vada a trovare la persona con cui parlo il 13 marzo del 2004, e non in un'altra qualsiasi data. E questo fatto — il mio andare a trovare una certa persona il 13 marzo del 2004 — *non muta nel tempo* ed è dato una volta per tutte. Lo abbiamo detto più volte: se dico che Annibale ha vinto il 2 agosto del 216 a Canne dico qualcosa che sarà sempre vera e che non potrà essere cambiata da nessun divenire del tempo. Questa è appunto la natura dei fatti: quando diciamo dei fatti che sono nel tempo, vogliamo alludere esclusivamente al loro avere in quello una collocazione determinata, non al loro nascere e perire. La proposizione che dice di Annibale che ha vinto a Canne il 2 agosto del 216 sarà vera in ogni istante di tempo, e ciò è quanto dire che in ogni istante di tempo *esiste*, in quel luogo del tempo che la storia romana ci insegna, il fatto che la rende vera — l'aver Annibale vinto a Canne il 2 agosto del 216.

Su questo punto non dobbiamo più soffermarci, perché proprio queste considerazioni che ora rammentiamo ci avevano convinto della necessità di vincolare la dimensione della fattualità alla serie temporale B. E tuttavia, proprio questa caratteristica immutabilità della serie B si pone ora come un problema, poiché quando dico «domani verrò a trovarti» non intendo asserire una proposizione che sarà sempre vera, ma che sarà vera domani e che potrebbe non essere più vera in seguito. Ma se le cose stanno così, se — quando ti prometto di venire a trovarti domani — faccio una promessa che intendo mantenere tra un giorno e non necessariamente in seguito, come è possibile che *un* fatto di natura B possa *ora* verificare *ora* falsificare una simile proposizione? I fatti B non mutano, ed è quindi impossibile pensare che una stessa proposizione («Domani verrò a trovarti») possa essere resa vera e falsa da *uno* stesso fatto. Se la proposizione «domani verrò a trovarti» significasse il fatto «verrò a trovarti il 13 marzo 2004» allora questo fatto dovrebbe renderla o sempre vera o sempre falsa. Certo, se ci fossero fatti che vanno e vengono (i presunti fatti A), allora potremmo senz'altro sostenere che ciò che rende vera la mia promessa è un fatto che accadrà do-

mani e che esisterà soltanto per quel breve arco di tempo, passato il quale quel fatto non sarà più e, insieme ad esso, non sarà più nemmeno la verità della mia asserzione; ma se invece i fatti sono nel tempo e nel tempo hanno una loro collocazione, allora è evidente che la mia promessa può essere ora verificata, ora falsificata solo da fatti diversi — quei fatti che corrispondono ai possibili valori che la parola «domani» può assumere come luogo temporale di una mia azione. E ciò è quanto dire: da tutti i giorni della mia vita a partire dal 13 marzo 2004.

Cercavamo un fatto che potesse verificare le proposizioni di tipo A e ci troviamo ora con una molteplicità di fatti di tipo B tra cui deve essere possibile di volta in volta scegliere. Perché questo è chiaro: quando dico «domani verrò a trovarti» intendo dire che verrò a trovarti un certo determinato giorno e non semplicemente che verrò in un qualsiasi domani. Su questo punto si deve riflettere un poco, perché se ci interroghiamo sul significato di una proposizione come quella di cui discorriamo, comprendiamo bene come la funzione che le attribuiamo si dispieghi non nell'affermare per ogni giorno che l'indomani faremo visita a qualcuno, ma nel dire oggi che domani faremo questo e questo. In altri termini: se dico che domani verrò a trovarti intendo propriamente affermare che sarò da te esattamente il giorno dopo enunciato questa proposizione. Il fatto che verifica la mia asserzione sembra essere così strettamente connesso con un altro fatto — *il mio enunciare la proposizione in un certo istante del tempo obiettivo*.

Possiamo forse cercare di comprendere meglio il senso di queste considerazioni richiamando alla memoria ancora una volta le proposizioni che racchiudono in sé espressioni deittiche. Quando chiedo a qualcuno di prendere questo libro non intendo evidentemente un qualsiasi libro che possa trovarsi ad essere «questo» per me o per un altro in un qualsiasi istante di tempo e in qualsiasi luogo dello spazio, ma intendo evidentemente ciò che può soddisfare quell'indicazione nella situazione concreta in cui prende forma il gesto linguistico di cui discorriamo. «Questo libro» significa dunque il libro che si trova presso di me nel momento e nel luogo in cui viene pronunciata la parola «questo» — in cui accade questo peculiare fatto linguistico. Questo stesso ordine di considerazioni vale anche nel caso delle proposizioni che racchiudono caratterizzazioni temporali di tipo A. Anche in questo caso, il senso che loro compe-

te può essere compreso solo se è possibile ancorare — direttamente o indirettamente — ciò che in esse si asserisce al fatto del loro essere asserite proprio ora, in un certo istante di tempo.

Di qui la via che si è soliti seguire per venire a capo del problema che abbiamo indicato. Prendiamo una qualunque proposizione — la proposizione che dice «verrò a trovarti domani». Ora, quando parliamo di questa proposizione possiamo intendere il tipo (il *type*) e cioè la proposizione come specie che può concretizzarsi in un numero infinito di occasioni: diciamo allora che posso ripetere la stessa proposizione in momenti diversi e che diverse persone possono pensarla e pronunciarla. Ma ogni tipo proposizionale si individualizza nelle sue singole realizzazioni (i suoi *tokens*): possiamo allora sostenere che accanto all'identica proposizione «verrò a trovarti domani» vi sono le sue molteplici individuazioni — gli atti linguistici concreti in cui quella singola proposizione viene pronunciata in momenti differenti del tempo. Ora, se determiniamo il tempo di ogni singola individuazione di una proposizione di tipo A indicando l'istante obiettivo in cui accade, avremo che ogni individualizzazione di una proposizione come «verrò a trovarti domani» assume la forma di un fatto: ogni *token* di una proposizione A è dunque un fatto che accade nella serie B. Così, da un lato abbiamo la proposizione tipo «verrò a trovarti domani», dall'altro le sue individualizzazioni — i molti fatti che la realizzano e che le danno un posto nel tempo obiettivo.

Non vi è dubbio che la distinzione tra *type* e *token* possa essere proposta per ogni proposizione: tuttavia, nel caso degli enunciati di tipo A, questa distinzione è più interessante poiché il gesto linguistico dell'enunciazione non vale soltanto come una realizzazione effettiva dell'enunciato, ma come un fatto che *ancora* la deissi temporale ad una situazione peculiare e che consente di determinare in modo univoco il senso della predicazione temporale. Così, se dico «verrò a trovarti domani» il fatto che rende vera questa asserzione è il *darsi del gesto linguistico che la enuncia un giorno prima della mia visita*: alla proposizione che afferma un evento futuro ponendolo come domani del giorno presente fa così eco un fatto che si scandisce in due eventi e nella loro relazione — la relazione che pone a distanza di un giorno da un lato il mio aver enunciato una proposizione e, dall'altro, l'accadere dell'evento di cui la proposizione narra. L'essere pronunciato in un determinato istante di tempo obietti-

vo del *token* diviene così parte del fatto che verifica la proposizione di cui discorriamo.

In un suo libro sul tempo cui ci siamo più volte richiamati David Hugh Mellor si esprime così:

the B fact that makes a token of 'Jim races tomorrow' true seems to be this: the fact that the token is located a day earlier than the day on which Jim races. And similarly for every A-proposition 'P' about any *e* event. Roughly speaking: any token of 'P' is true if and only if it is as much earlier or later than *e* as 'P' says the present is than *e*. Thus if 'P' says that *e* is *n* units (seconds, years...) *future*, then its tokens are true if and only if they are *n* units *earlier* than *e*. [...]. Similarly, if 'P' says that *e* is *n* units *past*, then its tokens are true if and only if they are *n* units *later* than *e*. [...]. If 'P' says that *e* is *present*, then its tokens are true if and only if they are *simultaneous* with *e* (D. H. Mellor, *Real Time II*, Routledge, London New York 1998, p. 31).

Credo che qui Mellor abbia ragione ed anche se non si può certo negare che il problema sia molto più complesso di come questo rapidissimo cenno non dica, vorrei comunque sostenere la plausibilità della tesi secondo la quale le condizioni di verità di qualsiasi proposizione A ci riconducono a fatti e quindi a determinazioni temporali espresse nel linguaggio della serie B. E se così stanno le cose, è possibile sostenere che della serie A non vi è bisogno — *almeno sin quando ci si muove sul terreno della realtà obiettiva* e ci si interroga sui fatti che debbono esservi perché siano vere determinate proposizioni. La strada che ci invita a dimenticare la serie A sin quando ci si muove sul piano obiettivo sembra dunque trovare una nuova conferma e ci si mostra secondo una prospettiva che sembra renderla in linea di principio percorribile.

2. Delle proposizioni di tipo A non si può fare a meno

Nell'ora precedente abbiamo cercato di far luce sulle ragioni per le quali si può sostenere che ogni proposizione che implica una deissi dell'ora rimandi, come al terreno per una sua verifica, a fatti che possono essere descritti senza abbandonare il vocabolario concettuale proprio della serie B. In modo particolare, abbiamo cercato di mostrare — seguendo una via che risale almeno a Reichenbach — che per saggiare la verità di proposizioni che rimandino alla forma A del tempo è necessario rifarsi ad un fatto peculiare — all'occorrenza del gesto linguistico che enuncia quella proposizione in un istante di tempo obiettivo che si discosta di tanti passi secondo il prima e il dopo dall'istante in cui accade ciò di cui quella proposizione ci parla. Così, se dico «ora sono le cinque», affermo una proposizione che è verificata dal fatto che questo mio gesto linguistico accade proprio alle 5, e non in un altro momento. Il mio pronunciare in t_i una proposizione che allude al divenire temporale si pone così come il fatto che ci consente di verificarne la validità sul terreno del tempo obiettivo.

Su questa tesi su cui ci siamo già un poco soffermati, non vorrei tornare ora. Vorrei invece tentare di respingere una tesi che sembra possibile trarre di qui: la tesi secondo la quale *negare* che vi siano fatti che racchiudano in sé il divenire del tempo e la dialettica della presenza sia equivalente a sostenere che le proposizioni di tipo A siano *interamente riducibili* nel loro significato e nella loro funzione a proposizioni di tipo B.

La via che una simile tesi sembra seguire è relativamente ovvia: se le condizioni di verità di una proposizione possono essere interamente espresse nel linguaggio concettuale della serie B, perché non sostenere che ogni affermazione che racchiude al suo interno il rimando al presente e alle sue modificazioni non debba essere rifiutata come inutilmente soggettiva e tradotta nel linguaggio obiettivo dei fatti che solo ci consente di verificarla? In fondo, se dico che oggi c'è il sole, dico che c'è il sole in un determinato giorno di un certo mese e di un certo anno, e il significato obiettivo di questa asserzione è tutto racchiuso in una constatazione obiettiva cui posso dar voce indicando una data — quella data di cui domani potrei ancora avvalermi se volessi ripetere il mio giudizio, cui non si potreb-

be più dare parola dicendo ancora una volta «oggi». Presente, passato, futuro, oggi, ieri, domani, ora, poco fa, tra breve, ecc. sono tutte espressioni deittiche che nel loro uso concreto stanno per un determinato arco di tempo obiettivo: perché non attuare allora una radicale sostituzione di questi termini così soggettivi e non dare al nostro linguaggio la veste seria e definitiva dell'obiettività?

Come ho appena osservato, non credo che si possa davvero accettare questo invito, e credo anzi che anche su questo punto Mellor abbia ragione. Le proposizioni di tipo A non sono riducibili a proposizioni di tipo B, e per rendersene conto è forse opportuno chiedersi quale sia il senso che loro compete e se sia davvero possibile ricondurlo interamente alle loro condizioni di verità. E se ci si pone in questa prospettiva non è difficile percepire una differenza, perché dire che ciò che rende vera una proposizione come «domani verrò a trovarti» detta il 12 marzo 2004 è il fatto che verrò a trovarti il 13 marzo 2004 non significa ancora sostenere che quella proposizione ha lo stesso senso di «verrò a trovarti il 13 marzo», e basta riflettere un poco per rendersi conto che solo la seconda proposizione, ma non la prima, tollera che si chieda tra quanti giorni sarò da te. E ciò che vale per il tempo, vale anche per lo spazio. Chi, addentrandosi nel Montefeltro, dica ad un tratto «eccoci a Urbino» afferma una proposizione che è vera se e solo se viene pronunciata quando si è giunti in quella piccola città nascosta nell'Appennino marchigiano, ma è altrettanto evidente che chi la pronuncia non vuole certo sostenere che Urbino (vedi il caso!) è proprio a Urbino, — di una simile proposizione non sapremmo davvero che farcene poiché si tratta di una tautologia che non può assolvere ad alcuna funzione comunicativa.

Forse ci basta leggere e rileggere questi esempi per convincerci che questa riduzione non è fino in fondo percorribile e che il senso che attribuiamo alle proposizioni che implicano la deissi dell'ora non può essere interamente spiegato facendo riferimento alle condizioni di verità cui quelle proposizioni sono comunque vincolate.

Forse appunto ci accontentiamo di queste considerazioni, e tuttavia vorrei chiedervi di non fermarvi a questa prima impressione per cercare di raccogliere le ragioni che ci spingono a sostenere che non è davvero possibile tradurre le proposizioni di tipo A in proposizioni di tipo B. Ora, io credo che la prima mossa in questa direzione consista nel chiedersi che cosa facciamo quando, per esempio, asse-

riamo che ora sono le 5 del pomeriggio o che via Festa del Perdono è proprio qui, a due passi. Credo che a questa domanda si possa rispondere con qualche approssimazione così: ciò che in entrambi i casi facciamo è indicare un tempo e un luogo, ed in modo particolare proprio quel tempo e proprio quel luogo che è in qualche modo contrassegnato dal nostro parlare ora e qui — un parlare che risulta appropriato solo se sono le cinque del pomeriggio e siamo davvero in via Festa del Perdono. Così, se rimaniamo al nostro esempio, la paroletta «qui» significa proprio via Festa del Perdono, proprio come «ora» non vuol dire null'altro che questo — le 5 del pomeriggio: pronunciarla significa puntare il dito verso un determinato istante di tempo obiettivo, e ciò è quanto dire che se ci avvaliamo di questo termine che appartiene alla serie A è solo per “comprare”, indicandolo, un istante di tempo B.

Si tratta, del resto, di una constatazione relativamente ovvia, che non aggiunge nulla di nuovo a ciò che già sappiamo: se ti dico il 12 di marzo che verrò a trovarti domani, non vi è bisogno di particolari speculazioni filosofiche per capire che voglio dirti che sarò da te il 13 marzo. Ciò che quella affermazione significa è proprio questo, e ci imbattemmo nuovamente in quella comicità che nasce quando si fraintendono le regole della grammatica filosofica di un concetto se ci rifiutassimo di ricondurre i termini A ai termini B, la deissi a ciò che indica. Così, se per giustificarmi con te della mia assenza il 13 marzo, sostenessi candidamente che non ho potuto venire a saldare il mio debito perché, giunto sulla soglia della tua casa, mi sono rammentato che ti avevo promesso di venire domani e non oggi, non otterrei probabilmente la tua comprensione. Non vi è mai un giorno che sia in sé domani, proprio come non vi è un giorno che non sia oggi, ma da queste verità così poco impegnative non deriva che io possa rimandare all'infinito una promessa o esigere sempre di nuovo un tributo che tu oggi mi devi.

Forse di queste arguzie così a buon mercato siamo tutti un po' stanchi, e tuttavia anche in questi giochi così risaputi vi è qualcosa da imparare. Una cosa queste storielle ci insegnano: ci mostrano che a queste proposizioni *spetta un senso che permane e non varia con il variare dell'istante di tempo obiettivo cui la deissi fa di volta in volta riferimento*, consentendoci una sua comprensione che prescinde dal riferimento effettivo. Quando dico «domani verrò a trovarti» non intendo semplicemente ogni giorno una cosa diversa, ma

intendo sempre anche la stessa cosa, e che vi sia un *sensu costante* nelle espressioni di cui discorriamo è un fatto che è chiaramente racchiuso nella nostra capacità di dare loro un senso al di là di ogni conoscenza effettiva dell'istante di tempo cui intendiamo riferirle. Quando, guardando l'orologio, dico «ora sono le sei del pomeriggio», intendo evidentemente un certo istante di tempo obiettivo — quell'istante che l'orologio segna e che solo rende la proposizione vera. Ciò non toglie tuttavia che la paroletta «ora» abbia anche un senso invariante e che sia possibile comprenderla al di là di questo suo effettivo indicare un luogo temporale determinato.

Di qui, credo, si possa trarre una conclusione: si può sostenere che le proposizioni A abbiano un significato costante e valori di verità mutevoli perché diversi sono i fatti cui di volta in volta si riferiscono. Ma si può anche ritenere che ogni termine A significhi davvero solo il fatto che indica, ma che ciò non toglie che il senso che gli compete *non sia interamente risolto* quando sostituiamo il significato indicato al significato indicante. In entrambi i casi, sembra essere legittimo sostenere che le proposizioni A non possono essere interamente tradotte in proposizioni B.

Del resto vi è un ulteriore motivo per il quale non è possibile ridurre le proposizioni di tipo A alle proposizioni di tipo B, ed è che la *funzione* comunicativa di una proposizione come «ora sono le cinque» è del tutto diversa dalla constatazione che una simile affermazione è vera alle 5. Il fatto che rende vera la proposizione «ora sono le 5» è il mio enunciarla proprio a quest'ora; la ragione per la quale la enuncio, tuttavia, è un'altra: se leggo ciò che l'orologio segna è perché voglio ancorare le mie credenze sull'attimo che vivo all'unico tempo del mondo, a quel mondo che condivido con tante persone che con me vivono uno stesso tempo. Gli orologi segnano questo: mi invitano a *credere* che il tempo che le lancette indicano sia *ora* e mi consentono di orientare il mio comportamento rispetto ai dettati di una vita comune e di un mondo scandito in ore di luce e di buio, di impegni di lavoro e di appuntamenti con amici. Ne segue che quando guardo l'orologio non intendo semplicemente dire che un certo evento (il mio osservare la posizione delle lancette) è accaduto proprio nell'istante di tempo che quelle stesse lancette segnano, ma voglio piuttosto dare un *quando* intersoggettivo al mio *ora*, proprio come un cartello in una stazione dà un nome al mio *dove* e mi consente di dire che sono là dove molte altre persone dicono di

essere. Possiamo trarre allora una prima conclusione: quando mi avvalgo dei deittici temporali non voglio semplicemente indicare, in mancanza di un modo migliore, un punto del tempo obiettivo, ma *intendo insieme ancorare la mia presenza al tempo e alla sua serie obiettiva*. Lo stesso accade quando, dopo una lunga passeggiata, qualcuno esclama: «ecco, proprio qui ti volevo portare — a Urbino». Chi afferma così *non* intende evidentemente affermare che Urbino si trova nello stesso luogo in cui esclama «proprio qui ti volevo portare»: vuol dire invece sostenere qualcosa su di noi, sui nostri progetti e sul mondo che da quei progetti è permeato. E ancora: quando su una carta geografica facciamo un segno che indica dove siamo, ciò che ci interessa non è asserire una proposizione che è resa vera dal fatto che quel segno si trova proprio nel luogo che la cartina indica, ma è invece il fatto che quel segno ci consente di *usare* quella mappa per orientarci e per decidere quale sia il cammino che dobbiamo seguire. Per dirla in breve: se ci avvaliamo dei concetti della serie A è perché questi ci dicono proprio ciò che *ci serve per agire*, poiché attraverso di essi prende forma la nostra relazione con lo spazio e con il tempo obiettivo.

Di qui la conclusione che mi sembra possibile trarre: nel vocabolario concettuale della serie A vi è lo spazio sufficiente per comprenderci come soggetti che agiscono e che si orientano rispetto al tempo. La sveglia suona al mattino e noi ci alziamo, ma perché ciò accada non basta che mi debba alzare alle sette di mattina — questo resta vero in ogni ora del giorno. E non basta nemmeno che la sveglia suoni alle sette, perché anche questo resta vero in ogni ora del giorno. Ciò che davvero mi costringe ad alzarmi e che debbo esprimere nel linguaggio della serie A è che credo che *ora* siano le sette e che questo mio orientarmi rispetto al tempo obiettivo possa essere condiviso da chi con me dovrà dividere i tempi e gli impegni della giornata. Se degli orologi abbiamo bisogno non è soltanto per dare, secondo una regola, un nome agli istanti del tempo obiettivo, ma anche per fissare un comune *quando* al mio ora.

LEZIONE SESTA

1. Il presente: una determinazione soggettiva?

Nelle lezioni precedenti ci siamo soffermati sulla natura delle determinazioni temporali che racchiudono un rimando al presente e siamo giunti ad una duplice conclusione: da un lato abbiamo osservato infatti come non sia lecito porre sul terreno fattuale le determinazioni di tipo A, per poi riconoscere, dall'altro, come il carattere non fattuale delle proposizioni A non implichi la loro piena traducibilità in proposizioni di tipo B. Su quest'ultima conclusione ci siamo a lungo soffermati: dire che nessun istante di tempo è passato, presente o futuro, ma solo prima o dopo un altro istante non vuol dire affatto sostenere che sia lecito cancellare dal nostro vocabolario i deittici temporali, e questo proprio perché della deissi dell'ora, dei tempi verbali e del rimando al presente e alle sue modificazioni abbiamo comunque bisogno, perché tutte queste nozioni sono chiamate in causa — lo avevamo osservato seguendo Mellor — dalla dimensione pragmatica dell'azione.

Di qui la conclusione che sembra necessario trarre: se il tempo esiste solo come una forma di ordinamento che scandisce i propri eventi secondo la legge del prima e del poi, se non vi è un istante di cui si possa dire che abbia la proprietà obiettiva di essere presente e se, infine, le determinazioni di tipo A sono comunque dotate di un senso e non possono essere semplicemente dimenticate, allora sembra necessario riconoscere che il presente, il passato e il futuro (e in generale le determinazioni della serie A) hanno un'esistenza *soggettiva* e rimandano, in ultima analisi, alla *dimensione psicologica ed introspettiva*. La serie A sarebbe ineliminabile perché ineliminabili sono le nostre forme soggettive di reazione al mondo nella sua obiettiva dimensione fattuale. Così come non possiamo mettere a tacere le passioni e le emozioni che ci guidano nella prassi anche se non sono forme che ci parlino della realtà obiettiva, così non possiamo archiviare le forme soggettive del tempo, anche se sembrerebbe necessario riconoscere che il loro terreno di competenza non va al di là della dimensione psicologica dell'io.

In questa luce si muovono le considerazioni di McTaggart. Per

McTaggart presente, passato e futuro non hanno esistenza reale, ma sono l'eco soggettiva e ingannevole dell'ordinamento seriale in cui la realtà si scandisce:

Why do we believe that events are to be distinguished as past, present and future? I conceive that the belief arises from distinctions in our own experience. At any moment I have certain perceptions, I have also the memory of certain other perceptions, and the anticipation of others again. The direct perception itself is a mental state qualitatively different from the memory or the anticipation of perceptions. On this is based the belief that the perception itself has a certain characteristic when I have it, which is replaced by other characteristics when I have the memory or the anticipation of it — which characteristics are called presentness, pastness, and futurity. Having got the idea of these characteristics we apply them to other events. Everything simultaneous with the direct perception which I have now is called present, and it is even held that there would be a present if no one had a direct perception at all. In the same way acts simultaneous with remembered perceptions or anticipated perceptions are held to be past or future, and this again is extended to events to which none of the perceptions I now remember or anticipate are simultaneous. But the origin of our belief in the whole distinction lies in the distinction between perceptions and anticipations or memories of perceptions (J. McTaggart, *The Unreality of Time*, op. cit., p. 471).

Passato, presente e futuro si mostrano così come caratteristiche che derivano dall'introspezione e che non dicono nulla sulla natura delle cose. Ci parlano invece della dimensione soggettiva dell'esperienza, ed è per questo che Bertrand Russell ritiene che nella loro forma più propria le determinazioni temporali dei verbi non siano espressione del *contenuto* delle nostre esperienze, ma della *forma* attraverso la quale esperiamo quegli stessi contenuti. Russell si esprime così:

Difference of tense, in its psychologically earliest form, is not part of what is believed, but only of the way of believing it; the putting of the tense into the content is a result of later reflection [...]. Tense puts the time relation, apparently, into the content of what is believed, whereas, if the above theory is correct, tense is primarily embodied in the nature of the believe feeling (B. Russell, *Logic and Knowledge*, London, 1956, p. 308).

Russell ritiene, in altri termini, di poterci mostrare la genesi di un errore stranamente condiviso. Noi *crediamo* che ad essere presente

sia ciò che vediamo, sentiamo o tocchiamo, ma in realtà presenti sarebbero soltanto i nostri atti del vedere, del sentire, del toccare: presente sarebbe insomma soltanto la nostra esperienza, non ciò che è propriamente esperito perché «presente» è una parola che non sembra avere altro significato se non questo — che ho una coscienza percettiva, e non memorativa o prefigurativa, di questi contenuti determinati. E proprio come il nostro umore talvolta si proietta sulle cose che ci circondano, avvolgendole in un'atmosfera ora tetra ora felice, così il nostro percepire, ricordare e anticipare si proiettano sulle cose ricordate, percepite o attese, creando così la *diffusa* illusione che vi siano realtà presenti, passate e future. Questa, almeno, è la tesi che Russell ci invita a condividere.

Questo stesso ordine di considerazioni lo ritroviamo, del resto, anche in Ayer. Anche qui, infatti, la constatazione secondo la quale il presente non è una proprietà che spetti obiettivamente ad un qualche istante della serie temporale, si lega alla tesi secondo la quale le determinazioni della serie A avrebbero natura puramente soggettiva. Il tempo, scacciato dalla realtà, deve necessariamente trovare rifugio nella soggettività psicologica:

Definendo il presente come la classe degli eventi che sono contemporanei a *questo*, ove questo è un evento che decidiamo di indicare in un momento dato, noi possiamo poi definire il passato come la classe degli eventi che sono anteriori al presente, ed il futuro come la classe degli eventi che sono posteriori ad esso. Ciò mette in rilievo l'importante circostanza che gli eventi non sono in se stessi né passati, né presenti, né futuri. In se stessi stanno in rapporti di precedenza temporale che non cambia con il tempo. Se un evento è anteriore ad un altro, lo è sempre; o piuttosto, poiché la posizione degli eventi nel tempo fissata dalle loro relazioni temporali, non avrà senso applicare delle relazioni temporali al loro possesso di queste stesse relazioni (A. J. Ayer, *Il problema della conoscenza* (1956), La nuova Italia, Firenze, 1967, p. 160).

Su questo punto è forse opportuno soffermarsi un attimo. Talvolta i filosofi avvertono il bisogno di motivare ogni singola mossa e il lettore è costretto a seguire passo dopo passo una lunga teoria di distinzioni sottili, volte ad escludere fraintendimenti improbabili e a non lasciare insondate anche le possibilità più remote. Ma non sempre le cose stanno così, e nelle considerazioni che abbiamo appena proposto sembra farsi avanti come un'ovvietà una tesi molto impe-

gnativa che attraversa la filosofia moderna e che ne costituisce uno dei presupposti impliciti — la tesi frettolosa secondo la quale tutto ciò che c'è ed esiste obiettivamente si contrappone a ciò che ha soltanto un'esistenza *mentale*, un suo "esserci" peculiare che è sì immediatamente certo, ma che non per questo può sottrarsi al destino delle apparenze soggettive. Da una parte vi è la realtà obiettiva — il mondo dei fatti, dall'altra la dimensione di ciò che è apparente e quindi solo soggettivo — di ciò che può vantare una sua esistenza *sui generis* solo perché si recita nel teatro privato del *cogito*. Ciò che non appartiene all'orizzonte obiettivo dei fatti deve assumere così la forma diafana delle apparenze, in cui si riverbera in forma distorta la natura del reale.

Anche il tempo deve essere letto alla luce di questo dualismo di fondo. Vi è innanzitutto il tempo reale — la serie obiettiva degli eventi, ordinata secondo la regola del prima e del poi e comunque sorda ad ogni tentativo di tracciare al suo interno una distinzione tra ciò che è passato e ciò che è futuro. Ma all'immagine dell'universo come successione ordinata di eventi, come cosmo immobile definitivamente liberato dal *pathos* del presente e del suo spegnersi nel passato deve affiancarsi l'eco soggettiva del mondo, la sua immagine vissuta in cui sola ha un posto l'eco tragica del venir meno e del dissiparsi degli eventi. Le cose *sono* nel tempo obiettivo che le registra ordinandole, ma la nostra vocazione al racconto non riesce a fare a meno di leggere l'ordinamento dei fatti alla luce della drammatizzazione che è propria dell'idea del divenire.

Di qui le metafore della temporalità che raccontano l'ordine della successione come un *processo* che accade sotto i nostri occhi, come un *movimento* inarrestabile: il tempo ci appare allora come un fiume che scorre, come la sabbia che si travasa nella clessidra, come la fiamma che scioglie inesorabilmente la cera della candela. Di queste metafore il filosofo deve sottolineare, almeno sotto un certo riguardo, l'inadeguatezza: si dice che il tempo scorre come un fiume, ma una simile immagine (che pure si affaccia ineludibilmente alla nostra fantasia) sembra dimenticare il fatto che il fluire di acque sempre nuove è un processo che avviene nel tempo e che possiamo pensare ad un movimento solo se fissiamo ogni sua singola fase nelle maglie ordinate della temporalità. Ma ciò che è possibile per un movimento reale non può essere accettato per quel movimento peculiare in cui consisterebbe la natura del tempo: per questo scor-

rere non è pensabile un orologio che scandisca le fasi e misuri la durata. Posso domandare quanto tempo occorra perché l'acqua dalla sorgente giunga sino al mare e qual è la velocità del suo fluire perché posso dire che il fiume scorre con una velocità che ha un rapporto determinato con quel movimento paradigmatico di cui mi avvalgo per misurare il tempo. Non posso invece chiedere sensatamente rispetto a che cosa il tempo passi o quale sia la velocità del suo incedere.

Le cose, tutte le cose, passano nel tempo, ma il tempo non passa nel tempo. La metafora qui ci inganna e ci invita a un pensiero che si ritorce contro se stesso. Il tempo non passa affatto, poiché i luoghi temporali che in esso si allineano sono le pietre miliari rispetto alle quali soltanto ha senso parlare di movimento. Ma se così stanno le cose, se il tempo non passa ma è la forma di ordinamento che consente l'utilizzo sensato delle nozioni che implicano il movimento, che cosa rende così persuasiva la metafora (la famiglia di metafore) da cui abbiamo preso le mosse?

A questa domanda sembra possibile rispondere seguendo le linee consuete di un'argomentazione già ampiamente predisposta. Il tempo non passa, ma *noi passiamo nel tempo*, e questo fatto in sé così ovvio deve assumere su di sé la responsabilità di quelle espressioni metaforiche cui abbiamo alluso: all'immobilità della serie fa eco il nostro occuparne una parte, nelle forme complesse che sono proprie di questa cosa che pensa e vive. Il tempo obiettivo è la serie ordinata degli istanti, ma passato, presente e futuro hanno la loro ragion d'essere da un lato nel nostro appartenere al tempo, dall'altro nel nostro esperirlo nella triplice forme della percezione, dell'attesa e del ricordo. E ciò è quanto dire: la dialettica del presente, il suo sorgere dal futuro per trapassare nel passato è un fatto psicologico, di cui possiamo in ultima analisi disinteressarci. Alla realtà della serie B fa eco la natura psicologica della serie A, che deve essere messa nel conto delle molteplici apparenze che ci distolgono dalla realtà obiettiva delle cose e che traggono la loro giustificazione ultima esclusivamente dalla dimensione pragmatica dell'esistenza.

L'abbiamo già detto. Se qualcosa non ha una realtà obiettiva deve essere soltanto una realtà psicologica, e in un passo delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein descrive così il criterio che sorregge questa inferenza:

Dove il nostro linguaggio ci fa supporre l'esistenza di un corpo, e non

c'è alcun corpo, là vorremmo dire, c'è uno *spirito* (§ 36).

Così sembra ragionare Ayer, e così ragionano anche Russell e McTaggart che almeno su questo punto sembrano concordare: sulla riduzione del presente ad una determinazione psicologica. Là dove si parla di tempo, ma non vi è alcun tempo obiettivo, bene in questo caso abbiamo a che fare con un'eco dei nostri vissuti. Ma il nodo va rescisso, e l'oggettività distinta dalle apparenze. Da una parte dunque il tempo obiettivo, dall'altra il divenire con la sua piega psicologica. Tutto qui. Una mossa semplice. Forse troppo.

Credo che questa mossa così apparentemente risoltrice non debba essere compiuta e credo che ci si debba in realtà liberare senza troppi indugi dall'ovvietà cui alludevamo: non è infatti per nulla scontato che la negazione di ciò che ha esistenza fattuale si traduca in una qualche assunzione sui contenuti psicologici e soggettivi della mente. Pensiamo per esempio ai colori: noi vediamo gli oggetti nel mondo e li cogliamo nella loro determinatezza cromatica. Ma sappiamo anche che le cose non hanno realmente un colore, e che il colore altro non è che il modo in cui noi reagiamo alle frequenze d'onda che non vengono catturate dall'oggetto. I colori non sono reali, e tuttavia sarebbe illegittimo sostenere che sono soltanto mentali, e basta dare uno sguardo alla grammatica della parola «colore» per rendersene conto. Dei nomi di colori ci avvaliamo come di proprietà delle cose, non come nomi di vissuti, e non vi è evidentemente nulla di insensato nel chiedere a chi ci è vicino un'opinione sul colore di qualcosa. I colori non sono sensazioni, ma proprietà delle cose, anche se vi è un livello di obiettivazione della nostra esperienza che ci costringe a prendere commiato da queste proprietà, per dichiararle apparenti. Ma una proprietà apparente non è una proprietà che esista nello spazio protetto della mente: è, piuttosto, una proprietà che non regge ad un criterio più esigente di obiettivazione della realtà. Qualcosa di simile vale anche per le caratterizzazioni dell'esperienza in cui è all'opera una valenza deittica. Quando diciamo che il cielo è *alto*, che un pozzo è *profondo*, che la vetta di un monte è *lontana*, quando parliamo di *questo* libro o di *quella* casa che si vede in *lontananza* non ci disponiamo in una prospettiva psicologica e non parliamo di qualcosa che esista solo nel teatro soggettivo della nostra mente, ma descriviamo il nostro mondo, disponendoci su un piano di obiettività che dovremo dichiarare in seguito insoddisfacente, ma che non è per questo privo di una sua dignità e

di una sua valenza obiettiva. Ad una contrapposizione rigida tra la realtà obiettiva e le esperienze soggettive vorrei invitarvi dunque a sostituire l'immagine di una realtà che si struttura su livelli di obiettività crescenti. Alla domanda sulla natura del reale non si risponde contrapponendo la realtà obiettiva a ciò che esiste soltanto nella mente, ma disponendosi sul terreno dinamico dell'esperienza e della conoscenza, — sul terreno in cui si dipana un processo di obiettivazione che conosce gradi e che si scandisce in immagini della realtà che hanno una loro legittimità crescente ma che non possono essere semplicemente ordinate secondo l'antitesi reale *vs* mentale. Ne segue che se ci disponiamo sul terreno di un'analisi fenomenologica e descrittiva della nostra esperienza dobbiamo davvero liberarci dalla strana convinzione secondo la quale, per dirla con Wittgenstein, là «dove il nostro linguaggio ci fa supporre l'esistenza di un corpo, e non c'è alcun corpo, là vorremmo dire, c'è uno *spirito*».

E tuttavia, per rendere conto di questa affermazione, non possiamo accontentarci di considerazioni di carattere generale, ma dobbiamo anche chiederci se, in primo luogo, sia davvero lecito sostenere che determinazioni come presente, passato e futuro condividono la stessa grammatica dei vissuti.

2. *La grammatica del presente, la grammatica dei vissuti*

Nell'ora precedente abbiamo cercato di illustrare una tesi, che abbiamo ritrovato in molti degli autori che sostengono che la serie A è priva di un significato obiettivo. Questa tesi consiste nella riconduzione della distinzione tra presente, passato e futuro ad una dimensione puramente psicologica: dire che qualcosa è passato vorrebbe dire che lo avverto così, proprio come avverto come malinconico un tramonto che tuttavia in sé non si rattrista né si compiace di ciò che gli sta accadendo.

Di fronte a questa tesi, tuttavia, è lecito nutrire più di un dubbio e Richard Gale lo ha mostrato in modo persuasivo con una serie di argomentazioni che vorrei ripercorrere qui, seppure molto liberamente. Guardiamo di sera il tramonto e siamo malinconici, e di questo nostro stato d'animo siamo certi: non possiamo dubitare di ciò che proviamo. Ora, la certezza del mio stato d'animo ha una sua eco anche sul piano linguistico: se dico di provare malinconia al tramonto, posso forse essere accusato di mentire o di non sapere bene quello che dico (questo nel caso in cui stia parlando in una lingua che non conosco bene), ma non avrebbe davvero senso sostenere che mi sono semplicemente sbagliato e che la malinconia che credevo di provare era in realtà una gioia sfrenata o un profondo senso di repulsione. Qui non vi è posto per l'errore o per il fraintendimento, la cui possibilità si annida non appena abbandoniamo la prima per la terza persona. Non posso sbagliarmi se dico di essere malinconico, ma posso sbagliarmi se dico che lo è Luca e questo perché l'accesso privilegiato che ciascuno di noi ha con se stesso impedisce la falsità della prima, non della seconda proposizione.

Sbagliarsi quando si giudica dello stato d'animo altrui è difficile e certi errori ci sembrano così poco plausibili che forse non crederemmo a chi ci dicesse di aver creduto felice una persona che invece ci assicura di essere triste. Ma, per quanto siano improbabili, simili errori non sono per questo impossibili ed è un fatto che quando giudichiamo dello stato d'animo altrui chiediamo *conferme* e cerchiamo di scorgere *indizi* che corroborino la nostra tesi. Così, non avrebbe davvero alcun senso se, guardandomi allo specchio, dicessi: «Guarda che smorfie che faccio: debbo avere un gran mal di denti», ma sarebbe del tutto legittimo se vedessi nella maschera di

dolore di un volto o nelle sue parole la conferma del fatto che la persona che guardo soffre davvero. In questo secondo caso vi è spazio per criteri e per indizi, proprio perché è possibile sbagliarsi.

Basta riproporre queste considerazioni, connettendole all'orizzonte della temporalità per rendersi conto che, in questo caso, le cose non stanno davvero così, e che su questo terreno non è in ultima analisi riproponibile l'*asimmetria* che abbiamo constatato tra la prima e la terza persona. Certo, anche in questo caso non sembra lecito dubitare della mia consapevolezza che qualcosa accada proprio ora, — dubitarne vorrebbe dire ancora una volta dubitare della certezza del *cogito*. E che così stiano le cose non è difficile mostrarlo. Se guardo l'orologio, *vedo* che la posizione delle lancette segna che *ora* sono le cinque e un quarto. Non essere certi che così stiano le cose è difficile, anche se in linea di principio posso dubitare della mia vista, dell'esattezza del mio orologio o forse della mia capacità di saperlo leggere — dubitare invece che la posizione segnata dalle lancette sia *ora*, questo davvero non posso farlo perché significherebbe semplicemente dubitare del mio avere coscienza, del mio essere consapevole. Ora non è difficile scorgere che qui manca il terreno per il dubbio, e questo semplicemente perché non è affatto chiaro quale forma dovrebbe assumere un simile dubbio e quale criterio dovrebbe permetterci di scioglierlo. Un dubbio è sensato se c'è un criterio per scioglierlo, e un criterio c'è se la credenza di cui dubitiamo può fondarsi su un insieme di esperienze che parlino in suo favore. Così posso dubitare che il rumore che sento sia il calpestio di qualcuno che è entrato in casa, e posso farlo perché so quale criterio mi consente di dire se qualcuno davvero in casa c'è e quando invece debbo attribuire quel rumore ad una diversa causa. Non posso dubitare invece di essere qui, perché non ho davvero un criterio che mi consenta di accertare il mio essere altrove.

E così stanno le cose anche per il mio essere ora. Posso dubitare del fatto che siano le cinque e un quarto, ma non so davvero che cosa voglia dire che posso sbagliarmi quando dico che l'orologio segna *ora* quello che segna. Del presente, in quanto tale, non posso dubitare: ne sono semplicemente certo. Ma ora chiediamoci: come stanno le cose quando abbiamo a che fare con la terza persona? Posso dubitare forse del fatto che tu veda ora le stesse scene del film che insieme guardiamo? Avrebbe senso un simile dubbio? A questa domanda si può provare a rispondere facendo un poco i pi-

gnoli e osservando che anche se siamo di fronte ad una stessa scena vediamo ciò che vediamo in tempi lievemente diversi, poiché la luce giunge ai nostri occhi in attimi lievemente diversi. E lo stesso accade per la sveglia che ora sento suonare e che ci dice che ora dobbiamo alzarci, ma che “compra” un istante di tempo obiettivo lievemente diverso per me e per te, poiché il suono giunge alle nostre orecchie con un piccolo scarto temporale. Così posso dubitare (anche se normalmente non lo faccio davvero) che quando tu esclami «ora!» quella parola indichi per me e per te lo stesso istante, poiché il mezzo che segna l’istante prescelto — la tua voce — non giunge nello stesso momento: un dubbio è dunque legittimo. Si tratta, tuttavia, di un dubbio che investe esclusivamente il luogo temporale obiettivo di un evento e che non sembra toccare il fatto che un qualche istante sia colto proprio così, come un istante che è ora. Così, posso dubitare che la paroletta «ora» che pronuncio indichi per te proprio l’istante di tempo che intendo: non è affatto chiaro, invece, come potrei dubitare che qualcosa sia per te ora. Se sento la sveglia che suona e vedo che ti alzi, posso avere una buona ragione per supporre che anche tu l’abbia sentita e ho in generale una ragionevole sicurezza per considerare irrilevante lo scarto temporale tra il mio ed il tuo avvertire quel suono fastidioso: ma che tu, quando la senti, la senta *ora*, questo non è qualcosa per cui abbia buone ragioni, poiché ne sono semplicemente certo. Qui non vi è spazio per ragioni più o meno cogenti e non vi è nemmeno posto per una qualche possibile verifica: ne sono certo, punto e basta.

Del resto che il mio ritenere presente l’attimo che vivo non sia paragonabile ad un vissuto di carattere psicologico lo si ricava anche da un’altra constatazione. Se descrivo un mio stato d’animo o un dolore che provo non posso pretendere che anche gli altri lo condividano: nemmeno il più autoritario dei tiranni potrebbe pretendere che il suo umore valga da regola dell’umore che i suoi sudditi debbono provare. Proprio questo, invece, ci guida nel normale impiego della paroletta «ora» che non sembra affatto fungere come uno strumento per affermare qualcosa che provo, *ma come un mezzo per fondare un accordo*. Se grido «ora!» per sincronizzare un gesto che debbo compiere insieme ad altre persone, *chiedo* che tutti coloro che con me debbono agire intendano uno stesso istante: il mio pronunciare quella parola serve soltanto a questo — a chiedere che tutti assumano un comune presente e che tutti si riconoscano testimoni

di questo comune presente. Così, anche se è possibile che il segnale che ti propongo per individuare quest'attimo di cui voglio essere con te spettatore non sia di per sé capace di fissare per te e per me un identico punto sulla mappa del tempo, ciò non toglie che nella grammatica della parola «ora» quella comunanza sia comunque presupposta: se ti chiedo di fare ora qualcosa è perché l'attimo presente non mi appartiene ed è tanto mio quanto tuo. Nel tempo siamo insieme e chi vive con noi è, appunto, un contemporaneo o, per tradurre alla lettera una bella parola tedesca, un compagno nel tempo.

Di qui credo sia possibile scorgere le ragioni che ci impediscono di stringere in unico nodo i nomi che stanno per vissuti e le forme della deissi temporale. Quando parlo di un mio vissuto dico qualcosa di me e se parlo di ciò che tu provi enuncio un fatto che può essere vero o falso; non così quando utilizzo la parola «ora»: nel mio impiegarla è da un lato racchiusa l'indicazione di un istante di tempo obiettivo, dall'altra la certezza che ci ascolta debba condividere l'istante presente.

Forse le considerazioni che abbiamo proposto possono essere di per sé sufficienti per mostrare che non è possibile ricondurre le determinazioni temporali di cui abbiamo discusso a vissuti di carattere psicologico e soggettivo. Questa linea interpretativa deve essere abbandonata, perché la grammatica che attribuiamo a termini come «presente», «passato», «ora», ecc., non può essere letta alla luce di quell'asimmetria tra la prima e la terza persona che è caratteristica delle nostre esperienze soggettive, così come non può essere intesa disponendola sotto la luce della tendenziale *privatità* che è propria dei nostri vissuti. Ciò che ora provo, lo provo io e non ho un argomento per costringerti a vivere ciò che vivo: *puoi* essere felice per me, ma non *devi* esserlo, e sarebbe curioso se qualcuno ci invitasse a gioire con lui perché ci ha appena sconfitti al gioco degli scacchi. Le cose stanno diversamente nel caso delle determinazioni temporali e tra i molteplici compiti che spettano agli orologi vi è quello di segnare visibilmente il tempo in modo che sia possibile *accordarci* per sfruttare la natura di per sé intersoggettiva dell'«ora». La nostra vita si regola sugli orologi, e ciò significa che, nella norma, siamo disposti a farci dire dalle lancette quando è ora di subordinare i nostri desideri alla volontà collettiva. Il grande orologio che apre *Tempi moderni* di Chaplin è un'immagine della socialità del tempo, della sua condivisione, ed è per questo che il suo pronunciare ad al-

ta voce che l'ora è giunta introduce paradigmaticamente la scena dell'accalcarsi delle folle di lavoratori che si precipitano giù per le scale della metropolitana per recarsi al lavoro. Il tempo è talmente pubblico che può esserci tranquillamente sottratto.

Potremmo forse fermarci qui. E tuttavia in queste considerazioni traspare per la prima volta una asimmetria tra spazio e tempo su cui è opportuno richiamare fin d'ora l'attenzione. Nello spazio possiamo muoverci e avvicinarci gli uni agli altri, ma la paroletta «qui» non per questo avrà per ciascuno lo stesso significato poiché, anche se ci stringiamo in uno stesso luogo, lo occupiamo impossessandoci di un diverso punto dello spazio. Al luogo che accomuna fa sempre eco il distinguersi dei luoghi, ed è per questo che la paroletta «qui» sorregge una deissi che, se accettiamo di seguirla dipanandone per intero il cammino, ci conduce dal noi all'io. Non così la deissi del tempo presente, poiché il mio dire «ora» non ci riconduce ad un luogo temporale che appartenga soltanto a me, ma allude ad un istante che condividiamo per il mero fatto di esserci. Dire «ora» significa dunque indicare un attimo del tempo obiettivo e, insieme, dare espressione alla relazione che in quell'attimo ci accomuna.

Del resto, basta soffermarsi un poco su queste considerazioni che vertono sulla natura deittica della paroletta «ora» per approfondire ulteriormente il discrimine che distingue qui lo spazio dal tempo. Normalmente di espressioni deittiche ci avvaliamo solo quando è necessario un qualche *criterio di selezione*. Vi sono molti libri nello scaffale e tu mi chiedi di prenderti questo e quello, e la deissi ha un senso proprio perché implica la possibilità di una selezione. Ora, anche se con qualche cautela, nell'indicare il significato che spetta a termini come «ora», «oggi», «presente», ecc., abbiamo osservato che hanno una funzione deittica: avvalersene significa fissare il punto rispetto al quale decidiamo di definire ciò che è prima e ciò che è dopo nella serie temporale. Pronunciare la parola «presente» significherebbe dunque soltanto questo: scegliere qual è il punto in cui intendiamo far passare gli assi cartesiani per determinare un orientamento soggettivo nella serie obbiettiva della temporalità. Ci siamo appunto espressi così, ma è evidente che qualcosa in questo modo di porre le cose non coglie nel segno poiché non possiamo *decidere* quale istante sia l'istante presente. Nello spazio vi sono tante direzioni ed infiniti luoghi, ed è per questo che la deissi svolge sempre una funzione selettiva: ci *accorda* rispetto a questo luogo e

non ad un altro e ci consente di orientarci, allineando gli spazi in una direzione e secondo una regola determinata. Ma nel caso del tempo le cose non stanno così: se dico «ora» *non scelgo un istante*, tra gli altri possibili, per potermi così orientare nella serie degli istanti. Che questo istante sia presente non lo scelgo io e non dipende da me: *semplicemente accade così*, ed il mio dire «ora» non esprime una scelta e non propone un orientamento soltanto soggettivo, ma dà voce ad una presa d'atto riconoscendo all'istante in cui sono il suo diritto. Così, non è un caso se la parola «ora» fa così spesso mostra di sé in contesti che la legano indissolubilmente all'enunciazione di un istante di tempo obiettivo: se diciamo, guardando l'orologio, che ora sono le sei non fissiamo con un gesto di arbitrio il punto da cui orientare secondo il prima e il poi la serie del tempo, ma riconosciamo che questo è il punto in cui siamo. Quando pronunciamo la parola «ora» non facciamo altro che chiamarci insieme agli altri a *testimoni del fatto che è questo l'istante in cui ci è dato di essere*: da qui si dipartono i nostri pensieri e la nostra esperienza delle cose.

Ma su questo punto dobbiamo evidentemente riflettere ancora.

LEZIONE SETTIMA

1. Una piega pragmatica

Nella scorsa lezione abbiamo cercato di mostrare le ragioni che ci impediscono di cogliere nelle determinazioni della serie A forme di natura meramente psicologica, paragonabili in qualche modo alle descrizioni di vissuti soggettivi. Su questo punto ci era sembrato di poter essere relativamente chiari. Chi dice «ora» non esprime un proprio vissuto, e tuttavia questa conclusione cui siamo appena giunti sembra scontrarsi con il risultato cui eravamo pervenuti nelle lezioni precedenti: se, come abbiamo osservato, non vi è un istante di tempo che di per sé goda della proprietà di essere ora, e se l'esser presenti non è una determinazione fattuale che abbia un significato obiettivo, allora sembra davvero difficile negare che parole come «ora» o «presente» siano davvero qualcosa di più che voci che ci parlano degli atteggiamenti psicologici della soggettività.

Non credo che le cose stiano così, e forse per rendersene conto è opportuno cercare di affiancare a queste considerazioni soltanto negative uno sforzo in positivo per cercare di dire quale sia propriamente il significato che attribuiamo alla parola «ora» o «presente» e quale la dimensione soggettiva che lo caratterizza. E se ci poniamo questa domanda ci imbattiamo fin da principio in una questione che ci dà da riflettere. Se penso ad una parola qualsiasi che abbia un suo denotato e mi chiedo che cosa significhi sono ricondotto, nella norma, a qualcosa che può esistere senza di me: una sedia, una montagna o un numero primo possono esistere anche se non c'è nessuno che le osservi, per quanto la cosa possa forse indispettirci. E ciò che è vero per gli oggetti, le persone e gli enti ideali, vale anche per gli istanti di tempo: il mio esserci o non esserci non è implicato dall'esistenza di un qualche istante di tempo obiettivo. La battaglia delle Termopili è stata combattuta nel 480 a. C., ma anche se le date sono segnate dagli uomini un necessario rimando alla soggettività qui non vi è: un evento può avere un testimone, ma il suo esserci non lo implica e uno stesso discorso vale per i luoghi temporali che ospitano ciò che accade. Il tempo consta di istanti che si succedono gli uni agli altri senza avvertire il bisogno di qualcuno

che sia loro vicino e li osservi.

Così stanno le cose per gli istanti del tempo obiettivo. Ma come stanno invece le cose quando abbiamo a che fare con la parola «presente»? qual è il rapporto che sussiste tra la soggettività e ciò che con questa parola si intende nei suoi impieghi consueti?

Possiamo cercare di rispondere a questa domanda rammentandoci in primo luogo di un caso in cui davvero non avrebbe senso svincolare ciò che la parola «presente» significa dall'esserci di chi la pronuncia — ed è il caso in cui qualcuno risponda a chi sta facendo l'appello. Il maestro legge nome e cognome dal registro e, nel migliore dei mondi possibili, i bambini rispondono uno alla volta «presente». Tu mi chiami e io rispondo «presente», ed in questo caso non avrebbe senso separare ciò che pronuncio dal mio essere qui. Se dico «presente» è perché *ora ci sono*, e se qualcuno pronunciasse in mia assenza quella parola con un tono di voce simile al mio direbbe il falso, poiché si farebbe garante di qualcosa che non corrisponde a verità.

Si tratta certo di un uso particolare della parola «presente» e forse si potrebbe obiettare che di quest'uso così *scolastico* non sappiamo davvero che facene. E tuttavia, anche se non vi è dubbio che l'esempio che abbiamo scelto è davvero molto particolare, credo che di qui si possano imparare molte cose. Certo, se rispondo all'appello dicendo «presente», asserisco un fatto: dichiaro che ci sono e che faccio consapevolmente parte di un gruppo, e ciò significa che non soltanto affermo che la cosa che sono è qui in questo istante di tempo, ma mi assumo anche la *responsabilità* che consegue alla mia presenza. Che così stiano le cose in questo caso particolare non è difficile scorgerlo, ma credo che qualcosa di simile faccia parte del normale uso che caratterizza la parola «presente», che non è affatto caratterizzata dall'averne un significato meramente temporale.

Vorrei cercare di rendere plausibile questa tesi vorrei ricorrendo ancora una volta ad un esempio che abbiamo almeno in parte già discusso: guardiamo l'orologio e diciamo che *ora* sono le sei e dieci e che tra poco più di venti minuti la lezione sarà terminata e potremo tornarcene a casa. Che cosa quest'affermazione significhi lo sappiamo tutti e lo comprendiamo in tutte le sue sfumature più sottili, e tuttavia è importante riflettere un poco sul senso che le compete, per dare una forma esplicita alle ragioni che ci inducono ad af-

fiancare all'indicazione di un punto del tempo obiettivo anche la paroletta «ora». È difficile sostenere che questo termine abbia una funzione prevalentemente deittica, poiché non vi è davvero nulla che debba essere propriamente indicato: che l'orologio segni il tempo presente è tanto ovvio da non meritare una peculiare menzione, ed è per questo che quando ciò accade diciamo che l'orologio funziona male o che è avanti, e non che segna profeticamente l'ora che verrà.

Del resto, anche se mi limito ad affermare che sono le sei e dieci intendo propriamente sostenere che ora sono le sei e dieci, e ciò è quanto dire che di un termine peculiare che dia voce alla deissi non vi è bisogno poiché per sancire l'identità tra l'istante che vivo ed un qualche punto del tempo obiettivo è sufficiente *leggere* ad alta voce l'orologio. Ma allora se la deissi è già tutta racchiusa nell'atto del dire *ora* quale sia la posizione delle lancette, perché sentiamo talvolta il bisogno di aggiungere che le sei e dieci sono proprio *ora*? Io credo che a questa domanda si debba rispondere così: se avvertiamo il bisogno di aggiungere quella paroletta all'indicazione dell'istante di tempo obiettivo che l'orologio segna è perché vogliamo affermare la *nostra comune presenza a quell'istante di tempo in cui ora siamo* — pronunciare la parola «ora» vale così come uno strumento per rammentare il fatto che *siamo* in un peculiare istante di tempo e che ne siamo *testimoni consapevoli e informati*.

Questo stesso ordine di considerazioni ci consente, io credo, di intendere anche quello strano raddoppiamento di determinazioni temporali di cui ci avvaliamo quando intendiamo dichiarare qualcosa che abbia una validità pubblica. Prendiamo carta e penna e scriviamo: «Oggi, 23 marzo 2004...». Scriviamo così, appunto, ma scrivendo accanto alla data la parola «oggi» non aggiungiamo davvero nulla che abbia un significato strettamente temporale. Non diciamo certo che il 23 marzo è oggi, poiché questo è vero comunque poiché altrimenti avremmo scritto un'altra data; ma *non diamo nemmeno un'informazione temporale* che serva al lettore, poiché chi leggerà quel foglio non potrà che intendere la parola «oggi» se non riferendola alla data che sul foglio è scritta — una data cui sola è affidato il compito di dare una collocazione temporale al mio scritto. Ma allora perché scrivere quella parola in più? Per una ragione semplice: per affermare che vi è un tempo in cui il 23 marzo è stato *oggi* — per me e per le persone che erano con me. Se scrivo «oggi» prima

della data non è per dire qualcosa che ci aiuti a collocare un evento, precisandone il tempo; tutt'altro: con quella paroletta temporale ci rendiamo *responsabili della nostra esistenza nel tempo* — in quel tempo che la data determina una volta per tutte. Così, se scrivo la parola «oggi» è solo per rispondere ancora una volta a un appello — all'appello del tempo, o più precisamente: di uno dei suoi istanti. In questo istante di tempo ci sono, e se dico «oggi» oppure «ora» è innanzitutto per ancorare la mia esistenza ad un istante di tempo e, insieme, per affermare e *testimoniare* che ci sono proprio qui ed ora.

Ancora una volta l'analogia con lo spazio può aiutarci a comprendere che cosa intendo affermare. Non sempre un deittico come la parola «qui» ha un significato spaziale. Non sempre serve per indicare un luogo: talvolta la usiamo soltanto per affermare una presenza. Così, quando entro in una stanza e affermo: «eccomi qui!», non intendo nella norma indicare quale sia il luogo che occupo; tutt'altro: se dico così è solo per affermare la mia presenza e per chiederti di prenderne atto. Che io sia qui lo si vede comunque: non si vede invece — e c'è per questo bisogno di dirlo — che io voglia importi la mia presenza e che ti chieda per questo di prenderne atto.

Potremmo del resto giungere allo stesso ordine di considerazioni richiamando l'attenzione su un fatto importante. Parole come «ora», «presente», «oggi», ecc., traggono, nella norma, il loro senso dal loro essere effettivamente pronunciate — dal fatto che qualcuno produca realmente il segno che le veicola. I caratteri di « $7+5=12$ » possono essere letti ad alta voce, osservati sulla carta o anche soltanto immaginati, ma nulla muta nel senso di quell'equazione che rimane quello che è — una proposizione analitica tra le altre. Diversamente stanno le cose quando — per dare il segnale convenuto — esclamo «ora!»: in questo caso non è davvero sufficiente *immaginare* di pronunciare (o di udire) quel grido perché il suo senso sia disponibile. Se quella parola è il segnale convenuto in un gioco per balzare addosso a un amico e prenderlo, l'*effettiva* presenza del segno è una condizione necessaria della sua sensatezza, e per un duplice ordine di ragioni. La prima ci riconduce al problema della verità delle proposizioni che rimandano alla serie A: quando dico che ora sono le sei affermo qualcosa che è vera se e solo se alle sei accade qualcosa — il mio dire «ora!». Ma vi è una seconda ragione per cui debbo dire la parola «ora»: con quella parola asserisco il mio e il nostro es-

serci in un momento del tempo obiettivo e faccio sì che gli altri possano considerarmi un testimone attento a ciò che ora di fatto accade. Quando esclamo «ora!» non mi limito soltanto a dire, ma *faccio* qualcosa, e se di queste espressioni che rammentano Austin è qui opportuno avvalersi è perché nel dire «ora!» si fa avanti nella norma un atto linguistico che mi impegna rispetto agli altri e che mi costringe ad assumere il ruolo di testimone del presente.

E se le cose stanno così, i termini della serie A, lungi dall'essere forme meramente soggettive che descrivono un qualche nostro vissuto, ci appaiono come modi in cui si attesta e prende corpo una *relazione*: asserendole, dichiaro che sono in un istante di tempo e che mi faccio carico del mio esser presente ad esso. Di qui la tesi che, pur con qualche cautela, vorrei cercare di sostenere: quando diciamo «ora», «oggi» o «presente» non intendiamo soltanto alludere ad un momento del tempo obiettivo, ma vogliamo propriamente asserire una relazione — vogliamo rammentare il vincolo che ci lega all'istante di tempo in cui siamo e che, nel suo darsi, rende possibile la nostra esperienza. Così, quando McTaggart asserisce che i termini della dialettica temporale dovrebbero valere come relazioni che indicano la relazione di un istante con un elemento esterno alla serie temporale non propone una ragione per disfarsi dei termini della serie A, ma allude senza rendersene conto ad un fatto importante: ci mostra come il presente sia una relazione che da un lato lega ad un attimo il nostro esserci come soggettività che attraversano il tempo e, dall'altro, ci consente di appropriarci di un istante di tempo e di fissare intorno ad esso il *nostro* mondo.

2. Siamo sempre ora

Forse si può convenire con queste affermazioni e forse le cose che abbiamo detto possono valere come un possibile argomento per prendere sul serio l'ipotesi che, nella norma, il nostro dire «ora» o «oggi» abbia un significato che va al di là della dimensione meramente temporale. Quelle parole esprimono una partecipazione e dichiarano una disponibilità: attestano la nostra presenza e di conseguenza ci impegnano ad un comportamento che si attagli al nostro essere in un determinato istante di tempo.

Forse, e tuttavia un'obiezione sembra necessariamente farsi avanti. Si potrebbe infatti ragionare così: si potrebbe in primo luogo riconoscere che questa dimensione di senso è presente nelle nozioni di cui *discorriamo* e che di fatto quando usiamo la parola «ora» nei nostri giochi linguistici, la impieghiamo proprio così — per legarci in qualche modo all'istante di tempo in cui la proferiamo. Ma anche se questa fosse la funzione che si lega al nostro impiego di parole come «ora», «presente», ecc., sembrerebbe comunque lecito chiedersi se il significato che a tali parole attribuiamo debba necessariamente coincidere con l'orizzonte *pragmatico* del loro impiego. Al significato che attribuiamo alla parola «ora» nel contesto pragmatico della comunicazione potremmo forse affiancare il senso che le attribuiremmo nel caso di una constatazione silenziosa. Forse non sentiamo mai il bisogno di dirlo, ma non per questo dobbiamo dimenticarci di una caratteristica che accompagna ogni esperienza e cui non potremmo dare una veste linguistica che differisca da questa: l'esperienza, in quanto tale, è sempre *ora*. Il *cogito* non è soltanto in prima persona: è anche sempre *vincolato al presente*, e questa affermazione ci sembra tanto certa ed indiscutibile quanto lo è la tesi cartesiana che ci vieta di dubitare di noi stessi.

Una certezza apodittica di cui non è facile comprendere il senso poiché quest'affermazione sembra essere tanto certa, quanto priva di un effettivo contenuto informativo. Siamo *ora*, e lo siamo da sempre, ed anche se non abbiamo mai sradicato la vita dal presente, il tempo è egualmente passato, ed è solo questo fatto così ovvio che ci fa sembrare degna di nota questa tesi così vuota di contenuto. Siamo sempre ora, — di questo non dubitiamo, ma che cosa è che affermiamo quando enunciamo quest'affermazione in cui non sem-

bra esservi possibilità d'errore? Una possibile risposta deve essere, credo, fin da principio preclusa: se affermo che ogni esperienza è ora non intendo affermare qualcosa di simile ad un *fatto* di ordine psicologico — non voglio, in altri termini, affermare che *vi sia* un vissuto che ha il carattere della presenza e che accompagna ogni mio ed ogni nostro esperire. Un simile vissuto potrebbe mancare in me e negli altri e tuttavia, anche se venisse meno la sensazione della presenza, non rinunceremmo per questo a dire che esperiamo *ora* o che gli altri esperiscono *ora*. Lo abbiamo del resto già osservato: la paroletta «ora» non soffre dell'asimmetria tra prima e terza persona che è caratteristica dei termini che esprimono un vissuto e non avrebbe davvero senso credere che il tuo vedere *ora* ciò che io *ora* vedo dipenda dal tuo avere un vissuto simile al mio.

Su questo punto vorrei essere chiaro. Forse vi è un sentimento dell'attimo presente che talvolta si fa più vivo, e che talvolta è silente. Non credo invece che quando asseriamo (se mai lo asseriamo) che l'esperienza è sempre ora intendiamo davvero riferirci all'esserci di quel vissuto, al suo avere conquistato una volta per sempre la nostra coscienza. In quella strana proposizione non si enuncia un fatto e non si afferma l'esserci di un vissuto, ed io credo che per rendersene conto sia sufficiente provare davvero a percorrere l'analogia di cui discorriamo. Proviamo a formularla: se il mondo mi appare presente e se l'essere ora sembra porsi come una proprietà che spetta agli attimi in quanto tali è perché vi è un vissuto della presenza, un sentimento che fa tutt'uno con l'esperire e che colora di sé gli eventi cui assistiamo, proprio come accade quando siamo allegri o malinconici. Una differenza, tuttavia, balza agli occhi: io posso essere malinconico, ma anche allegro o collerico, e la sensazione nel dire l'una o l'altra cosa dipende dal fatto che il sostenere che il mio stato d'animo è questo e non un altro ha un sua valenza informativa e una serie di *criteri* che consentono di verificarlo. Che tu sia triste o allegro è un fatto che può essere accertato in vario modo ed è quindi possibile affermare e negare che le cose stiano proprio così come io credo che stiano. L'espressione «credevo che tu fossi triste, ma vedo che mi ero sbagliato» è del tutto legittima, così come è possibile far credere di essere allegri quando non lo si è. E se possiamo comportarci in modo da far credere che questo e non altro sia il nostro umore vuol dire che vi sono criteri che ci consentono di dire che qualcuno prova o non prova determinate sensa-

zioni.

Così appunto stanno le cose per i nostri vissuti e per i nostri stati d'animo. Nel caso dell'esser presente, invece, quest'ordine di considerazioni non vale, e questo perché, in primo luogo, il nostro *essere ora* ci accompagna in ogni nostra esperienza, e non è quindi possibile indicarlo, come un nostro sentir così che si distingue da altri diversi sentir così. Anche se so bene che cosa voglia dire che domani potrò ricordare ciò che ora vedo, non posso evidentemente vivere il mio *ricordare domani*, poiché questa esperienza — accanto al vissuto che dovrebbe accompagnarla — mi è negata. Posso ricordare, ma ricordo ora; posso attendere, ma attendo ora, proprio come ora vedo, cammino, parlo, ascolto e, in generale, agisco ed esperisco. E ciò che è vero per me, vale per ogni altra soggettività e io non posso seriamente dubitare che quando tu mi dici che sono le cinque intenda affermare che ora sono le cinque per me mentre per te sono le cinque — ma non sono ora: una simile affermazione ci sembra semplicemente priva di senso. Vediamo, esperiamo, ricordiamo e attendiamo ora, e *non è in linea di principio possibile* che la nostra esperienza e il nostro agire si dispongano su un piano diverso da quello della presenza. E se poi qualcuno ci chiedesse sulla base di quale criterio affermiamo che le cose stanno così, dovremmo semplicemente declinare l'invito ad esibire una qualche ragione e dire che non è possibile pensare che la mia e la tua consapevolezza siano declinate al passato.

Possiamo allora trarre la conclusione cui miravamo. Certo, siamo sempre ora, ma proprio questa affermazione — in cui si manifesta la caratteristica ineludibilità del nostro essere vincolati al presente — nega a se stessa un qualsiasi contenuto fattuale, poiché una proposizione enuncia un fatto solo se *può essere falsa* e *se è in generale possibile un altrimenti*. Chi afferma un fatto, dice come stanno le cose e insieme nega che stiano diversamente: una proposizione ha un contenuto fattuale quando ci dice come è fatto il mondo se essa è vera. Così, la proposizione che afferma il mio essere malinconico ha un contenuto fattuale proprio perché avrei potuto essere di ottimo umore; ne consegue che se dico di essere malinconico affermo in ogni caso qualcosa, proprio perché escludo una diversa, ma possibile, configurazione del mondo — quella in cui sono soddisfatto e felice. Se dico invece che siamo *ora* non dico davvero nulla, perché non è pensabile che mi trovi in un istante che non sia presente. Qui

il mio dire sembra avere smarrito ogni sua effettiva giustificazione e ogni sua ragion d'essere, poiché ciò che pure si enuncia sotto le vesti di un'affermazione fattuale non si riferisce in alcun modo ad un fatto — di fatti *necessari* non ve ne sono.

In questo nostro discorrere di proposizioni che sembrano asserire un fatto, ma che non hanno in realtà alcuna determinatezza empirica non è difficile scorgere l'eco di alcune riflessioni wittgensteiniane, ed è per questo che è forse opportuno rammentare il *genius loci* che vigila su questi argomenti e citare un'osservazione che si legge in un passo del *Libro Blu* e che non possiamo certo farci sfuggire, vista anche la natura dell'immagine intorno a cui casualmente ruota:

ho costruito un orologio con tutte le sue rotelle, ecc., e alla fine ho fissato il quadrante alla lancetta e l'ho fatto girare con essa (*Il libro blu e il libro marrone*, Einaudi, Torino 1983, p. 97).

Che fare di questo strano orologio? Una prima risposta è anche troppo ovvia: non potremmo certo usarlo per leggere le ore, poiché se la lancetta gira insieme al quadrante l'ora segnata sarà sempre la stessa. Gli ingranaggi si muovono, il bilanciere oscilla come deve, ma il quadrante insegue la lancetta rendendone inutile il movimento. E tuttavia da un simile orologio possiamo egualmente imparare qualcosa: proprio perché il quadrante non ci dice nulla, siamo invitati a rivolgere lo sguardo al gioco complesso degli ingranaggi, al loro reciproco commisurarsi e insieme anche a ciò che manca perché un meccanismo che produce movimenti così regolari possa dirsi un orologio.

Qualcosa di simile vale anche per la strana proposizione da cui abbiamo preso le mosse. Dire che la mia esperienza è sempre *ora* non ha una sua funzione comunicativa e la stessa possibilità di dare il significato consueto ai termini di cui ci si avvale sembra venir meno, poiché ciò che questa proposizione ci invita a non fare è proprio ciò che normalmente facciamo quando ci imbattiamo nella paroletta «ora»: muovere dalla deissi a ciò cui essa allude. Lo stesso accadrebbe se dicessimo che siamo sempre qui: anche in questo caso, la normale funzione della paroletta «qui» verrebbe meno e ci troveremmo costretti ad intenderla non come un mezzo per alludere ad un luogo, ma come una voce caratterizzata da un suo autonomo significato.

Ma proprio come l'aver connesso la lancetta al quadrante rende

l'orologio inutile e tuttavia attira la nostra attenzione sul meccanismo che gli consente normalmente di muoversi, così dalla nostra proposizione siamo invitati a riflettere non già su un accadimento che accompagna ogni nostro *cogito*, ma sulla grammatica che caratterizza il concetto di esperienza. Ne segue che dire che l'esperienza è sempre ora non significa alludere ad un fatto peculiare da cui non è stranamente possibile liberarsi, ma vuol dire riflettere sul senso che attribuiamo al concetto di esperienza, — un senso che si può comprendere se ci si rammenta delle analisi che abbiamo dianzi proposto: dire che ogni esperienza è ora vuol dire rammentarsi della *relazione* che lega ogni mio esperire all'istante di tempo che lo ospita e che, insieme, gli si dà.

Da un'apparente constatazione fattuale concernente il luogo temporale dell'esperire siamo giunti così ad una riflessione che ci consente di far luce su una condizione dell'esperienza. L'esperienza ha questa forma: *accade* in un istante di tempo, ma è insieme il luogo in cui quell'istante di tempo si dà come *presente*, e quindi *come il punto a partire dal quale si costruisce e si dispiega la serie temporale*. Il tempo è sempre e solo il tempo obiettivo, ma è da qui, dal presente, che si deve necessariamente muovere per dare alla serie ordinata del tempo un sistema di riferimento che ci consenta di individuare gli elementi, muovendo per un certo numero di passi in una direzione determinata.

Su questo punto vorrei *cercare* di essere chiaro, anche se non è affatto detto che ci riesca. Il tempo obiettivo — questa era la tesi da cui avevamo preso le mosse — si ordina secondo la regola del prima e del poi, e nulla nel tempo obiettivo corrisponde a ciò che noi chiamiamo presente, passato o futuro. Di queste nozioni nel tempo obiettivo non c'è traccia, poiché il tempo si risolve nella legge di ordinamento secondo la regola della successione temporale. Ma ora ci chiediamo: si può davvero parlare di successione o di precedenza *temporale* senza chiamare in causa la categoria della presenza? Qui dobbiamo rammentarci di McTaggart che sosteneva che la possibilità di articolare temporalmente la serie degli eventi poggia sui concetti della serie A, in assenza dei quali non si può davvero parlare di un *ordinamento del tempo*. Ora, la tesi di McTaggart è una tesi impegnativa e forse si potrebbe obiettare che noi abbiamo esperienza della *successione* temporale e che basta assistere ad una qualsiasi connessione causale di eventi per apprendere il significato dei ter-

mini «prima» e «poi»: per apprendere la forma di successione degli istanti nel tempo non vi sarebbe dunque affatto bisogno di avvalersi dei concetti propri della serie A, e ciò è quanto dire che il linguaggio della temporalità obiettiva non chiede di essere introdotto e ancorato alla temporalità soggettiva.

Si tratta di un'osservazione che non credo possa essere condivisa. Se ascolto una successione di note, percepisco — accanto ad una qualche linea melodica — anche una struttura temporale definita: una successione più o meno rapida di suoni che interrompono il silenzio o che trapassano gli uni negli altri. E tuttavia, la possibilità di intendere quella molteplicità di suoni come una successione in senso temporale poggia evidentemente sul fatto che ogni singola fase del decorso sia colta di volta in volta come la fase presente: il suono che ora sento segue *temporalmente* il precedente solo perché lo sento *ora*, mentre *non* sento *più* il suo antecedente. L'espressione «successione temporale» la usiamo così: per intendere una serie i cui elementi non siano soltanto connessi da una relazione asimmetrica e transitiva, ma si rapportino l'uno all'altro in una modalità che è determinata dal loro comune rapporto con la presenza. Senza questa deissi dell'ora, prima e dopo sarebbero privi di qualsiasi valenza temporale e non avremmo alcuna ragione di distinguerli da una mera successione formale, analoga a quella che ci consente di ordinare i numeri secondo una qualche regola di incremento o di decremento. Non basta apporre una «t» prima di ogni elemento della serie numerica per avere una serie temporale: è necessario poter dire che cosa la distingue da ogni altra successione, e per farlo non vi è altro modo che ancorare un istante della serie al presente e cogliere la progressione della successione come esibizione di una prospettiva temporale.

Sappiamo già qual è la conclusione che McTaggart ci invita a trarre. Per ordinare la trama complessa degli accadimenti non vi è bisogno del tempo: è sufficiente una struttura d'ordine che abbia al forma di una serie C. In un mondo puramente obiettivo il tempo dovrebbe essere semplicemente dimenticato, perché ci parla — almeno questa è la tesi di McTaggart — dell'eco psicologica che il reale imprime nella soggettività, non della realtà stessa.

Non credo che questa conclusione di McTaggart debba essere condivisa e ritengo anzi che la sua inaccettabilità sia indice di un fraintendimento che deve essere chiarito — un fraintendimento che

concerne da un lato l'idea di un'obiettività che ha preso definitivamente commiato dalla sua genesi soggettiva dall'esperienza e che rimanda dall'altro alle ragioni che rendono necessaria la deissi dell'ora. Per McTaggart il rimando al presente ha solo una valenza soggettiva: la serie B ne ha bisogno solo perché in essa prende corpo quel fraintendimento soggettivistico della serie C che ci costringe a vedere il mondo *sub specie temporalitatis*. Ma io non credo che le cose stiano così, e ritengo anzi che il rimando alla deissi del presente, lungi dall'essere un fatto psicologico, sia la forma su cui poggia la possibilità di individuare nel tempo un punto di riferimento che ci consenta di tracciare la rete delle relazioni temporali obiettive e di costruirle a partire dall'esperienza che ne abbiamo.

Su questo punto dobbiamo soffermarci ancora. Noi parliamo di istanti nel tempo e diamo ad essi un nome che è determinato da un qualche sistema di notazione temporale: contiamo il tempo a partire da un determinato evento (per esempio la fondazione di Roma o la nascita di Cristo) e lo scandiamo scegliendo un modulo che si ripete sempre eguale — l'anno solare o le fasi lunari. Di qui muoviamo per attribuire ad ogni arco di tempo un numero che lo ordina in una serie in cui sussistono relazioni obiettive: le relazioni di precedenza e successione temporale. Tutto questo è chiaro, e tuttavia mi sembra altrettanto evidente che la possibilità di indicare un punto della serie ci riconduce infine ad una *deissi temporale*. Diciamo che vi è un tempo (il 753 a. C.) che deve valere come anno zero a partire dal quale contare gli anni, e di qui muoviamo per assegnare un numero crescente ad ogni nuovo anno. Che cosa tuttavia ci consenta di fare di ciascuno di quei numeri il nome di un anno e di ascrivere ad ogni anno una serie determinati di eventi è impossibile dirlo se ci si vieta di avvalerci della deissi originaria della presenza. Anche gli anni hanno il loro battesimo e forse è opportuno rammentare che nell'antica Roma gli anni avevano in senso proprio un nome: li si battezzava con il nome dei consoli che venivano eletti al loro inizio e che decadevano dalla carica al loro termine. Si diceva proprio così: l'anno di Gneo Domizio e di Caio Sosilio, e se di un battesimo dell'anno si può parlare — e un battesimo è anche il nostro arrabattarci intorno a bottiglie e dolci la sera dell'ultimo dell'anno — allora, accanto al nome che pronunciamo, deve esserci il suo futuro portatore, poiché un nome diventa tale solo in virtù della deissi che lo lega al suo denotato. E nel caso del tempo la deissi non è un ge-

sto che possa scegliere tra alternative possibili, ma accade necessariamente ora: l'indice che punta l'oggetto e che consente di celebrare il battesimo che legherà in seguito la cosa al suo nome è la *deissi* della presenza. Ogni calendario di fatto la implica poiché chiede che il suo sistema ordinato di nomi venga fatto coincidere in un punto con il presente: solo nel presente, solo in quell'istante in cui il soggetto si fa testimone dell'attimo di tempo obiettivo che è dato, può accadere che un nome di carattere temporale possa trovare il proprio denotato. Da ora, da qui, cominciamo a contare gli anni: da questo anno che d'ora in poi varrà come anno zero, come origine del nostro contare. E naturalmente così stanno le cose anche se per decidere il quando dell'anno zero si debbono aspettare molti anni: quando fu davvero fondata Roma lo decisero Plinio e Tacito molti secoli dopo le gesta di Romolo e spettò a Dionigi il Piccolo, abate a Roma nel VI secolo, decidere che Cristo era nato il 25 dicembre del 753esimo anno dalla fondazione di Roma, fissando così l'anno zero del tempo cristiano. Che poi l'anno zero non sia stato fissato quando era presente né dai romani, né dai cristiani è poco importante, così come è forse il caso di chiudere un occhio sul fatto che per Dionigi il Piccolo l'anno zero sia stato battezzato con un nome sbagliato — Dionigi non conosce ancora il numero zero e poi confonde ordinali e cardinali e crede quindi che il chiudersi del *primo* anno dell'era cristiana coincida con il dire che il primo giorno dopo il 31 dicembre appartenga all'anno 2, un poco come se noi sostenessimo che sessanta secondi dopo lo scoccare della prima ora del giorno siano le due e un minuto. Su tutto questo possiamo appunto chiudere un occhio, poiché ciò che ora ci interessa sottolineare è che per fissare l'anno zero dell'era cristiana o dell'era romana era comunque necessario prendere le mosse dal *presente*, e *di qui* compiere tanti passi a ritroso quanti si ritenevano necessari per raggiungere quella meta. Possiamo scegliere di fissare dove vogliamo il punto zero del nostro sistema di coordinate temporali, ma non possiamo decidere il punto che ci consente di applicarlo al tempo: quel punto lo sceglie per noi la *deissi* originaria della presenza, il nostro avere ora un istante di tempo obiettivo che ci si dà e in cui siamo.

Di qui possiamo muovere per trarre una prima importante conclusione. Perché si dia un sistema di riferimento e perché sia possibile fissare un punto rispetto al quale trarre gli istanti che lo precedono e lo seguono nella vicenda del tempo, una data di per sé non

basta perché il cammino che la rende accessibile e che insieme garantisce del suo esserci stata o del suo futuro esserci non può che muovere dall'unico istante in cui qualcosa si dà con certezza: il presente. Che un giorno nel 79 d. C. il Vesuvio abbia distrutto Pompei ed Ercolano non è certo cosa che dipenda dal fatto che Plinio (o qualcun altro) l'abbia narrata, ma ciò non toglie che la nostra possibilità di dare una forma alla serie del tempo ed un posto a quell'evento drammatico dipende dal nostro essere comunque ancorati al presente — a questo istante che ci consente di fissare secondo una regola ed una procedura determinata un sistema dei nomi agli istanti del tempo obiettivo. Il tempo obiettivo non ha bisogno del presente, ma perché si possa tracciare la retta del tempo obiettivo è necessaria una procedura operativa che non può non partire di qui — dall'attimo presente nel quale viviamo.

Ma, come abbiamo dianzi osservato, vi è di più. La deissi dell'ora non è soltanto il punto in cui è possibile ancorare il calendario al tempo per far così coincidere elemento per elemento il sistema ordinato dei nomi con la serie obiettiva degli istanti: è anche il luogo a partire dal quale quegli stessi istanti diventano accessibili per noi. Gli eventi accadono e si dispongono secondo una forma di ordinamento; di questa forma, tuttavia, possiamo dare una scansione che ci consenta di pensarla come una serie ordinata solo muovendo dal presente e scegliendo l'unità di un processo la cui iterazione ci consenta di dire il quando del tempo. Il tempo non si muove e non passa, ma posso fissare il luogo di ciascuno dei suoi punti solo in virtù di un movimento particolare — il movimento senza velocità delle lancette dell'orologio. Ma ciò è quanto dire che il tempo obiettivo si dà nella mia esperienza del tempo come il risultato di una prassi di conoscenza e di misurazione che si incentra nel presente. Solo muovendo da qui, dal presente, posso risalire al passato e al futuro e posso calcolare quando avverranno e quando sono avvenuti gli eventi che riempiono di sé la trama obiettiva del mondo. Così, anche se non vi è nel tempo obiettivo un punto che sia presente, si deve egualmente sottolineare la centralità del presente, poiché la trama del tempo obiettivo si disegna e si coglie solo a partire dal qui temporale — dall'attimo che viviamo ora.

Abbiamo detto che il presente determina il punto che ci consente di orientarci nel tempo e di ricostruirlo nella sua articolata connessione, ed anche in questo caso vale un'analogia con la dimensione

spaziale. Posso fissare la posizione di un punto nello spazio se lo identifico con una terna di numeri reali, — una volta che ho costruito gli assi cartesiani e ho fissato il luogo in cui si incontrano: la loro origine. Anche per il tempo le cose stanno così, poiché anche in questo caso per potere aprire la trama delle relazioni spaziali debbo poter individuare un punto che funga da origine del sistema di riferimento. L'analogia può del resto essere spinta un passo in avanti, poiché il punto che funge da origine degli assi cartesiani è ed insieme non è un punto dello spazio obiettivo. Lo è, evidentemente, poiché posso indicarlo — *una volta che ho tracciato l'asse delle x, delle y e delle z* — con una terna di numeri reali $\{0,0,0\}$ che lo individua rispetto ad essi. E tuttavia quel punto debbo poterlo indicare anche prima che gli assi vi si incrocino, e questo è possibile soltanto indicandolo con il dito o fissando con la matita un punto sulla carta e dicendo che proprio di qui debbono passare gli assi che aprendo uno spazio di riferimento numerico ci consentiranno in seguito di identificare il punto che abbiamo preventivamente tracciato.

Lo stesso accade con il tempo: posso certo costruire la trama delle relazioni temporali fissando come riferimento un punto del tempo obiettivo; per individuare quest'ultimo, tuttavia, debbo avere già indicato un punto del tempo — debbo avere già fissato l'origine del sistema temporale, indicando il punto zero del tempo e quindi debbo avere già fissato un punto di tempo obiettivo in virtù del suo darsi nel mio presente. Che la mia esperienza accada *ora* significa dunque proprio questo: indica nel tempo un punto, e appone così nella trama indifferenziata degli istanti una pietra miliare che ci consente di orientarci nel tempo e di costruire la rete degli istanti nell'iterazione di un identico movimento cui si attribuisce la funzione paradigmatica di scandire in passi eguali la retta del tempo. La trama delle relazioni temporali si dispiega così solo perché vi è un punto che ha una sua duplice natura: è un punto del tempo obiettivo, ma è anche, insieme, determinato come origine e fissato nello spazio temporale attraverso la deissi.

Ma le analogie, che pure sono utili, talvolta zoppicano, e noi ci siamo già soffermati sul punto in cui la diversità di fa avanti: quando ho a che fare con lo spazio posso indicare dove voglio il punto dell'origine, poiché ogni punto è indifferente e non vi è nulla che mi impedisca di tracciare dove voglio gli assi cartesiani. Alla libertà della deissi spaziale fa eco la *non selettività* della deissi temporale:

la freccia che dalla mia esperienza si diparte fissa sempre e soltanto il presente, che si dà alla mia esperienza come l'unico tempo in cui sono. Così, se *posso scegliere* il punto da cui far divergere le coordinate spaziali, *debbo invece accettare* che mi sia *data* l'origine delle coordinate temporali, e l'essere sempre ora della mia esperienza è appunto la forma in cui si manifesta la dipendenza del sistema di coordinate del tempo dall'*imporsi alla soggettività di un istante come punto zero del tempo* — come attimo presente. Se il tempo si dispiega a partire dall'istante *presente* e se il passo che ci introduce alla temporalità ha la forma di una *deissi* non è perché il tempo sia soltanto soggettivo, ma perché l'ordinarsi della serie temporale e il suo stesso organizzarsi in una rete di possibili relazioni implica nel suo stesso senso la relazione che mi lega ad un istante e che lo pone come l'origine della mia *esperienza* del tempo obiettivo. Prima della serie B e del suo ordinato costituirsi come ossatura del mondo così come lo conosciamo vi è la relazione che ci lega ad un istante che si dà e cui siamo rivolti: la *deissi* del presente assume così la forma di una *deissi originaria*, in cui si manifesta un aspetto di fondo della forma dell'esperienza. Dire che l'esperienza è sempre ora vuol dire così sottolineare il fatto che ogni esperienza è innanzitutto il luogo che ci consente di far presa sulle cose. E ciò è quanto dire che la *deissi originaria* dell'ora deve assumere le vesti consuete dell'intenzionalità dell'esperienza.

Di qui possiamo muovere per dare alle considerazioni cui siamo giunti la veste di una conclusione di carattere generale. Sostenere che ogni esperienza è sempre ora non vuol dire alludere ad un fatto, ma significa invece proporre — in una forma che può indurre ad un fraintendimento — una constatazione di carattere strutturale: nel concetto di esperienza vi è sia il suo essere il luogo in cui si manifesta e si costituisce l'immagine del mondo obiettivo, sia un incontro con qualcosa che ci si dà. La duplice natura dell'esperienza — la sua funzione trascendentale e, insieme, il suo carattere di passività — si rivela così nella natura del presente, nel suo porsi come un punto che l'esperienza segna nel tempo, per poterlo ordinare nel linguaggio oggettivo della serie temporale.

LEZIONE OTTAVA

1. Uno sguardo indietro

Nelle precedenti lezioni abbiamo cercato di far luce sulla natura del concetto di tempo e ci siamo soffermati in modo particolare sulla distinzione tra due differenti forme di temporalità: il tempo ordinato secondo la regola del prima e del poi e il tempo mutevole che si disegna intorno al concetto di presente e alle sue modificazioni. Ora, i primi passi in questa direzione li abbiamo fatti seguendo le analisi raccolte nel saggio di McTaggart da cui abbiamo preso le mosse: di qui, infatti, abbiamo tratto il vocabolario concettuale di cui ci siamo avvalsi e di qui abbiamo ricavato anche i primi argomenti per negare alle determinazioni della serie A un significato pienamente obiettivo. Su questo punto ci siamo a lungo soffermati: quando di qualcosa diciamo che è presente non stiamo indicando una sua proprietà obiettiva poiché nulla è *in se stesso* presente o passato o futuro, proprio come nulla è in se stesso qui, a sinistra o a destra. Simili proprietà non ci dicono nulla della realtà così com'è, ma solo della relazione che la lega alla nostra esperienza.

Le conclusioni cui siamo giunti rammentano dunque le tesi di Ayer su cui ci siamo precedentemente soffermati:

gli eventi non sono in se stessi né passati, né presenti, né futuri. In se stessi stanno in rapporti di precedenza temporale che non cambiano con il tempo. [...]. Ciò che varia è solo il punto di riferimento che viene assunto come costituente il presente. Ogni evento passato è stato in tempi diversi sia presente sia futuro; ogni evento futuro sarà presente e poi passato. Ma questi fatti non danno luogo [...] ad alcuna contraddizione, né costituiscono una scusa per fare discorsi insensati su di una molteplicità di dimensioni temporali. La spiegazione di essi sta solo nel fatto che il punto di riferimento che viene presupposto dall'uso dei tempi dei verbi si sposta continuamente. Il passare del tempo è costituito proprio da questo spostamento del punto di riferimento in direzione dal prima al poi, e non da qualche cambiamento della relazione temporale degli eventi. Dire *le temps ne s'en va pas, mais nous nous en allons* non costituisce solo un buon epigramma, ma è un'analisi accurata dei fatti (A. J. Ayer, *Il problema della conoscenza*, op. cit., pp. 160-161).

Io credo che queste tesi di Ayer possano essere in sostanza condivise, ed abbiamo visto del resto come di qui si debba muovere per liberarsi della metafora che vuole il tempo come un fiume che scorre negli argini, un torrente dal corso impetuoso in cui ci si può immergere, ma che ci impedisce di bagnarci anche solo due volte nelle stesse acque. Si tratta di una metafora ricca di senso e di cui non vi è davvero ragione di privarsi, e tuttavia prenderla alla lettera vorrebbe dire imbattersi in una serie di contraddizioni insanabili: il tempo passa come l'acqua sotto un ponte, ma il passare del tempo non è un movimento reale e non può essere pensato come un autentico divenire. Il tempo passa perché invecchiamo e perché ha senso parlare di processi e di movimenti che durano nel tempo, ma descrivere per questo il tempo come se davvero fosse non il teatro in cui il divenire accade, ma un processo continuo in cui il presente corre verso il passato e il futuro verso il presente è insensato. Se davvero il tempo fosse un processo dovremmo pensare il suo stesso divenire *come se avvenisse nel tempo*, e se ciò fosse vero dovremmo a nostra volta immergerci in un regresso all'infinito, in un accalcarsi insensato di tempi del tempo.

Il tempo non scorre, siamo noi che passiamo nel tempo — così scrive Ayer, e io credo che questa tesi debba essere in linea di massima condivisa e che gli argomenti che abbiamo insieme provato a discutere rappresentino un motivo che la rende se non certa, almeno plausibile. Così, se vi è una ragione per parlare del divenire del tempo non è perché il nostro discorrere di un futuro che si fa presente e di un presente che si fa passato descrivano un processo reale, ma solo perché di questo linguaggio non possiamo in ogni caso fare a meno. L'eco esistenziale che pervade l'epigramma che Ayer ci propone sembra dunque avere un suo fondamento obiettivo.

E tuttavia, come abbiamo osservato, riconoscere che così stanno le cose non significa ancora sostenere che presente, passato e futuro siano parole che hanno il loro luogo d'origine nella mente o che debbano essere analizzate e discusse solo sul terreno psicologico. Questa conclusione *non* è ovvia e dimentica, credo, che la soggettività e l'esperienza possono essere intese in altro modo e che, quando diciamo che il *cogito* ha il carattere del presente, non affermiamo che vi è un vissuto che necessariamente accompagna i nostri pensieri, ma sosteniamo invece che l'accadere del nostro esperire in un determinato istante è la *condizione* che consente di orientarci nel

tempo e di costituire a partire di qui — dal momento in cui *ora* siamo — la serie obiettiva degli eventi che si ordina nello spazio della nostra esperienza.

L'irriducibilità della deissi dell'ora al linguaggio obiettivo della serie temporale non è dunque espressione del carattere psicologico e soggettivo del presente, ma ci riconduce alla dialettica complessa che lega, nella grammatica dei concetti, la realtà delle cose al loro essere conosciute come tali. L'impossibilità di liberarsi della paroletta «ora» vale così come un segno del fatto che l'immagine obiettiva del tempo cui abbiamo ragione di credere è un'immagine che si *determina nell'esperienza* e che reca nell'ineliminabilità del presente il segno della sua origine, del suo dispiegarsi dal «qui» cui è vincolata la nostra prassi conoscitiva.

Questo nodo non può essere reciso e le riflessioni complesse che abbiamo cercato di dipanare ci hanno mostrato come nella deissi originaria si faccia avanti la natura dell'esperienza, il suo porsi come il luogo in cui la realtà si manifesta per noi. Così, se ci si pone in questa prospettiva, il rifiuto di attribuire da un lato un significato obiettivo ai deittici temporali e di riconoscere dall'altro l'ineliminabilità del linguaggio soggettivo della presenza e delle sue modificazioni temporali deve valere come un diverso modo per sancire l'irriducibilità della prospettiva dell'esperienza alla dimensione dei fatti conosciuti. Questi si manifestano in quella e la constatazione ovvia dell'indipendenza di principio del loro esserci dalla soggettività che li conosce non può tradursi nella pretesa di un'analogia indipendenza dal punto di vista epistemico. Il tempo c'è, così come ci sono gli istanti in cui si scandisce, ma se ci interroghiamo sulla sua forma e sulla natura del suo ordinamento *non possiamo non fare affidamento allo spazio logico delle ragioni* che si dispiega sul terreno della nostra esperienza — non possiamo non rammentarci del fatto che la serie temporale si dispiega e si costituisce in un'esperienza che si muove nella dialettica della presenza.

Su questo punto è necessario indugiare un poco, anche perché è possibile cogliere, a partire di qui, le ragioni che ci consentono di prendere commiato dalle tesi più paradossali di McTaggart. Rammentiamoci della struttura argomentativa che guida la sua negazione della realtà del tempo. Se il tempo deve essere negato è sul fondamento di questo argomento: la serie B è temporale solo perché la leggiamo alla luce della serie A, ma la serie A non ha alcun fonda-

mento obiettivo, e ciò è quanto dire che il tempo, in quanto tale, deve essere cancellato dalla sfera della realtà. Se il tempo non vi è, se la serie B deve infine rivelarsi una serie priva di carattere temporale è solo perché passato, presente e futuro — gli unici termini che rechino in sé il senso del tempo — sono privi di un significato reale.

Come reagire di fronte a questa argomentazione così compatta, che sembra tanto più necessaria quanto più si allontana dal senso comune, costringendoci ad un *aut-aut* che ha la durezza delle dimostrazioni logiche? Così, io credo: osservando, come abbiamo fatto, che il tempo obiettivo è qualcosa che di fatto conosciamo solo all'interno di una prassi di obiettivazione che è necessariamente incentrata nelle forme della presenza. Il tempo obiettivo si dà nella coincidenza del presente con un istante obiettivo e nella prassi di obiettivazione e di misurazione in virtù della quale ci è possibile applicare al mondo degli eventi un sistema ordinato di nomi. Di qui, dal presente, possiamo addentrarci nel tempo obiettivo e se le cose stanno così non è un caso se l'intreccio tra la serie ordinata del tempo e il presente non è fino in fondo districabile e se è possibile scorderlo su differenti livelli di senso.

Come abbiamo osservato per McTaggart le cose non stanno affatto così. McTaggart ritiene che sia lecito tracciare un'antitesi rigida tra realtà e irrealtà, e crede che del mondo si debba parlare soltanto così — come di un insieme di fatti, cui contrapporre la dimensione psicologica della soggettività. Ma non credo che questa via debba essere seguita. Reale è ciò che si dà come tale nella nostra esperienza, ed anche se è legittimo distinguere differenti livelli di obiettività all'interno di ciò che vale per noi come mondo, questo non significa affatto che si possa parlare del mondo della nostra esperienza come se fosse una mera costruzione psicologico-soggettiva, qualcosa di cui sottolineare la natura apparente.

Certo, il processo di obiettivazione che prende forma nel corso della nostra esperienza ci costringe a riconoscere che molte cose sono diverse da come ci appaiono. Noi vediamo il mondo nella molteplicità dei suoi aspetti visivi, ma insieme sappiamo che non vi sono colori e che le cose non sono così come appaiono, e tuttavia questa constatazione così necessaria e, insieme, così ovvia non è affatto un buon motivo per sostenere che il mondo fatto di cose colorate sia una mera apparenza e che debba per questo “esistere” solo nella mente di chi lo percepisce. Il mondo della vita in cui si dipana

la nostra esistenza non è qualcosa che esista nella mente: è proprio questo mondo che ha una sua obiettività e una sua valenza intersoggettiva, e che — nella norma — tutti accettiamo e riconosciamo per vero, anche se poi riconosciamo, su un altro piano, che la realtà non è così come la percepiamo.

Qualcosa di simile (soltanto di simile e *non* di identico) vale anche per il tempo. Passato, presente e futuro sono modi di orientarsi nell'ordinamento temporale: ci riconducono alla dimensione del nostro essere ora consapevoli e nel richiamarsi alla consapevolezza mettono insieme in luce la forma della nostra esperienza. E tuttavia, la paroletta «ora» *non* ci parla di un *fatto* di natura psicologica, non dice qualcosa che c'è, ma ricorda che quello che c'è *si attesta nello spazio delle ragioni che compete alla nostra esperienza*. La dimensione dell'obiettività è una meta cui si deve tendere, ma ciò non significa che sia possibile dimenticarsi di questo — che dei fatti possiamo parlare solo a partire dalla nostra esperienza e dal suo ancorarsi al tempo nel presente. Se parliamo di fatti, ne parliamo perché abbiamo *ragione* di farlo — ma *lo spazio delle ragioni è lo spazio della nostra esperienza* che si apre nel presente, nel luogo in cui siamo chiamati a corrispondere all'istante di tempo che ci si dà.

Di qui, dal presente, possiamo parlare del tempo obiettivo, e ne parliamo perché abbiamo ragioni per farlo. Le abbiamo fin da principio: la forma della nostra esperienza — il suo porsi come *ora* — è innanzitutto il riconoscimento del fatto che il nostro esperire “tocca” nel presente un punto del tempo obiettivo, quel punto che gli si dà e che cogliamo come il luogo nel quale siamo e in cui il nostro esperire accade. Questo è quanto abbiamo ragione di credere, e di qui muoviamo per attribuire ad ogni evento un luogo nel tempo. All'indipendenza ontologica degli eventi — al loro darsi come accadimenti che non dipendono da uno spettatore — fa eco la loro dipendenza gnoseologica, il loro porsi come eventi alla cui esistenza possiamo credere solo se abbiamo ragioni per farlo.

Riconoscere che il tempo obiettivo si dà nell'esperienza come una forma di ordinamento dei fenomeni cui crediamo perché abbiamo ragioni per farlo non significa tuttavia sostenere che il discrimine fra soggettivo e oggettivo possa essere tracciato con un tratto di penna. La nostra esperienza ha una trama complessa e una complessa stratificazione di piani e non se ne può rendere conto nel linguaggio semplicistico dell'antitesi tra reale e mentale. Noi abbiamo

esperienza del mondo, ma il mondo non è soltanto la totalità dei fatti, poiché il mondo è anche questo *nostro* mondo che si costituisce nell'esperienza quotidiana come l'ambiente umano e storico entro cui si gioca la nostra vita. Vi sono molte e diverse forme attraverso le quali il mondo si dà, e non è legittimo, cercare di venire a capo di ciò che di volta in volta è il mondo di cui parliamo semplicemente riproponendo l'antitesi tra ciò che è realmente e ciò che "esiste" solo nella mente di chi ne ha esperienza. Il mondo della vita non può reggere il livello di obiettività su cui si situano gli oggetti di cui discorre l'indagine scientifica, ma non è per questo un regno popolato da irrocervi e da strane esistenze mentali. È il mondo *certissimo* in cui nella norma viviamo e non può essere semplicemente cancellato, quasi fosse un errore di cui emendarsi. E questo è vero anche per ciò che concerne le parole che ci riconducono alla temporalità soggettiva.

La serie A ci invita a riflettere sulle forme della nostra esperienza, ma è poi anche il modo in cui si ordina il *nostro* mondo. Noi parliamo dell'oggi e del domani e diciamo che qualcosa c'è o non c'è più, e queste descrizioni non sono meramente soggettive. Parlano appunto del *nostro* mondo, — di quel mondo della vita che ha una sua solidità ed una sua obiettività, anche se non è il frutto cui conduce un'obiettivazione metodica. La nostra esperienza ci parla del mondo così come si dà per noi, ed anche se è giusto in linea di principio osservare che l'essere presente o l'essere passato non sono determinazioni che appartengano alla serie oggettiva del tempo, ciò non toglie che ci parlino di un mondo intersoggettivo e che descrivano un insieme di caratteristiche del nostro mondo e di proprietà che non possono essere meglio espresse in nessun altro modo. Mi ricordo bene di tante persone che oggi non ci sono più, e non potrei davvero spiegare che cosa intendo dire se mi limitassi a indicare l'arco di tempo su cui quelle vite si sono distese. In questo caso il rimando al presente non può essere eluso, perché il problema è tutto qui — nel fatto che quelle persone non ci sono *più* e che non ci sono più *ora*. In un mondo pienamente oggettivo dire «*non più*» non ha senso, ma ciò non toglie che nel *nostro mondo* quest'espressione sia necessaria e che sia del tutto arbitrario sostenere che del mondo umano che insieme condividiamo si possa parlare nel linguaggio sprezzante di chi prende commiato da un'illusione soggettivistica.

Ancora una volta il rimando alla spazialità può aiutarci a com-

prendere come stiano le cose. Lo spazio che esperiamo ha i tratti di uno spazio esperito da qui: distinguiamo l'alto e il basso, il vicino e il lontano, e per quanto sia ovvio constatare che nello spazio obiettivo tutte queste determinazioni sono comunque fuori luogo, sarebbe altrettanto privo di senso sostenere che esse non ci parlino del *nostro* mondo e non ci consentano di orientarci in esso dicendoci qualcosa che lo caratterizza. Nel nostro consueto linguaggio, del resto, di queste parole non si può certo fare a meno perché ci parlano del mondo proprio in quanto è abitato da noi. Le montagne sono davvero alte, e il cielo poi è altissimo, come profonde sono le viscere della terra e gli abissi del mare, e l'evidenza del nesso che lega queste asserzioni alla nostra natura non deve farci dimenticare che ogni nostra nuova acquisizione conoscitiva si fa strada nelle obiettività delle cose, sostenendosi con le ragioni degli uomini. E ciò che vale per lo spazio vale ovviamente anche per il tempo: parlare del presente, del passato o del futuro non significa disporsi sul terreno dell'errore e contrabbandare ciò che è irreali per il reale: vuol dire invece parlare del nostro mondo, — del *mondo in quanto è nostro*. Di qui, del resto, da questo nostro mondo che si dà sul terreno dell'esperienza quotidiana e nella trama delle certezze che sorreggono i nostri linguistici muoviamo per dare una forma *metodica* alla prassi di obiettivazione del tempo.

Le considerazioni che abbiamo appena proposto possono valere come un tentativo di rendere conto dei motivi per i quali non vi è ragione di privarsi del linguaggio della presenza e della sua dialettica. Di quei termini non possiamo fare a meno, e dalla constatazione dell'irriducibilità teorica del presente al linguaggio del tempo obiettivo si deve dunque muovere per scorgere un segno del vincolo che ci impedisce di cancellare la prospettiva della soggettività: il tempo obiettivo raccoglie la totalità dei fatti, ma i fatti si dispiegano da una prospettiva che non è essa stessa un fatto tra gli altri. Nella persistenza del vocabolario concettuale della serie A e, d'altro canto, nel riconoscimento che non vi è alcun fatto che gli corrisponda, si fa così strada la tesi secondo la quale la totalità dei fatti non può chiudersi senza ancorarsi ad una prospettiva singolare, ad un punto di vista che non è esso stesso un fatto.

Siamo così giunti, dopo un lungo cammino, a trarre una conclusione che rammenta per certi versi le conclusioni critiche che avevamo formulato discorrendo della filosofia di Plotino. Anche Ploti-

no ci invitava a compiere un'operazione impossibile, poiché anche per Plotino dobbiamo guardare al tempo come se fosse già da sempre *concluso*, come se fosse possibile intenderlo non dalla prospettiva del presente che ne percepisce il fluire ma come se fosse possibile contemplarlo dall'alto, come se potessimo averlo di fronte a noi come un tutto cui stranamente non apparteniamo e che tuttavia possiamo scorgere rimanendo al sicuro sulla riva e disponendoci nel punto di vista non prospettico dell'eternità.

Certo, in Plotino il cammino che ci conduce a purificare il tempo dalla sua eco soggettiva e dalla limitatezza dei suoi singoli istanti ha una sua ragione *esistenziale*: vivere nel presente significa rendersi ciechi alla voce dell'Uno e perdere l'armonia delle cose nel contrasto apparente che si dispiega nel loro divenire. Ben diverse sono le motivazioni che sembrano guidare le considerazioni che abbiamo sin qui esposto. Ma il risultato è analogo: anche in questo caso, infatti, ciò che sembra venir meno è la posizione della soggettività e, insieme ad essa, il riconoscimento che il mondo obiettivo è comunque qualcosa che si dispiega e si conosce solo a partire dalla nostra esperienza che non può essere intesa come un fatto tra gli altri.

Riconoscere che il presente non è un determinazione fattuale, ma che non per questo appartiene alla sfera dei vissuti psicologici vuol dire rammentarsi che un punto di vista da nessun luogo non c'è e che il mondo obiettivo è pur sempre qualcosa che si delinea e prende forma per noi dal luogo temporale che la deissi originaria ci *assegna*. Di qui il cammino da percorrere: dobbiamo disporci sul terreno *descrittivo* per scorgere sotto questa nuova luce la dialettica della presenza. Certo, il tempo c'è, e non è un capriccio soggettivo. C'è come ogni altra cosa al mondo; e tuttavia, riconoscere la natura obiettiva del tempo non può significare altro che questo: vi è un'esperienza della temporalità che ci consente di cogliere la serie ordinata degli istanti, quella serie obiettiva che si manifesta in molteplici forme soggettive e che si *dispiega nella ricchezza del suo senso nelle operazioni della soggettività*.

Dalla metafisica del tempo siamo ricondotti così alla sua fenomenologia.

2. *La fenomenologia: considerazioni introduttive*

Dobbiamo ora addentrarci in un'analisi fenomenologica, e questo ci invita a soffermarci un poco sul senso che deve essere attribuito a questo ritorno al terreno della soggettività e dell'esperienza.

Un equivoco deve essere fin da principio messo da parte. Non voglio addentrarmi in analisi fenomenologiche per sostenere che il tempo abbia natura soggettiva, né tanto meno invitarvi a condividere l'universo etereo delle filosofie idealistiche. Non credo che ci si possa liberare *filosoficamente* della certezza che vi è un mondo di cose reali e che vi è un tempo in cui esse si ordinano, e le proposizioni che descrivono l'appartenenza degli eventi al tempo e il loro trascorrere nel tempo sono per noi verità indiscutibili, certezze di cui non possiamo disfarci perché il loro essere da tutti condivise fa da fondamento indiscusso della nostra prassi e della nostra vita.

Quali siano queste proposizioni è presto detto. Noi crediamo che ogni cosa abbia un suo posto nel tempo indipendentemente da noi e crediamo anche che vi siano stati eventi che hanno avuto luogo quando ancora non c'erano spettatori per assistere ad essi, così come è altrettanto probabile che vi siano eventi che accadranno quando non ci saranno più uomini per descriverli e per segnare su un qualche calendario la loro posizione nel tempo. Di questa duplice possibilità sono pervase le nostre convinzioni e la nostra prassi, e dubitare che così stiano le cose è un gioco che non possiamo prendere sul serio, poiché — se lo prendessimo alla lettera e se vi giocassimo con la coerenza che la filosofia ci impone — dovremmo recidere il ramo su cui siamo seduti. Al filosofo scettico che ci chiede di dubitare di ogni cosa dobbiamo necessariamente rammentare che ciò che egli scrive è comunque espressione di molte certezze: le pagine cui lo scettico affida il suo dubbio sono anche per lui che vi scrive una cosa del mondo ed il senso della sua prassi non può essere disgiunto dalla convinzione che quelle pagine *resteranno* a disposizione di chi intende sfogliarle e saranno comunque espressione del suo pensiero solo *dopo* che la penna abbia segnato la carta. Anche per il filosofo scettico i segni che l'inchiostro ha fissato sulle pagine bianche sono cose nel mondo: in futuro li si potrà leggere perché sono oggetti visibili in virtù del loro colore e del loro stagliarsi nel contrasto che li distingue dalla superficie della pa-

gina. La catena potrebbe condurci lontano, poiché nel gesto di chi scrive per assicurarci che nulla è conoscibile vi è anche la certezza che vi siano altri uomini che potranno vedere prima e poi ciò che è stato scritto e che sapranno intendere quei segni e che, proprio perché ragionano come noi ragioniamo, si lasceranno forse convincere da quelle che anche per loro varranno come argomentazioni.

Potremmo appunto spingerci oltre, ma a noi basta qui rammentarci di questa catena per poter sottolineare come anche il dubbio sia una prassi che poggia su una molteplicità di presupposti di cui non dubitiamo affatto. Siamo certi che vi sia stato un mondo prima di noi e siamo certi che continuerà dopo di noi, e di questa e di altre convinzioni che sorreggono la prassi non possiamo in alcun modo disfarcì, senza cancellare la sensatezza di una grande molteplicità di giochi linguistici. Certo, si potrebbe obiettare che questi presupposti impliciti sono appunto parte della nostra esperienza e del nostro linguaggio e che, come tali, hanno una valenza soggettiva. Che le cose stiano così è appunto qualcosa che *sappiamo* e la stessa indubitabilità del mondo è parte della nostra esperienza. Che la pietra delle scale che ho appena percorso sia infinitamente più vecchia del primo essere capace di avvertirne la consistenza è un fatto che *so*, così come è una *mia* certezza la convinzione che non vi sia contraddizione alcuna nel pensare che ci sia stato un mondo prima dell'uomo e che ci sarà anche quando non ci saranno più le parole per dirlo: che questo sapere e che queste certezze si radichino nel senso della mia esperienza è un fatto di cui sono consapevole. Così, se dico che l'essere delle cose è indipendente dal *percipi* non affermo una tesi che mi spinga anche di un solo passo al di là della mia esperienza, ma semplicemente asserisco una tesi che l'attraversa da cima a fondo e che ne determina il senso complessivo.

Su questo punto si può dunque convenire. Di qui tuttavia non si può muovere per celebrare i fasti dell'idealismo, e questo semplicemente perché se attribuisco alla parola conoscere o esperire il suo consueto significato non vi è davvero alcuna ragione per credere che ciò conosciamo o esperiamo debba esistere soltanto *in quanto* è conosciuto o esperito. Fa parte del senso della mia esperienza che le cose ci siano anche quando non le percepisco e fa parte del modo di intendere la natura che si è venuto configurando nella nostra cultura il fatto che vi sia stato qualcosa come il *Big Bang*, ma questo non è un argomento per dire che il mondo, la sua origine e la sua ordinata

configurazione sono *soltanto* significati del nostro linguaggio. Non è un argomento perché dalla constatazione secondo la quale non vi è un luogo di accessibilità del mondo che non appartenga al terreno della nostra esperienza non è affatto lecito dedurre quel «*soltanto*» che trasforma quella constatazione in una presa di posizione filosofica. Il verbo *percipere* non si usa così come Berkeley credeva, ed *un uso filosofico di questo verbo non vi è*: prendere atto che non possiamo andare al di là dell'esperienza non vuol dire allora scoprirsi improvvisamente artefici di qualcosa né avere guadagnato un posto privilegiato per guardare ai fatti del mondo con il sorriso di Democrito, ma vuol dire solo disporre ordinatamente i pezzi sulla scacchiera e dire che *questo* è il gioco di cui parliamo.

Così che il tempo sia una forma di ordinamento della realtà e che sia del tutto indipendente da noi e dalla nostra esperienza è un fatto di cui non dubitiamo e la cui certezza non può essere scalfita proprio perché appartiene all'orizzonte delle nostre certezze, — a quelle strutture del nostro mondo della vita che non possiamo alterare, ma solo descrivere. Di qui il senso che deve essere attribuito alle nostre considerazioni soggettive: se ci disponiamo sul terreno di un'analisi descrittiva della nostra esperienza non è per disporre il tempo sotto l'egida della soggettività e nemmeno per contrapporre un tempo della coscienza al tempo oggettivo degli orologi, secondo una lezione che Bergson ha reso consueta. Tutt'altro: ciò che ci interessa è mostrare che cosa sia il tempo oggettivo — l'unico tempo che realmente c'è — a partire dall'esperienza che ne abbiamo.

È in questa luce che deve essere letto il modo in cui intendo richiamarmi ad una prospettiva fenomenologica. Un punto va fin da principio chiarito. Discuteremo insieme un testo di Husserl, tratto prevalentemente da un corso di lezioni tenuto nel 1905 a Göttingen, ma ciò non significa che dobbiamo sentirci obbligati a ripercorrere le considerazioni husserliane condividendone interamente la prospettiva filosofica che le attraversa. Tutt'altro: nell'analizzare le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* ci soffermeremo soltanto su alcune distinzioni fondamentali che ci consentono di reimpostare almeno in parte il discorso che abbiamo svolto sin qui e insieme anche di mostrare un possibile terreno per introdurre un vocabolario elementare della temporalità. Del resto, almeno per me, la fenomenologia è innanzitutto questo: un *metodo degli esempi* che ha innanzitutto una funzione di chiarificazione concettuale, anche se —

nel suo tracciare un cammino che ci riconduce dall'esperienza ai concetti — è implicita una filosofia orientata in chiave antiplatonica e, insieme, attenta a non rescindere il nesso che lega la ragione e i suoi prodotti alle forme di vita e al mondo che per esse si dispiega.

La fenomenologia, appunto, ed anche se non credo che sia più di tanto opportuno cercare di chiarire di che cosa si tratta, separandola dal terreno delle analisi che ci propone è forse egualmente utile osservare che ciò che, per grandi linee, caratterizza il metodo fenomenologico è il suo porsi come una *descrizione dell'esperienza* che non intende pronunciarsi sul problema delle dinamiche reali che sono in generale all'origine del mio percepire, del mio ricordare, del mio immaginare. Guardo un oggetto e qualcosa deve pur colpire la mia retina e lasciare una traccia che sarà poi in vario modo elaborata dal mio cervello: di questo non dubitiamo, ma ciò non toglie che un'indagine sui meccanismi cognitivi e fisiologici che sono implicati dalla nostra esperienza vada al di là della dimensione descrittiva. La psicologia cognitiva e, soprattutto, la fisiologia degli organi di senso e dei meccanismi cerebrali possono insegnarci molte cose, ma ciò non toglie che il senso che attribuiamo alla nostra esperienza non coincida in linea di principio con i meccanismi che essa, come processo, implica.

Al rifiuto di una metodica volta a spiegare più che a descrivere l'esperienza si lega tuttavia il rifiuto di una descrizione di carattere introspettivo. Il fenomenologo non intende far luce sui vissuti che, per esempio, accompagnano in ciascuno di noi la percezione di un oggetto, ma intende esclusivamente far luce sul senso che una simile percezione ha per noi. Così, se devo descrivere la mia percezione di questo libro non cercherò di scorgere con la coda dell'occhio ciò che provo guardandolo e non indugèrò su ciò che caratterizza in modo peculiare i vissuti che provo in un certo istante di tempo, ma mi soffermerò invece sul senso che è racchiuso nel mio dire che vedo un libro e, a *partire da una serie di esempi*, cercherò di mettere in luce le caratteristiche *essenziali* che si legano a questa mia affermazione. Osserverò allora, in primo luogo, che se percepisco un qualsiasi oggetto spaziale avrà senso distinguere la forma obiettiva della cosa dal mio osservarla di qui, e che questo duplice contenuto della mia percezione si deve poter manifestare nel sistema delle variazioni prospettiche: se mi sposto e intanto guardo un qualsiasi oggetto avrò la percezione di una forma costante che tuttavia si dà nel

gioco continuo di una variazione — la variazione delle forme prospettiche della cosa. Di qui la percezione dell'identità della forma obiettiva e, insieme, della diversità dei luoghi da cui appare e che mi appartengono. Ma non è tutto: la variazione prospettica e il gioco delle manifestazioni in virtù delle quali qualcosa si fa presente per me parla anche dell'oggetto cosa come di un *identico* che si costituisce nella molteplicità delle apparizioni, e ciò è quanto dire che nel modo stesso della datità dell'oggetto è implicito il suo costituirsi come qualcosa che va al di là del *percipi*. Vedo un libro, ma il libro non è qualcosa il cui essere consista in un fenomeno o anche soltanto nella somma delle apparizioni sensibili, e questa conclusione è tutta racchiusa nel fatto che non vi è mai coincidenza tra l'oggetto che si manifesta e il modo in cui si manifesta. Vedo un libro e lo vedo attraverso molte diverse manifestazioni prospettiche, ma nessuna di esse coincide con esso, poiché non ne ripete la forma, ma la mostra di qui. Non solo: il libro che vedo è anche lo stesso oggetto che tocco, che prendo in mano e che produce un rumore se cade per terra, e ciò è quanto dire che l'oggetto ha percettivamente il senso di un identico che permane al variare delle diverse scene della sensibilità. E ancora: se agli esempi che vertono esclusivamente sulle forme di datità del libro affianco quelle che concernono il contesto del suo manifestarsi, mi imbatto in numerose distinzioni che possono essere tracciate. Posso immaginare diverse scene in cui il libro che vedo potrebbe trovarsi; non posso invece immaginare un libro che non appartenga ad uno spazio più ampio, e di questa possibilità che funge da *invariante* negli esempi il fenomenologo deve interessarsi, così come deve rivolgere la propria attenzione al fatto altrettanto generale che fa di un libro un oggetto che *può* essere spostato nello spazio. Gli oggetti spaziali sono fatti così: non soltanto occupano un luogo nello spazio, ma possono occuparne altri. E ancora: parlo del libro come di un oggetto reale perché ne ho esperienza come di un qualcosa che interagisce con altri oggetti e che mi si dà come un elemento che appartiene alla *trama causale* del mondo. Un libro ha un peso e questa sua proprietà, che si dispiega soggettivamente nello sforzo che si accompagna al sollevarlo, si manifesta anche nella sua capacità di fungere da fermacarte o da contrappeso su uno scaffale.

Potremmo continuare a lungo in questa serie di cenni, ma ciò che ora ci interessa non è dire quali siano le possibili forme della nostra

percezione di oggetti materiali; il nostro obiettivo è un altro: vogliamo gettare un primo generico sguardo sulla natura della descrizione fenomenologica. E se questo è l'obiettivo, le osservazioni che abbiamo proposto ci consentono una prima conclusione: la descrizione fenomenologica è sempre descrizione delle *strutture invarianti* dell'esperienza ed è quindi null'altro che un modo di riflettere sulla grammatica dei concetti — un modo che procede in stretta connessione con esempi di natura intuitiva. Ma anche una seconda conclusione può essere tratta: se le cose stanno così, non è difficile scorgere come il metodo fenomenologico possa mettersi al servizio di una riflessione filosofica che abbia nella chiarificazione concettuale il suo primo obiettivo. Lungi dall'essere vincolata ad una filosofia di stampo idealistico, la fenomenologia può tradursi così in un metodo degli esempi che ci consente di far luce sulla grammatica dei concetti elementari di cui ci avvaliamo. Il tempo c'è, e non ne dubitiamo affatto, ma ciò che del tempo sappiamo e che ci sorregge nell'impiego di quel termine nella nostra quotidiana esistenza lo abbiamo appreso dall'esperienza che ci può guidare anche ora che vogliamo vedere chiaro su ciò che ci è comunque già noto.

LEZIONE NONA

1. Qualche considerazioni metodologica

Nella lezione precedente si siamo soffermati sulle linee generali del metodo fenomenologico e ora dobbiamo addentrarci nella lettura di un testo di Husserl, pubblicato nel 1928 da Martin Heidegger sulla base di un corso di lezioni husserliane tenute nel 1905. Un punto deve essere ancora una volta ribadito: di queste *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* (1905) faremo un uso particolare, e ciò significa che non intendo seguire le pagine husserliane nella totalità del disegno filosofico che le attraversa, ma vorrei piuttosto avvalermi di alcuni dei risultati cui le sue indagini conducono per leggere sotto una diversa luce i risultati cui siamo giunti discorrendo dei paradossi di McTaggart. Di qui la scelta di limitarmi al commento delle prime due sezioni del corso husserliano, lasciando da parte la terza, all'interno della quale matura una lettura del problema della temporalità che non mi sento di condividere. Su questi temi torneremo in seguito, seppur brevemente: ora vorrei tuttavia osservare che questa prospettiva di lettura non ci impedirà di restare vicini alla pagina husserliana e ai problemi che ne determinano l'andamento analitico. Commenteremo dunque le pagine di Husserl senza sovrapporci al testo; semplicemente ci fermeremo un passo prima di ciò che Husserl ritiene opportuno dire e inseriremo le sue considerazioni all'interno di una prospettiva che non coniuga necessariamente una filosofia di stile fenomenologico e descrittivo con una particolare inclinazione di stampo idealistico e trascendentale.

Ma veniamo appunto al testo husserliano. La prima mossa che Husserl ci invita a compiere è di carattere metodologico: Husserl si propone di venire a capo della nostra esperienza del tempo — o come egli si esprime: della coscienza interna del tempo — e ci invita proprio per questo a mettere da parte qualsiasi considerazione concernente il tempo obiettivo e reale del mondo.

Questa mossa iniziale ha un significato importante che tuttavia rischia di essere frainteso. Venire a capo del suo significato vuol dire sottolineare che in primo luogo il fenomenologo ha di mira la forma generale dell'esperienza e il suo senso, ma non necessariamente la

portata reale delle singole percezioni di cui consta.

Vorrei cercare di chiarire il senso delle mie affermazioni con un esempio che ha una sua origine illustre, poiché ci riconduce alle pagine di una delle opere più belle della nostra tradizione filosofica: le *Meditazioni metafisiche*. Guardo dalla finestra e vedo camminare per la strada una moltitudine di persone, e mi basta guardare con un po' di attenzione il modo del loro incedere, la fretta o la calma con cui si muovono, il modo in cui si atteggiavano perché quest'esperienza certissima mi parli di molte cose e io mi convinca di sapere non soltanto che vedo delle persone, ma anche qualcosa del loro carattere e, in generale, del loro modo di vivere e di atteggiarsi nel mondo; di vedere persone sono certo, ma poi mi ricordo di Cartesio e mi convinco dell'opportunità di dubitare che le cose stiano proprio così. Forse si tratta di automi o forse si tratta di un inganno che un qualche diavoletto sta perpetrando ai miei danni.

Forse, appunto. Di questo tuttavia possiamo disinteressarci, almeno sin quando ci disponiamo nella prospettiva fenomenologica, poiché nulla muta nella dimensione descrittiva della nostra esperienza nell'ipotesi che abbiamo appena tracciato. Anche se le persone che vedo non vi fossero — anche se non vi fossero gli oggetti trascendenti di cui la percezione ci parla — la nostra esperienza resterebbe quello che è per ciò che concerne il suo senso ed il suo contenuto — diremmo di avere visto delle persone camminare, proprio qui, sulla strada davanti alla nostra casa. Husserl parla, a questo proposito, di oggetti immanenti, ed anche se l'espressione di cui qui si avvale può far sorgere un fraintendimento il senso che deve esserle attribuito è chiaro: Husserl parla di oggetti immanenti non già per affermare che vi sono oggetti che hanno in realtà lo statuto evanescente delle idee della mente, ma per alludere al fatto che la nostra esperienza non muterebbe nel suo contenuto descrittivo anche se un diavoletto ci ingannasse e ci facesse credere che vi sia un mondo anche quando questo mondo non vi è. Ciò che vedremmo sarebbero egualmente oggetti che vediamo là di fronte a noi e non già idee nell'accezione cartesiana e poi empiristica del termine; un demone potrebbe ora ingannarci, ma tutta la sua arte non sarebbe sufficiente per convincerci dell'opportunità di cambiare il contenuto descrittivo della nostra esperienza — il suo porsi come una percezione di oggetti intersoggettivamente accessibili e comunque appartenenti a quell'insieme di cose e di eventi che chiamiamo mondo.

Ma perché allora questa strana finzione? Per due differenti ragioni. Vi è, innanzitutto, una questione puramente *metodologica*: la fenomenologia è una disciplina *descrittiva* che ha per oggetto la nostra esperienza e porre da canto ogni questione concernente la realtà degli oggetti esperiti è un buon modo per sottolineare che essa può disinteressarsi del fatto che vi sia ciò che riteniamo di percepire. Ciò che ci importa è soltanto questo: che la forma di una percezione di queste e queste differenti oggettualità abbia queste e non altre caratteristiche peculiari.

Ma vi è anche una seconda ragione: Husserl è convinto che mettere tra parentesi il problema dell'esistenza reale di ciò che esperiamo sia il modo migliore per richiamare l'attenzione sul fatto che per potersi porre come percezione di una realtà determinata la nostra esperienza deve assumere una forma specifica. Sulla certezza dell'oggetto e sul suo esserci da sempre dato come qualcosa che conosciamo deve cadere il velo dell'*epoché* — una mossa metodica il cui senso è racchiuso nella necessità di riscoprire le ragioni percettive che determinano l'esser così della cosa che nel suo apparir così si disvela.

Di qui il senso della mossa che Husserl ci invita a compiere. Mettere tra parentesi il tempo obbiettivo — il tempo come forma reale di ordinamento del cosmo — non significa ripercorrere il terreno delle filosofie dell'interiorità e non vuol dire affatto sostenere che il tempo degli orologi sia una finzione gratuita di cui diffidare o che non vi sia un tempo obbiettivo; tutt'altro: il tempo obbiettivo vi è, ed è la forma di ordinamento del reale, ma ciò non toglie che se ne possa e debba parlare *soltanto a partire dall'esperienza che ne abbiamo*¹. Di qui il cammino che Husserl fa suo: se si vuole far luce sulla natura del tempo si deve descrivere l'esperienza che ne abbiamo, e questo significa che dobbiamo analizzare le forme che l'esperienza *deve assumere* per poter essere percezione di un ordinamento temporale obbiettivo.

Ancora una volta l'analogia con lo spazio può aiutarci a comprendere come stiano le cose. Quando cammino per casa, vedo succedersi stanze e nelle stanze oggetti che mantengono una loro forma

¹ Vi è, naturalmente, un'altra ragione. Ricondurre l'oggetto all'esperienza che ne abbiamo vale, per Husserl, come un modo per ricomprendere in una chiave trascendentale il senso che deve essere attribuito alla sua *autonomia*. Ho già detto in che senso (e in che misura) non ritengo di dover seguire Husserl su questo terreno

e che hanno una loro posizione obiettiva che non muta e che non dipende dal mio avvicinarmi ad una parete o dal mio allontanarmi muovendo di stanza in stanza. Potremmo forse esprimerci così: io so che le relazioni spaziali obiettive non dipendono dal luogo in cui sono, proprio come non dipende dal luogo mutevole da cui l'osservo la forma obiettiva delle cose che mi circondano, e tuttavia questo sapere non dipende da un ragionamento, ma è insito nel senso della mia percezione. Io vedo un mondo ben fermo che ha una sua stabile forma, e tuttavia lo vedo proprio perché la successione dei fenomeni è caratterizzata da una variazione continua. Vedo che il tavolo ha una forma proprio perché di continuo muta il taglio prospettico che lo rende manifesto al mio sguardo quando mi alzo dalla sedia per prendere un libro o per fare due passi per casa e nel camminare vedo che ciò che mi circonda resta saldo nel luogo che occupa anche se i fenomeni che mi consentono di veder così mutano di continuo, variando per prospettiva e per adombramento dei colori. *Vedo* appunto che le cose stanno così, ma nel momento in cui vedo i panni del fenomenologo debbo, per Husserl, descrivere le forme della mia esperienza che consentono una simile percezione: la forma stabile deve essere guadagnata come un *risultato* cui conduce la variazione secondo una regola delle manifestazioni prospettiche.

Così stanno le cose anche nel caso della temporalità. Anche il tempo obiettivo è qualcosa di cui abbiamo esperienza e di cui non avrebbe senso contestare la realtà, ma come fenomenologi dobbiamo interrogarci sulle forme che ci consentono di averne una percezione adeguata, — almeno entro i limiti nei quali il tempo obiettivo è, in effetti, un contenuto della mia esperienza percettiva. Vi è una percezione del tempo obiettivo e il compito cui l'indagine fenomenologica deve far fronte consiste nel cogliere l'oggettività del tempo nella soggettività delle sue forme di manifestazione.

Potremmo forse esprimerci così: il tempo obiettivo è un *risultato* cui conduce la nostra prassi percettiva e se vi è un risultato deve esservi anche una *genesì* che spetta alla fenomenologia tracciare e che deve consentirci di far luce sulle forme elementari della coscienza del tempo e della nozione di tempo obiettivo. Scrive Husserl:

il problema dell'essenza del tempo ci riconduce al problema dell'«origine» del tempo. Questo problema di origine è diretto sulle configurazioni primitive della coscienza del tempo, nelle quali le differenze della temporalità ai costituiscono in modo intuitivo e autentico co-

me le fonti originarie di tutte le evidenze relative al tempo (E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Angeli, 1981, p. 48).

E tuttavia sufficiente parlare di origine e di genesi perché si faccia avanti un diverso possibile equivoco che deve essere subito messo da parte. La genesi di cui qui Husserl ci parla non pretende affatto di narrarci come effettivamente sorga nella coscienza dell'uomo la rappresentazione del tempo, anche perché questa domanda ha una risposta che non può trascurare la dimensione fisiologica delle cause e dei meccanismi psichici coinvolti:

questo problema di origine non va confuso con la *questione dell'origine psicologica*, con la controversia tra *empirismo* e *innatismo*. Quest'ultima riguarda il *materiale originario di sensazione* da cui sorge nell'individuo, e in particolare nella specie umana, *l'intuizione obiettiva dello spazio e del tempo*. Per noi la questione della genesi empirica è indifferente: ciò che ci interessa sono i vissuti, secondo il loro senso oggettuale e il loro contenuto descrittivo (*ivi*, p. 48).

E ciò è quanto dire: la genesi di cui la fenomenologia può parlarci è solo una *genesideale*, e ciò significa: una descrizione dei differenti livelli di senso che sono implicati dalla costituzione del concetto. Di qui il cammino da seguire: tracciare la genesi del concetto di tempo oggettivo vuol dire far luce sul concetto di tempo, muovendo dalle forme elementari della nostra esperienza della temporalità. Se vi è una genesi, questa è sita interamente dalla parte del concetto, che ci rivela nell'analisi fenomenologica la sua interna "storicità", la stratificazione di livelli che lo contraddistingue.

Di questo rifiuto di un approccio di stampo psicologico e naturalistico le pagine dedicate alla teoria di Brentano costituiscono una manifestazione esemplare. Come avremo modo di vedere meglio in seguito, la teoria di Brentano non è poi così diversa per problemi e per contenuto da quella di Husserl, almeno se ci si ferma ad un confronto generico. Le cose cambiano quando ci si interroga invece sul *senso* che a queste due teorie spetta. Per Brentano la domanda sull'origine del concetto di tempo ha un *contenuto fattuale*: si tratta di *spiegare* come sia possibile percepire una successione qualsiasi se ad esserci propriamente dato è, di volta in volta, soltanto il presente. Per dirla con le parole di Zenone: vedo una freccia che vola verso la meta, ma se poi mi chiedessi che cosa è dato in ogni singolo istante dovrei rispondere che è propriamente percepita soltanto

una fase di quel decorso percettivo, una fase che mi offre la freccia nella sua immobile datità poiché per coglierne il movimento sembrerebbe necessario poter racchiudere in unico sguardo la presenza degli istanti che sono appena trascorsi — un fatto questo di cui è difficile non cogliere la contraddittorietà. Ma allora: come è possibile vedere il movimento e come può accadere che si possa ciò nonostante cogliere il gioco dei suoni di una canzone?

A questa domanda Brentano ritiene di dover dare una risposta che è il frutto di un intreccio tra preoccupazioni che concernono la grammatica dei concetti dell'esperienza e la dinamica psicologica dei vissuti: se possiamo percepire una successione, nota infatti Brentano, è perché la sensazione presente si lega alla riproposizione *immaginativa* degli istanti appena trascorsi, e ciò è quanto dire che l'esigenza di far luce sul senso della nostra esperienza del tempo si lega ad un'ipotesi sul funzionamento delle catene associative che hanno luogo nella mente umana. Chiarificazione concettuale e delineazione dei meccanismi psicologici debbono così procedere di pari passo, — questa è la tesi che guida le analisi brentaniane. Brentano ragiona così: quello che c'è di fatto è la percezione dell'attimo. E tuttavia noi abbiamo l'impressione di percepire il movimento; di qui la conclusione: deve esistere un meccanismo che integri la sensazione presente, ed è per questo che ci si può ricordare dell'immaginazione, di questa facoltà mobile che da in Hume in avanti è chiamata ad assolvere il compito di integrare ciò che ci sembra di esperire ma non può essere messo sul conto della sensazione.

Così appunto stanno le cose per Brentano; per Husserl invece il problema è diverso. Ciò che è dato è il tempo obiettivo e, accanto ad esso, la trama articolata delle nostre esperienze di oggetti che durano nel tempo. Di qui si dovrà muovere per descrivere quale sia la natura della nostra esperienza del tempo e quali le strutture che deve avere se vuole esperienza di un "oggetto" così complesso.

Così appunto stanno le cose per Husserl. Ma da queste considerazioni si può comprendere anche che cosa significhi, per noi immergerci nelle pieghe di una fenomenologia della coscienza del tempo: nella prima parte di queste lezioni ci siamo mossi sul terreno di una esposizione del concetto di tempo e, insieme ad essa, abbiamo cercato di far luce sulla ricca trama del vocabolario soggettivo della temporalità che abbiamo imparato a conoscere nelle nostre discussioni su McTaggart e sulla dialettica della serie A. Ora i risultati di

quelle analisi debbono essere ripresi e nuovamente discussi, ed il compito del fenomenologo consiste in questo: nel mostrare quale sia il nesso che lega la grammatica della temporalità soggettiva al tempo oggettivo, senza per questo abbandonare il terreno delle esemplificazioni concrete. Il fenomenologo non è uno psicologo che possa risparmiarsi la fatica degli esperimenti, ma è — e resta — un filosofo che mira esclusivamente alla dimensione concettuale, anche se ritiene che sia possibile venire a capo delle oscurità concettuali senza per questo abbandonare il terreno delle esemplificazioni intuitive.

2. *Oggetti temporali, oggetti «nel loro come» e la struttura soggettiva della temporalità*

Dopo queste rapide considerazioni metodologiche possiamo ora adentrarci nel testo husserliano e ciò significa innanzitutto rivolgere l'attenzione ad un insieme di esemplificazioni intuitive che ci consentano un accesso privilegiato alla dimensione della temporalità. Il tempo obiettivo si costituisce in ogni esperienza come lo sfondo tacito che la sorregge, e tuttavia non ogni fenomeno è equivalente per sorreggere le analisi di chi voglia far luce sul concetto di tempo. Rendersene conto non è difficile. Entro la mattina nella stanza dove lavoro e vedo i libri che ho lasciato la sera prima: nulla è cambiato e quei libri sono ancora lì, aperti alla stessa pagina e resteranno così fino a che non mi serviranno più. Li vedo così, in questa trama di relazioni temporali, e tuttavia il loro manifestarsi percettivo li pone come oggetti che sono nel tempo e che nel tempo *hanno un luogo* più che loro una manifesta estensione. Il tempo passa ma l'oggetto nella sua stabile identità si pone come qualcosa che *permane* all'interno di quel fluire, ed in questo suo persistere in un'identità che non è pensata ma propriamente esperita la cosa guadagna una sua alterità rispetto al divenire temporale². Il libro che vedo sul tavolo è *nel* tempo e lo esperisco come un oggetto che è nel tempo, ma ciò non significa che io colga il suo distendersi *sul* tempo, il suo silenzioso accompagnare l'incedere temporale che ci conduce dal presente ad un sempre nuovo presente. Sul tavolo il libro c'è ora e ci sarà tra breve, ma sarebbe difficile non avvertire come una forzatura linguistica l'affermazione di chi volesse descrivere proprio questo fatto così banale dicendo che il libro *dura* o che si estende *su* un arco di tempo.

Queste espressioni ci sembrerebbe qui fuori luogo, mentre le tro-

² Va da sé che, in senso proprio, il tempo non scorre affatto. E tuttavia, proprio il fatto che vi siano oggetti che permangono nel mutare delle posizioni temporali rende in qualche misura legittima la metafora del fluire temporale. Proprio perché le mura di un antico palazzo sono sempre le stesse da tempo immemorabile è legittimo vederle come qualcosa che *permane* e che si oppone allo *scorrere* dei giorni. La metafora del tempo come un fiume che scorre fa da eco alla constatazione che vi sono oggetti che permangono nel tempo e che, metaforicamente, si oppongono al suo scorrere come fa uno scoglio al corso delle acque.

veremmo del tutto appropriate se volessimo descrivere un *evento*, un'azione o anche soltanto un *suono* o una *successione di suoni*. Qui qualcosa è mutato: se da un ponte osserviamo l'acqua che scorre o se ascoltiamo il decorso fenomenico di un suono o di una successione di suoni, *ogni singola fase percettiva ci parla di una diversa fase oggettuale* e ciò è quanto dire che l'estendersi della percezione nel tempo non è priva di un significato oggettivo, ma si riverbera nella struttura di ciò che esperiamo. Se percorro con lo sguardo la superficie del tavolo ho una serie di fenomeni che parla solo del susseguirsi delle mie percezioni: dal punto di vista dell'oggetto, invece, il *succedersi* delle manifestazioni fenomeniche è inessenziale.

Non così quando ascolto un suono: qui ogni singola fase percettiva ha un suo significato oggettivo e questo proprio perché ciò di cui ho esperienza non è, in questo caso, un oggetto nel tempo ma qualcosa che si estende *sul* tempo. Husserl parla di *oggetti temporali in senso specifico* per alludere a quegli oggetti che cogliamo nel loro esplicito porsi come *unità della durata*:

Con *oggetti temporali in senso specifico* intendiamo oggetti che, oltre ad essere unità nel tempo, contengono anche in sé stessi l'estensione temporale. Quando una nota risuona, la mia apprensione oggettivante può fare di questa identica nota, che ora perdura e risuona, il proprio oggetto, senza per questo rendere oggetto la *durata del suono* o il *suono nella sua durata*. Proprio quest'ultimo invece è, in quanto tale, un oggetto temporale. Lo stesso vale per una melodia, per ogni sorta di mutamento, ma anche per ogni permanere considerato come tale (*ivi*, p. 59).

Indicata così la via che meglio di altre può condurci alla comprensione del problema del tempo, Husserl ci invita a descrivere quale sia la nostra esperienza di un suono, mettendo tuttavia da parte ogni preoccupazione concernente il porsi di questo suono come un oggetto reale. La nota risuona e noi ci preoccupiamo di *descrivere* che cosa caratterizzi da un punto di vista *strutturale* la nostra esperienza di un suono che dura o di una successione di suoni.

Da un punto di vista strutturale, — questo fatto deve essere sottolineato, poiché Husserl *non* ci invita a descrivere ciò che noi intimamente proviamo quando abbiamo esperienza di un suono, ma rivolge l'attenzione esclusivamente a quei momenti che debbono essere necessariamente presenti perché da essi dipende il senso che a quell'esperienza attribuiamo. La descrizione fenomenologica mira

alle struttura invariante dell'esperienza (alle sue strutture *eidetiche*) — ed io credo che questo peculiare descrivere possa essere ricondotto ad un'analisi degli esempi, ad una prassi metodica che ci consente di far luce sulla grammatica del nostro linguaggio, ancorandola al terreno delle illustrazioni intuitive.

Ma torniamo a Husserl e alla prima descrizione che nelle sue pagine prende forma:

Il suono inizia e finisce, e tutta la sua unità di durata, l'unità dell'intero processo — nel quale ha un inizio e una fine — “precipita”, appena è finito, in un passato sempre più lontano. In questo sprofondare, lo “tengo” ancora saldo, l'ho in una “ritenzione” e, sin quando essa permane, il suono ha una sua propria temporalità, è lo stesso suono e la sua durata è la stessa. Posso poi orientare la mia attenzione sui modi del suo esser dato. Il suono, e la durata che riempie, è cosciente in una continuità di “modi”, in un “flusso costante”; e un punto, una fase di quel flusso, si chiama «coscienza del suono che sorge», e in essa il primo punto di tempo della durata del suono è cosciente nel modo dell'«ora». Il suono è dato, e cioè: è cosciente in quanto «ora»; ma è cosciente come «ora» solo «sin quando» è cosciente come «ora» una qualunque delle sue fasi. Se però una qualunque fase temporale (corrispondente a un punto di tempo della durata di suono) è attualmente un «ora» (esclusa la fase iniziale), allora una continuità di fasi è cosciente come «or ora», e l'intero tratto della durata temporale dal punto iniziale al punto ora è cosciente come durata decorsa, mentre il restante tratto della durata non è ancora cosciente. Quando poi si perverrà al punto finale, questo punto sarà cosciente come punto «ora» e l'intera durata sarà cosciente nel suo essere decorsa (o meglio, le cose staranno così nel punto iniziale del tratto di tempo che non è più tratto di suono). «Durante» tutto questo flusso di coscienza, quell'unico e medesimo suono è cosciente come suono che dura, che dura ora (*ivi*, pp. 60-61).

Si tratta di una descrizione che ci invita a pensare e, soprattutto, che ci chiede di distinguere con chiarezza due differenti possibili usi del verbo *percepire*. Il primo è il più ovvio ed è quello che trae la sua sensatezza dal rimando all'oggetto che percepiamo. Diciamo di *sentire* una successione di suoni, e usiamo a ragione il presente, poiché quella successione c'è sin quando risuona nell'aria l'ultima nota. Noi *percepiamo* successioni, e la successione percepita è — come ogni altro oggetto percepito — qualcosa che appartiene al nostro presente, che assume così una sua peculiare estensione, i cui punti terminali sono segnati dall'inizio e dalla fine di un certo evento.

Si potrebbe del resto osservare che la grammatica del nostro linguaggio ci invita ad usare il presente per intendere ogni arco di tempo che racchiuda come un suo momento interno l'istante che *ora* viviamo: questa giornata, quest'anno e persino questo secolo sono senz'altro *presenti*, o almeno: noi ci esprimiamo così, anche se sappiamo che è ormai trascorso del tempo da quando sono iniziati e che ne passerà ancora molto prima che abbiano termine. Eppure il passato e il futuro che sono implicati nel nostro discorrere di ciò che *oggi* accade debbono arretrare e lasciare libero campo al presente. In tutti questi casi, infatti, noi diciamo presente non l'attimo che viviamo ma un *arco di tempo* la cui ampiezza è scandita dai contorni convenzionali di quell'unità di misura di cui discorriamo, laddove — nel caso della percezione — il campo della presenza sembra essere ritagliato dai confini temporali propri dell'evento cui assistiamo. E ciò è quanto dire che questa è la regola che sorregge la grammatica del nostro linguaggio: chiamiamo presente un evento o un determinato lasso di tempo se vi è una fase che gli appartiene di cui si possa dire che accade ora, — una regola, questa, dietro la quale è forse possibile scorgere una generalizzazione del principio fenomenologico che ci invita a considerare presente tutto ciò che appartiene all'unità di un percepire in prima accezione.

Riconoscere la legittimità di questo uso del termine «presente» e di questa accezione del concetto di percezione non significa tuttavia disporsi sul terreno di chi ritiene che la vita di coscienza non conosca la dimensione dell'attimo e che il presente dilaghi necessariamente in una *durata* non analizzabile. Nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* Bergson ci offre un possibile esempio in questa direzione:

la durata pura è [...] una successione di cambiamenti qualitativi che si fondono, che si compenetrano, senza contorni precisi, senza alcuna tendenza a esteriorizzarsi gli uni rispetto agli altri, senza alcuna somiglianza con il numero: la durata è eterogeneità pura.

Ma non è questa la posizione di Husserl. Tutt'altro: dalle critiche così consuete, e in fondo così oscure, al concetto di istante Husserl si tiene lontano e questo proprio perché dire che ho percezione di una *nota tenuta* significa insieme affermare che vi è una *coscienza istantanea della presenza di una sua singola fase*. La possibilità di parlare della percezione di un oggetto sonoro che dura si mostra così nel nesso che la lega all'afferramento istantaneo dell'ora e alla

coscienza che ogni singolo istante di tempo si dà come un limite puntuale cui si lega una continuità di modi di coscienza che affiancano alla posizione di qualcosa come attualmente dato la *serie delle forme di ciò che è posto come appena stato, come appena-appena stato*, e così via in una serie aperta di *iterazioni* che dà conto del precipitare di ogni singolo istante nel passato.

Possiamo allora esprimerci così. Se parliamo di percezione nel senso consueto del termine e se ci rammentiamo che il percepire ha un oggetto allora abbiamo a che fare con una nozione di presente che allude necessariamente ad un'unità della durata. Guardo dalla finestra e vedo un merlo che vola via, e questo evento che dura pochi attimi resta lo stesso con il passare del tempo: ciò che prima ho percepito ora lo ricordo, ma il mutare delle forme del mio esperirlo non toglie l'identità del riferimento oggettuale e, insieme, il porsi di quell'evento in *un* luogo temporale che non varia con il variare della prospettiva che me lo rivela nel suo precipitare in un passato che si fa sempre più lontano. Il modo in cui ne ho coscienza varia, ma l'evento resta il medesimo e non si libera del legame che lo stringe a quegli istanti di tempo obiettivo che l'hanno accompagnato nel suo originario sorgere:

Lo stesso suono che ora risuona è quello del quale, nel successivo flusso di coscienza, si dice che è stato, che la sua durata è trascorsa. I punti della durata temporale si allontanano per la mia coscienza, in modo analogo a quello in cui si allontanano per la coscienza i punti dell'oggetto fermo nello spazio, quando io "mi" allontano dall'oggetto. L'oggetto conserva il suo luogo, e così il suono il suo tempo: nessun punto del tempo si sposta, ma fugge nelle lontananze della coscienza e la distanza dall'ora originante diventa sempre maggiore. Il suono stesso è il medesimo, ma il suono «nel modo in cui» appare è sempre diverso (*ivi*, p. 61).

Ma se dalla percezione come atto che si costituisce nell'unità di una durata e che ci conduce ad un oggetto temporalmente esteso muoviamo alle differenti modalità temporali in cui si articola il nostro avere coscienza, allora il presente assume una forma *puntuale* e in esso dobbiamo scorgere l'origine di una *modalità soggettiva di riferimento intenzionale*. Nella puntualità del mio avere coscienza di ciò che esperisco, qualcosa viene posto come «ora», come una fase puntuale di un evento più ampio, — una fase di cui ho coscienza nel suo essere presente e nel suo immediato porsi come appena stata

quando un nuovo *ora* farà il suo ingresso nella scena della mia esperienza. La percezione è anche questo: è coscienza dell'attimo presente, di un attimo che si pone come il limite cui tende la molteplicità continua dei modi di coscienza in cui a ciò che si dà come *ora* si lega ciò che deve essere colto come appartenente ad un *appena stato* che si fa sempre più discosto dal punto zero che la soggettività occupa.

Possiamo tentare una prima schematizzazione dei risultati cui siamo giunti seguendo questa prima descrizione husserliana. Vi è innanzitutto un duplice significato della parola «percezione» cui fa eco una dualità di significati implicita nel termine «presente». Da questa prima distinzione ne segue una seconda, poiché per rendere conto di questo duplice significato del concetto di percezione abbiamo dovuto tracciare una distinzione che corre sul discrimine tra soggettività ed oggettività. La percezione può essere infatti intesa in relazione al proprio oggetto e colta alla luce del correlato cui ci conduce, ma può essere anche intesa come un momento peculiare che appartiene allo *schema formale del nostro aver coscienza* di qualcosa nel tempo: da una parte dunque vi è l'oggetto percepito e il suo porsi in un luogo del tempo che diciamo presente sino a che una qualche sua fase occupa ancora il «qui» della nostra temporalità, dall'altra un flusso articolato di modi di coscienza in cui si costituisce il nostro rapportarci temporalmente a quella stessa cosa.

Ma questa prima serie di distinzioni non basta, poiché discorrere dei modi temporali nei quali si dà il flusso di coscienza vuol dire insieme interrogarsi sul modo in cui abbiamo esperienza degli oggetti. Di qui la possibilità di una triplice distinzione. Dobbiamo infatti richiamare l'attenzione non soltanto sull'oggetto esperito che dura e sulle modalità in cui si scandisce il nostro aver coscienza, ma anche sull'*oggetto nel modo in cui ci appare*, sulla cosa così come è colta a partire dalla prospettiva temporale che si costituisce nel flusso e che determina il modo in cui temporalmente l'oggetto *ci* appare. Dal punto di vista temporale abbiamo allora l'*oggetto in sé* che dura e che ha un suo posto nel tempo obiettivo, l'*oggetto nel modo del suo come* (e quindi l'oggetto colto in quanto si correla al mio presente) e infine le forme di coscienza di questo correlarsi. Husserl si esprime così:

Distinguiamo l'oggetto immanente che dura, e l'oggetto nel suo «come», cioè quello cosciente come attualmente presente o passato. Ogni

essere temporale “appare” in un dato modo, continuamente mutevole, di decorso e l’«oggetto nel modo di decorso» è, in questo mutamento, sempre altro, anche se noi diciamo che l’oggetto e ogni punto del suo tempo e questo stesso tempo sono sempre i medesimi. La manifestazione «oggetto nel modo del suo decorso» non possiamo certo chiamarla coscienza (come non chiameremmo coscienza il fenomeno spaziale, il corpo nel «come» del suo apparire, cioè da questo o da quel lato, da vicino o da lontano). La “coscienza” si riferisce al suo oggetto mediante una manifestazione fenomenica in cui si fa avanti appunto «l’oggetto nel suo come». Evidentemente dobbiamo riconoscere che parlare dell’intenzionalità ha un duplice senso a seconda che pensiamo al rapporto della manifestazione con ciò che appare o, invece, al rapporto della coscienza da un lato con «ciò che appare nel modo del suo come», dall’altro con ciò che appare in sé e per sé (*ivi*, pp. 62-63).

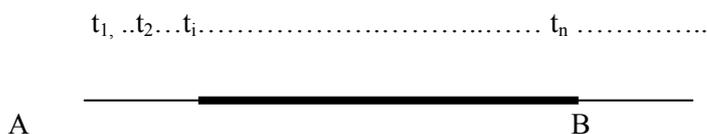
Di qui, da queste distinzioni complesse dobbiamo muovere per dare forma al problema che ci ha condotto sin qui. Se vogliamo comprendere la relazione che lega il tempo come forma di ordinamento obiettivo che non conosce la dialettica della presenza e il tempo come forma soggettiva che ruota intorno ad essa e se vogliamo capire perché presente, passato e futuro sono termini che ci riconducono alla soggettività senza per questo essere privi di un riferimento alla sfera oggettuale dobbiamo, per Husserl, disporre le analisi su questo triplice piano, seguendo un ordine definito. Dovremo infatti innanzitutto descrivere la struttura complessa dei modi di coscienza, per cogliere poi da un lato il porsi degli oggetti nel loro *come* temporale e, dall’altro, il loro acquisire un luogo temporale obiettivo.

LEZIONE DECIMA

1. Il diagramma temporale

Una nota risuona ora e noi dobbiamo tentare ora una nuova descrizione, che ci consenta di tracciare un diagramma della coscienza del tempo e quindi una schematizzazione delle sue strutture invariati. La nota risuona e si dà come un oggetto che dura e che riempie di sé un determinato arco di tempo. Il suono è *nel* tempo e si distende *sul* tempo, in un nesso che lega una volta per tutte le fasi della sua durata ad un segmento del tempo obiettivo, delimitato dal punto iniziale e dal punto terminale del suono.

Non vi è dubbio che se questo fosse ciò che dobbiamo propriamente schematizzare avremmo a disposizione una soluzione tanto ovvia quanto semplice: sulla retta del tempo dovremmo marcare un segmento — quel tratto di tempo che è anche tratto di suono. Così:



Si tratta di una schematizzazione ovvia, che tuttavia contiene tutto ciò che è necessario per rendere conto dell'inerenza di un oggetto ad un segmento temporale (t_1-t_n) ordinato secondo la regola del prima e del poi.

Basta tuttavia riflettere un poco per rendersi conto che questa stessa schematizzazione è del tutto insufficiente se ad essa si chiede di rendere conto della nostra esperienza del tempo. Se questo è il compito che vogliamo attribuirle — se, in altri termini, vogliamo disegnare uno schema che renda intuitiva la grammatica della serie temporale A — allora il disegno che abbiamo proposto si rivela senza dubbio lacunoso, poiché non vi è nulla che ci consenta di dire da un lato quale punto è il punto presente e, dall'altro, che ci inviti ad orientare il decorso temporale a partire dalla prospettiva del punto «ora».

Si tratta di una conclusione che è coerente con le tesi che abbiamo

sostenuto nella prima parte del corso. Discorrendo della posizione di McTaggart, avevamo osservato come passato, presente e futuro non fossero proprietà obiettive di un qualche istante, e ora non facciamo altro che constatare che proprio queste determinazioni debbono necessariamente mancare in una rappresentazione del tempo che voglia mettere in luce la sua componente obiettiva. Ma ciò è quanto dire che la realizzazione di uno schema che renda conto della dialettica temporale della presenza deve da un lato saper rendere conto del movimento della presenza e, dall'altro, deve costruire il tempo come frutto di una relazione prospettica che si incentra nell'ora. Uno schema della temporalità soggettiva — del tempo della serie A — dovrà essere costruito allora a partire da ciò che Husserl chiama i *modi dell'orientamento temporale*: la successione ordinata degli istanti dovrà apparirci allora come un risultato cui si perviene muovendo dalla struttura del flusso di coscienza — dalla *coscienza impressionale dell'ora* e dalla dimensione *ritenzionale* dell'«appena stato» e *protenzionale* del «tra poco» — poiché soltanto a partire di qui è possibile non soltanto cogliere un istante come il presente, ma anche creare quel rapportarsi di ogni singolo istante a ciò che è stato e a ciò che verrà da cui dipende la forma stessa del concetto di tempo di cui noi solitamente ci avvaliamo.

La prima mossa in questa direzione consiste nel chiedersi che cosa voglia dire fissare un punto nel tempo e intenderlo come presente. Apparentemente non vi è nulla di più facile: quando dico «ora sono le cinque» indico un punto di tempo obiettivo e lo pongo come presente — tutto qui. Basta tuttavia riflettere un poco per rendersi conto che il problema è più complesso, poiché nel senso del termine «presente» è evidentemente racchiuso un rimando alla dimensione della temporalità nel suo complesso.

Quando dico di un istante che è ora, attribuisco a questo mio gesto linguistico la funzione di discriminare il momento presente dagli istanti che verranno e che sono appena trascorsi. Il colpo di pistola che avverte che la gara di corsa è iniziata ha il senso che gli compete solo perché giunge *atteso* e perché nel suo porsi è già racchiuso il *movimento* che lo porterà dal presente al passato, in una continuità di modificazioni. Ne segue che dire *sensatamente* «ora» significa insieme collocare l'istante presente nell'unità di un decorso continuo: la modalità temporale di orientamento che si esprime nella posizione della presenza deve dunque far parte di un sistema comples-

so di orientamenti, che dispongono la scena presente nel contesto intenzionale di ritenzioni e di attese. Porre un istante come presente vuol dire allora coglierlo sullo sfondo di un orizzonte temporale più vasto: l'orizzonte intenzionale del flusso di coscienza che si scandisce nella dialettica delle attese di ciò che accadrà e delle ritenzioni di ciò che è appena stato. Per intendere un punto del tempo come istante di tempo e per poter comprendere il significato della parola «ora» non basta dunque che la lancetta dell'orologio indichi un punto del quadrante e non basta nemmeno che io ne sia consapevole: perché quella consapevolezza acquisti un significato temporale in senso proprio e perché il quadrante dell'orologio non indichi soltanto un dove nello spazio ma misuri il tempo è necessario che il punto che la lancetta indica appartenga esplicitamente allo spazio della temporalità e si affianchi al precedente nella forma di qualcosa che si dà ora e che viene prima di quello che sarà. E ciò è quanto dire: perché la lancetta segni un istante di *tempo* la modalità del mio riferirmi ad esso cogliendolo come *ora* implica che mi sia già dato lo spazio logico di questo concetto — il suo necessario porsi come limite del passato e del futuro, di ciò che è appena stato e di ciò che sarà.

Che la struttura formale della nostra esperienza sia caratterizzata dal nesso che lega al presente l'orizzonte delle attese e delle ritenzioni di ciò che è stato è un fatto cui non è difficile dare evidenza intuitiva disponendosi sul terreno degli esempi e quindi discorrendo di una temporalità contenutisticamente determinata.

Sento in lontananza un canto morire a poco a poco, — una simile esperienza è senz'altro possibile. Ma è possibile solo perché la voce che è ancora presente ci appare sullo sfondo degli istanti appena decorsi: solo perché la voce flebile che giunge a me è colta nel suo essere *sempre più flebile* possiamo sentire lo *spegnersi* di un suono. La forma del venir meno per la lontananza — una forma che accomuna una voce ad ogni altro oggetto sensibile — si pone così come una spia della struttura temporale della coscienza e dell'intreccio dei modi di orientamento temporale che le sono propri. Husserl parla a questo proposito di ritenzione, e osserva che è necessario distinguere con chiarezza ritenzione e ricordo. Il ricordo si rivolge ad eventi che appartengono al passato ed è una forma di ripresentazione di qualcosa che abbiamo già esperito. Qualcosa è avvenuto e noi ce ne ricordiamo, ripetendo nel ricordo un evento che ha una sua

trama e una sua durata, sia pure limitata nel tempo. Non così la ritenzione che ha comunque natura puntuale e che non sussiste se non come parte non separabile di una percezione attuale. Nel caso della ritenzione non ha luogo nessun ricordo effettivo, nulla di ciò che appartiene già al passato viene riportato in vita; tutt'altro: la ritenzione è coscienza originaria del trascorrere dell'istante presente nel passato ed è proprio per questo coscienza dello sfondo temporale che consente all'istante presente di porsi come tale. La ritenzione è dunque un momento che appartiene essenzialmente all'intero della percezione ed è, più propriamente, percezione originaria del passare, del trascorrere dal presente al passato.

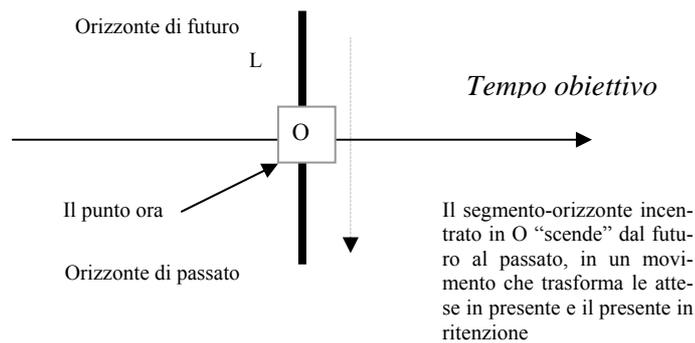
Alla ritenzione deve tuttavia affiancarsi la protenzione, l'attesa di ciò che accadrà, ed in questo caso è la parola "spegnersi" che deve essere chiamata in causa, poiché in essa si esprime la meta di un processo non ancora compiuto. Il canto, infine, tacerà e la soglia di questo estinguersi appartiene all'orizzonte percettivo del presente che non è dunque determinato nella sua sensatezza dal porsi come il limite di una catena ininterrotta di istanti passati, ma è anche sempre attesa di un istante che verrà. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati, e ci si potrebbe rammentare di tutte quelle espressioni che racchiudono in sé, come condizione della loro sensatezza, l'anticipazione di ciò che accadrà. Così, diciamo di un movimento che è *improvviso, inatteso, regolare o imprevedibile* e in tutte queste parole è chiaramente racchiuso un giudizio che commisura il presente ad un'attesa che si è in vario modo confrontata con la realtà: un movimento è improvviso non soltanto perché è preceduto dalla stasi, ma anche perché la regola di ciò che è stato si riverbera nell'attesa di un futuro che da un lato è immaginato ad essa conforme e, dall'altro, è scoperto nella sua alterità. Un movimento è improvviso quando il *presente è altro rispetto a come era atteso il futuro nel passato*.

Ne segue che il gesto linguistico che dice «ora» può dirlo soltanto perché l'istante cui allude è colto come confine e come punto di raccordo di un duplice orizzonte temporale: l'orizzonte delle ritenzioni e delle protenzioni. Il significato della paroletta «ora» non può dunque essere compreso se non lo si dispone sullo sfondo di un duplice orizzonte che racchiuda in sé la serie temporale A e che raccordi i singoli istanti di tempo, legandoli al presente e cogliendoli nella duplice prospettiva temporale che di qui si apre. Per dirla an-

cora una volta con un esempio: quando qualcuno grida «ora!», so già che non posso prendermela con calma, e non già perché un'esperienza mai contraddetta mi abbia mostrato che è ragionevole attendersi che così vadano le cose. Se balzo in piedi e mi affretto è perché comprendere che cosa significhi la paroletta «ora» vuol dire anche sapere quanto sia instabile l'equilibrio che la sospende tra passato e futuro.

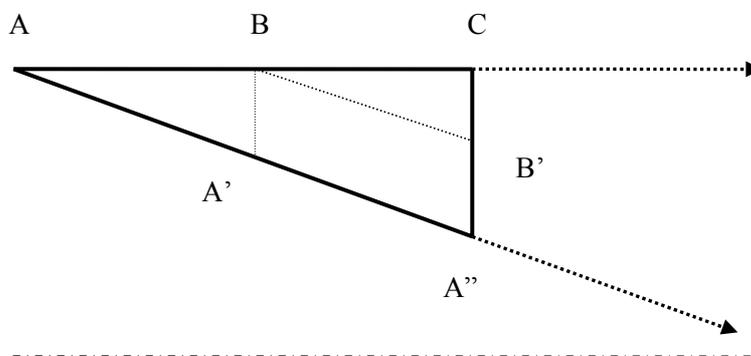
Di qui la conclusione che dobbiamo trarre. La serie degli istanti colti secondo la regola del prima e del poi deve apparirci alla luce di uno sguardo incentrato nel presente, cui spetta il compito di ordinare nella prospettiva del passato e del presente le due lontananze temporali che prospetticamente si dispiegano per quel punto. Potremmo allora tentare una diversa schematizzazione della struttura temporale della coscienza, per dare forma visibile alla duplice struttura di orizzonti di cui abbiamo parlato.

Così:



Si tratta di uno schema in larga misura soddisfacente, e tuttavia vi è un punto che non ci soddisfa ancora poiché anche se pensassimo che il punto ora si muova lungo l'asse del tempo obiettivo (cosa questa che, come vedremo, creerebbe altri problemi) e anche se — conformemente allo schema — immaginiamo che il segmento L scorra dal futuro al presente e dal presente al passato, ciò nonostante non avremmo ancora una raffigurazione effettiva della struttura degli orientamenti temporali della coscienza, poiché ciò che caratterizza la struttura di decorso dei modi di coscienza non è soltanto il loro precipitare dal presente al passato e il loro muoversi dal futuro al presente, ma è anche il loro continuo modificarsi in questo duplice processo. La nota che sento ora e che si fa via via più lontana

precipitando nel passato può assumere questa posizione rispetto ad un presente sempre nuovo solo perché ad ogni nuovo istante si *modifica*, in un processo continuo di alterazione. Così, non basta pensare che nel presente si aprano gli orizzonti che danno l'uno sugli istanti di tempo che lo precedono, l'altro sugli istanti che lo seguono: è necessario infatti che si formi una struttura di coscienza che attribuisca ad ogni singolo istante la distanza che lo separa dall'ora, — una distanza che può essere segnata solo se ad ogni nuovo presente l'istante che è appena trascorso si modifica ed assume la forma di un appena (appena stato), e così per ogni singolo istante ritenzionalmente dato alla coscienza. Ne segue che non è affatto sufficiente costruire il *continuum* degli orizzonti temporali rispetto al presente (il segmento verticale L), poiché è necessario rendere conto del fatto che ogni singolo punto di questo stesso segmento deve essere interpretato come fase di un *continuum* di modificazioni, — quelle *modificazioni in base alle quali soltanto diviene possibile costituire il senso della lontananza temporale* e quindi del passato. Di qui lo schema che Husserl ci propone e che vogliamo tracciare prima di commentarlo e prima di riflettere bene sul senso che in esso si manifesta:



Linea dell'oblio

Il senso di questo schema può essere facilmente compreso, dopo le cose che abbiamo dianzi osservato. AB è la durata di un suono che sorge in A e termina in B e che è seguito da un suono BC. Il suono AB si distende nel tempo e il nostro percepirlo come un'unità che

dura è possibile proprio perché in ogni singolo istante del suo decorso abbiamo coscienza non soltanto della fase attuale del suono, ma anche delle sue fasi appena trascorse. Le linee verticali BA' e CA'' hanno appunto la funzione di rendere visivamente quella struttura di orizzonte che sola attribuisce al presente il suo senso: quando il suono è giunto in B, noi abbiamo coscienza di B come suono attuale (come *ora*), ma abbiamo insieme anche coscienza di ogni singola fase di suono che precede quella presente. Quando siamo in B, abbiamo *ritenzionalmente* presente l'istante di suono appena trascorso, quello che lo precede, e così via in una concatenazione che giunge sino alla fase originaria del suono, — ad A. Uno stesso discorso vale naturalmente per gli ogni altro punto che appartenga alla durata del suono: ogni fase presente di suono è dunque necessariamente intesa all'interno di un *sistema di modi di orientamento temporale* in virtù dei quali il presente acquista un orizzonte, — quella dimensione verticale che apre il presente alle ritenzioni di ciò che è appena stato. Husserl parla a questo proposito di *continuum di fase*, proprio per alludere al fatto che porre qualcosa come presente vuol dire necessariamente coglierlo come limite di una serie temporale che è resa accessibile dalla struttura delle ritenzioni. L'attimo presente è vissuto nel suo pieno senso temporale — è dunque colto come un «*ora*» — solo perché si dà sullo sfondo tacito di un passato ritenzionalmente presente e di un futuro protenzionalmente atteso: solo perché l'attimo presente è esperito come limite di una serie che ad esso conduce è possibile per noi l'esperienza del tempo.

E tuttavia sottolineare che l'istante presente è solo il limite di un orizzonte temporale non è sufficiente per avere davvero esperienza del tempo. Il tempo come nozione soggettiva (il tempo che si ordina nella forma della serie A) implica un centro prospettico, un «qui» rispetto al quale vengano commisurate come passate e future le distanze temporali, e di una prospettività dei modi di coscienza e, conseguentemente, delle serie temporali si può parlare solo se, come abbiamo detto, l'orizzonte temporale si modifica in modo continuo, solo se il movimento della coscienza che aderisce a sempre nuovi istanti di tempo si riverbera in un mutamento continuo dell'aver coscienza degli attimi che sono stati e che saranno. Lo schema che abbiamo proposto rende bene questa modificazione continua, poiché ci invita a pensare al *continuum* di fase che si apre sotto ogni nuovo presente come se fosse il risultato cui conduce

l'intersezione della verticale che passa dal punto «ora» con il fascio delle oblique lungo le quali si allineano le modificazioni continue di uno stesso istante di tempo. Così, il segmento AA' raccoglie le infinite e continue modificazioni ritenzionali che l'istante di tempo A esperisce nel suo inoltrarsi nelle profondità del passato, ed un identico discorso vale per il segmento BB' e per tutte le infinite oblique che il *continuum* di fase intercetta. Indicare un punto come presente significa allora tracciare la perpendicolare all'asse del tempo obiettivo che passa per quel punto e allineare così i valori prospettici che di qui ci consentono di cogliere gli istanti che sono passati e insieme di coglierli come passati. È quest'ordine di considerazioni che guida Husserl quando osserva che

Nel continuo progredire dei modi di decorso troviamo poi, di notevole, che ogni successiva fase di decorso è, a sua volta, una continuità, che si allarga incessantemente, una continuità di passati. Alla continuità dei modi di decorso della durata di oggetto contrapponiamo la continuità dei modi decorso di ogni singolo punto della durata, la quale ovviamente è compresa nella continuità di quei primi modi di decorso: allora la continuità di decorso di un oggetto che dura è un *continuum* le cui fasi sono i *continua* dei modi decorso dei diversi punti temporali della durata di oggetto (ivi, pp. 63-64).

Di qui, appunto, la doppia continuità dei modi di decorso di cui Husserl ci parla. Vi è la continuità del continuo di fase che dovremmo pensare nel suo distendersi verso il passato, ma anche verso il futuro. Il presente è appunto questo: il punto di raccordo di un orizzonte duplice, una forma intenzionale che è riempita da attimi sempre nuovi, ma che mantiene immutata il suo senso poiché si rapporta ad altre forme intenzionali che intendono attimi sempre diversi in forme temporali sempre mutevoli. Ma vi è anche la continuità della modificazione ritenzionale che accompagna ogni singolo istante nel suo sprofondare nel passato. Il suono inizia e poi finisce, ma la percezione del suo chiudersi è possibile solo perché ogni singolo istante di tempo che appartiene alla sua durata permane nell'orizzonte della percezione e si dà attraverso manifestazioni sempre mutevoli, che determinano la sua permanenza obiettiva come un'identità che permane nella variazione e che nella variazione annuncia la sua relazione prospettica con un sempre nuovo presente. Solo così, in virtù di questa prospettiva temporale è possibile che un istante di tempo si lasci cogliere come uno stesso luogo tempora-

le obiettivo che è tanto distante dall'attimo che ora viviamo quanto molteplice è il processo di modificazione che la forma originaria della presenza ha subito nel farsi dapprima ritenzione, e poi ritenzione della ritenzione, ritenzione della ritenzione della ritenzione, secondo un processo iterativo che obbedisce ad una regola di modificazione costante. Ma ciò è quanto dire che possiamo pensare al passato come all'esponente di una operazione, come il numero che conta quante volte uno stesso istante è stato colto nel suo farsi passato e poi passato del passato, e così di seguito. Scrive Husserl:

Il punto di origine con cui ha inizio la "produzione" dell'oggetto che dura è un'impressione originaria. Questa coscienza è soggetta ad un mutamento costante: continuamente l'«ora» del suono [...] si modifica in un «già stato»; continuamente un «ora di suono» sempre nuovo prende il posto di quello trapassato nella modificazione. Se però la coscienza dell'«ora» di suono, l'impressione originaria, trapassa in ritenzione, questa stessa ritenzione è a sua volta un «ora», qualcosa che c'è attualmente. Questa, finché è essa stessa attuale (ma non suono attuale), è ritenzione di suono passato. [...]. Ogni «ora» attuale della coscienza sottostà alla legge della modificazione. Si tramuta in ritenzione della ritenzione, e ciò di continuo. Ne risulta quindi un costante *continuum* della ritenzione, così che ogni punto successivo è ritenzione per ogni punto precedente. E ogni ritenzione è già *continuum*. Il suono attacca, e si protrae continuamente. L'«ora di suono» si tramuta in un suono che è stato, la coscienza *impressionale* fluisce e trapassa costantemente in una coscienza *ritenzionale* sempre nuova. Lungo il flusso, e accompagnandolo, abbiamo una serie ininterrotta di ritenzioni appartenenti al punto di attacco. Oltre a ciò, tuttavia, ogni punto precedente di questa serie si adombra a sua volta come un «ora» nel senso della ritenzione. A ciascuna di queste ritenzioni si associa così una continuità di modificazioni ritenzionali, e questa continuità è essa stessa ancora un punto dell'attualità che si adombra ritenzionalmente. Ciò non conduce a un semplice regresso all'infinito perché ogni ritenzione è in se stessa una modificazione continua che, per così dire, reca in se stessa, nella forma di una serie di adombramenti, il retaggio del passato. Non è che ogni precedente ritenzione venga sostituita da una nuova solo nella direzione longitudinale del flusso, sia pure ininterrottamente. Piuttosto, ogni ritenzione successiva non è soltanto una modificazione continua scaturita dall'impressione originaria, ma una continua modificazione di tutte le precedenti ininterrotte modificazioni dello stesso punto di attacco (*ivi*, pp. 64-65).

E ciò è appunto quanto dire che lo stesso processo che determina l'apparire della successione temporale in relazione ad ogni singolo istante che sia posto come presente è all'origine del manifestarsi alla soggettività della serie temporale obiettiva, di quella successione di ogni istanti che si determinano esclusivamente per la loro posizione reciproca anche se ci appaiono solo e necessariamente rispetto al qui che di volta in volta ci viene assegnato.

2. Il senso del diagramma temporale e le serie di McTaggart

Le considerazioni che abbiamo proposto nell'ora precedente ci consentono di venire a capo del senso complessivo del diagramma husserliano e, insieme, di comprendere la relazione che lo lega alle due serie su cui McTaggart aveva richiamato la nostra attenzione.

Una prima conclusione può essere tratta sin d'ora: come abbiamo in parte già osservato, il diagramma husserliano non descrive la forma del tempo, ma rende visibile nelle pieghe di un disegno quale sia la struttura della coscienza che è necessariamente chiamata in causa dalla percezione di oggetti temporali. Su questo punto è necessario insistere: il fatto che la nostra percezione accada nel tempo non è ancora una buona ragione per comprendere come sia possibile un'esperienza che sappia esprimere nel senso che le compete la dimensione della temporalità. Sappiamo che, per Husserl, venire a capo di questa problema significa immergersi nella descrizione fenomenologica delle forme dell'esperienza che debbono essere presupposte perché sia in generale *esperibile* la successione obiettiva degli istanti: la possibilità di parlare *sensatamente* della serie temporale B già sul terreno dell'esperienza percettiva ci riconduce così all'analisi di quella duplice forma di continuità in cui si scandisce il flusso di coscienza e su cui ci siamo sin qui soffermati. Solo perché la percezione puntuale del presente si lega alle ritenzioni e solo perché l'orizzonte temporale che ne deriva varia con il variare dell'istante cui sempre di nuovo si raccorda è possibile per noi avere esperienza di una *successione di eventi*, ciascuno dei quali occupa un suo proprio punto nel tempo obiettivo. Solo perché l'istante presente si determina nel suo senso rapportandosi ad un duplice orizzonte temporale — l'orizzonte ritenzionale del passato e l'orizzonte protenzionale delle attese — è possibile infatti che la successione obiettiva degli eventi si traduca in una successione esperita e che ciò che ora accade si determini nel suo senso come antecedente di ciò che è atteso e come successore di ciò che è accaduto.

Su queste considerazioni ci siamo già in parte soffermati; se ora le rammentiamo è perché ci consentono di constatare che la regola di modificazione che costringe la coscienza dell'ora a trapassare in coscienza dell'appena stato detta le condizioni cui è vincolato il *fenomeno* del tempo, il suo apparire. La dialettica della temporalità che

costringe il futuro a farsi gradualmente presente e che continuamente travolge il presente trasformandolo in ciò che è appena stato non deve apparirci soltanto come una piega soggettiva da cui il filosofo deve prendere commiato ma come la necessaria manifestazione fenomenica della serie temporale obiettiva. Lungi dall'essere una forma soltanto soggettiva che proietta la sua luce erronea sulla natura delle cose, il processo di modificazione che il *continuum* di fase mette in luce nel suo aderire ad un sempre nuovo presente è il mezzo che ci permette da un lato di mantenere l'identità di un riferimento temporalmente obiettivo pur nel variare delle condizioni fenomeniche della sua manifestazione, dall'altro di cogliere la successione degli istanti come una successione temporale.

Questo e null'altro ci mostra lo schema che Husserl delinea: ci permette di delineare sul terreno intuitivo delle schematizzazioni la *forma apprensionale* della serie temporale B. La forma del tempo ha una sua peculiarità ovvia su cui tuttavia è il caso di riflettere: il tempo consta di istanti, e gli istanti sono eguali tra loro proprio come le gocce d'acqua del proverbio. Ma se le gocce d'acqua, poste le une accanto alle altre si perdono in un'unità indistinta, gli istanti di tempo debbono mantenere invece una loro individualità e debbono poter guadagnare un nome che ci consenta di parlarne e di fissarli una volta per tutte. Ora, per dare un nome agli istanti di tempo debbo necessariamente individuarli, e questo significa che deve essere possibile indicarli concretamente: la possibilità di costruire la serie del tempo implica la possibilità della deissi. Indicare un istante vuol dire pronunciare la parola «ora»: questo istante — l'istante presente — è l'attimo che chiamo così, come l'orologio mi dice. Ma questo stesso attimo, per poter essere concretamente indicato, chiede che la deissi si disponga in un sistema di variazioni che la accordi alla prospettiva che è determinata dal nostro incedere nel tempo. Ora sono le cinque in punto, ma in breve sarà vero che *poco fa* erano le cinque esatte e questo ordine di considerazioni che ci riconduce sul terreno dei nostri giochi linguistici ha un'anticipazione anche sul terreno della nostra esperienza poiché la possibilità di percepire un qualsiasi oggetto temporale implica che non soltanto si dia un'unità della coscienza che permane nel tempo, ma insieme chiede che in ogni singola fase oggettuale sia assegnata ad un istante di tempo e che quest'ultimo sia individualizzato come quel peculiare attimo che dapprima è ora e che subito dopo è ancora tema della coscienza

nella forma di un appena stato, e così di seguito, in un gioco di mutazioni prospettiche in base alle quali soltanto ogni singolo attimo può restare tema di una deissi.

Rammentiamoci, ancora una volta, dell'esempio da cui abbiamo preso le mosse. Il suono inizia e io lo colgo come questo suono che *ora* mi si dà; ma la deissi della presenza non può essere mantenuta non appena la mia percezione è chiamata a testimone di un diverso attimo di tempo: ciò che in t_1 era presente deve in t_2 essere indicato in modo diverso, e la *variazione* della coscienza impressionale in coscienza ritenzionale e delle ritenzioni in ritenzioni di ritenzioni, altro non è se non la *struttura formale e a priori che consente il mantenimento in forma nuova della deissi*. Il mutamento continuo della coscienza, la dialettica che trasforma il presente in passato e il futuro in presente non è dunque un capriccio "esistenzialistico" di una soggettività finita, ma la forma necessaria entro la quale si può rendere conto tanto dell'identità di ogni singolo istante, quanto del luogo temporale assoluto che gli spetta. La variazione che la prospettiva temporale proietta sulla coscienza di ogni singolo punto di tempo diviene così la forma che consente di distinguere ciò che nella paroletta «ora» è stretto in un unico nodo: il suo indicare un attimo di tempo nel luogo in cui solo può venire a contatto della soggettività e il suo coglierlo come un attimo che è qui, vicino a me. Questo nodo si scioglie nel divenire passato del presente: l'attimo che è qui per me ora si fa vecchio e l'individualità dell'istante che permane nel suo inoltrarsi nel passato mi consente di leggere la sua variazione come un segno che ci parla esclusivamente della sua posizione temporale. La ritenzione come operatore modificante che si aggiunge alla coscienza del presente indica, nel quanto delle sue iterazioni, il luogo che ad ogni istante spetta nella serie del tempo.

Ancora una volta l' analogia con lo spazio può aiutarci a comprendere come stiano le cose. Proprio come il movimento nello spazio mi consente di scoprire che il luogo che era presente per me come un «qui» è tanto determinato dalla sua individualità — dal suo essere un punto particolare dello spazio — quanto dalla sua appartenenza ad una disposizione spaziale la cui trama si rivela nella regola che determina la variazione prospettica che lo lega al luogo da cui lo guardo, così la forma mutevole degli orientamenti temporali della coscienza rescinde il nodo che lega in ogni singolo istante il suo essere *questo* istante e il suo essere ora. Ma ciò è quanto dire

che l'ordinamento stabile e rigido del tempo — l'ordinamento degli istanti nella serie B — si dà attraverso le forme mutevoli della serie A. Solo perché la coscienza interna del tempo fluisce può costituirsi per noi un tempo rigido, in cui ogni istante ha un suo posto assoluto, determinato una volta per tutte.

È a questo ordine di considerazioni che Husserl mira quando descrive il tempo come qualcosa che è rigido e insieme fluisce (*ivi*, p. 94) e quando osserva che il variare continuo delle modalità di orientamento temporale non è in contraddizione con la stabilità dei luoghi del tempo obiettivo. Questa sorge da quella ed è compito del fenomenologo insistere sulla struttura di questo rapporto:

la continua modificazione dell'apprensione nel flusso continuo non riguarda il «che cosa» dell'apprensione, cioè il suo senso, non intende un nuovo oggetto e neppure una nuova fase dell'oggetto, non produce nuovi istanti, ma sempre lo stesso oggetto con i suoi punti di tempo, ancora gli stessi. Ogni «ora» attuale produce un nuovo punto d'oggetto che, nel flusso della modificazione viene mantenuto come quel medesimo ed unico punto individuale dell'oggetto. E la continuità nella quale il nuovo «ora» si costituisce sempre di nuovo, ci mostra che non si tratta in generale di una “novità”, ma di un momento continuo di individuazione nel quale il flusso ha la sua origine. È nell'essenza del flusso modificatore che tale flusso sussista identico, e necessariamente identico. L'«ora», come «ora» attuale, è la datità del posto temporale nella presenza. Quando il fenomeno si sposta nel passato, l'«ora» acquista il carattere di «ora» trascorso, ma resta lo stesso «ora» anche se, in relazione a quello che è via via attuale e temporalmente nuovo, risulta passato (*ivi*, pp. 94-95).

Riconoscere che la serie obiettiva del tempo si costituisce fenomenologicamente nell'identità dei suoi luoghi attraverso la regola della prospettiva temporale non significa soltanto sostenere che vi è una relazione necessaria tra il fluire della coscienza come sistema della deissi temporale e il tempo obiettivo, ma vuol dire anche affermare che i modi dell'orientamento temporale — il presente, il passato e il futuro — non sono proprietà reali e fattuali che spettino agli istanti di tempo in sé stessi, ma modalità formali dell'intendere. Il tempo obiettivo consta di una successione di attimi che segnano i luoghi in cui il reale si ordina, ma ciò non toglie che la struttura prospettica della temporalità sia la forma dell'esperienza che ci consente di esperire gli istanti del tempo nella loro ordinata successione. Parole come «ora», «appena stato» o «tra poco» non sono proprietà che

spettino ad un istante di tempo in quanto tale, ma non sono nemmeno inclinazioni psicologiche o soggettive: sono le forme in cui è in generale possibile esperire il tempo. Il sistema degli orientamenti temporali che detta la struttura del flusso di coscienza non è un'accidentalità psicologica e non mi appartiene come mi appartengono i vissuti: qui non abbiamo a che fare con ciò che sento e provo, ma con il sistema ordinato delle deissi che deve essere presupposto se vi è, in generale, una qualche esperienza del tempo obiettivo. Ne segue che «ora», «appena stato», «in breve», ecc., non sono termini che abbiano un significato più soggettivo di «questo», «quello», «qui» o «là»: nell'uno e nell'altro caso, queste parole esprimono rapporti di natura formale che lungi dall'essere legati alla peculiare individualità del nostro io, ci consentono invece di indicare il nostro luogo all'interno di una griglia intersoggettiva, di una rete di posizioni che lo spazio e il tempo consentono e che deve essere esplicitata se vogliamo trovare un accordo e un insieme comune di coordinate. Se il quadrante di un orologio può esercitare anche su noi adulti il suo sguardo imperioso ciò accade perché le sue lancette sono la voce collettiva di un meccanismo complesso che abbiamo autorizzato a segnare un numero, pronunciando insieme la paroletta «ora» — una paroletta che ci costringe ad accordare il nostro privato e momentaneo disinteresse per il corso del mondo alla presenza di un attimo che ci reclama.

Di qui può essere tratta un'ultima conclusione. Abbiamo osservato sin qui come passato, presente e futuro non siano termini che stanno per un qualche vissuto soggettivo, ma *forme* che ci consentono di individuare gli istanti di tempo e che hanno un significato intersoggettivo, poiché la rete che disegnano nel tempo è universalmente praticabile, una volta che ci si sia accordati sul punto zero del presente. Ma nelle considerazioni che abbiamo proposto vi è di più: la deissi del presente non è solo un indice puntato sull'istante obiettivo in cui di volta in volta siamo, ma è anche un modo determinato di intenderlo. Quando esclamo la parola «ora» non mi limito a “toccare” con le mani del linguaggio l'unico istante di tempo che posso effettivamente indicare nell'attimo cui appartengo: dico anche di quell'attimo la sua *vicinanza* rispetto alla mia vita. La parola «presente» non è soltanto una freccia che indica il nome di un'ora e di un giorno dell'anno: è anche un modo di rammentare che in quell'attimo ci siamo. Ed un discorso del tutto simile vale anche per

le parole del passato e del futuro: sono tutte parole che dicono del mondo, anche se ce ne parlano solo in quanto è oggetto del nostro rapportarci ad esso. La deissi temporale non è dunque soltanto indicazione, ma è anche, insieme, un modo di percepire le cose e gli eventi e di intenderli, di motivarne l'urgenza o di sancirne l'indifferenza. Il presente è davvero qui con il suo peso e si annuncia con la forza viva della percezione, mentre il passato si mostra fenomenologicamente nelle tinte spente del ricordo. Il passato è *lontano*, di una lontananza che non si colma e che non gli consente di liberarsi della sua dimensione di sfondo; non così il futuro la cui lontananza non può essere disgiunta dal movimento che la toglie: il futuro verrà e sarà presente. Al suono del passato che si assottiglia fa eco la voce del futuro che si fa più nitida, sino a parlarci chiaro nella presenza. Ma ciò è quanto dire che il vocabolario del tempo è anche sempre un vocabolario pragmatico che orienta le nostre azioni, poiché concretamente ci dice quale sia il posto in cui siamo e quale quello in cui ci troveremo ad essere.

Ancora una volta il rimando alla spazialità ci consente di ritrovare in altra forma uno stesso ordine di problemi. Anche il dizionario della deissi spaziale non è riconducibile per intero ad un insieme di frecce, poiché vicinanza e lontananza, sono parole cariche di risonanza e dicono come il mondo è ora per noi e qual è il posto che in esso occupiamo. Nella parole della deissi si esprime una peculiare modalità dell'apparire poiché la forma dell'allontanarsi è una forma sensibile così come lo è la regola che ci consente di scorgere in una serie ordinata di fenomeni l'avvicinamento di un qualche oggetto. Ma anche la deissi spaziale ha un indice pragmatico, poiché gli oggetti vicini sono disponibili, mentre ciò che è lontano sfugge alla presa e si fa sfondo. Su questo punto si potrebbe insistere a lungo, e si potrebbe rammentare la metaforica dello spazio e del tempo, e quindi la ricca trama di valori immaginativi che fanno corpo sulle distinzioni spaziali e temporali. Il nostro obiettivo, tuttavia, è un altro: ci basta rammentare questa possibilità per poter cogliere con maggiore chiarezza le ragioni che ci impediscono di dire che le nozioni che insistono su ciò che McTaggart chiamava serie A hanno natura soltanto psicologica e soggettiva. In quelle nozioni si fa avanti un modo di esperire il mondo, di intenderlo e di organizzarlo — un modo, tuttavia, che non ha un significato propriamente obiettivo, poiché in esso traspare non l'oggetto così come è in sé, ma

l'oggetto in quanto è per noi. Così, se dovessimo abbracciare il linguaggio husserliano, potremmo dire che il presente e le sue modificazioni ci parlano dell'attimo *nel suo come*, non degli istanti di tempo obiettivo.

LEZIONE UNDICESIMA

1. Uno sguardo indietro

Nelle ultime lezioni ci siamo rapidamente immersi nelle pagine che Husserl dedica al problema della temporalità. *L'incipit* delle considerazioni husserliane verte su un problema che abbiamo in parte lasciato sullo sfondo: Husserl si chiede infatti come sia possibile in generale avere un'esperienza di oggetti temporali, e se ci si mantiene su un piano di indagine relativamente superficiale le sue analisi possono essere ricondotte nell'alveo delle molte riflessioni filosofiche di inizio Novecento che si sforzano di elaborare una nozione di presenza che sappia soddisfare le esigenze poste dalla percezione.

Questo tema è senz'altro presente in Husserl, è tuttavia nelle sue pagine vi è di più, e nella nostra discussione del testo husserliano ci siamo soffermati a lungo sul senso che deve essere attribuito al diagramma temporale nella prospettiva di una chiarificazione concettuale del rapporto che lega il tempo della presenza alla serie ordinata del tempo obiettivo.

Di questo nesso avevamo parlato nel nostro tentativo di far luce sui problemi racchiusi nelle argomentazioni di McTaggart, ma ora possiamo riprendere quelle stesse considerazioni disponendole sul terreno di un'analisi genetica che ci permette di comprendere meglio, così credo, quale sia la relazione tra la serie A e la serie B e di cogliere come la prima sia la forma necessaria in virtù della quale si costituisce la *coscienza* della seconda. Il tempo obiettivo sorge nel flusso di coscienza, nel suo strutturarsi come sistema deittico. E ciò è quanto dire che dobbiamo pensare al tempo obiettivo come ad un oggetto che si costituisce nella nostra esperienza e che in un'esperienza intersoggettiva si viene ulteriormente plasmando.

Dobbiamo ora cercare di sviluppare autonomamente queste considerazioni, e tuttavia è forse opportuno rammentare che il nostro modo di leggere le pagine husserliane si discosta, in una qualche misura, dalla prospettiva filosofica generale che le determina. Il punto in cui diviene possibile misurare questo diverso orientamento concerne il significato che deve essere attribuito alla nozione di costituzione e, in generale, alla tesi secondo la quale il tempo obietti-

vo è il risultato cui conduce una prassi soggettiva. Per Husserl questa tesi ha un significato molto impegnativo: Husserl è un filosofo trascendentale e nelle sue pagine la riconduzione del tempo alla forma della coscienza ha un significato, in ultima istanza, idealistico. Il tempo è, almeno in questo senso, *soggettivo*, poiché la constatazione ovvia secondo la quale solo nell'esperienza abbiamo accesso al mondo e a tutto ciò che ha natura obiettiva si deve riverberare nella affermazione più impegnativa secondo la quale gli oggetti e il mondo altro non sono che *unità di significato* che si costituiscono in un'esperienza intersoggettiva. Gli oggetti sono questo: sono unità di significato che si costituiscono come un identico polo di riferimento di una molteplicità di esperienze. Sono dunque, in senso stretto, *esperibili*, e il loro porsi come un nucleo identico che si costituisce nella sintesi aperta delle mie e delle tue esperienze è la ragione vera che ci consente di dire che gli oggetti eccedono ogni *singola* esperienza, ogni atto che concretamente li intenda.

Non credo che questa conclusione debba essere condivisa e anzi ritengo che se attribuiamo al termine «*esperienza*» il suo consueto senso (e quale altro senso mai potremmo attribuirgli?) un'analisi descrittiva non può fare a meno di constatare che l'esperire è una prassi che ci consente di venire in contatto con le cose e, in senso ampio, di conoscerle. E così stanno le cose anche per il tempo, perché se ci chiediamo quale sia il senso che l'esperienza attribuisce al succedersi degli istanti non possiamo fare a meno di constatare che del tempo e della sua ordinata successione siamo testimoni, che il tempo c'è, anche se la serie di cui infine consta si dà per noi necessariamente a partire dal mio «ora», da questa mia prospettiva che fa tutt'uno con l'essere situato della mia esperienza. *Di qui* si dispiega per noi la serie ordinata degli attimi, e la pretesa di *parlare* della serie temporale obiettiva senza rammentare il fatto che essa necessariamente si dispiega a partire dal luogo temporale del presente deve essere scartata come priva di senso. Nella serie degli istanti ci si può orientare solo perché vi è un punto — il presente — che ci si dà come *questo*, fissando così il sistema delle coordinate temporali.

Su queste considerazioni ci siamo già soffermati, ma ora credo che sia possibile comprendere meglio quale sia il senso che deve essere attribuito ai concetti delle serie A e quale il nesso che li lega alla serie temporale obiettiva. Ma, soprattutto, le considerazioni che abbiamo proposto dovrebbero consentirci di compiere un passo in

avanti e di chiederci quali siano le operazioni soggettive che sono chiamate in causa dalla nozione di tempo obiettivo.

Su questo punto occorre essere fin da principio chiari: per poter essere colta nel suo senso effettivo, la serie obiettiva del tempo non implica soltanto un sistema della deissi, ma chiede che siano messe in atto una serie di operazioni complesse che sono necessariamente implicate dalla grammatica di quel concetto. Osserveremo allora, in primo luogo, che il tempo obiettivo non consta soltanto di una serie di istanti ordinati secondo la regola del prima e del poi, ma è anche caratterizzato dal suo avere necessariamente un significato *inter-soggettivo*. Ciascuno di noi ha esperienza del tempo, ma il tempo è una forma comune di ordinamento e ciò è quanto dire che dobbiamo essere *accomunati* nel tempo. Non vi è dubbio che questa comunanza si sancisca senza sforzo nel presente, e se vi è una ragione che talvolta ci spinge a pronunciare la paroletta «ora» e a non accontentarci della semplice enunciazione del nome di un istante di tempo obiettivo, ciò accade proprio per richiamarci vicendevolmente a qualcosa che da sempre sappiamo — il nostro essere tutti testimoni dell'attimo in cui ci troviamo. Ma la comunanza del tempo non è soltanto condivisione del presente: è anche appartenenza ad uno stesso passato e impegno per un futuro comune. Di questa comunanza abbiamo bisogno, e non vi è nulla di più comune negli uomini del tentativo di cercare di estendere al passato o al futuro la comunità del presente, ed in modo particolare quando quest'ultima si fa incerta. Ci si saluta con la promessa di rivedersi, e uno sguardo all'immaginazione poetica è sufficiente per scorgere infiniti esempi di una comunità futura che si apre in un progetto o in una speranza che si illusoria al chiudersi della comunità nel presente³.

E ciò che è vero per il futuro è vero anche per il passato. È suffi-

³ Quando Ettore incontra Andromaca sa che verrà presto il giorno in cui Troia cadrà e sa che la sua vita è finita (“Giorno verrà, presago il cor mel dice, / verrà giorno che il sacro iliaco muro / e Priamo e tutta la sua gente cada”). La comunanza nel presente si chiude, ed è per questo che si apre quella, soltanto immaginata, del ritorno a casa del figlio guerriero — quello stesso figlio che si è appena spaventato nel vedere le armi paterne («Indi baciato con immenso affetto, / e dolcemente tra le mani alquanto / palleggiato l'infante, alzollo al cielo, / e supplice sclamò: Giove pietoso / e voi tutti, o Celesti, ah concedete / che di me degno un di questo mio figlio / sia splendor della patria, e de' Troiani / forte e possente regnator. Deh fate / che il veggendo tornar dalla battaglia / dell'armi onusto de' nemici uccisi, / dica talun: Non fu sì forte il padre»).

ciente da poco conosciuti per avvertire il bisogno di condividere nella narrazione dei ricordi il tempo passato — quel tempo che ci univa, senza che lo sapessimo. Ma se la deissi del presente sa guidarci in modo univoco su uno stesso istante di tempo, i gesti linguistici che alludono al tempo che è stato o che verrà non possono guidarci all'attimo che pure intendiamo. La deissi della coscienza interna del tempo, a dispetto della sua struttura complessa e del suo incessante divenire, non è sufficiente per consentirci di individuare in modo univoco gli attimi trascorsi: per farlo, abbiamo bisogno di legare gli attimi che si succedono agli eventi che li occupano. Ma ciò è quanto dire che la possibilità di indicare un istante del passato poggia sul nostro avergli dato un nome — sul nostro averlo legato indissolubilmente ad un evento che lo caratterizza. Di ciò che è accaduto ci ricordiamo così: indichiamo un punto nel tempo narrando insieme l'evento che gli dà un nome. «Ti ricordi quando...» — è così che ci esprimiamo, e il «quando» che dà nome ad un istante ormai passato è un evento di cui ci rammentiamo: come pietre miliari lungo un cammino, gli eventi ci consentono di fissare il tempo e di rendere riconoscibili attimi numericamente diversi eppure del tutto simili gli uni agli altri.

E tuttavia rammentare un evento significa solo in parte segnare un punto nella serie obiettiva del tempo poiché, anche se ogni evento di cui si ha memoria si raccorda al presente, il ricordo non è di per sé capace di misurare con esattezza i passi che separano la scena rammentata dall'attimo in cui la riviviamo nella memoria. Nel ricordo ci appare un luogo lontano, ma non per questo possiamo contare i passi che ci condurrebbero in sua presenza, ed è per questo che talvolta il ricordo deve declinarsi al plurale e l'evento ricordato deve diventare lo spunto per nuovi ricordi, cui spetta il compito di dare al passato uno sfondo e di inserirlo in una catena che ci permetta di risalire sino al presente. Ricordarsi di qualcosa è come gettare un sasso nell'acqua: il sasso si immerge in un punto lontano dopo aver sorvolato per un tratto lo specchio d'acqua che lo separa dalla riva, ma poi il luogo del suo inabissarsi diviene il centro di un nuovo movimento — il movimento delle onde che si succedono sino a raggiungere la riva, e cioè il nostro presente. In un punto, tuttavia, il paragone zoppica: il ricordo si correla al presente e si situa rispetto ad esso, ma questo davvero non significa che sappia percorrere come un'onda continua il cammino che lo separa dalla vitalità

del presente. Fa parte della natura del ricordo il suo procedere in uno spazio che è dominato a fatica e che si lascia percorrere soltanto per balzi: mi ricordo bene di averti incontrato poco prima di rincasare, ma che cosa poi abbia fatto prima di girare la chiave nella porta di casa non lo ricordo davvero anche se forse lo so, poiché so che quella è la strada che conduce a casa e che tanti sono i gradini che debbo avere percorso se ora sono qui, nella mia stanza.

Così appunto stanno le cose quando tentiamo di disegnare la trama del tempo obiettivo lasciandoci guidare dal passo della memoria. I ricordi sono affidabili ma lacunosi, e non bastano per tracciare la serie ordinata del tempo. Perché gli istanti si allineino nell'unità di una serie è necessaria una prassi nuova: il tempo deve essere *misurato* nell'unità di un processo che non sia vincolato ai capricci della soggettività. Alla arbitrarietà del ricordo deve sostituirsi il calcolo esatto del tempo e la sua determinazione sistematica: la storia della genesi del tempo obiettivo ci conduce così nei meandri un po' polverosi della storia dei metodi di misurazione del tempo. Anche di qui i filosofi debbono tentare di imparare qualcosa: dalla storia dei calendari e degli orologi poiché soltanto grazie ai calendari e agli orologi il tempo acquista una norma e un sistema preciso ed univoco di notazione.

2. *Il sole, la sabbia, le ruote dentate*

Gli uomini sono fatti così: sono animali che avvertono il bisogno di una misura comune del tempo che consenta loro di ordinarlo secondo una regola condivisa. Il tempo passa per tutti, ma poiché noi uomini non siamo chiusi nel nostro presente, ma ci preoccupiamo di ciò che accadrà poiché lo attendiamo sul fondamento delle nostre trascorse esperienze, siamo sospinti a cercare di fissare il *quando* dei nostri progetti, vincolando l'attesa ad un qualche punto del tempo obiettivo. Le stagioni torneranno, verranno le piogge, arriverà il periodo della semina — i primi calendari servivano a questo, e del resto tra i primi strumenti per misurare il tempo un posto importante spetta alla canna che i contadini egiziani immergevano nel Nilo, per misurare il suo periodico crescere di livello, in attesa delle piene estive. Gli uomini fanno appunto progetti, e per condurli a buon fine è necessario andare al di là della mera attesa: si deve poter *prevedere* quando si daranno le circostanze che rendono opportuna l'azione. Per farlo è tuttavia necessario *individuare* un criterio che sia insieme obiettivo ed intersoggettivo: dobbiamo affidarci ad un qualche *processo* che si ripeta costantemente nel tempo e che nel suo *autonomo* realizzarsi possa vincolare la mia e la tua attesa ad una misura comune.

Si tratta di un'operazione importante cui gli uomini da tempo memorabile si sono dedicati e non è un caso che Defoe costringa il suo Robinson Crusoe — questo raffinatissimo esemplare di Adamo pensato nella letteratura settecentesca — a ricordarsi dell'utilità dei calendari. Così, pochi giorni dopo il suo naufragio sull'isola, Robinson avverte il bisogno di ricordarsi del *tempo degli altri* e segna ad ogni nuova alba un segno su una tavola di legno, e questo gesto ripetuto ogni mattina gli consente di dare un posto al proprio presente e di leggerlo come un momento determinato nella storia della sua vita e della vita degli uomini. La posta in gioco è alta, Robinson deve tenere il conto dei giorni se non vuole arrendersi alla solitudine del suo naufragio e correre il rischio di smarrire ciò che le unisce agli altri uomini e al suo essere di uomo così come dio lo ha creato. Robinson fa un calendario per non dimenticarsi delle domeniche:

After I had been there about ten or twelve days, it came into my

thoughts that I should lose my reckoning of time for want of books, and pen and ink, and should even forget the Sabbath days; but to prevent this, I cut with my knife upon a large post, in capital letters — and making it into a great cross, I set it up on the shore where I first landed — “I came on shore here on the 30th September 1659”. Upon the sides of this square post I cut every day a notch with my knife, and every seventh notch was as long again as the rest, and every first day of the month as long again as that long one; and thus I kept my calendar, or weekly, monthly, and yearly reckoning of time (ch. 4).

Così accade appunto nel romanzo di Defoe, che immagina che cosa debba accadere ad un uomo civilizzato cui venga improvvisamente sottratta la sua appartenenza al mondo comune degli uomini ed al suo tempo.

Ma se lasciamo da parte questo esperimento mentale e se gettiamo uno sguardo alla *storia* dei calendari ci si apre uno scenario più ricco che ha molte cose da raccontarci. Ci racconta che, probabilmente, le prime forme di computazione del tempo sono stati i calendari *lunari*: molto prima di scandire il tempo nell'unità solare dell'anno, gli uomini hanno imparato a scandirlo seguendo le fasi lunari. E non a caso: il Sole, che pure misura l'unità esistenziale del giorno, impiega un arco di tempo troppo grande perché la sua posizione apparente nel cielo si ripeta e la differenza nel luogo del suo sorgere è di giorno in giorno troppo esigua per imporsi immediatamente alla nostra percezione. Gli anni passano e tornano in un ciclo che ha molta importanza per la nostra vita, ma per leggere nella posizione apparente del Sole una data è necessaria una qualche competenza astronomica. Non così stanno le cose per la Luna che è ogni notte visibilmente *diversa* nel suo aspetto e che ripete il suo breve ciclo secondo una misura che non poteva sfuggire alla memoria dei primi sguardi rivolti al cielo. La Luna è un orologio che si legge facilmente, poiché racchiude in un unico processo quell'intreccio di identità e di differenza che è alla base di ogni sistema di misurazione. Di *identità*: ogni sera il sorgere della Luna ripropone una *stessa unità di misura* — l'unità del giorno — e il ciclo lunare è visibilmente sempre identico perché si scandisce in un numero di giorni sempre eguali. Ma all'identità deve fare da contrappunto la *diversità*, poiché per misurare non basta fare affidamento sulla costanza del metro: occorre anche rammentare che ogni volta che lo applichiamo nella misurazione di uno stesso oggetto compiamo appunto una misurazione nuova e di questo *iterarsi* dell'applicazione si deve

necessariamente tener conto per dare un *quanto* al misurare. In questo computo la Luna sembrava offrire un aiuto agli uomini, poiché le *fasi lunari* — l'alternarsi costante di fasi di Luna crescente, di Luna piena, di Luna calante e di Luna nuova — sono lancette che si imprimono bene nella memoria e che danno un nome visibile al corso del tempo: per ogni giorno la Luna mostra un aspetto e un volto diverso, secondo un ciclo scandito nelle quattro fasi percettivamente più chiare (approssimativamente le settimane) per la durata approssimativa di un mese (29,530588 giorni o 29 d., 12 h, 44 min., 2,8 sec.).

A leggere questo orologio e a costruire sulla sua scansione dei giorni e dei mesi una tavola del tempo gli uomini hanno imparato davvero presto: il primo calendario lunare — un osso d'aquila su cui si allinea la teoria dei giorni e delle lune — ci riconduce forse a *tredicimila* anni fa, — almeno se diamo credito a ciò che Duncan scrive in un suo libro sui calendari. Non so se le cose stiano davvero così, ma credo sia difficile sopravvalutare l'importanza del gesto da cui è sorto il primo calendario, poiché nelle tacche segnate su un osso o su qualche altra superficie prende evidentemente forma il concetto di *tempo obiettivo* e nasce con esso la possibilità di contare il tempo da un attimo diverso da quello presente e di misurare la distanza dell'«ora» da un evento, qualsiasi senza affidarsi alla litania vaga dei ricordi. A scandire il tempo non sono più le cose che rammentiamo e che eventualmente ricostruiamo accomunando i ricordi nel dialogo, ma l'aver legato un evento ad un luogo preciso del calendario. Gli eventi passati sono trascorsi insieme all'alternarsi costante delle fasi lunari, e ciò che è passato è appunto accaduto tante lune or sono: un processo costante che si ripete nel tempo secondo una regola sempre identica — il ciclo lunare — disegna così le caselle in cui possiamo ordinare i nostri ricordi, attribuendo un *numero* al passato. Le fasi lunari scandiscono il tempo e questa scansione permette alla deissi temporale di indicare un punto determinabile: il «là» cui alludevamo dicendo che si trattava di un'esperienza passata ci appare ora come un punto su una carta millimetrata le cui maglie ci consentono di fissare con precisione un luogo e di dirlo. Alla vaghezza del vocabolario della memoria possono sostituirsi così le *date* e il loro alludere ad un sistema ordinato di notazione del tempo.

I calendari nascono come calendari lunari, e tuttavia — per ragioni su cui dovremo in seguito tornare — nel computo del tempo gli

uomini hanno avvertito il bisogno di affidarsi anche al Sole, costringendo così la forma dei calendari a quelle molte stranezze che solo una lunga consuetudine ci fa sembrare del tutto ovvie: l'anno si scandisce in 12 mesi, che tuttavia sono privi di una misura comune; mesi di circa 30 si dividono in poi in settimane di 7 giorni e quindi, ancora una volta, in modo inesatto; le 52 settimane, infine, non contano 365 giorni e questo fa sì che ad ogni nuovo anno si debba modificare il calendario per accordare secondo una nuova regola il giorno del mese al giorno della settimana. Che poi anche le nostre 24 ore (per essere esatti: 23 h, 56 min., 4 sec.) non dividano esattamente il tempo che occorre all'anno tropico per chiudersi su se stesso è un'ulteriore problema di cui dovremo discutere, ma che è — questa volta — indipendente dalla volontà umana di accordare l'uno sull'altro il calendario solare e quello lunare, poiché dipende dal fatto (in sé ovvio) che non vi è una necessaria misura comune tra la rotazione della Terra intorno al suo asse (il giorno) e il suo movimento di rivoluzione intorno al Sole (l'anno tropico).

Ma quando gli uomini hanno imparato a raccontare il tempo nella forma degli anni? Una risposta esatta è difficile, ma tra i primi calendari solari vi è sicuramente il calendario egizio che sembra risalire (se ci si avvale della “cronologia corta”) al 2775 prima di Cristo. Da questa data gli egizi disponevano di un calendario per molti versi simile al nostro: 12 mesi di trenta giorni ciascuno per un totale di 360 giorni, cui si dovevano aggiungere cinque giorni (i giorni aggiuntivi o *epagomeni*) che venivano chiamati *dua heru renepet* [i cinque che si trovano al di sopra dell'anno] e che erano dedicati a Osiride, Horus, Seth, Iside e Neftis. A segnare l'inizio dell'anno era la levata eliacca di Sirio che in origine cadeva nel 1 giorno del mese di Thot, il primo mese dell'anno.

Gli antichi egizi dovettero probabilmente rendersi conto relativamente presto che la misura dell'anno in 365 giorni era, seppure di poco, inesatta e che ogni quattro anni la levata eliacca di Sirio risultava anticipata di un giorno. Si deve tuttavia aspettare *Tolomeo II* perché si pensi seriamente ad una correzione. Così, solo nel 237 a . C., si ritiene opportuno emanare il *decreto di Canopo* che intimava di aggiungere un giorno ogni 4 anni, per evitare che il calendario smarrisse il proprio allineamento con i fenomeni celesti e quindi con il gigantesco orologio cosmico cui era affidata la misurazione del tempo. Di questa necessità di salvare l'accordo tra il calendario

ed il cosmo il decreto di Canopo è una espressione tanto chiara, quanto colma di *pathos*:

affinché le stagioni si susseguano secondo una precisa regola e conformemente all'ordine del mondo, e affinché non si verifichi che pagnegirie celebrate in inverno cadano in estate, a seguito del cambiamento di un giorno ogni quattro anni nella levata dell'astro (Sothis), come si è già verificato e come è appena accaduto nell'anno composto di 360 giorni più i cinque addizionali, sarà intercalato un giorno ogni quattro anni, tra i cinque giorni epagomeni e il nuovo anno (in: E. Biemont, *Ritmi del tempo* (2000), Zanichelli, Bologna 2002, p. 156).

Forse, nel leggere la serietà di questo editto che stringe in un unico nodo la correzione del calendario e la difesa dell'ordine del mondo, è difficile non avvertire il richiamo dell'ironia. Il tempo passa anche se ci dimentichiamo di caricare la pendola e le stagioni seguono una regola esatta anche se ne discorriamo con i nomi di un calendario impreciso. Non basta rifiutarsi di voltare la pagina del calendario per evitare che giunga infine una data sgradita: il tempo passa da solo, incurante di ciò che ne sussurrano i calendari.

L'ironia deve tuttavia lasciare posto alla serietà non appena ci rammentiamo di quale sia la posta in gioco: l'errore nel calendario non determina forse uno sconvolgimento dell'ordine del mondo, ma si traduce senz'altro nel *venire meno del dominio dei nomi di tempo sul tempo*, e se ci si pone in questa prospettiva i timori di Tolomeo ci appaiono tutt'altro che infondati. L'ordine del cosmo può disinteressarsi degli uomini, ma gli uomini — se vogliono dare ordine alla loro vita — non potevano certo disinteressarsi dell'accordo dei mesi con le stagioni. L'editto di Canopo anticipa così le paure di Robinson: redigerlo voleva dire cautelarsi dal rischio di un diverso naufragio — il naufragio del tempo umano costretto ad accomiarsi dal tempo del cosmo.

Su questo punto è opportuno insistere. Il calendario è un *sistema ordinato* di nomi, ma questa nomenclatura del tempo è dominabile solo se è vi è un criterio che ci consenta di *ripetere* sempre di nuovo gli stessi nomi: solo se possediamo una regola che ci consenta di non perderci in una infinita litania di parole — una per ogni nuovo giorno — possiamo dire di possedere un calendario, e cioè un *sistema di notazione* del tempo. Questa prima mossa assume tuttavia il suo senso più pieno solo se è possibile attribuire alla ripetizione degli stessi nomi *un qualche senso*. Questo accade, per esempio, nel

caso del sistema decimale di notazione dei numeri: per scrivere ogni possibile numero ci bastano dieci cifre, ma l'occorrere degli stessi segni non è casuale, ma assolve sempre ad una stessa funzione — ci dice per quale numero si debba moltiplicare $10^{(n-1)}$, dove n varia con il variare della posizione che la cifra in questione occupa nel numero nel suo complesso. Così, la cifra «6» in 6354 ci dice per che cosa si debba moltiplicare $10^{(4-1)}$, la cifra «3» per che cosa si debba moltiplicare 10^2 , e così di seguito.

Nel caso del calendario il problema è analogo, ma un poco più complesso, poiché se vuole davvero consentirci di orientarci nel corso del tempo, il calendario non deve avere soltanto una coerenza interna (il 30 giorno ci dice che il mese sta per finire), ma deve poter ancorare i nomi del tempo a *fasi sempre eguali nel processo che ci consente di misurarlo*. Dicembre deve essere il mese del solstizio di inverno, giugno deve abbracciare le giornate più lunghe dell'anno e marzo e settembre debbono essere i mesi in cui cadono gli equinozi, e ciò è quanto dire che il sistema di nomi del calendario deve legare la propria ciclicità alla ciclicità complessa del sistema di misurazione su cui si fonda — una misurazione scandita dal duplice movimento del giorno e dell'anno, della Terra sul suo asse ed intorno al Sole.

Di qui le ragioni di Tolomeo e, insieme, il significato del tempo obiettivo che nel calendario prende forma. Ora guardiamo il calendario e leggiamo una data, e questa data ci invita in primo luogo a pensare al presente come al futuro di un passato iniziato molto tempo addietro — in quell'anno in cui le date hanno cominciato ad essere registrate. Ma il calendario ci racconta altre cose: ci dice a che punto siamo dell'anno e ci assicura del fatto che tra poco l'inverno sarà finito, che tra breve verrà il giorno in cui dovremo partire o che mancano ancora due settimane al momento in cui dovremo consegnare un lavoro che abbiamo promesso. E ciò è quanto dire che il calendario con il suo sistema ordinato di nomi che scandiscono il ripetersi di un ciclo sempre eguale — l'aprirsi e il chiudersi dell'anno tropico⁴ — è lo strumento che rende finalmente disponibile il tempo obiettivo, che diviene ora un insieme ordinato di luoghi rispetto al quale posso orientarmi. Così, quando Tolomeo ema-

⁴ L'anno tropico è l'intervallo di tempo che separa due equinozi di Primavera o, in forma un poco più tecnica, due passaggi del Sole osservato nella direzione del punto vernale.

na l'editto di Canopo non si preoccupa di un problema da poco, ma fa valere il nostro diritto di attribuire un significato effettivo alla paroletta «ora»: lungi dall'essere il mezzo per attestare che siamo presenti a noi stessi, quella parola (da quando gli uomini hanno imparato a tenere conto dei giorni) è lo strumento che ci consente di comprenderci nel nostro aderire al tempo, nel nostro avere in esso un luogo. La fatica del calendario, il suo bisogno di costruire un sistema di nomi che si accordi alla scansione del tempo che il Sole nel suo movimento apparente traccia per noi diviene così il presupposto che consente dalla deissi della presenza di acquisire il senso che davvero le spetta. Nei nomi del calendario si realizza così il nostro *diritto a pensarci come parte del tempo cosmico ed intersoggettivo*, di un tempo che *da qui* possiamo ordinare.

Ai calendari e alla loro scansione del tempo per grandi unità si deve affiancare tuttavia la scansione del giorno in ore e delle ore in minuti. Il tempo obiettivo è un *continuum* in cui gli eventi cosmici segnano dapprima una rete le cui maglie hanno dimensioni assai vaste: l'anno, il mese, il giorno. Ma anche i giorni hanno una loro durata che chiede di essere misurata: il tempo, così come lo esperiamo, è già potenzialmente colto come una *grandezza* poiché ogni istante è colto come un punto che mantiene la propria posizione rispetto agli altri e che ha quindi una *distanza* determinabile rispetto ad ogni luogo temporale. Su questo tema ci siamo già soffermati quando abbiamo osservato, con Husserl, che il fluire della coscienza del tempo è la condizione che rende esperibile un tempo rigido, — quel tempo obiettivo in cui ogni punto ha rispetto agli altri una distanza determinata. O più propriamente: una distanza *determinabile*. Nella forma del tempo obiettivo vi è il suo avere la forma di una grandezza, ma ciò ancora non significa che sia banale misurare il tempo, e *dividerlo determinandone la metrica* al di là di ciò che la Luna e il Sole fanno per noi.

Misurare il tempo è un'operazione più complessa che misurare lo spazio, e per una ragione ovvia: per misurare la grandezza di un campo possiamo prendere una pertica — un segmento di spazio — e farne l'unità di misura che ci consente di valutare la distanza che separa i suoi confini. Non così stanno le cose per le distanze temporali, poiché non è possibile prendere una distanza nel tempo e riportarla tante volte quante è necessario per misurare un intervallo temporale. Un regolo rigido per il tempo non vi è; vi sono invece *pro-*

cessi che si ripetono e che ci consentono di determinare l'unità di una durata e di fare del ripetersi di quell'evento il ripetersi di quella durata e, insieme, l'unità di misura di cui abbiamo bisogno.

Non vi è dubbio che il ciclo del giorno e della notte sia stato il primo ciclo la cui durata abbia permesso agli uomini di orientarsi nel tempo: l'alba, la mattina, il mezzogiorno, il pomeriggio, il tramonto e poi la sera e la notte sono momenti carichi di una chiara valenza pragmatica ed esistenziale e il Sole li fissa per noi; questo, tuttavia, non significa ancora che con il movimento apparente (e così facilmente percepibile) del Sole rispetto alla Terra si dia già una *misurazione* del tempo. Perché questo accada la vaghezza deve cedere il passo ad un metodo che consenta in primo luogo una determinazione in linea di principio esatta dei punti della scansione temporale. Il metro deve essere determinato con esattezza e perché ciò accada è necessario strappare alla genericità dell'intuizione la determinazione delle posizioni caratteristiche del Sole. Alle posizioni del Sole così come mi appaiono a occhio nudo nel cielo si deve sostituire la posizione esatta dell'ombra che un oggetto immobile proietta sul suolo. Solo così la posizione del Sole diventa un punto e il mio dire «ora» assume il significato che gli compete ed indica un istante determinato di tempo. Di qui il primo orologio: un bastone infisso nel terreno su cui si potevano poi tracciare una successione regolare di linee per segmentare il percorso della sua ombra e per consentirci di una prima misurazione del tempo.

Da questo primo orologio doveva sorgere la meridiana. Un orologio, vorremmo aggiungere, che sembra fondarsi su una scommessa: l'ombra che viene proiettata sul quadrante della meridiana *misura* davvero il tempo che passa solo se il movimento della Terra sul suo asse è un movimento regolare. Se la Terra non ruotasse sul suo asse secondo una regola sempre identica, le meridiane potrebbero ancora servirci come un orologio che ci assicura del fatto che il mezzogiorno non è ancora passato, ma sarebbero del tutto inutili per dirci quanto tempo manca perché quel momento giunga. Misurare il tempo significa scegliere un movimento che si ripeta: solo così si può fissare, a dispetto del trascorre del tempo, un'unità di misura del tempo. Ma di questo movimento si deve poter garantire da un lato l'uniformità e, dall'altro, l'identità nella ripetizione: solo in questo caso, infatti, diviene lecito parlare di una stessa unità di misura che viene più volte applicata e, insieme, suddividerla in parti,

facendo affidamento sul fatto che a parti eguali di movimento corrispondano tempi eguali⁵.

Basta pronunciare queste considerazioni perché si faccia avanti un sospetto che ha dalla sua ragioni molte valide che debbono farci rammentare ciò che Poincaré sosteneva quando ci invitava a riflettere sulla convenzionalità di ogni unità di misura del tempo. La meridiana, abbiamo detto, è un orologio se e solo se il movimento della Terra rispetto al suo asse è costante; ma un movimento è costante se copre spazi eguali in tempi eguali: ne segue che *se* la meridiana è *il* nostro orologio, allora la Terra ruota per definizione con velocità costante, perché una velocità è costante se e solo se mantiene sempre uno stesso rapporto con il movimento dell'ombra dello stilo sul quadrante della meridiana. Si tratta di una constatazione relativamente ovvia. Se la rotazione terrestre è il metro campione del tempo, non possiamo a sua volta misurarla, così come non possiamo davvero dire di un'ora che sia *vero* che duri 60 minuti o un ventiquattresimo della giornata, poiché questa non è una proprietà di ciò che chiamiamo «ora», ma è il *modo in cui usiamo quella durata* per dire che durano esattamente un'ora gli intervalli di tempo che iniziano e finiscono in accordo perfetto con la ventiquattresima frazione del giorno.

Queste considerazioni ci riconducono ancora una volta a Wittgenstein e a ciò che egli scrive nelle *Ricerche filosofiche*. Qui, in una riflessione importante, volta a chiarire che cosa si debba intendere come regola che funge da paradigma di un gioco linguistico, Wittgenstein si sofferma sulle caratteristiche che necessariamente spettano a ciò che funge da paradigma della misurazione — il metro campione di Parigi:

Di *una* cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro — del metro campione di Parigi. — Naturalmente con ciò non gli abbiamo attribuito nessuna proprietà straordinaria, ma abbiamo soltanto caratterizzato la sua funzione particolare nel gioco del misurare con il metro. — Immaginiamo che a Parigi siano conservati, in modo simile al mero campione, anche i campioni dei colori. Definiamo perciò: «seppia» vuol dire il colore del campione di seppia conservato sot-

⁵ Una scommessa in parte persa, perché come è noto le giornate non sono eguali durante l'anno. Di qui il variare della durata delle ore che, nel mondo antico, venivano definite dividendo il dì per un numero costante, ottenendo in tal modo ore brevi di inverno e lunghe d'estate.

tovuoto a Parigi. Allora non avrà alcun senso dire di questo campione che ha questo colore o che non ce l'ha. Possiamo esprimere ciò nel modo seguente: questo campione è uno strumento del linguaggio col quale facciamo asserzioni relative ai colori. In questo gioco non è ciò che è rappresentato, ma è il mezzo della rappresentazione [...]. Ciò che apparentemente *deve* esserci, appartiene di fatto al linguaggio. È un paradigma del nostro gioco: qualcosa con cui si fanno confronti. E constatare ciò vuol dire fare una constatazione importante; ma resta comunque una constatazione che riguarda il nostro gioco linguistico — il nostro modo di rappresentazione (§ 50).

Il senso di quest'affermazione è ben chiaro. Wittgenstein non nega che il metro di Parigi sia un oggetto fisico tra gli altri, ma osserva che gli spettano egualmente "proprietà" peculiari perché ha una *funzione peculiare nel gioco della misurazione*. Quale sia questa funzione è presto detto: usare la barra di platino che si conserva al *Louvre* come un metro vuol dire *usarla come uno strumento per misurare*. Abbiamo davanti a noi un oggetto — questo tavolo, per esempio — e per misurarlo riportiamo tante volte quante è necessario il nostro metro campione e l'iterazione di questo gesto (compiuto secondo una certa regola) dice che il tavolo è lungo, per esempio, due metri. Ma ciò significa che il metro — la barra di legno che impiego per misurare — non è ciò di cui si asserisce qualcosa nella prassi del misurare, ma è il *mezzo che ci consente di costruire la nostra asserzione*: nella prassi della misurazione si può asserire quale sia la lunghezza del tavolo solo perché possiamo far parlare il metro nel nostro agire così con esso.

Ne segue che del metro campione non si può dire che sia o non sia lungo un metro perché questa *non è una sua proprietà tra le altre, ma è la funzione che gli spetta nel gioco linguistico del misurare*. Chi la enunciasse non asserirebbe affatto uno stato di cose, ma esprimerebbe nella forma inesatta di una constatazione fattuale quella che in realtà è una proprietà grammaticale del linguaggio: dire che il metro di Parigi è lungo un metro significa dire come se fosse una proprietà empirica di un oggetto la *funzione* che gli spetta e che si *mostra* nel modo in cui usiamo quella barra nella prassi della misurazione.

E se le cose stanno così, che senso ha chiedersi se le ore che la meridiana segna sono eguali? Solo se la meridiana non è il "metro campione" del tempo questa domanda ha una sua legittimità. Ma ciò è quanto dire: solo se abbiamo già tra le mani un diverso stru-

mento per misurare il tempo e solo se alla meridiana attribuiamo una funzione supplente nel misurare possiamo poi sensatamente chiederci se il suo movimento sia regolare. Solo se abbiamo già un altro orologio che consideriamo migliore possiamo poi chiederci se il movimento del Sole è o non è regolare: se invece il nostro orologio è il Sole (se la meridiana è il metro campione di ogni durata) allora è evidente che la domanda concernente la regolarità del movimento e l'esattezza della misurazione è fuori luogo, poiché *questa* e non altra sarebbe la misura del tempo — ciò che la meridiana dice.

Credo che queste considerazioni siano ben fondate, e che si debba necessariamente riconoscere che il battito dell'orologio campione è necessariamente *sempre eguale*: lo è perché è il paradigma cui deve essere commisurata ogni durata. I battiti dell'orologio campione sono sempre eguali, ma questo non significa scommettere su un fatto empirico che potrebbe non darsi — l'esserci di un movimento che abbia la proprietà fisica di essere costante. L'eguaglianza dei battiti dell'orologio campione non è una proprietà che c'è — non è una proprietà empirica, ma è una proprietà che *deve* esserci: è una proprietà grammaticale che è connaturata con la funzione di ciò di cui ci si avvale per misurare. L'orologio campione ha un movimento regolare e costante perché *questo* significa essere regolari e costanti: tenere il passo dei battiti dello strumento che ci consente di misurare il tempo. L'identità degli istanti di tempo fa dunque tutt'uno con la presenza di un orologio che funga da metro campione, e l'una e l'altra sono garantite dalla grammatica del misurare: la necessaria identità degli attimi è dunque una proprietà che spetta alla grammatica della misurazione, al modo in cui usiamo un qualche orologio come metro del tempo.

Riconoscere quest'ordine di considerazioni è importante, e tuttavia non significa che sia lecito dimenticarsi del fatto che i nostri giochi linguistici — e tra questi quello della misurazione del tempo — *si danno nel mondo* e con il mondo hanno a che fare, e ciò significa che debbono da un lato superare l'esame dei fatti e, dall'altro, debbono integrarsi con il *sistema delle certezze* che ci sono proprie e che fanno parte del nostro mondo della vita.

Così, non è un caso che la storia degli orologi non sia sotto il segno dell'accettazione e sia invece determinata da una ricerca continua e dallo sforzo di individuare un movimento che abbia le caratteristiche migliori per fungere da misura stabile del tempo. Non ogni

evento che si ripeta ciclicamente è di per sé un buon orologio e io credo che se gettiamo uno sguardo alle forme e ai modi in cui gli uomini hanno imparato a *costruire* gli strumenti che rendevano possibile una misurazione del tempo, ci accorgiamo di quanto ricchi e complessi siano gli sforzi che sono stati compiuti per ottenere una misura *affidabile*. La meridiana si basa su una scommessa: si scommette che il movimento della Terra sul suo asse sia regolare. Questa scommessa è resa plausibile da molte cose: le regolarità si misurano con altre regolarità, e la costanza di un movimento si rende tanto più plausibile quanto più si accorda con altri movimenti che ci sembrano costanti. Ma proprio questo è il punto: la regolarità e la costanza non sono assunzioni gratuite, ma sono innanzitutto *esperienze* e poi, in secondo luogo, il frutto di *convinzioni* che hanno dalla loro argomenti fondati.

Sono esperienze: non vi è infatti alcun bisogno di aver letto un manuale di fisica per sapere che vi è una differenza tra un movimento regolare ed un movimento accelerato, — lo vediamo e basta. Certo, in questo vedere non è affatto racchiusa una qualche teorizzazione, e sarebbe un segno di *oscurantismo* pretendere di ancorare le nozioni della fisica alle concettualizzazioni intuitive, e tuttavia questa distinzione vi è già sul terreno dell'esperienza e in parte sorregge le nostre prime mosse tanto nella cinematica, quanto nella cronometria.

Ma vi sono anche *ragioni* che ci spingono a pensare che un movimento si ripeterà secondo la stessa regola e impiegando lo stesso tempo, e la storia della costruzione degli orologi ne è un esempio evidente: noi abbiamo un'idea ben precisa di quali siano le condizioni cui deve essere vincolato il movimento di cui vogliamo avvalerci per misurare il tempo. Pensiamo, per esempio, alla clessidra. La clessidra è dapprima un orologio ad acqua — di qui il suo nome — che si fonda su un principio chiarissimo: la somiglianza delle gocce d'acqua, il loro sottrarre un identico volume con un ritmo costante alla colonna d'acqua che funge da orologio. Di qui la possibilità di misurare il tempo: il defluire dell'acqua goccia a goccia risponde ad una regola che non sembra avere motivi per mutare e che *deve* quindi condurci ad una partizione esatta del tempo, ad una sua misura. Uno *strumento* semplice che, tuttavia, come ogni strumento indica la via per un suo possibile perfezionamento. A poco a poco ci si rese conto che lo scorrimento del liquido variava con il livello

dell'acqua e si comprese che inclinando le pareti della clessidra di circa 70° questo inconveniente poteva essere almeno in parte tolto. E poi la piastra perforata da cui la goccia d'acqua cadeva doveva essere levigata, per diminuire la capillarità dell'acqua e se questo era lo scopo che si voleva raggiungere era meglio realizzarla in pietra dura piuttosto che in metallo. Così, costruita la prima clessidra, la tecnica indicava la via di un suo possibile perfezionamento — una via aperta in linea di principio all'infinito.

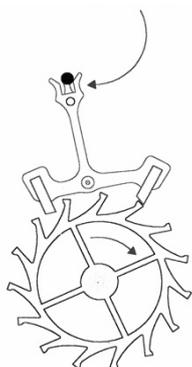
Alla clessidra ad acqua si sostituì poi la clessidra a sabbia con la sua classica forma: due ampolle identiche separate da uno stretto collo, per il quale si travasa dall'una all'altra la sabbia. E anche qui la fiducia nell'identità della ripetizione di una stessa durata temporale può poggiare su un *presupposto* razionale che la rende plausibile proprio perché la lega ad altre certezze: la sabbia impiegherà tanto tempo a scendere dall'ampolla A all'ampolla B quanto ne impiegherà per scendere da B ad A, una volta che la clessidra sarà rovesciata e questo perché le ampolle sono l'una il rispecchiamento dell'altra e non vi è ragione per la quale in *condizioni eguali debbano verificarsi fenomeni differenti*. Di questo siamo certi, e ciò significa: la convinzione che nulla accada per caso fa parte di quel bagaglio di certezze che fanno tutt'uno con la percezione e con il nostro mondo della vita: a queste certezze non possiamo rinunciare non perché vi sia una ragione che le dimostri, ma perché su di esse poggiano molte altre nostre convinzioni. Ma ciò è quanto dire che l'identità degli istanti di tempo non è il risultato di una convenzione, ma è costruita in modo tale da essere vincolata al cuore delle nostre certezze — a quel *principio di ragion sufficiente* che ci assicura che, *ceteris paribus*, eventi eguali impiegheranno lo stesso tempo per compiersi. *Ceteris paribus*, appunto — ed in questo rimando all'eguaglianza delle condizioni che fa tutt'uno con la certezza del principio di ragion sufficiente si inserisce il sapere tecnico e la possibilità di un progresso illimitato: un orologio non è soltanto un buon metro del tempo, ma ci dice anche qual è il cammino che si deve seguire per perfezionarlo.

Di qui possiamo trarre una conseguenza importante. Il battito sempre eguale dell'orologio non è soltanto una proprietà grammaticale che dobbiamo attribuire al cronometro cui ci affidiamo, ma è anche un *ideale pratico* che si lega alla totalità delle nostre certezze: il principio di ragion sufficiente diviene così il pungolo di una pras-

si tecnica volta a cancellare le imperfezioni, a levigare le forme, ad azzerare gli attriti, in un processo di trasformazione della realtà che è insieme la forma della sua *concreta idealizzazione*.

Così, anche a costo di abbandonare per un attimo i panni del filosofo, vorrei invitarvi a riflettere un poco (e con la giusta ammirazione) su quei congegni mirabili che sono gli orologi meccanici. Alla loro origine vi è, ancora una volta, una *riduzione della realtà alla sua geometria*: il tempo si misura individuando un movimento costante, e questo movimento che si ripete sempre identico a sé è il movimento speculare di un pendolo. Fissiamo una corda ad un chiodo, un peso in fondo ad essa e poi diamo un lieve impulso ed assistiamo ad un'oscillazione che varia per velocità in ragione del variare della lunghezza della corda, ma che è evidentemente sotto la presa del meccanismo della ripetizione: le componenti del movimento che spingono il pendolo dalla massima altezza alla perpendicolare sono infatti evidentemente le stesse che guidano il suo movimento di risalita, e ciò fa sì che il periodo di oscillazione del pendolo sia composto di due fasi che sono l'una il rispecchiamento dell'altra. *Se nessun'altra forza intervenisse*, il pendolo continuerebbe in eterno la sua corsa, scandendo il tempo con un battito sempre eguale. Ma noi sappiamo che ogni pendolo, prima o poi, si ferma poiché non è possibile cancellare gli attriti che lo ostacolano, così come non è possibile far sì che il movimento di oscillazione del pendolo non interagisca con il sistema complesso del mondo che intorno gli si accalca, tanto più se si cerca di far dipendere da quel movimento regolare il movimento di qualcos'altro: le lancette di un orologio. Di qui l'intuizione di Galileo e di Huygens: più che per muovere l'orologio, il pendolo poteva servire per *fermarlo* — per interrompere sempre di nuovo secondo la stessa regola il movimento autonomo dell'orologio. Il pendolo oscilla e all'apice della sua corsa ferma per un attimo gli ingranaggi dell'orologio, ricevendo poi in sovrapprezzo quella piccola spinta che gli è necessaria da un lato per lasciare per un attimo la presa sulla ruota di scappamento inaugurando una nuova oscillazione e, dall'altro, per vincere gli attriti e per continuare la sua corsa regolare. Alla sabbia che fluisce continua come il tempo e che sembra fare della clessidra una metafora eraclitea del divenire tempo si sostituisce così il battito discreto dell'orologio, il suo scandire secondo la legge di un movimento pendolare il continuo del tempo nelle sue parti: una molla o un peso

fanno girare una piccola ruota dentata — la *ruota di scappamento* — su cui ad ogni oscillazione fa presa l'*ancora* che è solidale con il



pendolo, e ciò determina da un lato il fermarsi secondo cesure regolari del meccanismo dell'orologio, dall'altra l'attribuzione al pendolo della forza che l'attrito gli sottrae ad ogni oscillazione.

Il meccanismo cronometrico della pendola è tutto qui: un peso, la ruota di scappamento, l'ancora che si muove con il pendolo e che libera a scatti l'ingranaggio. Poi l'infinito gioco delle ruote dentate che trasformano quel movimento regolare in un duplice movimento: nel movimento di una

lancetta che impiega un'ora per fare un giro intorno al suo asse e nel movimento di un'altra che ne impiega 12 per tornare al punto di partenza. Ed anche in questo caso l'orologio non è soltanto metro del tempo, ma suggerisce il cammino per una sua idealizzazione: le macchine sono un gioco platonico in cui la *materia aspira a farsi geometria* e la tecnica — vorrei proprio esprimermi così — è lo strumento di questo processo di *geometrizzazione delle cose*, del loro progressivo tendere a farsi mero *disegno*. Così, anche se una pendola di oggi non è molto diversa da quella che Huygens aveva costruito, è un fatto che la prassi ha costretto quelle forme ad un perfezionamento continuo. Un perfezionamento dei materiali, innanzitutto, che non dovevano subire *alterazioni* per rimanere fedeli al loro disegno e non aggiungere l'eco della loro materialità alla determinatezza formale richiesta dalla loro funzione; ma anche, in secondo luogo, un perfezionamento della disposizione e della rigidità dei pezzi, per evitare l'eccentricità dei movimenti; e poi un perfezionamento della meccanica che doveva liberarsi dagli attriti; e ancora un perfezionamento della dinamica che doveva consentire per quanto è possibile l'isolamento dei movimenti dell'orologio e quindi l'attenuazione dei fenomeni di disturbo. Tutto questo doveva essere attuato con infinita sapienza e pazienza, e la storia dell'orologeria nell'età moderna è la storia di questo processo che *rende vero* ciò che *si assume per vero* — che gli istanti di tempo siano eguali. Le eguaglianza degli istanti di tempo si *costruisce così* — avvicinando la realtà al dettato della grammatica.

Non vi è dubbio che le considerazioni che vi ho proposto descrivono una realtà che ha il fascino discreto delle tecnologie superate, ed è un fatto che oggi lo standard del tempo non è più dettato da pendole e da scappamenti e nemmeno dalle proprietà piezoelettriche del quarzo: oggi lo standard cronometrico è fornito dalla frequenza atomica del cesio, e questo naturalmente ci consente di dimenticarci di pendole, scappamenti, ancore e della torsione delle molle. E tuttavia, prima di archiviarle definitivamente, non posso fare a meno di spezzare una lancia a favore degli orologi, e questo specialmente in un'epoca che è di nuovo caratterizzata da un giudizio semplicistico sulla tecnica. La tecnica, si ripete spesso e talvolta anche con qualche buona ragione, è espressione di un atteggiamento di dominio delle cose e, insieme, di riduzione della realtà a mera presenza. Come ho detto, è possibile dire cose sensate muovendo da qui, e tuttavia non si deve dimenticare che la tecnica è anche una forma di fantasia, di immaginazione attenta ad ascoltare le cose, a coglierne le proprietà reali ma insieme a intravedere quelle *possibili*, in un atteggiamento che è, per molti versi, ludico. Così, piuttosto che ripetere ancora una volta le stizzite querimonie sul tempo meccanico e spazializzato, vorrei invitarvi a tessere un vero e proprio *elogio degli orologi* e soprattutto della *ruota dentata*, di questa idea grandissima che racchiude in sé l'idea di ogni macchina. Un'idea grandissima e al tempo stesso molto semplice che lega in un unico nodo la continuità del movimento circolare con la discontinuità del movimento che può imprimere. La ruota dentata è tutto questo, eppure è innanzitutto il gioco immaginativo di chi per primo ha visto insieme la possibilità dello scorrere e del prendere, di un movimento che vincola e libera nella forma corporea di una ruota che fugge ma che ha denti che afferrano — di chi dunque ha visto la possibilità dell'ingranaggio.

LEZIONE DODICESIMA

1. Considerazioni conclusive

Nella lezione precedente abbiamo cercato di gettare uno sguardo sul processo che conduce alla *costituzione* del tempo obiettivo, dove con *costituzione* non intendo, come ho cercato di dire in differenti occasioni, il processo in cui la soggettività crea gli oggetti e il mondo, ma la prassi attraverso la quale si dispiega il senso della realtà obiettiva che ci circonda. La nostra esperienza del mondo è un processo nel quale si manifesta un mondo che sempre più si appropria delle forme dell'obiettività, ed anche se l'esperienza è un grande palazzo che ha molti piani e se non vi è una ragione effettiva che ci costringa a dimenticare i piani bassi in cui normalmente ci muoviamo solo perché è possibile accedere ai piani più alti della conoscenza, ciò non toglie che se la domanda che ci poniamo concerne la verità di ciò che ci circonda non possiamo che indirizzarci su ciò che il pensiero scientifico afferma.

Per dirla in breve: il mondo è fatto così come le scienze ci insegnano, ma riconoscere che l'obiettività è anche il criterio della realtà non significa dimenticare che l'immagine obiettiva del mondo è *comprensibile* solo se la disponiamo come il risultato di un processo che si dispone nello *spazio delle ragioni* che nell'esperienza si dispiega. L'obiettività è il criterio della realtà, ma l'obiettività è, dal punto di vista conoscitivo, il risultato di un processo che la radica nell'esperienza. Così stanno le cose anche per il tempo. Il tempo è il tempo obiettivo, e ciò è quanto dire che se ci interroghiamo su quale sia la sua realtà non possiamo fare altro che consultare la prassi di obiettivazione del tempo, — una prassi che muove i suoi primi passi sul terreno dell'esperienza e che poi si dipana nelle molte e diverse operazioni che sono richieste dalla metodica della misurazione. Nella nostra esperienza il tempo si dà come una successione di attimi che hanno tra loro relazioni costanti, ma il tempo obiettivo chiede che al tempo esperito si sovrapponga il tempo misurato e ciò è possibile solo all'interno di una prassi che lega in un nodo complesso il carattere paradigmatico dell'eguaglianza geometrica, la sapienza artigiana dell'orologiaio e la comprensione obiettiva del

movimento così come traspare dalle teorie fisiche che lo descrivono. Il tempo è il tempo obiettivo, e il tempo obiettivo è ciò che sul tempo la fisica ci insegna.

E tuttavia riconoscere che così stanno le cose non significa affatto dimenticare che il tempo obiettivo è il risultato cui conduce un processo che si ancora nella soggettività. In *questo* senso, il tempo obiettivo è davvero il risultato di una prassi che ha un suo luogo di origine che non può essere interamente scontato. Il tempo obiettivo è racchiuso nella metafora dell'orologio e del suo funzionamento ideale, ma — e ve ne ha parlato Paola Basso nel suo seminario — è lo stesso Wolff che ci rammenta che l'orologio deve essere stato caricato, e ciò ci costringe a ricordarci del «qui» di un presente nella vicenda immobile della temporalità obiettiva.

Su questo ordine di considerazioni ci siamo già soffermati. E tuttavia, prima di abbandonare definitivamente il nostro discorrere di orologi, è opportuno riflettere ancora un poco su ciò che può insegnarci la riconduzione del tempo ad una macchina che lo misuri. Guardiamo un orologio ed una constatazione si fa avanti in modo tanto ovvio quanto inaspettato: ogni futura ora e ogni futuro istante sono, in un certo senso, già compresi negli ingranaggi dell'orologio. Le ruote dentate gireranno, le lancette con esse e ogni futuro istante è riconducibile ad una loro posizione — alla posizione che occuperanno non appena avranno compiuto un certo numero di giri. Certo, l'orologio può rompersi, le parti meccaniche possono deformarsi e l'orologio reale può fermarsi, e questa constatazione empirica sembra porsi come la ragione più autentica per la quale la *presenza* del tempo nella macchina che lo misura sembra declinarsi al *futuro*. Così in generale stanno le cose quando abbiamo a che fare con una macchina qualsiasi: le macchine reali si alterano e si logorano nel tempo e ciò fa sì che possa accadere che un suo possibile movimento non si realizzi. L'orologio è una macchina che ha una certa struttura che predetermina i suoi futuri movimenti; il futuro, tuttavia, potrebbe riservarci delle sorprese: la macchina potrebbe rompersi e il movimento atteso potrebbe non aver luogo — il possibile potrebbe non diventare presente. E tuttavia, proprio perché queste accidentalità empiriche debbono essere descritte nel linguaggio degli imprevisti o dei *cattivi funzionamenti* siamo portati a pensare che il movimento atteso fosse comunque *prefigurato*, almeno nella sua *possibilità*. Di qui l'aprirsi di un apparente squarcio filosofico: ci

sembra infatti possibile dire che in un orologio *i movimenti* sono già *presenti nella loro possibilità*, anche se non nella loro realtà.

Così, la possibilità di un movimento diviene l'esserci di un movimento possibile: il suo essere atteso nel futuro, un esser presente come possibilità. Il tempo è tutto qui — in un presente senza tempo che fa corpo con gli ingranaggi ideali dell'orologio ideale di cui ci avvaliamo per misurarlo e per scandirlo *ante litteram*. Ma ciò è quanto dire che l'orologio ideale, il suo identico ripetere la scansione del tempo propone in sé l'idea stessa della totalità del tempo obiettivo. Il tempo, tutto il tempo, è già racchiuso nella possibilità di movimento di questo orologio ideale che abbiamo costruito trasformando gli ingranaggi reali nella loro *idea*. Del resto, da questo platonismo minimalistico è davvero difficile sottrarsi: basta guardare il quadrante dell'orologio per vedere, come se fosse data, la totalità del tempo. Nei numeri scritti sul quadrante è racchiusa la serie temporale e il movimento regolare degli ingranaggi ha una posizione per ogni istante del mondo. Di quest'immagine il razionalismo moderno doveva fare una bandiera, e l'orologio nella sua complessa architettura di ingranaggi e di ruote dentate doveva fungere da illustrazione esemplare di un'altra macchina solo apparentemente più complessa: il mondo. Una volta caricato, l'orologio racchiude in sé la totalità delle posizioni che verrà nel tempo assumendo, e lo stesso può dirsi del mondo che deve apparire come un tutto razionalmente dispiegato. La verità del mondo deve essere tutta racchiusa nel pensiero esatto della sua conformazione e del suo stato iniziale, e ciò è quanto dire che il tempo può davvero essere pensato nella sua piena obiettività, come una serie interamente disegnata in cui ogni singolo istante racchiude in sé la totalità dei fatti a venire. Proprio come le lancette dell'orologio non potranno mai destare sorprese, così — diceva Leibniz — «qualunque cosa accada è già vero che essa accadrà» ed è per questo che, per chi conosca davvero la natura di Adamo e il nesso che lega ogni sostanza a tutte le altre, il tempo deve apparire come una narrazione di un racconto già scritto, come il movimento inessenziale in cui l'essenza si manifesta.

Forse queste considerazioni (che ci spingono a rammentarci delle nostre iniziali considerazioni su Plotino) sono sufficienti per invitarci a guardare con un qualche sospetto gli orologi, di cui non sospettavamo questa spiccata vocazione metafisica. Ora guardiamo il nostro orologio e ci sembra di avere buone ragioni per dire che tutto

il tempo è racchiuso nel quadrante e nell'idealizzazione di un processo che ha nell'*immagine* dell'orologio la sua illustrazione esemplare. L'orologio è una macchina, e le macchine sono *pensate* per realizzare una serie di possibili movimenti — quei movimenti che avverranno quando la macchina verrà messa in moto, ma che sono già anticipati nella configurazione ordinata degli ingranaggi. Qualunque cosa accada è già vero che essa accadrà.

Come reagire di fronte a quest'immagine? Vi è un passo di Wittgenstein che ci dà un primo suggerimento:

la macchina come simbolo del suo modo di funzionare: la macchina — potrei dire a tutta prima — sembra avere già in sé il suo modo di funzionare. Che cosa significa ciò? — conoscendo la macchina sembra che tutto il resto, cioè i movimenti che farà, siano già completamente determinati. [...] “La macchina sembra avere già in sé il suo modo di funzionare” significa: tendiamo a paragonare i movimenti futuri della macchina nella loro determinatezza a oggetti che stanno in un cassetto e che ora tiriamo fuori. — Ma non parliamo così quando si tratta di predire l'effettivo comportamento di una macchina. In questo caso non dimentichiamo, generalmente, la possibilità che le parti si deformino, ecc.. [...] Se però riflettiamo sul fatto che la macchina avrebbe potuto muoversi anche diversamente può sembrare che il suo modo di funzionare debba essere contenuto nella macchina simbolo in modo assai più determinato che non nella macchina reale. Non basta che i movimenti siano predeterminati in base all'esperienza; per parlare propriamente essi devono — in un senso misterioso — essere già presenti (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., § 193).

Tendiamo a paragonare i movimenti futuri della macchina a oggetti che stanno in un cassetto e che ora tiriamo fuori — così si esprime Wittgenstein, e si tratta di un'osservazione che riassume bene ciò che intendevo dire. Nell'orologio gli istanti futuri e passati sono racchiusi come oggetti in un cassetto, come se fossero cose disponibili in una loro strana presenza.

Ma si tratta evidentemente di un'immagine *ingannevole* che sembra imporsi al corso dei nostri pensieri solo perché l'errore fa presa su un nucleo di ragioni che dovremmo ormai scorgere: l'orologio ci insegna la *regola* secondo la quale pensare il tempo obiettivo — come una mera successione di luoghi temporali. E proprio come possiamo astrattamente pensare (anche se non intuire) uno spazio senza un qui, così possiamo pensare in una forma altrettanto astratta ad un tempo che non ci appaia nel suo darsi rispetto ad un ora. Pos-

siamo farlo, perché possediamo una regola di costruzione del tempo che ci consente di pensarlo come una pura forma obiettiva, svincolandolo dalle condizioni soggettive della sua esperibilità. Vi sono luoghi temporali e gli accadimenti hanno in essi il luogo che li determina. Quale sia poi l'orologio che ne misura la durata e quale sia poi il viluppo delle connessioni reali che determinano la forma obiettiva del tempo e la sua dipendenza dalle altre dimensioni fisiche è qualcosa su cui possiamo ora tacere poiché nelle pieghe complesse della teoria della relatività non vi è che una conferma del fatto che la realtà del tempo si dispiega nella sua obiettività.

E tuttavia l'immagine racchiude in sé un fraintendimento, poiché ci invita a stringere in un unico nodo ciò che invece deve restare diviso. Ci invita a pensare al tempo come ad una forma di ordinamento che possiamo costruire secondo una regola, ma ci invita poi a pensare a questo ordinamento come se fosse già racchiuso nel presente — ed il presente è evidentemente una categoria che non possiamo applicare alla sfera del tempo obiettivo. Possiamo pensare al tempo senza pensare al presente, poiché è possibile disporsi lungo il cammino di un processo di obiettivazione dell'esperienza che ci consenta di districare dall'immagine soggettiva del mondo ciò che obiettivamente gli appartiene. Riconoscere la legittimità di questa mossa non significa tuttavia accettare che gli istanti di tempo siano per così dire già dati, perché l'immagine di un tempo senza presente non è traducibile nell'immagine contraddittoria di un presente eterno in cui gli istanti possano essere gli uni accanto agli altri come gli oggetti in un cassetto. Gli istanti di tempo non sono stranamente presenti in un'eternità immobile, ma sono i luoghi di una forma obiettiva di ordinamento degli eventi. Il processo di comprensione del tempo che ci spinge a pensarlo e a costituirlo nella sua obiettività è determinato in linea di principio dalla preoccupazione di svincolare il tempo dalla caratterizzazione soggettiva che lo lega alla dialettica della presenza. Ma se le cose stanno così, è fin da principio evidente che non ha alcun senso chiedersi se il tempo sia o non sia racchiuso in una sorta di eterna presenza, e questo semplicemente perché la parola «presente» non appartiene alla sintassi di quel concetto. Ed un discorso analogo vale per la questione antica che si interroga sulla legittimità del nostro consueto discorrere del passare del tempo. Il tempo obiettivo non passa — e del resto in quale tempo potrebbe mai passare e con quale cadenza? — ma questo eviden-

temente non significa affatto che stia fermo: gli istanti del tempo obiettivo sono parte di una forma di ordinamento, e le forme di ordinamento (e i punti interni ad esse) non passano e non stanno ferme, ma più semplicemente ospitano e ordinano eventi che passano o permangono nel tempo. Il tempo non passa proprio come lo spazio non si muove. Ma ancora una volta questo non vuol dire affatto che lo spazio stia fermo: lo spazio c'è come luogo che abbraccia le cose, le quali soltanto stanno ferme o si muovono. E ciò che vale per lo spazio vale per ogni suo punto: non possiamo muovere un punto dello spazio ma possiamo spostare qualcosa da un luogo ad un altro luogo dello spazio. Che poi, spostandomi, trasformi ciò che è qui presso di me in un «laggiù» e che ritrovi come un «qui» ciò che prima aveva i tratti del «là» non è che una conferma di ciò che stiamo dicendo: i deittici temporali e spaziali non appartengono alla grammatica dell'obiettività.

Non facciamo altro che ribadire queste considerazioni di carattere generale se osserviamo che nello spazio obiettivo, nello spazio colto da nessun luogo, *noi*, in quanto soggetti di esperienza, non ci siamo e non vi è dunque nemmeno il nostro «qui»: vi è invece il nostro corpo, il luogo in cui è, così come vi è anche quella serie di accadimenti causali in assenza dei quali non potremmo nemmeno parlare di una nostra esperienza. Ed un discorso analogo vale per il tempo: nella serie temporale obiettiva il presente non c'è e non si dà nemmeno il futuro e il passato — vi sono invece gli istanti di tempo nella loro ordinata successione e gli eventi che li occupano. Su questo si deve essere chiari, e tuttavia sarebbe evidentemente del tutto illegittimo negare per questo che abbia un senso orientarci nello spazio e nel tempo o dire che il tempo passa per alludere al nostro diverso orientamento nel tempo. Noi ci muoviamo obiettivamente nello spazio e nel tempo e questo determina il nostro diverso orientamento sullo spazio e sul tempo — tutto qui.

Abbiamo analizzato un'immagine e abbiamo ritenuto necessario scioglierla nelle sue componenti teoriche perché la paradossalità di cui era espressione ci è apparsa sempre più chiaramente come il frutto di una confusione concettuale che ha la sua radice prima nel sovrapporsi della grammatica di due differenti concetti. Non è difficile, tuttavia, rendersi conto che nelle maglie di quel fraintendimento si cela una dualità di piani ancor più complessa — una dualità dietro la quale traspaiono i problemi maiuscoli della filosofia. Il

tempo obiettivo ci mostra ciò che il tempo è — il suo essere una forma di ordinamento degli eventi in cui gli istanti si distinguono gli uni dagli altri per la posizione che occupano nella serie e per la natura degli eventi che ospitano, ma non per altro — non perché gli uni siano passati, altri futuri ed uno presente. L'abbiamo già detto: un istante presente nel tempo obiettivo non c'è, anche se possiamo dire a quale istante di tempo obiettivo siamo presenti. Del linguaggio della presenza dobbiamo tuttavia necessariamente avvalerci quando dallo spazio obiettivo degli accadimenti ci muoviamo per insediarcene nuovamente nello spazio delle ragioni — in quello spazio che coincide con la nostra esperienza e che condivide con essa il suo ancorarsi ad un luogo mutevole dello spazio e del tempo. Noi esperiamo da qui, da questo luogo del tempo che di continuo muta poiché muta e dura nel tempo quell'accadimento che siamo. Di questa nostra prospettiva temporale che dipende dal nostro transitare nel tempo non possiamo liberarci e non avrebbe senso vietarci di usare il linguaggio più consono per esprimere il fatto che viviamo nel tempo e che lo occupiamo attimo dopo attimo.

Ma, come sappiamo, vi è di più: se dobbiamo pensare così la serie degli accadimenti ed il tempo obiettivo è perché questo è il risultato cui a fatica perveniamo nel nostro muoverci nello spazio razionale dell'esperienza. Che il mondo sia così è un risultato cui perveniamo e che si giustifica all'interno della nostra esperienza e del suo necessario muoversi nella prospettiva determinata di un orientamento temporale. Così, se da un lato dobbiamo imparare a cogliere come nell'immagine obiettiva del mondo si faccia avanti il disegno di un tempo senza presenza, dall'altra dobbiamo rammentare che lo spazio degli accadimenti ed il suo apparirci da una prospettiva che si nega è il risultato cui siamo condotti da una prassi di obiettivazione che si dà nello spazio temporalmente situato delle ragioni.

Vorrei chiudere queste considerazioni così generali affiancando ad un'immagine un'altra immagine. L'immagine da cui abbiamo preso le mosse ha i tratti decisi del razionalismo: l'orologio è la metafora di una razionalità dispiegata che vede coincidere il mondo con il sapere del mondo e proprio per questo può annegare la temporalità del presente e il suo flusso nel linguaggio obiettivo di una permanenza che sembra insieme porsi come un viatico che ci aiuta ad attraversare il presente nella certezza che il suo trascorrere sia soltanto un fenomeno di cui non curarsi. Ma questa immagine è fal-

sa e ci invita a cancellare la dialettica che lega l'obiettività del mondo al suo dispiegarsi nella nostra conoscenza. Dobbiamo pensare così la serie temporale — nella sua obiettività. Ma non possiamo fare a meno di pensarla da qui, dal luogo temporale in cui ci troviamo e a partire dal quale cerchiamo di delinearla.

Ho già cercato di dire in che senso quest'immagine prometta più di ciò che può mantenere e credo che i cenni che vi ho proposto possano in qualche misura essere sufficienti per comprendere in che senso si possa sostenere che dietro la dualità dei tempi di cui discorriamo vi sia la dialettica complessa dei rapporti tra il mondo di cui abbiamo esperienza e l'esperienza che del mondo abbiamo. Ora vorrei invece cercare di chiarire ulteriormente ciò che intendo rammentando un'altra immagine che ci riconduce ad un vecchio film di Ingmar Bergman: *Il posto delle fragole*. Nel film si narra un sogno lugubre: un vecchio medico, Isak Borg, sogna di aggirarsi in una città silenziosa e vuota, e di assistere poi a un funerale senza corteo: una carrozza nera trainata da due cavalli si fa avanti nella strada deserta. Ma un incidente la ferma: una ruota si impiglia in un ostacolo e con la ripetitività di un meccanismo cieco i cavalli infine spezzano il mozzo che la sorregge, rovesciando il carico di quel trasporto funebre e consentendo a Isak Borg di scorgere quello che noi già temevamo. Il tempo, proprio come la ruota che si libera dal carro, ora gira a vuoto e Isak Borg può vedere il suo corpo morto, anticipando oniricamente un evento che pure accadrà. Uno strano sogno, come vedete, che è introdotto da una scena che ha un suo forte richiamo emotivo: camminando nelle strade di quella città, Isak Borg si imbatte in un grande orologio senza lancette. Per noi che ormai abbiamo imparato a guardare con il dovuto sospetto gli orologi, quest'immagine parla chiaro: se non ci siamo — se non ci siamo più — il tempo resta e con esso il quadrante che lo racchiude, ma non vi è più nulla che segni *ora* un punto del tempo — quell'attimo che adesso è *presente*.

2. *Un nuovo aspetto del nostro problema.*

Le considerazioni condotte sin qui avevano un obiettivo circoscritto: volevo mostrare quale fosse la relazione tra il tempo della serie A e il tempo della serie B ed insieme mostrare quale fosse il motivo per il quale accettare l'argomento di McTaggart non significa negare il tempo, ma mostrare la problematicità dei processi di obiettivazione. Presente, passato e futuro non sono parole che denotino fatti e non ci parlano di un cambiamento reale, ma ciò non toglie che la serie obiettiva delle posizioni temporali che si costituisce sul quadrante dell'orologio in virtù del suo regolare cammino può applicarsi al mondo solo perché ci è possibile "toccare" l'ordinamento temporale, solo perché vi è la deissi originaria dell'ora.

Su questo ordine di considerazioni ci siamo già soffermati, ed in questo ancorarsi del tempo obiettivo alla deissi della presenza mi sembra che si possa scorgere un'eco delle riflessioni critiche che — senza porci troppi problemi e troppi scrupoli filologici — avevamo rivolto alle pagine di Plotino e alla sua pretesa di considerare il tempo *sub specie aeternitatis*.

Sarebbe tuttavia un errore credere che delle considerazioni di Plotino ci si possa liberare così. Lo abbiamo già osservato: se le riflessioni sulla dualità insita nella grammatica del tempo conducono Plotino (e, in fondo, anche McTaggart) sino a negare un senso autentico alla dimensione del presente e del suo continuo divenire, ciò non accade soltanto per i problemi teorici su cui ci siamo soffermati. Alla radice delle argomentazioni che ci spingono a dissolvere il tempo dell'esistenza nell'eternità del dialogo che l'Intelletto rivolge a se stesso (o se si preferisce: nella trama logico-concettuale della serie C) non vi è soltanto la tesi secondo la quale il vocabolario della serie A non ha una portata reale: vi è anche la richiesta di un senso che sappia difendersi dal divenire della temporalità. Il tempo passa, e il suo trascorrere ci costringe a rinunciare all'idea che si dia un *senso compiuto*, poiché tutto ciò di cui abbiamo esperienza si dà e insieme si toglie insieme al tempo che lo ospita. Per Plotino, il tempo è il frutto di un'anima inquieta che non sa mantenersi nella prospettiva della totalità e che, proprio per questo, si dispone sulla china del divenire, rischiando così di perdere il senso che è garantito dal culminare di ogni cosa nella legge razionale dell'Uno. Il pro-

blema che agita le pagine plotiniane è, insomma, un problema vecchio: la stabilità del tempo, conquistata rinunciando alla prospettiva particolare della presenza, è insieme garanzia della *chiusura* della temporalità, del suo essere finalmente sfuggita dalla legge del non più e del non ancora. Finché siamo legati al presente siamo sempre *in mezzo al guado* e la prospettiva di un tempo senza presente, di un tempo colto *sub specie aeternitatis* è la forma in cui si esprime — in Plotino — la comprensibile esigenza di guardare ciò che è accaduto dalla prospettiva più comoda di chi ha ormai raggiunto la riva.

Sappiamo del resto quale sia la via che, per Plotino, consente al tempo di porsi come un'immagine dell'eternità e, quindi, come un divenire che è fin da principio garantito rispetto all'ipotesi della dissipazione: il tempo deve apparirci sotto l'egida della narrazione, e deve manifestarsi come il luogo in cui si dipana un racconto che ha un inizio e una fine e che oppone la struttura compatta della *fabula* al rischio della mancanza di senso, di un continuo togliersi di ciò che accade, del perdersi dell'unità della trama.

Al tempo aperto si contrappone così il *tempo chiuso della narrazione*, il suo porsi come un *ricordo* che ci propone una vicenda conclusa, sottraendola alla trama aperta del divenire. Ed è proprio di qui, da questo suggerimento plotiniano, che dobbiamo muovere, per indagare le forme della chiusura temporale nella memoria e nel racconto. Il tempo obiettivo ha una sua radice nel presente, e la giusta negazione del carattere propriamente fattuale della serie A non è un argomento per garantire la nostra inerenza al presente. La verità dei fatti ci riconduce verso il tempo immobile della serie B, ma questa constatazione così generale non basta per farci dimenticare che lo spazio dei fatti e degli eventi si dischiude per noi a partire dallo spazio logico delle ragioni, — dalla dimensione dell'esperienza e dal suo radicamento nella presenza.

Di qui la necessità di percorrere un nuovo cammino, per cercare dapprima nella memoria e poi nel racconto gli argomenti che possano sorreggere le tesi di Plotino.

PARTE SECONDA

La memoria



LEZIONE TREDICESIMA

1. Considerazioni introduttive

Nelle lezioni precedenti abbiamo cercato di far luce sulle ragioni che ci spingono ora a raccogliere qualche riflessione sulla natura del ricordo. Un punto ci era sembrato chiaro: la negazione della dimensione della presenza che traspare in una parte così significativa della nostra riflessione filosofica ha certo dalla sua buone ragioni, ma non la si comprende nella sua interezza se la si legge solo in relazione alle giuste osservazioni concernenti il carattere non fattuale della serie A. Su questo punto abbiamo convenuto: la paroletta «ora» non denota un fatto e non ha un significato obiettivo. E tuttavia di questa parola non possiamo fare a meno, il vocabolario della presenza non è eliminabile, e il tentativo di venire a capo del suo senso ci ha condotto ad una discussione impegnativa che verte innanzitutto sul significato della nozione di oggettività e sulla *relazione* che lega lo spazio dei fatti allo spazio delle ragioni — alla nostra esperienza. Le riflessioni sulle *Lezioni* husserliane ci hanno mostrato proprio questo: che se si vuole rendere conto dell'oggettività della serie temporale è necessario cercare di scorgerla a partire dalla forma dell'esperienza soggettiva. L'oggettività è un risultato cui si perviene sul terreno dell'esperienza, anche se questo non significa affatto che sia una mera creazione soggettiva.

Di qui la necessità di rileggere ancora una volta le pagine di Plotino, per cercare di scorgere se non sia possibile trovare un'altra via per soddisfare le ragioni che animano il suo tentativo di abolire la temporalità, di negarla nel suo aspetto inquieto di dimensione che travolge le cose, e le cancella.

La diversa via che vogliamo sondare è la via della memoria: nel ricordo si fa strada infatti un'immagine della temporalità che sembra avere rescisso i nessi che la legano al divenire. Ciò che è stato è appunto definitivamente trascorso, ed è questa la garanzia che ci consente di cercare in ciò che la memoria ci porge una narrazione consistente ed una sensatezza definitivamente raccolta e conclusa. Certo, la memoria *non* può creare un tempo nuovo. Il tempo è quello che è: è il tempo obiettivo di cui abbiamo sin qui discusso. Ciò

non toglie tuttavia che nel ricordo il tempo possa assumere un aspetto nuovo: nel ricordo il tempo è caratterizzato da una tendenziale chiusura che sembra sottrarlo al gioco del divenire, al suo continuo travolgere ogni cosa.

Dobbiamo dunque cercare di far luce sull'immagine del tempo che prende forma nel ricordo. E tuttavia, proporre un simile percorso significa riconoscere fin da principio che della memoria potremo parlare solo in un'accezione particolare del termine. Prima di avviare le nostre considerazioni è dunque opportuno soffermarsi un attimo su tutto ciò di cui non parleremo anche se si dispone sotto il titolo generale della memoria.

Non parleremo innanzitutto della memoria come *ritenzione*, come orizzonte di senso della presenza. Di questo tema abbiamo parlato almeno un poco, discorrendo della temporalità in Husserl, ma è evidente che molte altre cose potrebbero essere dette. E tuttavia è altrettanto chiaro che la coscienza dell'appena stato non ha davvero nulla a che fare con la questione che ci interessa: le ritenzioni non aprono il nostro sguardo su un evento passato, ma costituiscono l'orizzonte temporale della presenza, consentendo alla fase attuale del decorso percettivo di assumere la sua piena sensatezza. Nelle ritenzioni non vi è nulla che venga nuovamente ripresentato e non si può parlare di ricordo, poiché ciò che è oggetto della ritenzione non ha ancora abbandonato il campo della presenza e vive nella coscienza come un momento che appartiene ancora all'orizzonte percettivo. In questo senso, si può affermare che le ritenzioni sono un momento interno alla struttura della percezione e non appartengono alla dimensione del ricordo. Possiamo dunque dimenticarci delle ritenzioni ed escludere dalla sfera della memoria in senso stretto.

Alla memoria in senso stretto appartiene invece il fenomeno del rammentare qualcosa che abbiamo appreso. Ci ricordiamo, per esempio, il nome di una persona, la data di nascita di un personaggio famoso, la dimostrazione di un teorema. Tutte queste cose possiamo appunto ricordarle, e se le ricordiamo ciò accade perché un giorno le abbiamo apprese. Possiamo anzi ricordare la fatica che abbiamo fatto per impararle e ci sono date che sembrano essere indissolubilmente legate ad una qualche lontana interrogazione e alla forma di un qualche libro di testo. Ma un fatto resta: anche se siamo certi di avere imparato un giorno lontano la data della battaglia di Poitiers nulla nel ricordo di quella data implica il rimando al momento

in cui l'ho appresa. Il ricordo si è fatto sapere e così ha interamente rescisso il vincolo che lo legava alla mia esperienza di apprendimento. E con essa anche il rimando temporale è svanito: ricordo la dimostrazione del teorema di Pitagora, ma questo ricordo è un sapere senza tempo, poiché non parla del mio avere appreso quella dimostrazione lunga e complessa, ma solo dei passi in cui si scandisce. Di qui la ragione che ci spinge a trascurare anche questa forma della memoria che non ha nulla a che fare con il problema che ci sta a cuore, poiché qui il termine «memoria» non allude al passato e non lo pone come un oggetto concluso, ma semplicemente ripropone nel presente un sapere atemporalmente inteso.

Vi è, infine, una terza accezione di memoria di cui non intendo discutere e che ci riconduce ad un tema che nella riflessione filosofica e letteraria del Novecento è stato oggetto di un'attenzione particolarissima: la memoria involontaria. Torniamo in un luogo che abbiamo tante volte visitato anni addietro e la scena visiva si arricchisce di uno sfondo memorativo che dà alla scena presente un senso peculiare, attribuendole per esempio un carattere di consuetudine o di intimità. Non vi è dubbio che qui la soggettività si faccia avanti e con essa un'accezione del passato che mi appartiene: solo perché ho già camminato per queste strade e per queste piazze, può accadere che ciò che oggi vedo mi parli con un accento particolare. Solo perché le mie esperienze passate fanno da sfondo alla mia vita presente esperisco un mondo che assume talvolta i tratti della familiarità e che mi sembra in un modo particolarissimo mio. Ora, la presenza di ciò che un tempo è stato può assumere forme diverse: può rimanere come uno sfondo tacito e inindagato o farsi avanti come un alone indistinto che parla confusamente di un passato atemporale, che sembra tanto più soggettivo quanto più vaga è la presenza degli eventi rammentati. Non vi è dubbio che su questa forma della memoria molte cose potrebbero essere dette e che qui vi è un qualche nesso con il tema che vogliamo affrontare: il tempo si ritrova anche così — nel suo addensarsi tacito nel presente della nostra vita. E tuttavia anche di questa forma della memoria non parleremo, poiché anche in questo caso qualcosa manca: manca la forma della narrazione, il suo raccogliere in un'unità un arco di tempo compiuto e concluso.

Di qui, dunque, l'unica forma di memoria di cui diremo qualcosa: del ricordo che assume la forma di uno sguardo rivolto al passato e

che ci mostra nuovamente un evento che ha avuto luogo nel tempo e che ora ci appare come una vicenda conclusa con una sua sensazione compiuta e determinata. Il treno partiva poco dopo le nove ed era l'ultimo treno; abbiamo dovuto correre per prenderlo e ogni tanto ci guardavamo preoccupati perché se l'avessimo perso non avremmo saputo come fare. La corsa, gli sguardi, la preoccupazione crescente — tutto questo ha un suo senso minimale che tuttavia si determina e si completa nel momento in cui la vicenda si chiude. Abbiamo fatto una corsa, ma poi quel treno siamo riusciti a prenderlo e ora che tutta la scena mi ritorna alla mente nel ricordo questa minuscola e lontana avventura assume una piega nuova: se ne sta là, come un evento finito, che possiamo insieme recitare nel ricordo per godere un poco a buon mercato del fascino narrativo che è racchiuso nel ripetersi dell'intreccio, nell'accentuazione enfatica della peripezia e nel suo ridicolo concludersi nella catarsi finale — e appena ci siamo seduti, il treno è partito.

Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, sembra possibile comprendere la via che dobbiamo percorrere, se vogliamo dare a nostro modo ascolto ai suggerimenti racchiusi nelle pagine di Plotino. In fondo nel ricordo il passato ci appare (anche se non sempre nella stessa misura) proprio così: come qualcosa che ha raggiunto una sua stabile compiutezza e una sua necessità. Tutti i fili degli eventi che erano dapprima sciolti si sono col tempo legati e intessuti in un'unica tela e ciò che è contingente sembra avere assunto nelle maglie di questo intreccio una sua necessità. Ciò che dapprima era soltanto possibile si è realizzato e ciò che è accaduto ci sembra *comprensibile* proprio perché lo guardiamo da un luogo in cui tutte le domande racchiuse in ciò che era un tempo presente hanno trovato risposta e l'apertura del presente — il suo lasciare che gli eventi respirino ancora l'aria del possibile — si è chiuso nella certezza di ciò che è stato. Il ricordo vede il passato come Beatrice il futuro:

«O cara piota mia che si t'insusi, / che, come veggion le terrene menti /
non capere in triangol due ottusi, / così vedi le cose contingenti / anzi
che sieno in sé, mirando il punto / a cui tutti li tempi son presenti (Dan-
te, *Paradiso*, canto XVIII).

Nel ricordo vediamo il passato dalla prospettiva della riva, da quel luogo in cui tutte le aspettative del passato si sono ormai fatte presenti — ecco il punto che volevamo sottolineare e che, come ho

detto, sembra condurci verso i problemi che abbiamo discusso nelle primissime lezioni del corso. E tuttavia, basta esprimersi così perché si facciano avanti una serie di problemi di cui sentiamo di dover discorrere.

Abbiamo detto, innanzitutto, che il ricordo è una sorta di sguardo gettato verso il nostro passato. Ma questa metafora sembra fin da principio improponibile perché ci chiede di pensare al passato come un oggetto ancora disponibile. Ma il passato non c'è più, e allora come possiamo vederlo e in che direzione dobbiamo volgere lo sguardo? Il passato è, appunto, passato e non si comprende come sia possibile esperirlo nuovamente. Certo, non nella forma di una ripetizione effettiva dell'esperienza: se dico che mi ricordo di avere incontrato ieri un amico per strada non voglio affatto dire che rivivo esattamente quell'esperienza — nessuno, credo, sosterebbe questo. Ma allora, se il ricordo non può essere una ripetizione effettiva e se il passato non c'è più perché non dire che il ricordo ha per oggetto soltanto *immagini*? Certo, il passato non c'è più e di fatto ricordare non significa esperire di nuovo: il ricordo non sembra assimilabile ad un'esperienza di qualcosa che invece di essere presente è passata. Ma ciò che non può essere vero per l'esperienza sembra essere possibile per le immagini, poiché un'immagine può essere presente e può raffigurare qualcosa di passato; di qui la conclusione che sembra necessario trarre: nel ricordo ci *raffiguriamo* ciò che è stato. Il ricordo è il luogo delle immagini della memoria.

Si tratta di una soluzione che ha una sua storia molte volte percorsa. È la via che, per esempio, segue Hume nel suo *Trattato sulla natura umana*. Ciò di cui abbiamo esperienza sono idee, e le idee sono nella soggettività, come un patrimonio definitivamente disponibile. Vi sono certo idee di vario genere, e — accanto ad esse — le impressioni che in un senso relativamente ovvio del termine potrebbero essere dette idee dei sensi. Differenziarle significherebbe allora interrogarsi sulla peculiarità descrittiva delle idee che non si distinguono soltanto le une dalle altre in virtù di ciò che in esse si raffigura, ma anche in ragione del modo in cui la raffigurazione ha luogo: le idee della sensazione sono vivide, mentre il ricordo ci presenta immagini vaghe e indistinte. Il ricordo è una percezione illanguidita, ed è tale proprio perché altro non è se non l'eco sensibile di un'impressione che è stata presente. Lo stilo incide la tavoletta di cera e dapprima abbiamo un'impressione sensibile; ma il tempo

passa e quell'incisione si fa meno leggibile e nitida: l'impressione si fa idea e la percezione ricordo. E ciò è quanto dire che il ricordo è qualcosa di simile ad un fossile nell'anima: non uno sguardo attuale su un vecchio presente ma qualcosa di vecchio — un'idea — che è ancora presente e che nella vaghezza dei suoi contorni e nel grigiore delle sue tinte ci assicura del fatto che quell'idea risale al passato.

Del resto, che il passato ci parli attraverso immagini sembra essere ulteriormente confermato dalla lacunosità dei ricordi e dalla loro stessa incertezza. Mi hai mostrato ieri la tua casa e ora non ricordo se ci fosse un quadro o uno scaffale su quella parete. L'immagine che guardo non dice nulla al proposito, ed è nel potere delle immagini non ritrarre tutti i dettagli di qualcosa. Ma è nel potere delle immagini anche l'eventualità dell'errore: ho questo ricordo della tua casa, che vedo nelle immagini della mia memoria, ma tu mi assicuri che non vi è una stanza fatta come io ti dico e poiché non ho ragione per dubitare delle tue parole ti credo senz'altro. La memoria può ingannarci — questo lo sappiamo. Ma può farlo, sembra lecito aggiungere ora, perché consta di immagini ed è quindi una conoscenza soltanto mediata di ciò che è stato. I ricordi, si dovrebbe sostenere allora, sono immagini, e le immagini racchiudono soltanto ciò che vogliono dell'oggetto e possono discostarsene volontariamente o involontariamente: di qui la il loro poter essere erronee o lacunose.

Come reagire a questo modo di venire a capo della natura del ricordo? Credo così: chiedendoci se davvero le ragioni che abbiamo proposto per abbracciare una teoria raffigurativa del ricordo sono così vincolanti come ci era sembrato. Rileggiamole con attenzione: sono tutte ragioni che sono accomunate da un'unica preoccupazione — si deve poter spiegare come sia *possibile* il ricordo. Ci si chiede come sia possibile esperire nel ricordo ciò che *non c'è più* e *allora* ci si rammenta delle immagini che, come sappiamo, possono mostrarci ciò che è assente: le raffigurazioni diventano così lo strumento per formulare una teoria analogica del ricordo. Disegniamo un ritratto e il volto di una persona resta visibile anche quando quella persona non ci sarà più. I ritratti si fanno anche per questo: per consentirci di vedere ancora ciò che non c'è più. I ricordi funzionano dunque come le immagini: sono raffigurazioni di ciò che è stato. Questo è ciò che la nostra teoria ci consente di dire.

Una *teoria* del ricordo — questo è il punto, poiché di una teoria noi non abbiamo affatto bisogno, almeno ora. Tanto meno di una teoria che non si basa su esperimenti e che confonde troppo facilmente le tracce che consentono il ricordo (e che altro non sono che stati reali di quella cosa complessa che è il nostro cervello) con il ricordo stesso. Ma appunto: di una teoria non abbiamo bisogno, poiché ci basta chiarire il senso che intendiamo quando diciamo di ricordarci, per esempio, di una collina sul mare. Ci ricordiamo appunto di una passeggiata sul mare, che abbiamo fatto insieme tempo fa; ce ne ricordiamo, ma il mare, la sabbia e la strada che insieme abbiamo percorso non sono affatto idee nella mente, ma sono cose ed eventi reali. Il mare che ricordo è il mare che ho visto e che ora vedrei se fossi in quel luogo e non è affatto un'immagine, e uno stesso discorso vale per la passeggiata che abbiamo fatto: quando dico che me ne ricordo non affermo di avere ora un'immagine presente che raffigura quell'evento passato, ma affermo piuttosto che ho coscienza di un evento che è stato. Questo è il *sensò* della mia esperienza e questo è il senso delle proposizioni che lo descrivono e per chiarirlo non vi è affatto bisogno di interrogarsi su come ciò possa accadere, poiché per rispondere a questa domanda bisogna abbandonare lo spazio logico dell'esperienza e delle sue ragioni per disporsi sullo spazio delle cause e degli effetti.

Quanto poi al tentativo di venire a capo della sensatezza del ricordo attraverso il linguaggio empiristico della vaghezza delle idee non è davvero il caso di spendere molte parole. Se mi levo gli occhiali vedo farsi confusi i contorni delle cose lontane, ma non ricordo per questo proprio nulla. La nebbia può essere una metafora viviva del ricordo, ma non avrebbe davvero senso confondere la nebbia di oggi con il sole di ieri. E naturalmente vale la reciproca: non vi sono soltanto percezioni vaghe, ma anche ricordi molto nitidi. E indubitabili: mi ricordo di quello che ti ho detto ieri e ne sono tanto certo, quanto lo sono di quello che sto ora dicendo. Potrei sbagliarmi, così come posso talvolta essere ingannato dalla percezione, ma questo non è un buon argomento per dire che ciò che vedo sono immagini delle cose.

Su questo punto è forse opportuna una riflessione un poco più ricca, e allora ci rammentiamo di un inganno percettivo mille volte discusso dalla tradizione filosofica: immergiamo un remo nell'acqua e ciò che la mano avverte diritto e intatto appare alla vista spezzato.

E poiché il principio di non contraddizione ci impedisce di *pensare* che di uno stesso oggetto si possano predicare proprietà contraddittorie dobbiamo necessariamente riconoscere che la percezione ci inganna. Di qui una conclusione che potremmo formulare così: se la vista dice che è spezzato ciò che invece è in sé intero e diritto, allora l'oggetto che propriamente percepiamo non è il bastone reale, poiché oggetti che hanno predicati che si contraddicono non possono essere *uno* stesso oggetto. Se so che il remo è ancora intatto quando si immerge nell'acqua del mare non posso dire che sia lo stesso remo che vedo spezzato: uno stesso oggetto non può avere predicati contraddittori. Ma se l'oggetto che vedo non può essere l'oggetto reale, allora deve essere una sua *immagine*: il bastone spezzato può trovare un suo legittimo spazio nella sfera della nostra esperienza solo a patto di retrocedere dal terreno dell'essere per accettare una dimora mentale — ciò che vediamo deve essere *soltanto* un'immagine del reale, poiché solo così la contraddizione può essere elusa. E poiché non è ragionevole attendersi che la percezione muti il proprio oggetto a seconda che sia veritiera o ingannatrice è lecito supporre che la riflessione sulle illusioni percettive abbia davvero qualcosa da insegnarci poiché ci mostra che ogni percepire si riferisce ad un'entità mentale di natura meramente fenomenica — ad un'entità che non deve essere confusa con l'oggetto trascendente da cui eventualmente deriva in virtù di una qualche complessa relazione causale.

Si tratta di una conclusione che sembra del tutto ovvia e che tuttavia poggia su un principio che non è enunciato esplicitamente e che potremmo formulare così: se percepisco qualcosa che ha una determinata qualità sensibile, *allora deve esistere qualcosa — un oggetto mentale — di cui sono consapevole e che di fatto ha quella proprietà sensibile*. Così, quando guardo un bastone che appare spezzarsi nel punto in cui l'acqua lo lambisce, non potrò sostenere che ciò accada davvero al bastone reale, ma non dovrò per questo rinunciare a dire che *qualcosa di spezzato nella coscienza vi è*: il principio che abbiamo appena enunciato ci invita a ragionare così e a cercare nella mente ciò che non c'è nella realtà.

Come reagire a questo principio, che potremmo chiamare *principio di oggettualità fenomenica*? Credo che la prima mossa per decidere della sua plausibilità consista nel chiedersi *che cosa vediamo* quando osserviamo un remo che appare spezzato nel punto in cui si

immerge in acqua. E la risposta mi sembra chiara: *non abbiamo affatto coscienza di un oggetto apparente che è spezzato*, ma abbiamo una percezione di un *oggetto reale che appare spezzato*, ed è per questo che la percezione si modalizza e contiene un elemento di negazione — perché ad apparire spezzato è proprio ciò che sento diritto al tatto. Il remo che ci appare spezzato è un oggetto reale che ha una proprietà apparente, non un oggetto apparente che ha una proprietà reale, — questo è il punto: il fatto poi che la mente sia un luogo particolare in cui è difficile fare entrare un remo senza spezzarlo non ci permette di sciogliere il nodo in cui ci avviluppiamo, proprio come non ci consente di sostenere la tesi secondo la quale l'inesistenza di una cosa reale dovrebbe affiancarsi all'esistenza di una cosa apparente. Del resto, se si trattasse di un altro oggetto semplicemente non avrebbe senso dire che vi è un'illusione percettiva: avremmo appunto *due diversi oggetti* simili tra loro, ma dislocati in due spazi interamente diversi — l'uno lo spazio reale delle cose del mondo, l'altro lo spazio mentale che si apre nel mio intelletto.

Ma non è questo il senso della mia percezione. Quando mi inganno guardando il remo immerso nell'acqua non confondo l'oggetto reale con l'oggetto mentale, ma vedo falsamente l'unico remo che c'è — quello con cui mi aiuto per muovere la barca. Ed è per questo che l'errore percettivo non si chiude con una distinzione di piani oggettuali, ma con un'esplorazione percettiva che cerca di sanare il dissidio che si è aperto in seno alla mia esperienza. Ecco, ora osservo il remo e lo vedo spezzato, ma la mano avverte che le cose non stanno così, e l'inganno viene smascherato: il remo ora si immerge nell'acqua integro e la sua ingannevole apparenza cessa di allarmarmi e diviene il modo consueto in cui le cose mi appaiono quando l'acqua le nasconde al mio sguardo.

Forse, nell'ascoltare queste considerazioni di natura critica, qualcuno di voi ha represso a fatica un'obiezione che può essere formulata così: tu ti rendi troppo facile il gioco e dimentichi che quando percepiamo spezzato il remo che si immerge nell'acqua *abbiamo pur sempre percepito qualcosa*, e di questo *qualcosa* si deve pur rendere conto. *Fuori* il remo spezzato non c'è, ma *dentro* deve pure esservi, poiché qualcosa ho pur visto: negare che nella mente vi sia un oggetto mentale sembrerebbe allora negare il fatto che io abbia percepito qualcosa. Ora, di fronte a questo modo di argomentare

credo si debba rispondere innanzitutto così: affermare che *abbiamo percepito così* non significa ancora sostenere che *deve esistere un oggetto della percezione, sia pure di natura mentale*. Parlare di un oggetto percepito vuol dire infatti sostenere che vi è qualcosa che ha in generale le caratteristiche di un *oggetto*: vuol dire, in altri termini, asserire che vi è qualcosa che può fungere da referente di una molteplicità aperta di atti, di esperienze idealmente ripetibili da una comunità di soggetti percipienti. Quando dico che vedo qualcosa intendendo propriamente questo: che c'è di fronte a me un oggetto — questo remo, per esempio — che posso liberamente osservare e che anche tu puoi guardare ed esplorare percettivamente nelle modalità più varie. Ma se questo qualcosa non vi è, non ha, proprio per questo, senso sostenere che deve esserci un oggetto che non gode di nessuna delle caratteristiche che degli oggetti sono proprie. Questa mossa non è legittima, poiché da un lato ci invita a parlare di oggetti, mentre dall'altro ci chiede di non parlarne nell'unico modo che ci è noto e che è implicito nella grammatica di quel termine: ci chiede, in altri termini, di trasformare la mia esperienza del veder così nella mia esperienza che vi è un qualcosa di fatto così, *anche se poi ci vieta di dire di questo presunto oggetto qualsiasi cosa che vada al di là del fatto che, percependolo, io percepisco così*.

Così stanno le cose anche per la memoria che non consta di immagini, ma di cose: dell'albero che in questa stagione è fiorito dietro l'abside del Duomo, di una persona che ho visto, di quello che ieri è accaduto e che è rimasto vivo nella memoria. E ciò che io ricordo puoi ricordarlo anche tu, e se qualcuno mi dicesse che di quell'albero dietro l'abside del Duomo non possiamo *affatto* ricordarci e che i ricordi non si accomunano perché ciascuno di noi non può fare altro che contemplare le immagini sbiadite che la memoria gli reca non saprei rispondere se non così — di quell'albero mi ricordo benissimo perché lo vedo fiorire tutti gli anni da tanti anni e te ne ricordi anche tu perché di quell'albero parliamo, e non di un altro. Che tu poi non possa comprendere come ciò possa *accadere* è un'altra questione: come filosofi non possiamo decidere il senso delle nostre esperienze sul fondamento dei nostri presupposti, ma dobbiamo procedere nella direzione inversa, per vedere se il modo in cui tentiamo di far luce sui nostri concetti salva il senso che comunque attribuiamo a quelle nozioni.

2. I ricordi ci appartengono

Nella prima parte di questa lezione ci siamo soffermati su alcune caratteristiche generali della memoria ed in modo particolare abbiamo preso le distanze da un'immagine del ricordo che si insinua senza trovare ostacoli nella nostra mente: il ricordo come un vecchio ingiallito album di fotografie che conserviamo gelosamente in un cassetto e che non deve cadere in mani estranee, come un diario che possiamo aprire e leggere solo quando siamo certi che nessuno possa spiarcì alle spalle.

Ho già detto che cosa in quest'immagine me la fa sembrare inadeguata: il ricordo *può* essere condiviso ed è quindi un album che possiamo (e molto spesso desideriamo) sfogliare insieme ad altri e la privatità del ricordo non è una sua caratteristica essenziale, ma è un fatto che si può rimuovere, proprio come si può ovviare alla solitudine di una percezione, invitando un amico a gettare uno sguardo nella nostra stessa direzione. I ricordi si condividono, e la formula «ti ricordi quando...» è un invito pressante ad una socialità che vuole consolidarsi, riscoprendosi al di là del presente. Più che una manifestazione di una soggettività chiusa in se stessa, il ricordo tesse una sua discreta apologia del «noi».

Su questo punto ci siamo già soffermati, e tuttavia è forse opportuno osservare che di quest'immagine del ricordo come di un diario che si debba leggere da soli è comunque difficile liberarsi e non soltanto perché in essa (almeno così credo) parla un errore antico della nostra riflessione filosofica — quella confusione tra il piano esplicativo e il piano descrittivo dell'esperienza che rende così plausibile la tesi secondo la quale le nostre esperienze sono come quadri appesi nella soggettività, impronte che un sigillo reale ha lasciato nella materia sottile della nostra mente. Da quell'immagine della memoria facciamo fatica a prendere definitivamente commiato anche perché in essa si esprime qualcosa di vero, di cui non possiamo liberarci semplicemente dicendo che i ricordi sono accomunabili. Vi è un senso infatti in cui della privatità del ricordo si può davvero parlare, senza per questo lasciarsi fuorviare da teorizzazione filosofiche presupposte. Si tratta di una constatazione ovvia, ma importante: i ricordi ci appartengono, e non perché siano immagini che solo noi possiamo contemplare, ma perché *segnano il cammino che abbiamo*

percorso. I ricordi ci mostrano dove siamo stati, e insieme rivelano la nostra appartenenza a quei fatti e a quei luoghi: nel ricordo si fa avanti un mondo che un tempo è stato *nostro* e che abbiamo già colto nel suo darsi proprio così, in quella determinata prospettiva e in quella luce che ci appartenevano e cui, insieme, appartenevamo.

Su questo punto dobbiamo soffermarci un poco per cercare di intenderne pienamente il senso. Un primo aspetto del problema è relativamente ovvio e ci riconduce alla natura di ripetizione che è insita nel ricordo. Ci ricordiamo, e possiamo ricordarci, solo di ciò che abbiamo già vissuto ed è in questo senso che i ricordi hanno così vivo il carattere della ripetizione: nei ricordi si spalanca la porta di stanze nelle quali *siamo già stati* e tutto si ripete secondo una regola che ci appartiene e che ci è nota. I ricordi *non ci stupiscono* e non destano meraviglia, anche se talvolta non sappiamo spiegarci per quale ragione proprio questi eventi e non altri abbiano trovato la strada per penetrare nelle stanze della nostra memoria. Ma se possiamo stupirci di ricordare, non possiamo invece non *sentirci già a casa* nei nostri ricordi: la memoria è appunto ripetizione, e fa parte del senso di ciò che ci offre il suo dire che tutto ciò che ci mostra l'abbiamo un tempo già visto.

In queste considerazioni vi è il rischio di un fraintendimento che deve essere messo da parte. Dire che il ricordo è ripetizione non significa sostenere che il ricordo sia (o debba essere) un'esperienza in cui di fatto si recita nuovamente passo dopo passo una certa sequenza di azioni o di eventi. I ricordi sono *lacunosi* e non ripetono mai (o quasi mai) le singole scene in cui si scandisce ciò che è accaduto. Mi ricordo di essere giunto a casa, di avere sentito le voci di amici e di avere proprio per questo aperto in fretta la porta — ma con che mano? Ricordo anche di avere appoggiato per terra la cartella per cercare le chiavi, ma per quanto cerchi nella memoria non ritrovo il gesto che mi ha permesso di riprenderla, anche se di questo piccolo gesto sono certo, perché la borsa è qui, di fianco a me. Nessuna esperienza si ripete esatta nel ricordo (anche se ciò non significa che dei miei ricordi debba sempre dubitare) e nessun ricordo dispone del passato come di un'autentica ripetizione del presente, quasi che ricordare significasse davvero rivivere negli spazi angusti della memoria ciò che ci è un tempo accaduto. Questo fatto deve essere riconosciuto, e tuttavia ciò non toglie che il ricordo resti egualmente ripetizione e che lo sia proprio in virtù della sua natura

specificamente temporale. Ricordare non vuol dire riprodurre nella mente un'immagine vaga, ma guardare nel passato e cogliere ciò che abbiamo vissuto proprio in quanto appartiene al passato. Il ricordo è fatto così: ci presenta un evento, ma non si limita a disporlo in uno scenario diverso da quello presente, ma lo situa in un luogo temporale, che *può* essere determinato obiettivamente, ma che è *innanzitutto caratterizzato dal suo essere colto a partire dalla distanza che lo separa dal presente*. Il ricordo è memoria del passato, e il passato in quanto tale si rapporta necessariamente al mio presente nella forma di qualcosa che era e che non è più. Il passato è, nella sua stessa natura, una *modificazione del presente* ed è colto in questo suo parlarci di un istante di tempo a partire dalla relazione che esso stringe con l'attimo che ora viviamo: il passato è un presente che è *già stato* tale e che, proprio per questo, *non è più*. Ne segue che dire che il ricordo è una ripetizione non significa nulla di diverso dal rammentare il suo peculiare orientamento temporale: nel ricordo siamo rivolti a ciò che è stato un tempo il nostro presente. Avere esperienza del passato, del resto, significa soltanto questo: pensare qualcosa e pensarla come un evento che è sito in un luogo del tempo che è stato, ma non è più, il nostro presente.

Non è difficile scorgere qui un primo manifestarsi del nesso che stringe la memoria alla soggettività. La percezione ci pone di fronte alle cose e all'essere così di un momento del mondo; la memoria fa altrettanto, ma avvolge la realtà ricordata in una luce nuova: non può infatti fare a meno di rammentare che là, in quel luogo del tempo, noi c'eravamo e non può non proporci ciò che ci presenta come un evento che è già stato un tempo parte della nostra esperienza. Nella voce che sottolinea che ciò che si dà sulla scena memorativa è *già* un tempo *accaduto* si rende dunque esplicito il riconoscimento di una *presenza antica* che si fa avanti nella sua determinatezza e che si apre un varco nella nostra coscienza proprio perché si differenzia dalla nostra consueta ed implicita adesione al presente.

Forse le poche cose che abbiamo detto sono già sufficienti per mostrare che vi è un qualche nesso che lega il ricordo alla nostra vicenda privata e che ci costringe a porre la memoria sotto l'egida dell'individualità, e tuttavia per rendere conto di questa piega intima del ricordo è forse necessario soffermarsi su un punto che ci riconduce (come molte cose in queste nostre considerazioni introduttive) ad alcune osservazioni di Giovanni Piana. Il ricordo, così si

legge in *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, non deve essere confuso con le documentazioni perché ricordare non vuole dire semplicemente venire a sapere qualcosa del passato, ma rammentarsi di avere già un tempo vissuto ciò che si ricorda:

Supponiamo di aver una volta compiuto un viaggio con un amico. Ora questi rievoca un episodio di quel viaggio che mi riguarda da vicino. Eppure io non ricordo proprio nulla, per quanto egli si soffermi su ogni dettaglio. Tutto ciò che l'amico mi sta narrando mi appare come una sua fantasticheria. Può essere allora che io chieda che il racconto venga *documentato*. Certo, se ho buone ragioni per fidarmi dell'amico e della sua memoria, il racconto potrebbe già rappresentare per me un elemento di *documentazione*. Ma ad esso possono aggiungersi altri elementi, come i ricordi concordanti di altre persone implicate in quell'episodio; o addirittura una lettera che reca la mia firma che contiene riferimenti ad esso, e così via. Può essere infine che la documentazione sia tale da convincermi: le cose sono andate proprio così. Proprio io ho fatto questo. Mi dichiaro convinto: e ciononostante non ricordo nulla, per quanto, la cosa mi possa sembrare strana. Un frammento del mio passato è stato ricostruito attraverso documentazioni, ma rimane per me in certo senso *estraneo*, come se fosse stato ricostruito il frammento del passato di un altro. Tuttavia può anche accadere che, per qualche ragione misteriosa, io improvvisamente ricordi. Come se ci trovassimo di fronte ad una porta chiusa: qualcuno ci descrive che cosa c'è nella stanza ed esibisce documentazioni di vario genere. Ad un certo punto la porta, improvvisamente, si spalanca: anch'io vedo nella stanza. Ora, finalmente, ricordo. E non si tratta affatto di chiedere: che cosa è avvenuto nella tua testa in quell'istante? Infatti proprio questo è irrilevante. In quell'istante, ciò che prima era appreso solo attraverso documentazioni, ora è *dato direttamente* nel ricordo. In tutto ciò è implicito, naturalmente, che i ricordi di cui parliamo qui sono anzitutto i *miei* ricordi. Il passato che riappare nel ricordo è *il mio* passato. Nella nozione di passato istituita attraverso il ricordo vi è un momento soggettivo ineliminabile (G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, Il saggiatore, Milano 1979, pp. 76-77; ora anche in internet, all'indirizzo: http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~piana/elementi/e_idx.htm).

I ricordi non sono documentazioni, e se ne distinguono appunto perché non ci parlano soltanto di ciò che è stato, ma del nostro averlo un tempo esperito. Quando la porta del ricordo si spalanca su ciò che è stato altrimenti documentato non diventiamo semplicemente più certi di un fatto; la differenza non corre soltanto sul filo della credenza, ma sulla relazione che a quel fatto ci stringe: quando il ri-

cordo ci mostra ciò di cui eravamo già pienamente convinti, si fa avanti una nuova dimensione di senso, poiché ora ci sentiamo *testimoni* di ciò che è accaduto.

Anche in questo il ricordo sembra caratterizzarsi come un *analogon* della percezione, come uno sguardo che scorge un evento che appartiene al passato. I ricordi si differenziano dalle documentazioni, proprio come le percezioni dai resoconti, poiché qualcosa cambia anche quando sul pendio della montagna vedo finalmente il rifugio che tu additi da tempo e sulla cui esistenza non nutro il minimo dubbio, benché mi ostinassi a non vederlo — cambia anche in questo caso il mio potermi porre come *testimone* di un fatto di cui prima ero certo solo perché credevo alle tue parole. In questo, percezione e ricordo sono simili. Ma anche in questo caso la somiglianza cede il passo ad una distinzione, tanto sottile quanto necessaria: posso ancora cercare di vedere quello che tu mi dici che c'è, ed esiste una via che ci conduce ad acquisire una conoscenza diretta e immediata di ciò di cui tu mi parli. Ma nel caso del passato le cose non stanno così. Potevo guardare che cosa c'era in quelle stanze, ma ero stanco e non l'ho fatto. Avremmo potuto uscire insieme quella sera e avrei visto quello di cui tu mi parli. Ma sono rimasto a casa e ormai è tardi. Il ricordo esclude l'*altrimenti* e ci dispone su una scena chiusa, che non può essere cambiata.

Nel presente lo scarto tra l'oggetto e la conoscenza che ne abbiamo è un imperativo che può spingerci a nuove esperienze; nel passato questo comando deve tacere: l'esperienza di cui abbiamo memoria si è chiusa e non è più possibile aprirla. La forbice tra ciò che era e ciò che abbiamo esperito si è aperta e non può più essere richiusa. Ma ciò è quanto dire che, nel ricordo, ogni evento si fa strada nella forma e nel modo in cui l'abbiamo esperito e compreso. Nel ricordo parla il mondo *in quanto è stato il nostro mondo*, ed è per questo che siamo talvolta restii a correggere i ricordi sulla base del presente: il ricordo non parla soltanto di una realtà che posso effettivamente scoprire diversa da come la rammentavo, ma è sempre anche memoria di qualcosa così come l'ho effettivamente compresa. Certo, vedo bene che questi sono gli spazi della mia infanzia e questi i luoghi e riconosco che mi ero ingannato sulla loro grandezza; questo appunto lo vedo, ma il ricordo non per questo rinuncia a parlarmi nella voce che gli è propria e non adegua il suo metro al metro presente, come farebbe uno sguardo distratto una volta che

una percezione più attenta lo avesse corretto. Riconoscere l'errore del ricordo non significa infatti, in questo caso, dimenticare ciò che di vero la memoria ci dice: un tempo quei luoghi ci sono apparsi così, proprio come ora li ricordiamo.

Di qui la conclusione che intendevamo trarre. La definitezza del ricordo ha un'eco soggettiva: mostra un percorso già fatto e ci ancora ad un esser così che ci appartiene e cui, insieme, apparteniamo. L'intimità dei ricordi, il loro assumere così spesso il carattere di una confessione e di un disvelamento trae di qui la sua ragion d'essere: nella catena dei ricordi si disegna la trama dell'esperienze che abbiamo fatto e di cui siamo fatti.

LEZIONE QUATTORDICESIMA

1. La chiusura del ricordo

Nella lezione precedente ci siamo soffermati su alcune caratteristiche generali del ricordo e sul nesso che lo lega alla dimensione soggettiva. Nel cercare di districare almeno un poco la matassa intricata del ricordo ci siamo imbattuti in alcune caratteristiche generali cui abbiamo affidato il compito di far luce sul significato che gli compete. In modo particolare ci è sembrato possibile sostenere che il ricordo è una sorta di *percezione* di ciò che abbiamo esperito e che la percezione del passato è, a sua volta, *ripetizione*, poiché cogliere il passato vuol dire rivolgere *nuovamente* lo sguardo a ciò che è stato presente e che non lo è più.

Parlare di ripetizione, tuttavia, significa anche insistere sulla tendenziale *chiusura* del ricordo. L'esperienza, per sua natura, è un processo aperto: ci mostra qualcosa, ma insieme la mostra nel suo svolgersi, in un processo che vincola la sensatezza delle fasi iniziali al loro compiersi nelle successive. Ogni momento si completa nel successivo e ad esso conduce, secondo una regola che ci costringe a demandare il compimento di un senso dall'istante presente all'istante futuro, in un movimento che è scandito dal gioco delle protenzioni e dal loro progressivo soddisfacimento. Certo, la nostra esperienza è solo soggettivamente un flusso continuo: dal punto di vista contenutistico, la percezione si scandisce in eventi che sono relativamente conclusi. Guardo dalla finestra e vedo un merlo che spicca il volo: dapprima è sul ramo di una pianta e poi vola in alto, per posarsi infine su un tetto. Ecco un evento concluso, per quanto banale. E tuttavia il suo concludersi, il suo effettivo proporsi come un'unità effettiva di senso si dà solo sul limitare del suo presente: la scena si dispiega nel suo senso proprio quando si ripiega nel passato, sfuggendo dalla nostra vista.

Nel ricordo le cose stanno diversamente. L'evento si è già chiuso. I fili delle attese che il presente ha intrecciato si sono già dipanati nel corso del tempo, e la trama e l'ordito si sono composti in una tessitura chiara e visibile. Ed è così che appaiono le cose nel ricordo: ci rammentiamo di quanto è accaduto e insieme riviviamo le

emozioni che hanno accompagnato il dispiegarsi di ciò che un tempo è accaduto, ma per quanto la vicenda si dipani nuovamente sulla scena memorativa l'*incipit* della narrazione è già illuminato nel suo senso da ciò che in seguito accadrà. Il tempo del ricordo è un tempo *ricomposto* e, per così dire, riappacificato, poiché gli istanti di tempo non rimandano più a qualcosa che deve essere semplicemente atteso, ma alludono ad un futuro che è già racchiuso nelle pieghe del ricordo. Al tempo dell'esperienza si sostituisce così il tempo del ricordo, — un tempo che non sembra più sorgere, come direbbe Plotino, dalle irrequietezze dell'anima, ma che si costituisce in un processo che è guidato e sorretto dall'unità di senso. Per noi che, nel presente, siamo sempre nel *mezzo* di un tempo che non si è concluso e che ci costringe a cogliere gli eventi nel loro stringersi in un intreccio che non permette loro una piena completezza, il ricordo è invece portatore di un tempo che si *lascia comprendere dalla fine*. Nella memoria il tempo è già trascorso e si può per questo coglierlo nel suo muovere verso una meta che è già data e che appartiene quindi al senso della scena memorativa.

Quest'ordine di considerazioni ci conduce verso un'ulteriore peculiarità del tempo memorativo — la sua *finitezza*, il suo avere confini tracciati una volta per tutte. I ricordi hanno necessariamente un *inizio*: il ricordo è come un sasso gettato nell'acqua — cade in un punto del passato ed elegge quel punto come il suo luogo, come *inizio assoluto* di una vicenda che si narra e che nel ricordo guadagna una sua *indipendenza*.

Nel buio del passato si accende una luce che rischiarà un punto e che poi si irraggia verso il presente. Certo, talvolta può capitare che un ricordo resti come sospeso nel vuoto. Qualcosa ci torna alla mente: ci ricordiamo di ciò che ci era accaduto quella volta, al mare. Ma il ricordo non ci basta, e proprio ciò che rammentiamo ci costringe a chiederci come mai ci eravamo trovati proprio in quel punto e in quel luogo: il ricordo chiede un nuovo ricordo che gli consenta di poggiare su una base più ampia e di ritrovarsi in un orizzonte di senso che non ponga ulteriori domande. E questo accade, prima o poi: prima o poi il ricordo si *accontenta* di quello che sa e ci invita a fare come se si potesse davvero iniziare da lì, come se ciò che rammentiamo fosse un possibile inizio.

Ma i ricordi hanno anche necessariamente una *fine*. Il ricordo inizia in un punto e finisce in un punto che conclude la sua narrazione:

l'aprirsi della scena memorativa racchiude in sé il suo prossimo chiudersi poiché il tempo della memoria ha la *misura che le viene imposta dalla trama di ciò che è ricordato*. Ci viene in mente qualcosa — un discorso tra amici — e per un po' ci immergiamo nel ricordo: la scena memorativa si sovrappone al presente e il suo incedere è reso meno avvertibile dal farsi avanti del tempo che abbiamo già vissuto. Ma infine il ricordo cede il posto al presente, che oscura la scena memorativa, cui non resta altro che chiudersi proprio là dove si chiude l'evento di cui ci siamo rammentati: ci siamo detti proprio queste cose, e poi avremo senz'altro chiacchierato o ci saremo salutati, ma ora semplicemente non ce ne ricordiamo e lasciamo nell'oscurità del passato tutto ciò che eccede lo spazio breve di quel dialogo che ora abbiamo richiamato alla mente.

Certo, anche in questo caso alla semplicità del ricordo che abbiamo assunto come esempio paradigmatico fa eco una possibilità nuova che ci costringe a fare i conti con la complessità delle *catene* memorative: da un ricordo può nascere un nuovo ricordo, che può confluire nel precedente o spingerci verso una narrazione nuova. E non a caso. I ricordi si muovono necessariamente *verso il presente* (nella direzione tracciata dagli eventi) ed è per questo che il movimento a ritroso del rammentare ci costringe a spezzare la trama memorativa in una serie di passi, laddove il nascere di ricordo da ricordo nella direzione del tempo può consentirci di indugiare nel passato senza dover necessariamente spezzare l'unità della narrazione.

E tuttavia, comunque stiano le cose e per quanto varie siano qui le complicazioni che si possono analizzare e descrivere, il ricordo infine si arresta, dopo aver compiuto qualche passo verso di noi. Il ricordo si chiude necessariamente prima della soglia della presenza ed è quindi, in questo senso, espressione di un tempo che ha una sua *fine*. Il *tempo del ricordo è un tempo che è stato*, e questo carattere gli conferisce una sua stabile datità, un confine ed un limite definiti.

Non così il tempo in cui realmente viviamo. Il tempo della vita è *aperto*: non vi è un inizio e non vi è una fine, ma solo istanti che trapassano gli uni negli altri e che si danno nel loro continuare gli altri. Così, anche se ciascuno di noi ha un inizio e una fine nel tempo, non per questo è vero che il nostro tempo si dia come qualcosa che abbia una sua meta e un suo punto di inizio, un suo porsi come l'inizio per *quella* fine. Nel ricordo invece le cose stanno così: se ci

ricordiamo di qualcosa, il ricordo si pone come un'unità compiuta che giustifica l'inizio con la fine, e che fa del senso della narrazione memorativa l'unità di misura che ci guida nel ritagliare un tempo nell'orizzonte aperto del passato.

Ma vi è di più. La peculiare chiusura del ricordo e la sua tendenza a porsi come una trama unitaria di senso dipendono anche dalla *lacunosità* del ricordo che non è soltanto un segno della lontananza del passato dalla vitalità del presente, ma è anche la forma che *libera* gli eventi narrati dalla loro inerenza all'orizzonte di un mondo più ampio e quindi anche di un tempo che si spinge al di là della scena memorativa. Se i ricordi sono isole cui approdiamo e che possono chiudersi rispetto al mare che le bagna, ciò accade anche in virtù del *rasoio della dimenticanza*, del suo progressivo oscurare la complessità degli eventi ed il loro necessario appartenere ad un contesto più vasto. Il passato si scava la sua nicchia, ed è solo con il passare del tempo che un evento diviene un'*isola* cui si può ritornare, poiché solo la dimenticanza (che è parte del carattere della memoria) ci aiuta a recidere i legami con la terra ferma della presenza. La memoria ci radica nel passato, ma insieme lo *sradica dalla sua appartenenza ad un più ampio contesto*: nel ricordo il passato si fa lineare e si libera dalle molte cose che nel presente legano ogni evento agli altri. Anche per questo i ricordi ci appartengono: perché hanno rescisso in parte i legami con ciò che non sembra più appartenerci per invitarci invece a rinsaldare i vincoli con ciò che è divenuto importante per noi.

2. Il ricordo e il presente

Nella prima parte della lezione ci siamo soffermati su una caratteristica del ricordo — sulla sua *chiusura*. Ora dobbiamo invece riprendere le considerazioni che abbiamo appena svolto per approfondirle un poco e, almeno in parte, per indicare i *confini della loro validità*. Perché questo è il punto: il ricordo ci consente di attingere ad un tempo chiuso, ma può attingerlo solo a patto di *riaprire* almeno in parte quel tempo, disponendolo in una *prospettiva che lo unisce di nuovo al presente*. Il ricordo non può fare a meno di legare il passato al presente, e questo per tre differenti ragioni che ci riconducono la prima a ciò che ci consente di rievocare le esperienze passate, la seconda al fatto che la memoria implica comunque la percezione di una distanza temporale che non può non commisurarsi rispetto al presente, la terza — infine — alle ragioni che, nel presente, ci spingono a rammentare ciò che abbiamo vissuto e ci costringono alla *fatica* del ricordo.

Vorrei innanzitutto soffermarmi su queste prime due differenti ragioni, e per farlo è opportuno cercare di comprendere bene che cosa si intenda quando si afferma che il ricordo si lega al presente e che il suo tempo chiuso può farsi di nuovo vivo solo schiudendo in parte la porta che lo separa dall'attimo in cui viviamo.

Affrontiamo innanzitutto il primo punto e chiediamoci che cosa consenta ai ricordi di farsi strada nel presente. Non si tratta di una domanda oziosa: il passato è *silenzioso* e giace al di qua della soglia di ciò che ci occupa. Il passato si *dimentica* e la dimenticanza è la forma in cui ciò che è stato di fatto *manifesta* il suo carattere temporale. Il linguaggio quotidiano è pieno di espressioni che testimoniano questo nesso così ovvio: quando ci dimentichiamo una cosa diciamo che ci è *passata* di mente, quando un dolore cessa di occupare la nostra coscienza diciamo che è *passato* e per ricordare a qualcuno un impegno gli facciamo *presente* che deve fare questo o quello. Di qui appunto il nostro problema: che cosa può restituire al passato la scena della presenza — e ciò significa: che cosa sa evocare il passato e che cosa può costringere i ricordi a farsi avanti?

Rispondere a questa domanda non significa rivolgere lo sguardo verso un fare della soggettività ed è questa un'affermazione relativamente ovvia, il cui senso si dispiega non appena riflettiamo un

poco sulla stranezza che si accompagna alla tesi di chi ci comunicasse di aver *deciso* di ricordare qualcosa. Certo, talvolta accade proprio così: *dobbiamo* ricordarci di qualche cosa e allora cerchiamo di volgere lo sguardo in direzione del passato, per riappropriarci di ciò che abbiamo vissuto. Ma *decidere* di ricordare non vuol dire ancora spalancare le porte della memoria, come tante volte abbiamo dovuto nostro malgrado constatare. Del nostro passato *non* disponiamo liberamente e la volontà di richiamare alla memoria di per sé non basta. Ricordare non è un gesto che sia semplicemente in nostro potere e non significa nulla di simile a spalancare gli occhi della memoria. Lo dice bene Piana:

Quest'ultimo aspetto risulta con particolare chiarezza se teniamo conto della necessità di distinguere le decisioni rievocatrici dalle rievocazioni effettive. Ad esempio, può essere importante per me che io ricordi esattamente che cosa ho fatto un certo giorno. Per questo ho appunto i miei buoni motivi. Ma essi non bastano a generare il ricordo. Voglio vederci chiaro: ma può essere che, volgendo lo sguardo indietro, scorga soltanto il buio. La sensazione che nell'espressione «decidere di ricordare» ci sia qualcosa che non va è naturalmente del tutto giustificata. Una decisione rievocatrice sta ancora del tutto al di qua della rievocazione ed essa non è affatto in grado, di per se stessa, di spalancare la porta che chiude l'aula della memoria (G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, op. cit., p. 88).

Non possiamo *decidere* di ricordare. E tuttavia, per quanto sembri contraddittorio, possiamo *cercare* di farlo, e proprio come poco fa abbiamo sottolineato la stranezza che accompagna l'espressione «decidere di ricordare», così dovremo ora riconoscere che nel dire che si tenta di ricordare non vi è davvero nulla che suoni fuori luogo — a tutti è capitato di sforzarsi di ricordare qualcosa, e di dirlo.

Non possiamo decidere di ricordare ma possiamo cercare di farlo: come è possibile questo? Credo sia sufficiente riflettere un poco su questo intricato gioco di possibilità e di divieti perché la differenza si faccia avanti. Un primo punto è relativamente chiaro: non si può decidere di ricordare perché il ricordo non è un'*azione* e non è quindi qualcosa che sia possibile fare o non fare. Non possiamo ricordare quello che vogliamo quando vogliamo perché richiamare qualcosa alla memoria non è un fare che io possa semplicemente intraprendere, ed in questo il ricordo è ancora una volta vicino ad una sorta di percezione rivolta al passato: anche il percepire non è

un'azione ed è per questo che non si può decidere di esperire quando vogliamo e ciò che vogliamo. Se entro in una stanza sento le voci che di fatto risuonano nell'aria e vedo quello che ho davanti, e lo vedo senza bisogno di fare nulla: accade semplicemente così. Certo, se ciò che vedo mi infastidisce posso distogliere lo sguardo dalla scena che si apre alla mia vista, così come potrei d'altro canto cercare di vedere meglio ciò che mi si para davanti — che lo veda, tuttavia, è *semplicemente un fatto che accade*, non il frutto di una mia azione. Puoi dirmi di non guardare o di guardare meglio: non puoi dirmi invece di non vedere, perché il vedere non dipende da me, anche se posso fare in modo da evitare che quest'esperienza si dia.

Qualcosa di simile accade anche per il ricordo. Ricordarsi di qualcosa non significa compiere un'azione che avrei potuto non compiere; vuol dire invece *avere* un'esperienza determinata — e l'averne un'esperienza qualsiasi è un evento che accade e che implica un margine ineludibile di *passività*. Il ricordo deve realizzarsi e il passato *deve* farsi strada nel presente, e questo fatto non dipende da una mia decisione, come dimostra il fatto che *possiamo ricordarci di qualcosa senza volerlo*. O addirittura: possiamo ricordarci qualcosa che non vogliamo e che vorremmo invece dimenticare, una volta per tutte. E anche in questo un ordine sarebbe fuori luogo: i comandi hanno senso solo là dove ci si muove sul terreno dell'agire, non dell'accadere.

Questo lo sappiamo bene. Si può essere *preda* dei ricordi, e può essere appunto difficile liberarsene. Non si può decidere di ricordare; e non si può nemmeno decidere di dimenticare. Un esempio può chiarire ciò di cui discorriamo. Macbeth dimentica di lasciare i pugnali con cui ha ucciso il re nella stanza dell'omicidio: avrebbe dovuto ricordarsene per incolpare le guardie, ma Macbeth dimentica perché paradossalmente ricorda troppo bene — non sa liberarsi dei pugnali proprio perché non riesce a liberarsi della colpa commessa. Alla sua dimenticanza fa eco il ricordo della moglie che prende quei coltelli e li porta nella stanza del re, macchiandosi le mani di sangue e creando così la premessa di un gesto ossessivo — il lavarsi sempre di nuovo le mani — che è espressione dell'impossibilità di *decidersi* per l'oblio. Macbeth non ricorda perché non sa dimenticare, lady Macbeth non può dimenticare perché si è ricordata, ma l'uno e l'altra mostrano come il ricordo e la dimenticanza non siano azioni e proprio per questo sfuggano alle nostre libere decisioni.

Ma se non si può *decidere* di dimenticare o di ricordare si può tuttavia *cercare* di fare entrambe le cose, poiché in generale è possibile comportarsi in maniera tale da *facilitare* il ricordo e l'oblio. Possiamo sforzarci di ricordare (e di dimenticare) perché *possiamo ricreare le condizioni che sanno ridestare il passato o che ci consentono di archiviarlo*. Se tu sei triste perché un ricordo del passato ti attanaglia non posso *chiederti* di dimenticarlo: posso invece fare in modo di lenire le *occasioni* di quel ricordo, di tacitarne le cause. Il ricordo non è in mio potere, ma appartiene comunque allo spazio logico dell'esperienza e ha, come tale, *motivi* che determinano il suo insorgere. Il desiderio di ricordare può assumere la veste serie del *volere* poiché possiamo agire in maniera tale da rendere praticabile il cammino del ricordo, da motivarne la presenza.

Ancora una volta: che così stiano le cose lo sappiamo bene. Se cerchiamo di rammentare qualcosa possiamo aiutarci soltanto così — cercando di articolare i ricordi che la situazione presente ridesta, per poi seguire passo dopo passo le molte catene che ci riconducono da un istante passato ad un altro. Il simile attira il simile e ciò che è temporalmente vicino diffonde intorno a sé la sua luce. Così, se dobbiamo rammentarci che cosa abbiamo fatto ieri dopo la lezione non possiamo fare altro, voi ed io, che questo: ripercorrere ordinatamente gli eventi a partire da un punto ben noto che ora ci viene in mente o che riteniamo plausibile. Ecco, dopo la lezione debbo essere sceso giù per le scale come sempre, e quest'immagine che *ora* mi pervade ridesta un ricordo: ho fatto i primi passi da solo ma poi qualcuno mi ha fermato e mi sono messo a parlare dapprima di argomenti più seri e poi via via più futili. Di qui, dal presente, sorgono i ricordi, seguendo un nesso motivazionale che spesso assume una forma esplicita:

spesso accade che un evento trascorso «mi torni alla mente» in modo tale che è per me del tutto chiaro anche il *motivo* che lo ha *suscitato*: vi è un qualche aspetto dell'esperienza attuale — un gesto, un movimento, una parola — che ha agito *evocativamente* rispetto a quell'evento. E di questa azione evocativa siamo del tutto consapevoli: sappiamo benissimo che cosa, nel contesto della nostra esperienza attuale, ha richiamato l'esperienza trascorsa (*ivi*, p. 87).

Ma non sempre accade così. Talvolta i ricordi celano la ragione che li ha motivati. Ci ricordiamo improvvisamente di qualcosa. — ma perché? Stiamo lavorando quando improvvisamente ci ricordiamo:

c'è una pentola sul fuoco! E se non fosse che è davvero il caso di correre potremmo chiederci *perché* ce ne siamo ricordati.

Non vi è dubbio che talvolta sia davvero difficile rispondere a questa domanda e che nell'elenco delle ragioni che potremmo proporre non ve ne sia nemmeno uno che sappia persuaderci fino in fondo e che ci sembri essere la vera ragione del nostro ricordo. Forse il motivo ci è definitivamente sfuggito, e tuttavia è importante osservare che noi un motivo lo cerchiamo egualmente e non sappiamo rinunciare a questa domanda. Di fronte a certi ricordi che all'improvviso si aprono il varco nel presente non sappiamo indicare un motivo, ma ne avvertiamo comunque oscuramente la presenza — ed è per questo che lo cerchiamo.

Credo che sia possibile scorgere qui un aspetto della *grammatica del ricordo*: il suo porsi come un'esperienza che ha nel presente le sue motivazioni e le ragioni che la evocano. Il passato si ridesta perché il presente gli dona la forza viva che lo strappa dall'inerzia che gli appartiene, e questo deve essere comunque vero perché nel senso di ogni ricordo vi è — soddisfatta o insoddisfatta — la pretesa di trovare una relazione con il presente. Questa relazione ha innanzitutto la forma di una voce che chiama e che dà al passato la forza per farsi avanti. Qualcosa nel presente deve risuonare perché il passato risponda con la sua eco, in un processo che dal presente può diramarsi nel passato lungo le concatenazioni che rendono articolato il flusso della nostra esperienza:

Un diapason può cominciare a vibrare, se sono soddisfatte certe condizioni, nel momento in cui un altro diapason vibra nelle vicinanze. Possiamo allora concepire il passato come un immenso deposito di diapason inerti. Questo, o quel diapason entra in vibrazione, e così [...] altri diapason cominciano a vibrare per risonanza. All'inizio deve esserci un diapason vibrante nel presente (*ivi*, p. 90).

Ma nella voce che dal presente si rivolge al passato per ridestarlo vi è di più che la forza viva che lo fa risuonare e che lo mette in moto: vi è anche una qualche (sia pure minimale) *domanda* che il presente rivolge al passato. Se ci ricordiamo di qualcosa è perché il presente chiede di essere colto alla luce del passato e cerca in ciò che ha vissuto un cenno che gli indichi la via da seguire.

Su questo tema (che allude alla terza ragione per la quale il ricordo si apre al presente) dovremo in seguito ritornare. Ora dobbiamo invece tentare di affiancare a questa prima forma di dipendenza del

ricordo dall'orizzonte vivo della presenza un altro diverso legame che non chiama questa volta in causa la vitalità del presente o il bisogno del passato di trarre di qui — dall'attimo che viviamo — il motivo per calcare di nuovo la scena della coscienza, ma si limita a sottolineare il fatto che soltanto in virtù di questa relazione il ricordo può far emergere la sua determinatezza temporale. Di questa relazione vi è bisogno perché solo così il passato può essere colto in quanto tale: solo se sa rendere percepibile la *distanza* che separa l'attimo in cui siamo dall'attimo che si manifesta nella memoria.

L'abbiamo già osservato: il ricordo è come un sasso che lanciamo nell'acqua e che visibilmente misura la sua distanza da noi nel lento propagarsi delle onde che giungono sino alla riva da cui lo abbiamo gettato. Così accade anche ad ogni ricordo: ci ricordiamo di qualcosa che ci è accaduta tempo fa e il luogo temporale di quell'evento ci appare prima ancora che nella forma di una data e di una determinazione obiettiva (che potremmo comunque reperire) nella modalità della distanza che lo separa da noi, — una distanza che prende tanto più corpo quanto più si articola il processo di *ricongiunzione* di quell'antico momento del tempo al nostro presente. La temporalità del ricordo, il suo alludere ad un tempo passato, è innanzitutto espressione di una frattura che deve essere colmata, della fatica che il ricordo compie per *collocarsi nel tempo* ripercorrendo la catena che lo lega al presente. Se nella memoria si apre una scena che appartiene al passato ciò non accade per la sua vaghezza o per i contorni indefiniti di una qualche immagine; tutt'altro: il ricordo è percezione del passato solo perché nel suo proporci una scena che appartiene ad un qualche luogo del tempo si sforza insieme di rendere viva la relazione che lo lega al qui del mio presente e che determina prospetticamente il suo apparirmi come un «laggiù», nelle profondità del passato.

In queste considerazioni ci siamo del resto già imbattuti quando abbiamo discusso delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*: per Husserl, il passato è un modo dell'orientamento temporale che si manifesta nella deformazione prospettica che ogni singolo istante di tempo assume rispetto al presente da cui lo osserviamo. Ma ciò è quanto dire che nel senso temporale del ricordo vi è il suo porsi rispetto al presente, il suo guadagnare la dimensione temporale che gli compete nel determinarsi della distanza che lo separa dal presente. Nel ricordo il passato si rapporta al tempo presente, e la stessa

possibilità di far luce sullo spessore temporale di ciò che rammentiamo implica che la prassi memorativa ridesti seppure solo nella sua ideale concatenazione la trama delle esperienze che ci riconducono da ciò che è stato e di cui abbiamo memoria al presente che viviamo. Il ricordo diviene esperienza di ciò che è stato solo perché — nel suo aprirsi un varco nella coscienza — il passato misura la lontananza che lo separa dal presente. Ricordarsi di qualcosa non significa cancellare la *distanza* che separa ciò che abbiamo vissuto dal presente; tutt'altro: significa cercare di *precisarla*, ed una parte considerevole del nostro discorrere di ricordi è giocata sulla fatica che accompagna il nostro tentativo di dare al passato il posto che gli spetta, di fissare i passi che lo separano da noi.

Non vi è dubbio che queste considerazioni di carattere generale possano divenire lo spunto per una valorizzazione immaginativa del passato e della memoria, nel loro porsi sotto la cifra della dimenticanza⁶. Ora, sarebbe un errore ridurre il ricordo a questa piega immaginativa, e alla poetica della lontananza si potrebbero affiancare le poetiche dell'intimità del ricordo, e le mille espressioni che spesso ripetiamo («ricordo come fosse ieri...»).

Ma non è questo il punto su cui intendiamo ora soffermarci. La meta di queste considerazioni è un'altra: sottolineare come il ricordo abbia un legame con il presente vuol dire infatti relativizzare la tesi che abbiamo dianzi sostenuto quando abbiamo discusso della chiusura del ricordo. Certo, quando ricordiamo qualcosa, si fa avanti un evento che non ha più la mobilità del presente e che non può più stupirci. E tuttavia riflettere sul fatto che ogni ricordo ha un motivo e che i motivi ci riconducono al presente significa chiedersi quale sia il nesso che stringe il nostro passato alla nostra vita. Alle ragioni di Plotino dobbiamo così, ancora una volta, affiancare le *ragioni della presenza*.

⁶ Nelle pagine di Montale il ricordo ci appare alla luce della dialettica della lontananza che è innanzitutto espressione di un'alterità non sanabile. Il passato non ci appartiene più: «Cigola la carrucola del pozzo, / l'acqua sale alla luce e vi si fonde. / Trema un ricordo nel ricolmo secchio, / nel puro cerchio un'immagine ride. / Accosto il volto a evanescenti labbri: / si deforma il passato, si fa vecchio, / appartiene ad un altro... / Ah che già stride / la ruota, ti ridona all'atro fondo, / visione, una distanza ci divide» (*Ossi di seppia*)

LEZIONE QUINDICESIMA

1. Due immagini della memoria

Dobbiamo ora cercare di affrontare il terzo nodo che stringe il tempo del ricordo al presente, e per farlo è forse opportuno soffermarsi un poco sul fatto che della memoria e del ricordo è difficile parlare se non per immagini. Del ricordo, di questa strana facoltà che rende presente il passato, sembra possibile parlare soltanto così — avvolgendola in una trama metaforica che sembra ruotare (lo ha osservato Weinrich) su due immagini particolari che hanno avuto nella nostra cultura uno sviluppo ed una storia assai ricca: da un canto l'immagine della memoria come una stanza che racchiude e raccoglie le scene passate e che può essere liberamente percorsa dallo sguardo del ricordo e, dall'altro, l'immagine della tavoletta di cera su cui il presente si incide, lasciando una visibile traccia.

Come ho detto, di queste due immagini ci si è spesso avvalsi e le si ritrovano anche nei trattati di mnemotecnica che a queste due metafore ormai spente hanno affidato il compito di venire a capo della natura della memoria e di sorreggerne l'opera. Così, l'idea che la memoria sia una grande stanza in cui entrare per scorgere le molte cose che vi sono ospitate ha senz'altro una funzione di guida per chi voglia rammentare qualcosa. La memoria si sorregge quando può dare al suo operato la forma di un *cammino* che si dipana nel tempo lungo una traccia segnata e il sostegno di una disposizione visiva ordinata. Di qui l'artificio retorico di ordinare i ricordi come fossero oggetti raccolti in una stanza o in una successione di stanze nelle quali di volta in volta penetriamo. È un'immagine antica, che ritroviamo in Cicerone prima e in Quintiliano poi ma che forse ha la sua origine prima in Simonide, che viene spesso indicato come il padre del *metodo dei loci*.

Un metodo di cui si deve innanzitutto sottolineare la semplicità: la memoria ha la forma di un cammino che si *inoltra* passo dopo passo nel territorio di ciò che è ormai passato e se vogliamo sostenerla è opportuno raccogliere i ricordi in un percorso spaziale che sia scandito da immagini che sappiano guidarne i passi in virtù della loro viva forza. Per agevolare il gioco delle associazioni mentali e

per ricordare ciò che si potrebbe altrimenti dimenticare con facilità è opportuno organizzare

un insieme ordinato di *loci* e collocarvi *imagines agentes*, immagini cioè capaci di emozionarci e di colpire la nostra attenzione e di farci ricordare cose e parole attraverso la catena delle associazioni» (Lina Bolzoni).

Lo dice bene Quintiliano, nelle sue *Istituzioni oratorie*:

L'impresa di Simonide⁷ sembra abbia dato origine all'osservazione che è un aiuto per la memoria se i luoghi sono bene impressi nella mente, e questo ognuno può crederlo sulla base dell'esperienza. Infatti, quando facciamo ritorno in un luogo dopo qualche tempo, non solo ravvisiamo il luogo stesso ma anche ricordiamo ciò che vi si fece, e tornano alla mente anche le persone e i pensieri inespressi. Così, come in tanti altri casi, l'arte è nata dall'esperienza. Si scelgono luoghi il più possibile spaziosi, caratterizzati dalla massima varietà, ad esempio un grande palazzo diviso in moltissime stanze. Si fissa con cura nell'animo tutto ciò che di esso vi è di notevole, in modo che la riflessione possa percorrerne tutte le parti senza esitazioni o tentennamenti. Poi si sigla con un segno che ha funzione di richiamo ciò che si è scritto o fissato col pensiero. [...]. Segno della navigazione potrebbe essere un'ancora; dell'arte militare un'arma qualsiasi. Ed ecco come si distribuiscono i segni: il primo lo si assegna al vestibolo, il secondo all'atrio, poi si fa il giro degli *impluvia* [...]. Fatto questo, quando si deve rievocare il ricordo, si passano in rassegna questi luoghi a partire dal primo e da ciascuno si richiede la restituzione di ciò che gli era stato affidato (*Institutio oratoriae*, XI, 17-19).

Forse si può davvero fare così per ricordare un discorso, se proprio non possiamo scrivere su un foglio qualche appunto. Ma al di là dell'utilità effettiva delle arti della memoria e del significato complesso che esse assumono nella storia della cultura e nella stessa determinazione del ruolo della memoria nella vita umana, non vi è

⁷ «Si racconta che Simonide, chiamato ad allietare con la sua poesia un banchetto offerto da un nobile della Tessaglia, Scopas, inserisce l'elogio di Castore e Polluce nel carne in onore del padrone di casa. Questi, irritato, gli dà solo metà del compenso pattuito; l'altra, gli dice, gliela daranno i due dei di cui ha cantato le lodi. Simonide viene chiamato fuori dalla sala del banchetto: due giovani, gli viene riferito, lo stanno aspettando. Il poeta esce e non trova nessuno; in quell'istante il tetto della sala crolla, travolgendo tutti i presenti. Simonide permette il riconoscimento dei corpi, orrendamente maciullati, perché si ricorda – grazie all'arte della memoria, da lui inventata – l'ordine in cui i convitati erano seduti» (Lina Bolzoni).

dubbio che le osservazioni di Quintiliano racchiudano una constatazione che è importante sottolineare se ci disponiamo nella prospettiva delle nostre considerazioni. Di questo Quintiliano è certo: la mnemotecnica nasce da un'esperienza comune, che ha la sua effettiva ragion d'essere nella natura della memoria. La memoria è uno sguardo che si dipana nel passato e che normalmente è sorretto dalla memoria visiva dei luoghi. La memoria accede ad un mondo passato e, spalancando l'aula della memoria, scopre gli spazi che sono stati e gli oggetti che li hanno popolati.

La memoria ha appunto questa forma: è l'irruzione di uno spazio passato che si sovrappone allo spazio presente e lo tace. Nel ricordo la scena presente tace e ad essa sembra sostituirsi un'immagine del mondo che è stato. Il ricordo è uno sguardo gettato su un tempo che non è più:

Se nella giornata tu hai veduto o fatto qualche cosa non ordinaria per te, la sera nell'addormentarti o per qualunque altra cagione, e in qualunque stato, chiudendo gli occhi, ti vedi subito innanzi, non dico al pensiero, ma alla vista, le immagini sensibili di quello che hai veduto. E ciò quando anche tu pensi a tutt'altro, e neanche ti ricordi più di quello che avevi veduto forse molte ore addietro, nel quale intervallo ti sarai dato a tutte altre occupazioni. In maniera che questa vista, quantunque appartenga intieramente alle facoltà dell'anima, e in nessun modo ai sensi, tuttavia non dipende affatto dalla volontà, e se pure appartiene alla memoria, le appartiene, possiamo dire esternamente, perché tu in quel punto neanche ti ricordavi delle cose vedute, ed è piuttosto quella vista che te le richiama alla memoria, di quello che la stessa memoria te le richiami al pensiero. Effettivamente molte volte neanche pensandoci apposta, ci ricorderemmo di alcune cose, che all'improvviso ci vengono in immagine viva e vera dinanzi agli occhi [...] (Leopardi, *Zibaldone*, 24. Luglio 1820).

Sottolineare che l'immagine della memoria come un grande palazzo di cui possiamo aprire le stanze è un modo per richiamare alla mente il fatto che il ricordo è una sorta di sguardo gettato nel passato non è tuttavia ancora sufficiente, poiché ciò che mi sembra caratterizzare questa metafora così ricorrente è soprattutto il suo porsi come un segno della separatezza del ricordo e del suo tempo. I ricordi sono innanzitutto questo: immagini di un passato, di un tempo che si è chiuso e che si raccoglie ben protetto nelle pareti di un palazzo in cui possiamo penetrare soltanto a patto varcare d'un balzo la soglia che dal presente ci riconduce in un tempo altro — nel tempo

che è passato e che, proprio per questo, non partecipa più della vitalità del presente.

L'immagine delle stanze della memoria è dunque, innanzitutto, una metafora della chiusura della temporalità del ricordo, del suo porsi come una via d'accesso ad un mondo che è stato e che permane al di là delle vicissitudini del presente. I *loci* della memoria, nonostante l'aura classica che li avvolge e che ci invita a pensarli negli spazi solenni di palazzi antichi e magnifici, rammentano di più le nostre polverose cantine, che rendono immediatamente visibile uno spazio passato e il suo silenzioso persistere in un luogo chiuso, — in un luogo protetto non dal catenaccio che lo serra, ma dal suo non essere più frequentato dalla vita del presente.

La chiusura del passato è dunque, insieme, la chiusura della dimenticanza. Del passato possiamo dimenticarci, perché non è più il centro vivo del nostro esperire, e ciò relega le immagini del passato su uno sfondo silenzioso. Di per sé il passato tace, anche se può aprirsi un varco verso il presente e può costringerci ad ascoltare la sua voce. Le immagini della memoria come una pagina ingiallita o come un quadro che lascia riconoscere a fatica ciò che ci si presenta traggono di qui il loro fondamento: dicono in forma immaginosa la separatezza del passato dal cuore vivo dell'esperire, da quell'attimo in cui si giocano le azioni e gli eventi che ci riguardano.

Di questa separatezza e chiusura del ricordo è in qualche modo espressione la tendenza, così caratteristica della memoria, a liberarsi della responsabilità del presente e del suo stesso peso. I ricordi sono talvolta leggeri, perché si sono liberati dal peso che la necessità della vita porta con sé. Il passato ha una sua vocazione *estetica* che coincide con la sua stessa chiusura: ciò che è stato *non deve più nulla alla vita* e alle sue esigenze e può apparirci come uno spettacolo da contemplare. Il *non più* del ricordo può trapassare facilmente nel «c'era una volta...» dell'immaginazione e le scene che la memoria ci propone sembrano guadagnare una loro peculiare serenità e leggerezza. Una leggerezza che infine le priva di un reale contatto con il presente. Così, nel ricordo accade qualcosa di simile a ciò di cui ci narra una delle *Città invisibili* di Italo Calvino, — la città di Maurilia:

A Maurilia, il viaggiatore è invitato a visitare la città e nello stesso tempo a osservare certe vecchie cartoline illustrate che la rappresentano com'era prima: la stessa identica piazza con una gallina al posto

della stazione degli autobus, il chiosco della musica al posto del cavalcavia, due signorine col parasole bianco al posto della fabbrica di esplosivi. Per non deludere gli abitanti occorre che il viaggiatore lodi la città nelle cartoline e la preferisca a quella presente, avendo però cura di contenere il suo rammarico per i cambiamenti entro le regole precise: riconoscendo che la magnificenza e prosperità di Maurilia diventata metropoli, se confrontate con la vecchia Maurilia provinciale, non ripagano d'una certa grazia perduta, la quale può tuttavia essere goduta soltanto adesso nelle vecchie cartoline mentre prima, con la Maurilia provinciale sotto gli occhi, di grazioso non ci si vedeva proprio nulla, e men che meno ce lo si vedrebbe oggi, se Maurilia fosse rimasta tale e quale, e che comunque la metropoli ha questa attrattiva in più, che attraverso ciò che è diventata si può ripensare con nostalgia a quella che era. Guardatevi dal dir loro che talvolta città diverse si succedono sopra lo stesso suolo e sotto lo stesso nome, nascono e muoiono senza essersi conosciute, comunicabili tra loro. Alle volte anche i nomi degli abitanti restano uguali, e l'accento delle voci, e perfino i lineamenti delle facce; ma gli dèi che abitano sotto i nomi e sopra i luoghi se ne sono andati senza dir nulla e al loro posto si sono annidati dèi estranei. E' vano chiedersi se essi sono migliori o peggiori degli antichi, dato che non esiste tra loro alcun rapporto, così come le vecchie cartoline non rappresentano Maurilia com'era, ma un'altra città che per caso si chiamava Maurilia come questa (I. Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972, pp. 37-38).

Per ogni nuova costruzione, Maurilia ha immagini che rammentano ciò che era, e la voce del ricordo assume su di sé il compito di narrare un mondo irreali che nella sua distanza dalle asperità e dalle necessità del presente può richiamare lo sguardo nostalgico del visitatore e insieme disporlo ad una contemplazione sognante, che trasforma le cose da poco di ciò che un tempo divideva la pesantezza del reale e il suo aver senso soltanto in vista di una prassi e di uno scopo nella compiuta sensatezza di uno spettacolo gratuito, di una scena che per non avere altro senso che non sia quello che in essa si manifesta può aspirare ad essere bella. Ma il prezzo da pagare è alto: l'accento portato sulla chiusura del ricordo finisce con l'ottundere la sua stessa determinatezza temporale e il ricordo di Maurilia smette di parlare al suo presente. Le immagini trasognate di una memoria che rifiuta di comprendere il presente alla luce del passato che in essa si dispiega divengono così la causa della frattura che separa il passato di Maurilia dal suo presente, di una scissione che ne travolge l'identità. La città, le sue mura, gli stessi nomi degli

abitanti e delle vie restano i medesimi, ma gli dei hanno abbandonato la città che è divenuta così un'altra.

Di qui, da questo chiudersi del ricordo che assume le forme di una negazione del suo senso, si deve muovere per rammentare una verità ovvia cui abbiamo già più volte alluso: la temporalità del passato non è definitivamente scissa dal presente e non vi è scena memorativa che non ne dipenda nel suo dischiudersi. Il passato si dimentica e può divenire tema del nostro sguardo solo perché *ora* ce ne ricordiamo. Dall'immagine della memoria come una grande stanza che può essere visitata da chi si rivolga al passato dobbiamo così muovere verso l'immagine della *tavoletta di cera*, dell'incisione che nel presente tiene viva la coscienza di ciò che è stato.

Si tratta di un'immagine che, come accennavo, ha anch'essa una presenza viva nella metaforica della nostra cultura e che sembra suggerire un modello intuitivo per comprendere come possa accadere che il passato resti vivo nel presente. Di quest'immagine si avvaleva già Platone nel *Teeteto*: in questo dialogo Socrate chiede a Teeteto di supporre

che nella nostra anima si trovi una tavoletta di cera, per qualcuno essa è grande, per qualche altro più piccola; in uno di cera più pura, in un altro mista a scorie; a volta più dura a volte più molle; in altri infine modellata al punto giusto (*Teeteto*, 191, c-d).

Da questa tavoletta di cera dono di *Mnemosine*, la tradizione filosofica non si libererà affatto, e anche dello strano discorrere platonico sulle forme e i modi della cera troveranno un'eco vasta e significativa e Weinrich ha messo in luce quanto questa metafora e le sue variazioni abbiano una loro eco viva nella retorica antica, in un poeta come Dante o nelle pagine di un filosofo come Diderot. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati, e tuttavia, piuttosto che soffermarci ancora sul nesso che lega quest'immagine ad una descrizione ingenua dei processi che sorreggono la memoria, vorrei osservare che la metafora della tavoletta di cera è una voce che ci invita a rammentare che il ricordo ha comunque le sue radici nel presente.

Sul nesso che lega il ricordo a ciò di cui abbiamo ora esperienza ci siamo già soffermati, quando abbiamo osservato che ogni ricordo trae dal presente il motivo che lo ridesta. Nell'immagine dello stile che incide la nostra cera si fa tuttavia strada almeno in parte una diversa dipendenza della memoria dal presente: il presente ridesta il

passato, ma il passato vive nel presente — come un segno, come una ferita aperta, o come un'impronta che è difficile appianare. Nel tempo diveniamo molte e diverse cose e come lo stilo lascia sulla tavoletta di cera la sua incisione, così nel tempo siamo in vario modo segnati da quello che ci accade. Come la città di Zaira, anche noi portiamo nel nostro presente i segni del nostro passato

Inutilmente, magnanimo Kublai, tenterò di descriverti la città di Zaira dagli alti bastioni. Potrei dirti di quanti gradini sono le vie fatte a scale, di che sesto gli archi dei porticati, di quali lamine di zinco sono ricoperti i tetti; ma so già che sarebbe come non dirti nulla. Non di questo è fatta la città, ma di relazioni tra le misure del suo spazio e gli avvenimenti del suo passato: la distanza dal suolo d'un lampione e i piedi penzolanti d'un usurpatore impiccato; il filo teso dal lampione alla ringhiera di fronte e i festoni che impavesano il percorso del corteo nuziale della regina; l'altezza di quella ringhiera e il salto dell'adultero che la scavalca all'alba; l'inclinazione d'una grondaia e l'incedervi d'un gatto che s'infilà nella stessa finestra; la linea di tiro della nave cannoniera apparsa all'improvviso dietro il capo e la bomba che distrugge la grondaia; gli strappi delle reti da pesca e i tre vecchi che seduti sul molo a rammentare le reti si raccontano per la centesima volta la storia della cannoniera dell'usurpatore, che si dice fosse un figlio adulterino della regina, abbandonato in fasce sul molo. Di quest'onda che rifluisce dai ricordi la città s'imbeve come una spugna e si dilata. Una descrizione di Zaira quale è oggi dovrebbe contenere tutto il passato di Zaira. Ma la città non dice il suo passato, lo contiene come le linee d'una mano, scritto negli spigoli delle vie, nelle griglie delle finestre, negli scorrimano delle scale, nelle antenne dei parafulmini, nelle aste delle bandiere, ogni segmento rigato a sua volta di graffi, seghettature, intagli, virgole (I. Calvino, *Le città invisibili*, op. cit., pp. 18-19)..

E tuttavia, anche se nel tempo diveniamo quello che siamo, e anche se del passato portiamo in noi evidenti le tracce, ciò non toglie che solo il ricordo possa dare parola a ciò che abbiamo vissuto. Nel presente il passato c'è, come una traccia immemore e in fondo priva di spessore temporale: ne segue che, se *vogliamo* restituire al presente lo spessore che gli spetta, dobbiamo seguire il cammino che la memoria ci indica e riconnettere il nostro passato a ciò che abbiamo un tempo vissuto. Se lo vogliamo, appunto. Il ricordo ha motivi che lo evocano e che ne determinano l'accadere; ma il passato è anche qualcosa che vogliamo rammentare per veder chiaro nel nostro presente. Una ferita è rimasta aperta nel nostro presente, e ora voglia-

mo ricordarci di ciò che ci ha condotto ad essere quello che siamo: siamo nel presente, ma vogliamo ricordarci quale fosse la strada che sin qui ci ha condotti. E ciò è quanto dire che il presente non è soltanto il motivo che evoca il passato, ma è anche la ragione che ci spinge ad aprire la strada al ricordo, a spianare il cammino che ci permette di raggiungere ciò che è stato per ritrovare una continuità con il nostro presente e per spiegare innanzitutto a noi stessi il nostro essere diventati proprio così — nel tempo.

Ma se le cose stanno così, il ricordo non è davvero in grado di offrirci un tempo chiuso e rappacificato in se stesso, ma si pone come il luogo in cui ciò che è stato, nella sua relativa chiusura e nella sua autonomia, si rapporta necessariamente al presente da cui trae origine e cui dà risposte. E ciò è quanto dire che il ricordo non soltanto ci consente di gettare uno sguardo su una temporalità chiusa e su un senso compiuto, ma è anche la forma attraverso la quale il tempo in cui siamo si riconnette alla nostra storia, per continuarla o per sopirla. Il ricordo ci appare così alla luce di una dialettica temporale complessa che non può essere semplicemente compresa riflettendo sul tempo chiuso di ciò che è trascorso, ma che deve essere colta anche alla luce delle esigenze cui il ricordare risponde.

Ne segue che anche se vi sono ricordi insignificanti e privi di un'eco sul presente, è un fatto che il ricordare può talvolta restituire al presente una direzione di senso. Talvolta accade così: che ci si abitui al presente e che ci si lasci dettare dal tempo il modo in cui viverlo. Di qui una delle molte funzioni del ricordo: il suo costringerci a ricercare nel passato le ragioni per dare al presente un movimento nuovo. O per liberarlo da una continuità subita che può essere tacitata solo se nel ricordo ciò che è stato ma ancora risuona nel presente viene ricollocato sullo sfondo che gli compete e ottiene la sua giusta distanza — nel tempo. Così accade, per esempio, nelle pagine dantesche del *Purgatorio*: le sette P incise con la punta della spada sulla fronte di Dante sono un'eco dell'immagine classica della tavoletta di cera incisa dallo stilo, ma il ricordo dei peccati commessi non ha altra funzione se non quella di metterli a distanza e di poterli così dimenticare. Passo dopo passo, cornice dopo cornice, Dante impara a restituire i peccati alla vicenda umana che li ha generati, al tempo in cui sono stati commessi, e insieme impara a sancire la distanza tra ciò che è stato e il presente. La ferita nel presente si chiude proprio perché più chiaro appare nel passato il posto

dell'errore e la distanza che lo separa dal luogo delle decisioni — dal presente. Non è un caso allora se il lungo viaggio di Dante nel *Purgatorio* può di fatto concludersi solo dopo che il ricordo dei peccati abbia permesso di dimenticarli, — un fatto quest'ultimo simboleggiato dalla duplice sorgente cui debbono dissetarsi le anime dei futuri beati: la sorgente del Letè che consente l'oblio dei peccati e la fonte dell'Eunoè che consente di riavere memoria del bene e di sancire così una diversa continuità con il proprio passato.

Al ricordo che si fa strumento dell'oblio si deve tuttavia affiancare la memoria che ritrova un cammino dimenticato, ed anche in questo caso gli esempi non sono difficili da trovare. E tuttavia, prima di immergerci sul terreno delle esemplificazioni, è forse opportuno osservare quanto grande si sia fatta ormai la distanza che ci separa dalla tesi da cui avevamo problematicamente preso le mosse. Il ricordo non dà accesso ad una temporalità chiusa e non ha rescisso una volta per tutte il vincolo che lo lega al presente. Il ricordo, e la dimenticanza, ci riconducono al presente e alle sue ragioni e non è possibile sciogliere più di tanto questo nodo, poiché è grazie ad esso che il passato ha ancora ragioni per parlarci.

2. Un esempio

Sono, come vi ho detto, in debito di un esempio che ci consenta di vedere meglio il nesso che lega la temporalità del presente alla temporalità del ricordo e tuttavia ciò di cui vorrei parlarvi — il tema del ricordo nell'*Odissea* — supera senz'altro le mie capacità e le mie competenze. Mi supera perché è un titolo che dovrebbe essere trattato con molta sapienza retorica e con citazioni felici, e io non sono capace di farlo. E supera anche le mie competenze: io non sono un filologo classico e nemmeno un buon conoscitore della letteratura greca: sono semplicemente, e da tanti anni, un lettore entusiasta di questo libro bellissimo. E nel leggere e rileggere ordinatamente un canto dopo l'altro la vicenda intricata della storia di Ulisse, mi sono sempre più convinto che fosse necessario da parte mia *restituire* qualcosa e tributare un omaggio a quella che per me resta la più bella delle storie. Voi siete le vittime sacrificali di questa strana convinzione.

Certo, potrei tentare di giustificare almeno in parte il mio discorrere di un testo che non si trova nello scaffale che mi spetta per professione — lo scaffale dei libri di filosofia — nascondendomi dietro l'armamentario teorico dell'ermeneutica: potrei, in altri termini, suggerire la legittimità di una *lettura* filosofica dell'*Odissea*, secondo una linea argomentativa che è disposta a sacrificare il fatto che il testo è uno per salvare il gioco mobile e vario delle sue interpretazioni. Potrei farlo, ma non ne ho davvero intenzione, e quindi dico subito che se qualcuno di voi tra poco si alzasse e mi dimostrasse, carte alla mano, che ciò che dico è stato già detto e confutato o che non può essere imputato ad Omero, io semplicemente riconosceri che mi sono sbagliato e che se l'ho fatto è perché questi probabili errori mi sembrano *comunque* interessanti e utili almeno per raccogliere qualche idea sul problema della memoria, arricchendola di esempi che ci diano da pensare.

Ma appunto qual è l'errore in cui vorrei trascinarvi? Si tratta di un errore impegnativo, poiché vorrei sostenere che l'*Odissea* è anche un *poema del ricordo e della dimenticanza* e che si può ragionare sul ricordo e sulla dimenticanza muovendo dalle pagine di questo libro bellissimo. So che questa tesi può sembrare plausibile se la si lega ad alcune dotte considerazioni sul nesso che in generale lega la

poesia alla memoria — un nesso che doveva essere particolarmente vivo in un'epoca dominata dalla dimensione orale della cultura. A questo proposito sono già state dette e si possono ancora dire molte cose interessanti. E tuttavia non è di questo che intendo parlarvi; e nemmeno del fatto che *ogni* racconto è in qualche misura connesso con una *temporalità* declinata al passato: certo, raccontare significa sempre anche *ripetere* secondo un certo ordine i singoli passi in cui una qualche vicenda si è dipanata, e insieme guardare all'arco del tempo narrato come ad un tutto di cui si può comunque garantire un inizio e una fine, proprio come accade ai ricordi.

Ma ancora una volta: questo *non* è il nostro tema, e se dico che l'*Odissea* è un poema della memoria non è perché voglia invitarvi a riflettere su oralità e poesia nell'età arcaica o sul ruolo del ricordo nella narrazione, ma perché credo che il ricordo sia uno dei personaggi principali dell'*Odissea*. Per dirla in una forma un poco meno paradossale: io sostengo che il ricordo sia presente, proprio come la dea Atena, nei passaggi più significativi del testo e che pagina dopo pagina emerga, nella forma di una riflessione che si intesse di elementi fantastici, da un lato un'*elementare fenomenologia del ricordo*, dall'altro una *definizione del luogo e della funzione che la prassi del ricordare occupa nel vivere*.

Vorrei in primo luogo soffermarmi su questo primo aspetto del problema, e cioè sulla descrizione del ricordo che si può trarre dalle immagini di questo testo e dai pensieri che le sorreggono. Ed un fatto innanzitutto ci colpisce: nell'*Odissea* il ricordo assume sempre la forma che per noi è stata oggetto di indagine — la forma di una narrazione e che è, per sua natura, consapevolezza di un evento passato che si trova in un luogo determinato del tempo, di un'esperienza un tempo vissuta cui si cerca di dare nuovamente ascolto. Qualcosa è passato e noi, dal presente, rivolgiamo lo sguardo all'indietro per rivivere ciò che è accaduto, cogliendolo nella sua *individualità* e insieme anche nel suo essere qualcosa che è definitivamente trascorso, anche se nel ricordo ci appartiene ancora. Il ricordo è dunque una sorta di *percezione dislocata nel tempo*, è un percepire che dal presente instaura un ponte con qualcosa che abbiamo un tempo vissuto.

Non vi è dubbio che nell'*Odissea* le cose stiano appunto così. Del ricordo come forma del sapere ma anche, e soprattutto, del ricordare involontario che non si fa racconto e che c'è solo come quel

momento che attribuisce al presente una sua profondità temporale, non mi sembra che vi sia traccia nell'*Odissea*, che non pare disposta ad indugiare su questa forma della memoria nemmeno quando Ulisse sbarca dopo tanti anni ad Itaca.

Si tratta di un passo molto bello: Ulisse è giunto alla terra dei padri, ma non la riconosce perché Atena ha avvolto di nebbia le coste di Itaca. Talvolta accade proprio così: ciò di cui si è a lungo fantasticato nella memoria, non si riesce poi a riconoscerlo quando ci si presenta come tante altre cose davanti agli occhi, e in questo smarrimento di cui Ulisse è vittima non è difficile scorgere un primo preludio della vicenda che disegna la conclusione dell'opera: nel suo palazzo Ulisse troverà i pretendenti — quest'immagine così concreta della fatica di riconoscere nel presente ciò che è stato, nell'Itaca vera e presente il ricordo che per tanti anni aveva sorretto la volontà del ritorno. Ma poi la nebbia si dissolve e Ulisse riconosce Itaca, ma anche in questo caso il riconoscere non assume la forma di un'eco indistinta, di un insensibile fondersi del passato nel presente; tutt'altro: se Ulisse riconosce la sua Itaca è solo perché la memoria si fa racconto e diviene un discorso esplicito. Vi è, in altri termini, ancora una volta bisogno di Atena che ripeta a Ulisse nomi e vicende perché solo così i luoghi che ora egli vede possono nuovamente rammentargli il passato: «Ecco il porto di Forchis, del vecchio marino / ecco in capo del porto l'olivo frondoso / e qui vicino l'antro amabile, oscuro [...], sì questo è lo speco vasto, a volta, dove tu spesso / facevi alle ninfe ecatombi gradite» (XIII, 345-8). Anche per riconoscere la sua Itaca, Ulisse deve ricordare il passato e le sue vicende, ricostruendo così a *fatica* una continuità che il tempo aveva spezzato.

Su questa predilezione per il ricordo come narrazione esplicita e come esplicita coscienza di un passato *individuale*, è opportuno soffermarsi un poco, per cercare di far luce sul modo in cui in generale si dà una simile forma di ricordo. Ora, l'*Odissea* ci offre molti possibili esempi di ricordi che assumono la forma di una narrazione esplicita, e in essi il ricordare ci appare sempre nella medesima forma che è per altro chiaramente inscritta nella sua natura fenomenologica: Omero ci invita infatti a pensare al ricordo come ad una prassi che deve essere *sollecitata* da un accadimento presente. Possiamo abbandonare la scena della presenza solo perché ciò che ora esperiamo e viviamo ci spinge verso il passato e ci costringe a ri-

cordare e a narrare ciò che è accaduto. Da soli i ricordi non sanno farsi strada verso la nostra mente e hanno innanzitutto bisogno di qualcosa che li ridesti.

Si tratta in un certo senso di una banalità, cui tuttavia l'*Odissea* sembra dare un peso immaginativo considerevole. Gli esempi sono facili da trovare. È sufficiente che Elena riconosca in Telemaco il figlio di Ulisse perché si facciano avanti i ricordi di un'impresa da lui compiuta durante gli anni dell'assedio e basta che Euriclea, la vecchia nutrice di Ulisse, tocchi con la mano la cicatrice sul ginocchio del suo padrone che si è travestito da mendicante perché nella sua mente si dispieghi un racconto lontano di viaggi e di cacce e della ferita inferta al giovane re dalla zanna di un cinghiale, e tutto questo nel breve arco di tempo in cui stupefatta la vecchia nutrice lascia cadere nel bacile il piede di quello che *ora* è diventato il suo Ulisse. Ma un richiamo nel presente è di fatto all'origine di quel lungo racconto che Ulisse propone ai Feaci, lasciandoci così conoscere la storia delle sue molte avventure: perché Ulisse rinunci ad essere soltanto uno straniero e acconsenta a raccontare tutte le sue dolorose avventure è necessario che un cantore, Demodoco, racconti gli ultimi attimi dell'assedio di Troia, ridestando un dolore sopito e aprendo così il cammino che dal presente conduce al passato.

Sottolineare che il ricordo ha bisogno di qualcosa che lo ridesti non è tuttavia sufficiente per indicare davvero quante e quali siano le *forze* che lo legano al presente, ed io credo che di questa dipendenza dal presente la poetica del ricordo dell'*Odissea* ci offra un'illustrazione esemplare. L'*Odissea* è un poema del ricordo, ma è anche un poema in cui è evidente e percepibile *la fatica del ricordare*. Ancora una volta il ritorno di Ulisse a Itaca ne è una dimostrazione evidente: Ulisse dapprima dubita di essere giunto ad Itaca, e solo il cane Argo riconosce subito e senza esitazione il padrone a dispetto degli anni, laddove Eumeo, Penelope ed Euriclea intrecciano fiducia a sfiducia, convinzione a scoramento. In tutti però il presente spinge gradualmente verso il passato, e in tutti la presenza di Ulisse ridesta il ricordo opportuno e la memoria apre lentamente e per gradi il cammino che riconduce ciò che è stato verso il presente.

Io credo che ci si debba domandare perché ciò accade. Certo, non è in generale facile riconoscere un uomo dopo vent'anni, e non lo è specialmente se una dea un poco maligna l'ha coperto di stracci e con un colpo di bacchetta magica gli ha *ricordato* quanto tempo è

passato da quando aveva abbandonato Itaca. Ma la difficoltà obiettiva del riconoscimento si lega alla *fatica soggettiva* del ricordo, allo sforzo doloroso che accompagna il gesto di riunire il presente al passato.

Di qui la domanda che dobbiamo innanzitutto porci: dobbiamo chiederci quali siano le caratteristiche del ricordo che giustificano una tale fatica e che insieme trovano espressione nelle immagini che l'*Odissea* ci propone. La prima difficoltà riguarda innanzitutto la *percorribilità del cammino* che dal presente ci riconduce ai nostri ricordi. La sera — scrive Omero — quando il sole tramonta tutte le vie si oscurano, e il venir meno di quell'intrico di strade che di giorno guidano e sorreggono il nostro cammino è una buona *metafora del passato*: dal presente dobbiamo ricordarci di ciò che è stato ma, anche se ha un senso cercare di ricordarsi qualcosa, è altrettanto vero che il ricordo *non è in nostro potere* perché non possiamo semplicemente volgerci verso ciò che è accaduto e vederlo, così come invece vediamo gli oggetti che ci circondano e su cui decidiamo di posare lo sguardo. Se voglio vedere che cosa accade fuori da questo palazzo è sufficiente che mi alzi, percorra pochi passi e apra la porta: il volere è di per sé capace di inscenare una prassi che soddisfa il mio desiderio poiché il luogo verso cui debbo volgermi è chiaramente segnato dallo spazio complessivo che si dà alla mia percezione — uno spazio che è percorso da una rete di percorsi possibili.

Nel caso del ricordo le cose non stanno così, perché la possibilità di rivolgere lo sguardo verso una qualche vicenda che sia accaduta anche soltanto ieri è sospesa sul filo della memoria e non vi è necessariamente nel presente una freccia che ci indichi il cammino. Non ci sono strade che dal presente ci riconducano verso il passato, ed una riprova ne è il fatto che il ricordo procede per balzi quando si addentra nel passato e può riacquisire un incedere più lineare solo quando dal passato ritorna verso il presente. Il ricordo trova un punto nel passato e lo riconnette al presente, ma non sa assumere la forma di un lento incedere verso ciò che è stato.

In questo senso il ricordare è una prassi che non dispone di una strada che la conduca alla meta, anche se poi sa momentaneamente farsi largo nell'oscurità del passato per riagganciarsi a ciò che ora viviamo. Ma ciò è appunto quanto dire che il ricordo *giunge (o non giunge) da sé alla sua meta*, e che noi non possiamo far nulla per

condurlo in porto, anche se possiamo *predisporre* la nostra coscienza al passato, aiutando le nostre idee a orientarsi in una direzione determinata. È per questo che, come abbiamo osservato, l'espressione «voglio ricordarmi di...» suona in qualche misura falsa, perché in questo caso il volere non può disporre fino in fondo del proprio oggetto.

Ma non è tutto: se davvero orientiamo la mente nella direzione imprecisa di un passato di cui non scorgiamo con esattezza il luogo, ciò accade soltanto perché il presente *ci offre un motivo* per farlo e dà così i primi colpi di remo alla barca della nostra memoria. La fatica del ricordare non si radica soltanto nella difficoltà di accedere al passato, ma anche nella *necessità di abbandonare il corso del tempo, per contrastarne almeno in parte il fluire*. E ciò è quanto dire che qualcosa deve *indurci* a ricordare, costringendoci ad avvertire il bisogno del passato e, insieme, il desiderio di arrestare per un poco il corso del tempo. Ancora una volta gli esempi dell'*Odissea* ci fanno pensare. Quando Ulisse arriva dai Feaci e spera che ormai le sue fatiche siano finite ha voglia di raccontarle, forse per lasciarle dietro di sé, una volta per tutte. Ma questo desiderio non sa farsi strada e Ulisse — che pure più volte ad Alcinoò ripete di aver vissuto vicende memorabili, quasi a suscitare la richiesta di una narrazione — può infine concedersi al ricordo solo perché accadono una serie di eventi. Dapprima è l'offesa subita nei giochi — Eurialo lo paragona a un uomo che si preoccupa soltanto dei soldi (e questa era un tempo un'offesa) — a far sorgere in lui il desiderio di far sapere chi è. Ma poi è il canto di Demodoco a vincere le sue ultime resistenze: il racconto della guerra di Troia costringe Ulisse al pianto, ed è questa emozione così viva ad aprire un varco al ricordo. La commozione è in questo caso la *forza viva* che ci trascina dalla presenza dell'ora verso il luogo oscuro di ciò che è stato.

Ciò di cui abbiamo discusso rammentando l'episodio di Ulisse tra i Feaci si mostra tuttavia in una forma più ricca nel canto in cui più chiaramente la memoria diviene oggetto di una riflessione immaginativa: il canto della discesa agli inferi. Ulisse deve consultare l'indovino Tiresia nel regno dei morti, e la sua nave raggiunge (e come potrebbe accadere altrimenti?) questo luogo terribile nella notte in cui si oscurano tutte le vie. Omero si esprime così:

«Là dei Cimmèrii è il popolo e la città, / di nebbia e nube avvolti; mai
su di loro / il sole splendente guarda coi raggi, / né quando sale verso il

cielo stellato, / né quando verso la terra ridiscende dal cielo; / ma notte
tremenda grava sui mortali infelici» (XI, 15-20).

Verso questo luogo buio che ha tutte le caratteristiche immaginative del passato non si può volontariamente orientare la nave, proprio come non si può rivolgere lo sguardo verso ciò che non si ricorda. Lo abbiamo detto poco fa: in un certo senso non sappiamo davvero come fare per ricordarci qualcosa. Una strada da seguire non c'è, anche se possiamo fare come fa Ulisse: possiamo predisporre la nave per il viaggio e affidarci al vento. Questo è del resto l'unico consiglio di navigazione che Circe dà ad un Ulisse visibilmente angosciato:

«ingegnoso Odisseo / mancanza di guida per la tua nave non ti preoccupi / ma alzato l'albero, spiegate le vele bianche / siediti; il soffio di Borea porterà la nave» (x, 505-10).

Ma il passato non è soltanto buio: è anche privo di vita, e per consentirgli di riaprirsi il varco che lo riconduce a noi che viviamo nell'ora è necessario un motivo che lo rianimi. Qualcosa deve spingere le scene della memoria dal passato al presente, da ciò che è privo di vita a ciò che ora vive, e questo qualcosa deve necessariamente appartenere al presente, poiché solo di qui il passato può trarre le energie di cui ha bisogno. Così, Ulisse deve davvero portarsi dal mondo dei vivi una vittima sacrificale — un capretto, il cui sangue aiuti il ricordo ad aprirsi un varco nel passato esangue cui appartiene.

Non vi è dubbio che l'oscurità come assenza di strade e come mancanza di vita giustifichi immaginativamente sia il movimento di *discesa* che è necessario per accedere alla dimora dei morti sia il lungo viaggio per nave in un mare che, per essere privo di strade, racchiude in sé gli elementi necessari a dar corpo alle metafore del ricordo e della dimenticanza. Ma non è su questi temi che vorrei ora soffermarmi, quanto sulla prima conclusione cui possiamo preventivamente giungere nel nostro tentativo di gettare qualche idea sia pure sommaria sul tema del ricordo nelle pagine dell'*Odissea*. Un tratto ci si è imposto con relativa chiarezza: nell'*Odissea* il ricordo è sempre narrazione ed allude ad *un* evento passato che abbiamo un tempo vissuto e che ora a fatica restituiamo al presente, riaprendo un varco che lega ciò che ora siamo a ciò che siamo un tempo stati.

Di qui, da questa decisione di privilegiare una forma della memo-

ria, dobbiamo muovere per dire qualcosa sulla sua *funzione*, o almeno: sulla funzione che mi sembra le venga attribuita dalle pagine di questo libro così antico. Ma è necessaria prima una constatazione di carattere generale che si impone al lettore: l'*Odissea* si apre su un *tempo bloccato* che deve nuovamente riprendere a scorrere e che può farlo solo perché in un'assemblea degli dei Atena si *ricorda* di Ulisse, suscitando così una lunga catena di ricordi.

Un tempo bloccato, o più propriamente: un *irrigidirsi, nel fluire ripetitivo del tempo, della vita* dei tre personaggi principali — Ulisse, Telemaco e Penelope. Che le cose stiano così non è difficile vederlo. È bloccata la vita di Ulisse, che non sa abbandonare Calipso ma che è triste perduto su uno scoglio nel mezzo del mare; ma è bloccata anche la vita di Telemaco che da giovane non sa farsi uomo perché gli manca un confronto con il padre; ed è bloccata la vita di Penelope che non sa riconoscere nella miseria del presente la sua vita che continua, e se si può cercare un senso nelle astuzie un poco ridicole che i libri antichi ci narrano, lo strano gioco della tela che è tessuta di giorno e disfatta di notte vuol forse dire proprio questo — il rifiuto di sommare giorno a giorno nell'unità di un progetto.

Ora, se la vita di Ulisse, di Telemaco e di Penelope accetta nuovamente la fatica di adeguarsi al passare del tempo, ciò accade solo in virtù del ricordo. E non a caso: se il ricordo sa liberare la vita dalla sua *stasi* nel tempo, è perché il ricordare si configura innanzitutto come una prassi che sa ritrovare l'unità del proprio percorso esistenziale, costringendo il presente a tenere conto della direzione che la vita si è scelta. All'indugiare nel presente e nella sua eterna ripetitività, il ricordo contrappone una forma della temporalità in cui è segnata una *direzione* del cammino, un procedere in ragione di una *scelta già da tempo decisa*.

Così stanno le cose per Telemaco sul cui viaggio la trama narrativa dell'*Odissea* si apre. È un viaggio particolare che ha molti dei tratti di un breve romanzo di formazione: è un viaggio che nasce da un lato dal desiderio di raccogliere i ricordi del padre, dall'altro dal bisogno di Telemaco di sentirsi adulto.

Non è difficile comprendere che si tratta di due aspetti del medesimo problema. C'è una figura paterna imponente che Telemaco non ha mai conosciuto e di cui ora avverte il bisogno di ravvivare il ricordo, perché divenire adulto significa per lui essere all'altezza del padre. Questo tema è esplicito: il viaggio ha inizio ancora una

volta per merito di Atena che nelle vesti di Mente, «signore dei Tafi amanti del remo» domanda a Telemaco se sia davvero figlio di Ulisse. Una domanda, va detto, ai limiti del bon ton, cui Telemaco dà una risposta ancor più sorprendente:

«di lui mi dice la madre, ma io non lo so / nessuno da solo può sapere il suo seme» (I, 215-6).

Questa inquietudine ridesta il ricordo: appena Mente (e cioè Atena) scompare come un uccello che prende il volo, Telemaco si sente più sicuro. Atena

«in cuore / gli ispirò forza e ardire, gli infuse un ricordo del padre / più intenso di prima» (I, 318-20).

Il viaggio tacita definitivamente i suoi dubbi, e i racconti di Menelao e di Nestore sul padre si legano ad un motivo ricorrente: prima Nestore, poi Elena, e infine Menelao ripetono a Telemaco quanto sia identico al padre nel volto, nei gesti, nell'accortezza delle parole. Sino a giungere ad una esplicita negazione della fondatezza del dubbio quando Menelao così si rivolge a Telemaco:

«Tu parli come un uomo prudente / [...] / sei di tal padre poiché parli anche tu saggiamente. / È ben conoscibile il seme di un uomo, al quale il Cronide / abbia filato fortuna nel prendere moglie e nel generare» (IV, 205-8).

Il passato può così ritornare sul presente e scalarlo dagli indugi: terminato il viaggio, Telemaco è diventato adulto e tutti se ne rendono conto, con stupore.

E ciò che è vero per Telemaco, è ancor più chiaro per Ulisse. Per sette anni Ulisse è rimasto da Calipso che

«sempre con tenere maliose parole / lo incanta perché scordi Itaca» (I, 56-7).

Ma infine il ricordo ha la meglio e Ulisse si imbarca sulla zattera che lo porterà dai Feaci. E qui il ricordo deve ancora farsi avanti: perché possa tornare, Ulisse deve raccontare le sue molte avventure, deve ricordarsi e narrare il suo passato per *riappropriarsene* e per poter finalmente vedere il ritorno — che è ormai il ritorno di un uomo non più giovane che intende restituire alla sua vita (alla vita in Itaca) il proprio presente. Si tratta di un ricordo che è, ancora una volta, faticoso e che deve essere preparato, e tutta la permanenza

dai Feaci è letterariamente una preparazione del ricordo che poi funge da trama narrativa dell'opera.

Su questo punto mi sono già soffermato: la gara con Eurialo, il canto di Demodoco, e forse anche l'incontro con Nausicaa, così più giovane di lui, sono tutte esperienze che spingono Ulisse a rendersi conto del tempo passato e ad adeguarsi al suo corso, riprendendo il proprio cammino di vita. Ma vi è ancora un tema cui vorrei fare cenno: nell'*Odissea*, Ulisse si appropria di infiniti nomi ed è di continuo un altro — ora è un mercante, ora un vecchio compagno d'arme di Ulisse, ora un mendicante o addirittura un Nessuno con la lettera maiuscola. Ma alla domanda di Alcino, il re dei Feaci, Ulisse risponde pronunciando davvero il suo nome e lo dice non come un gesto di orgoglio, come dopo che ha accecato Polifemo, ma come il prologo di quel lungo racconto che di fatto lo costringe ad *essere proprio se stesso*, per prepararsi al ritorno. Il ricordo gli restituisce il suo nome e con esso il suo posto in Itaca e nell'unicità della vicenda umana che gli spetta.

Infine Penelope: anche Penelope può liberarsi dall'inerzia del proprio presente solo accettando di ricordare. Per anni Penelope è rimasta nel limbo di decisioni non prese e quando Ulisse torna, dopo venti lunghi anni, non può non rimanere perplessa. Ulisse se ne è andato e il vuoto che aveva lasciato dietro di sé si è lentamente colmato. L'assenza si percepisce sin tanto che la memoria ci rammenta ciò che c'era e ora non c'è, ma alla fine il ricordo deve farsi da canto e i proci sono lì a ricordarlo: sono il segno tangibile e rumoroso del fatto che il tempo con le sue abitudini sana le ferite e colma le lacune. Lo spazio vuoto che Ulisse ha lasciato è stato riempito, ed al suo posto vi è un'abitudine che si è consolidata nel tempo, e che ha insensibilmente occupato i luoghi che il ricordo deve ora riaprire per renderli nuovamente transitabili. Così, anche per Penelope, l'arrivo di Ulisse segna l'inizio di una battaglia: quella con il ricordo e con l'oblio. Perché si possa riaprire lo spazio che si è chiuso e perché la vita possa riallacciarsi al corso del tempo sono necessari molti ricordi: è necessario rammentarsi della fibbia che chiudeva le vesti di Ulisse, è necessario organizzare una gara con un arco — l'arco di Ulisse — che Penelope non può nemmeno prendere in mano senza che le vengano le lacrime agli occhi, ed è necessario ricordarsi insieme del letto, costruito ad arte sopra un piede di ulivo. Ed è per questo che mentre Ulisse, Telemaco e Eu-

meo combattono la loro battaglia sanguinosa coi proci, Penelope dorme per la prima volta serena: il ricordo si sta facendo avanti e la sua vita sta riprendendo il suo corso.

Credo che gli esempi potrebbero essere moltiplicati e che molti dettagli apparentemente irrilevanti del testo potrebbero assumere una loro persuasiva sensatezza se li si leggesse alla luce della centralità del tema del ricordo. Su questo terreno, tuttavia, non vorrei spingermi oltre e prima di avviare alcune considerazioni conclusive vorrei cercare di fissare il risultato cui credo si possa giungere. Se i rapidi cenni che ho proposto possono essere presi sul serio, allora si può sostenere che nell'*Odissea* la memoria ha una funzione precisa: serve per consentire a chi ricorda di ritrovarsi e *di restituire il proprio presente all'unità di un progetto, liberandolo dal gioco della ripetizione, dall'aderenza all'attimo che di continuo si ripete.*

Così, anche se forse non è più di tanto sensato il credere che una qualche «fanciulla bei riccioli» possa rendere l'uomo immortale, è un fatto che nel rifiuto di Ulisse a Calipso si scontrano due immagini della temporalità: da una parte vi è il tempo ciclico ed in questo senso eterno della ripetizione, il tempo bloccato su cui l'*Odissea* si apre, dall'altro il tempo lineare del ricordo che intende il presente come giusta continuazione del passato e che, nell'insistere su questa continuità, accetta il corso del tempo e il suo ragionevole chiudersi.

Sin qui ci siamo soffermati soltanto sulle ragioni che ci permettono di dire che l'*Odissea* è un poema del ricordo. Ma è altrettanto vero che è un *poema della dimenticanza*. Anche questo tema assume nell'*Odissea* un'importanza centrale. Talvolta nell'*Odissea* non si cerca di ricordare, ma di dimenticare, e questo sembra suggerire se non una legittima alternanza almeno un'inevitabile successione di ricordo ed oblio. Anche a questo proposito gli esempi possibili sono molti. Prima di narrare ciò che ricorda di Ulisse, Elena versa nel vino di Telemaco un farmaco che è oblio di tutte le pene (IV, 220-1), legando così ricordo alla dimenticanza degli affetti. Del resto la volontà di dimenticare assume altre volte nelle pagine omeriche la forma di una qualche magica sostanza che aiuti a dimenticare. I fiori del loto cancellano la volontà del ritorno in chi se ne nutre e lo stesso effetto hanno i farmaci che Circe mischia al miele e al vino di Pramno: cancellano insieme all'umanità di chi li assume anche la memoria del ritorno. Ora, che nasca dalle droghe di Circe o dai fiori del loto, l'oblio del ritorno è una colpa di cui emendarsi.

Nel caso delle droghe di Circe la dimenticanza assume anzi i tratti di una vera e propria rinuncia all'umanità: il corpo non ha memoria, e i compagni di Ulisse che hanno dimenticato il ritorno si sono per questo ridotti a corpi animali. Il corpo costringe a dimenticare: ad Alcino che gli chiede di lui, Ulisse risponde così:

«Ma lasciate che io cenì, pur così afflitto; / niente è più cane del ventre
odioso, / che costringe per forza a ricordarsi di lui / anche chi è molto
oppresso e ha strazio nell'anima; / come io ho strazio nell'anima, ep-
pure esso sempre / vuole che mangi e beva e tutto dimentichi / quel
che ho patito e mi costringe a riempirlo» (VII, 215-221).

Ma il corpo, come voce della presenza, non può essere tacitato e non ci appare sempre sotto il segno della bestialità. I mangiatori di loto sono *pacifici* e ospitali e sereni, e in fondo Ulisse si ferma nel «letto bellissimo» di Circe un intero anno, lasciando che tutti i giorni passino eguali in una eguale serenità:

«E là tutti i giorni, fino al compirsi di un anno / sedevamo, a goderci
carni infinite e buon vino» (X, 467-8).

E dopo Circe, Calipso. In altri termini, Gozzano non ha poi tutti i torti quando scrive:

«Allora tra un riso confuso (con pace di Omero e di Dante) / diremmo
la favola ad uso della consorte ignorante. / Il re di tempeste era un tale
/ che diede col vivere scempio / un ben deplorabile esempio /
d'infedeltà maritale, / che visse a bordo d'un yacht / toccando tra liete
brigade / le spiagge più frequentate / dalle famose cocottes... / Già vec-
chio, rivolte le vele / al tetto un giorno lasciato / fu accolto e fu perdo-
nato / dalla consorte fedele...» (*L'ipotesi*, vv. 110-123).

Dobbiamo allora riconoscerlo: nell'*Odissea* la memoria si affianca all'oblio e l'arte del ricordare ha il suo controcanto nell'*arte del dimenticare*.

La stessa geografia immaginativa dell'*Odissea* sembra del resto muoversi proprio in questa direzione. L'*Odissea* è un poema che si gioca quasi interamente tra *due soli elementi*: l'acqua e la terra. Si tratta di due elementi profondamente diversi che rimandano a proprietà interamente distinte. La terra — la *petrosa Itaca* — è il luogo simbolico delle immagini della *persistenza*: la roccia non muta la sua forma e non si lascia alterare facilmente. Così, di chi non si lascia distogliere dai propri propositi e non si lascia guidare dagli eventi si dice che è *saldo come una roccia*: la materialità e la durezza

del sasso divengono cifra della *persistenza nel tempo*, della capacità di attraversarne indenni le vicende. La terra e la roccia ci conducono dunque verso l'universo immaginativo della memoria, di un ricordo che non lascia dissolvere i contorni della vita passata.

Non così l'acqua. Alla materialità come tendenza dell'oggetto a mantenere la propria forma pur nel variare delle forze che su di esso agiscono fa da riscontro la tendenza della liquidità a porsi come una vera e propria negazione intuitiva del concetto di cosa. Se le cose hanno una forma che si imprime e si consolida nella loro materialità, l'acqua — questa realtà ambigua che condivide con le sostanze eternee la trasparenza e la mobilità e con le sostanze materiali la pesantezza e la tangibilità — è una realtà amorfa che solo temporaneamente riceve una forma dal luogo che la ospita. Proprio come Proteo, il vecchio del mare, anche l'acqua è inafferrabile e assume mille diverse forme che la rendono irriconoscibile. Ma se nell'acqua le forme si perdono così come si perdono le tracce che si disegnano sulla sua superficie, allora non è difficile comprendere perché l'acqua — e cioè la forma stessa della liquidità — tende a porsi come una cifra dell'oblio. Nell'acqua nulla di ciò che era permane, ed in questa proprietà dei liquidi vi è il motivo per cui l'acqua di un fiume che scorre — il Leté — può cancellare in chi si lascia bagnare dai suoi flutti il *ricordo della vita*.

Di qui appunto la geografia fantastica dell'*Odissea*, il suo essere un poema che narra di un infinito viaggio per mare alla volta di una piccola isola, — di un poema che è dunque *celebrazione del ricordo* e insieme *fascino per la dimenticanza*. L'abbiamo detto: l'arte del ricordare serve per consentire a chi ricorda di ritrovarsi e di restituire il proprio presente all'unità di un progetto, liberandolo dal gioco della ripetizione, dall'aderenza all'attimo che di continuo si ripete. Ma a quest'arte sembra affiancarsi il riconoscimento che anche dell'oblio vi è talvolta bisogno e che non è sempre possibile opporvisi: al tempo lineare del ricordo si affianca così la convinzione che *non si possa del tutto tacitare la dimensione ciclica del tempo*, di quel tempo che non si allinea nell'unità di un progetto, ma che si ripete e si *rinnova nell'adesione piena della vita all'istante che passa*.

Vorrei provare a concludere con un'immagine, tratta anch'essa dall'*Odissea*. Tra le molte avventure di Ulisse ve n'è una cui Omero dedica uno spazio che tutte le volte mi sembra troppo esiguo —

mi riferisco al racconto di Eolo, il signore dei venti, che — come si conviene ad un personaggio così etereo e leggero — vive su un'isola che galleggia sul mare. Eolo riceve Ulisse e gli dona un'otre in cui imprigiona i venti ostili, lasciando libero di soffiare solo il vento di Zefiro. Ma l'otre viene aperto dai compagni di Ulisse e la visita a Eolo si ripete, questa volta sotto ben altro segno: l'amico ospitale è divenuto ora un nemico che respinge a male parole chi deve essere in odio agli dei. Si tratta di un breve racconto che non aggiunge nulla alla storia; e tuttavia nella trama di questa favola ingenua ci si mostra in una forma fantastica l'impossibilità di un sodalizio tra due uomini che appartengono a due universi interamente diversi. Ulisse è sotto il segno della memoria: è l'eroe del ritorno e della temporalità lineare. Eolo, il signore di una materia sottile, senza forma e contorni e mobile come il vento, si pone invece sotto l'egida della *dimenticanza* e del tempo circolare dell'eterno ritorno. Non è un caso allora se la famiglia di Eolo non si adegua alla legge minimale del ricordo e della linearità del tempo:

«Dodici figli d'Eolo vivono nel palazzo / sei figlie e sei figli nel fiore degli anni; / e qui le figlie dava ai figli in ispose. / Essi per sempre col padre caro e con la madre amorosa / banchettano: davanti a loro stanno infinite vivande» (X, 5-9).

Tutto qui è racchiuso nell'attimo, in un attimo che non deve cambiare e che può non cambiare solo perché rinuncia interamente a porsi come continuazione di un passato che si può invece soltanto ripetere. Ed è, vale la pena di dirlo, un'immagine davvero serena dell'incesto, che ci appare qui come una saggia pratica per evitare che i figli diventino adulti e i genitori vecchi — come una pratica necessaria per rendere credibile nonostante tutto il «sempre» ingannevole della circolarità. Certo, l'*Odissea* non si limita a rappresentare questo contrasto ma relega Eolo in un'isola che ricorda più le nuvole della terra ferma — la temporalità serena dell'attimo deve anche qui cedere il campo al tempo lineare della memoria. E tuttavia mi pare che nell'*Odissea* il partito preso per Ulisse e per il suo tempo lineare si leghi anche ad una grande fascinazione per il signore dei venti e per il suo aereo invito alla leggerezza della dimenticanza.

PARTE TERZA

RACCONTO



LEZIONE SEDICESIMA

1. Le ragioni del signore dei venti

Nelle lezioni precedenti abbiamo cercato di far luce sulla natura del ricordo. Ci prefiggevamo questo obiettivo: volevamo vedere se fosse possibile trovare nella memoria una “negazione” del tempo, una sua sospensione nella forma di una narrazione che, per essere rivolta al passato, sembra poter finalmente recidere i nessi che la legano al presente.

Di una simile negazione, tuttavia, non c'è sembrato possibile parlare, e questo anche se il ricordo si pone come uno sguardo che sa avviare all'apertura del presente e che sa proporci un evento in forma nuova — la forma di una narrazione che si distende su un arco temporale chiaramente delineato, seguendo un cammino che non soltanto ha un inizio e una fine segnati una volta per tutte, ma che è insieme caratterizzato dal fatto che ogni sua singola fase è *compresa* alla luce della meta cui conduce. Nel ricordo il tempo si ripropone come una trama delineata e conclusa e in questo senso sottratta al divenire: nel suo ripetersi sulla scena memorativa, l'evento di cui ci rammentiamo ha acquisito una sua autonomia e il senso che gli compete non sembra più dipendere da ciò che avverrà.

Su queste considerazioni ci siamo già soffermati, e tuttavia l'esito cui siamo giunti nelle nostre riflessioni non si pone interamente sotto l'egida della chiusura del ricordo. Rammentarsi di qualcosa vuol dire sempre coglierla in relazione al nostro presente che costituisce non soltanto il luogo da cui si misura la lontananza di quel passato, ma anche il motivo evocatore che lo ridesta e, insieme, la ragione che ci invita a rammentarlo, per metterlo nuovamente in relazione con la nostra vita. Ne segue che il ricordo non è il luogo in cui si dipana una trama in cui il tempo si è definitivamente accomiato dal *pathos* del divenire, poiché quella stessa vicenda si rapporta nel suo senso e nella sua funzione al presente e al suo trascorrere.

Questo, appunto, è il risultato cui siamo pervenuti, e tuttavia — seppure nella forma di un'esemplificazione letteraria — nella scorsa lezione ci siamo imbattuti in una diversa forma di negazione e di cancellazione del tempo: Eolo è divenuto per noi l'eroe della *di-*

menticanza, il simbolo di una temporalità in cui il presente basta a se stesso e si *sforza* di non allinearsi alla trama degli istanti. Eolo è il signore del vento che cancella le tracce e che appiana ogni cosa, ma può esserlo solo perché dispone la sua vita sotto il segno di una ripetizione che lega il futuro al passato e impedisce che gli istanti si uniscano nell'unità di una storia.

Forse di fronte a queste considerazioni così lontane dallo stile consueto di una riflessione filosofica qualcuno di voi avvertirà uno strano fastidio. Non vi è dubbio infatti che Eolo sia soltanto il luogo fantastico in cui prende letterariamente forma una negazione del tempo che non ha bisogno di argomenti per potersi realizzare. Per il Signore dei venti, il tempo è sotto la presa di un eterno ritorno che non allinea il presente al passato e che non riconosce la linearità del tempo, ma questo suo partito preso per un tempo che non conosce progresso che cosa può insegnarci oggi e quale conto dobbiamo tenere di queste fantasie noi filosofi?

A questa domanda si deve rispondere riconoscendo tutta la distanza che separa le pieghe dell'immaginazione dalle argomentazioni cui il filosofo deve necessariamente legarsi. E tuttavia, nelle pieghe di questo racconto antico si fa avanti un problema su cui dobbiamo egualmente discutere, poiché le esigenze che in Eolo prendono una loro eterea consistenza sono comunque già all'opera anche nella forma più seria del nostro rapporto con il tempo — nella sua esatta determinazione nelle pagine del calendario.

Si tratta di un'affermazione che non può non destare un qualche sospetto, e questo proprio perché il calendario sembra nascere da un bisogno antitetico a quello che abbiamo appena delineato: se ci sforziamo di ancorare il nostro scorrere attraverso i luoghi obiettivi del tempo alla regola di un movimento ciclico — il sorgere e il tramontare del Sole, il suo tornare ad allinearsi ogni anno nel punto dell'equinozio di Primavera, ecc. — ciò accade perché vogliamo *misurare* il tempo per poterne meglio tenere conto. Il calendario serve per questo: per fissare una data e per allineare i giorni gli uni dopo gli altri nell'unità di un percorso. Si è soliti sostenere che la storia inizia quando gli uomini imparano a scrivere, ma forse sarebbe altrettanto lecito sostenere che la storia ha il suo luogo d'origine quando gli uomini imparano a contare il tempo, segnando una volta per tutte una prima data. E se questo fosse il criterio di cui ci avvaliamo, allora potremmo sostenere che la storia comincia nel 2775

prima di Cristo (o addirittura nel 4236 a. C., se si adotta la cronologia lunga) quando gli egizi imparano a dare un nome al tempo che vivono, costringendosi così a pensare al proprio presente e alla propria vita come parte di una serie aperta, di un cammino ordinato e idealmente infinito.

Su questo ordine di considerazioni ci siamo già soffermati. E tuttavia dobbiamo cercare *ora* di gettare un nuovo sguardo su questi temi che ci sono ormai noti per tentare di comprenderli sotto una diversa luce. E se questo è l'obiettivo che ci poniamo, vi è, io credo, un fatto che merita di essere sottolineato e a cui avevamo dedicato soltanto uno sguardo divertito quando, qualche lezione fa, ci eravamo soffermati a discutere di calendari, — ed è la loro radicale insoddisfazione al cambiamento. *I calendari sono irrazionali*, e ciò nonostante non sappiamo liberarci dal loro complesso modo di contare il tempo che — è forse il caso di rammentarlo — è l'unica delle grandezze che si sia sottratta alla regola del sistema decimale, per rimanere strenuamente ancorata ad una notazione priva di un criterio unitario. L'anno consta di 12 mesi, di poco più di 52 settimane, di 365 giorni, che hanno 24 ore ciascuno. Ogni ora conta 60 minuti, i minuti 60 secondi, i secondi invece si articolano in decimi, in centesimi e in millesimi di secondo, in un pentimento tardivo che li costringe infine a piegarsi alla regola del sistema decimale.

Così appunto stanno le cose, e non solo nel nostro calendario, ma in tutti i calendari storicamente realizzati. Per i greci l'anno aveva ora 12 ora 13 mesi lunari e poteva durare ora 354 o 355, ora 384 o 385 giorni. E le nostre ore scandite nel sistema sessagesimale di origine mesopotamica si dividono nel calendario ebraico in 1080 parti eguali, tanto piccole da essere proverbialmente trascurate da chi non guarda tanto per il sottile — gli *scrupoli*. Quanto poi ai Romani, sembra che il calendario di Romolo fosse composto da 4 mesi di 31 giorni e 6 di 30 giorni, per un totale di 304 giorni. Dicembre era l'ultimo mese dell'anno, — di un anno così corto da perdere 61 giorni rispetto alla posizione del Sole ad ogni nuova rivoluzione terrestre. Ovidio osservava a questo proposito che di Romolo si dovevano tessere le lodi guerriere, stendendo insieme un velo sulle sue capacità astronomiche. Ma forse Romolo non è il solo di cui parlar male: dicembre non è più il decimo mese dell'anno, ma noi continuiamo a chiamarlo così, al di là di ogni ragionevolezza.

Certo, di fronte alle molte incongruenze dei calendari gli uomini

hanno talvolta cercato di porre rimedio, e sappiamo già quanto importante fosse per Tolomeo l'editto di Canopo o per Gregorio la riforma del 1582. E tuttavia, rammentare queste importanti riforme non è sufficiente per farci dimenticare le resistenze che ovunque si sono date allorché gli uomini hanno tentato di rendere il calendario non già più esatto, ma più razionale. Il calendario doveva essere ancorato al Sole, questo sì; una volta ottenuto questo risultato, tuttavia, la tradizione doveva essere rispettata, al di là di ogni ragionevolezza.

Che così stiano le cose è relativamente facile scorgerlo e la storia della Rivoluzione francese ci offre un possibile esempio. Il 5 ottobre del 1793 (o, se volete il 14 vendemmiaio dell'anno II) è promulgato un decreto che per noi riveste un notevole interesse: il decreto che mette in vigore il nuovo *Calendario rivoluzionario* e che insieme abolisce per tutti gli usi civili il calendario gregoriano. Quali siano le ragioni che spingono la Francia rivoluzionaria a tentare una simile riforma è

presto detto: fa parte della cultura e dello spirito rivoluzione francese il suo porsi come un nuovo inizio che deve una volta per tutte recidere i legami che stringono la cultura e la prassi umana alla superstizione e al mero ripetersi delle abitudini, e il calendario gregoriano è in parte espressione di tradizioni irrazionali e di abitudini cieche. Così, tra i compiti cui la rivoluzione francese crede di dover assolvere vi è il ripensare secondo una regola

razionale l'universo composito delle unità di misura. E così come si propone di restituire al sistema decimale il computo delle ore della giornata (10 ore di 144 minuti ciascuna), così si pensa di riordinare il calendario, riconducendolo ad un insieme di regole più semplici e razionali. Il tempo deve essere *contato* e *misurato* in una forma più semplice e trasparente, e ciò significa che è opportuno li-



Orologio rivoluzionario con quadrante decimale e duodecimale

berarsi delle accidentalità storiche che hanno trasformato il calendario in un repertorio di errori e di superstizioni. Gilbert Romme, il matematico cui viene affidato il compito di dirigere i lavori per la riforma del calendario, lo dice con chiarezza nel suo *Rapporto alla Convenzione nazionale*:

Vous avez entrepris une des opérations les plus importantes aux progrès des arts & de l'esprit humain, & qui ne pouvoit réussir que dans un temps de révolution ; c'est de faire disparaître la diversité, l'incohérence & l'inexactitude des poids & mesures qui entravoient sans cesse l'industrie & le commerce, & de prendre dans mesure même de la terre, le type unique & invariable de toutes les mesures nouvelles. Les arts & l'histoire, pour qui le temps est un élément ou un instrument nécessaire, vous demandent aussi de nouvelles mesures de la durée, qui soient pareillement dégagées des erreurs que la crédulité & une routine superstitieuse ont transmises des siècles d'ignorance jusqu'à nous. L'ère vulgaire prit naissance chez un peuple ignorant & crédule, & au milieu des troubles précurseurs de la chute prochaine de l'empire romain. Pendant dix-huit siècles, elle servit à fixer, dans la durée, les progrès du fanatisme, l'avilissement des nations, le triomphe scandaleux de l'orgueil, du vice & de la sottise, les persécutions & les dégoûts qu'essayèrent la vertu, le talent & la philosophie sous des despotes cruels, ou qui souffroient qu'on le fût en leur nom (*Rapport Sur l'ère de la république* di G. Romme, 10 Settembre 1793).

Quali siano le incoerenze e i retaggi della tradizione da cui la il calendario repubblicano deve essere emendato non è difficile dirlo. Si deve, in primo luogo, cambiare la data di inizio dell'anno, perché il 1 gennaio è una data casuale: nasce dalla vocazione al compromesso di Cesare che, pur volendo introdurre un calendario prevalentemente solare, preferì rinunciare all'esattezza e decise di non far coincidere il capodanno con il giorno del solstizio di inverno, ma — per venire incontro alla mentalità dei romani che erano abituati ad un calendario lunare — scelse come inizio dell'anno il giorno in cui venne a cadere il primo novilunio dopo il solstizio. Ma le cautele di Cesare sono ormai acqua passata; di qui la decisione dell'editto: l'anno inizierà con l'equinozio di autunno, una volta per tutte. Ed uno stesso discorso vale per la casuale diversità dei mesi dell'anno, per le settimane che impongono un divisore che non ha un rapporto esatto con la durata dell'anno tropico, per le festività religiose e, infine, per gli arcaici nomi dei mesi e dei giorni in cui si rispecchiano e si fondono credenze religiose, ricordi mitologici e reminiscenze

astrologiche⁸. Il tempo deve essere misurato, non raccontato e così, anche se Romme nel suo *Rapporto sull'era repubblicana* aveva già proposto nuovi nomi per i mesi e per i giorni, l'Editto del 14 vendemmiaio sembra voler fissare una norma più austera per il calendario — una nomenclatura puramente numerica:

VII. L'année est divisée en douze mois égaux de trente jours chacun, après lesquels suivent cinq jours pour compléter l'année ordinaire, et qui n'appartiennent à aucun mois; il sont appelés les *jours complémentaires*. VIII. Chaque mois est divisé en trois parties égales de dix jours chacune, et qui sont appelées *décades*, distinguées entr'elles par première, seconde et troisième. IX. Les mois, les jours de la décade, les jours complémentaires, sont désignés pour les dénominations ordinales premier, second, troisième, etc. mois de l'année; premier, second, troisième, etc. jour de la décade; premier, second, troisième, etc. jour complémentaire

Basta tuttavia aspettare poco meno di tre settimane perché ad un calendario astrattamente numerico si aggiungano le voci descrittive dei nomi dei mesi, che ci parlano della vicenda delle stagioni e del loro diverso aspetto. Quanto poi ai giorni complementari, è la vicenda politica del secondo anno della Rivoluzione a proporre un nome:

Les noms des mois sont: pour l'Automne, *Vendémiaire, Brumaire, Frimaire*. Pour l'Hiver, *Nivose, Pluviose, Ventose*. Pour le Printemps, *Germinal, Floréal, Prairial*. Pour l'Été, *Messidor, Thermidor, Fructidor*. Les cinq derniers jours s'appellent *Sansculotides*.

⁸ «Les noms de mois rappellent ou des tyrans oppresseurs de leurs pays, comme janvier, juillet, août ; ou des dieux des Romains & des Etrusques, comme, février, mars, mai ; ou des noms ordinaux, comme, septembre, octobre, novembre, décembre, qui furent destinés à indiquer l'ordre des mois de Romulus ; & par une bizarrerie que la routine & la superstition des hommes peuvent seules expliquer, cet ordre n'est plus suivi depuis Numa, & cependant ces noms ordinaux se sont perpétués [...]. Cette nomenclature est évidemment un monument de servitude & d'ignorance, auquel les peuples ont successivement ajouté une empreinte de leur avilissement. Les noms astrologiques de la semaine & de leur ordre cabalistique, qui se sont conservés d'après les premiers Egyptiens, par les imposteurs qui en ont fait leur profit, & par l'aveuglement des hommes, qui ont préféré en tout temps de souffrir plus-tôt que de rien changer aux habitudes imbéciles de leurs pères, déshonoreront notre révolution, s'ils échappent à votre vigilance qui a su si bien attaquer tous les préjugés» (ivi).

L'esito è comunque ben noto e lo si legge divertiti in ogni manuale di storia che riporta eventi famosi affiancandoli a date che hanno il sapore antico delle favole: il 20 di Pratile la festa dell'Essere supremo, il 9 termidoro la caduta di Robespierre, il 3 di nevosio la dittatura di Napoleone. E se così sono andate le cose è perché nel suo redigere una volta per tutte il *Calendario repubblicano* la *Convention* nazionale non seguirà soltanto le linee razionali che soprattutto Romme aveva fatto valere, ma avvertirà anche il bisogno di legare con un nuovo nodo i nomi dei giorni del Calendario repubblicano alla vita degli uomini.

Il nodo ha, questa volta, la piega sensistica della cultura settecentesca e, insieme, il piglio retorico di un'apologia immanentistica della vita e del lavoro dei campi. Alla proposta del matematico Romme si affiancano le tesi Philippe François Nazaire Fabre, detto Fabre d'Eglantine, e i giorni e i mesi ottengono nuovamente i loro nomi, coniati secondo una regola che si ripropone da un canto di liberare la mente degli uomini dalle immagini religiose e vaghe che sono iscritte nella liturgia del calendario per ancorarla dall'altro alla contemplazione *visibile* della vita della natura, dei suoi prodotti, degli strumenti che consentono di lavorarla e degli animali domestici che tanta parte hanno nella vita degli uomini⁹. Di qui i nomi dei mesi e dei giorni che si debbono affiancare alla loro semplice enumerazione e che dovrebbero consentire una nuova concretezza sensibile alla litania dei giorni. Che poi le cose stiano davvero così, e che davvero sia possibile rammentare la lunga teoria di frutti, ortaggi, fori e strumenti dei campi che nel calendario repubblicano sostituiscono i nomi dei santi è un fatto su cui forse vale la pena stendere un velo.

⁹ Così dice Fabre d'Eglantine, *Rapport fait a la Convention Nationale* del 24 ottobre 1793: «Les prêtres avoient assigné à chaque jour de l'année, la commémoration d'un prétendu saint: ce catalogue ne présentait ni utilité ni méthode; il étoit le répertoire du mensonge, de la duperie ou du charlatanisme. Nous avons pensé que la nation, après avoir chassé cette foule de canonisés de son calendrier, devoit y retrouver en place tous les objets qui composent la véritable richesse nationale, les dignes objets, sinon de son culte, au moins de sa culture; les utiles productions de la terre, les instruments dont nous nous servons pour la cultiver, & les animaux domestiques, nos fidèles serviteurs dans ces travaux, animaux bien plus précieux, sans doute, aux yeux de la raison, que les squelettes béatifiés, tirés des catacombes de Rome».

Fabre D'Eglantine, tuttavia, sembra esserne convinto e nel suo *Rapporto alla Convenzione* giustifica il bisogno di dare un nome ai mesi e ai giorni richiamandosi alle esigenze sensibili della memoria che si ferma solo là, dove vede immagini sensibili e forme ben note. Uva, zafferano, castagne, colchico, cavallo, balsamina, carota, amaranto, pastinaca e tino sono così i “santi” della prima decade del primo mese dell’anno, la concretezza sensibile la ragione per la quale li si è scelti.

Così appunto sostiene Fabre d'Eglantine, ma basta riflettere un poco su questa litania di frutti e di piante, di strumenti e di animali domestici e basta guardare le molte illustrazioni coeve dei mesi dell’anno perché questa giustificazione ci appaia in ultima istanza riduttiva. La proposta di una nuova unità di misura del tempo si è legata ad un nuovo modo di raccontarlo.

Un modo che, per inciso, durerà poco. Alla Francia rivoluzionaria e anticlericale della fine del XVIII secolo segue la Francia concordataria di Napoleone che promette alla Chiesa di restituire ai santi le loro consuete festività. Così, alla mezzanotte del diecidi del mese di nevoso del XIII anno seguì la prima ora del 1 gennaio del 1806, e



Il mese di Floreale
 Il giudizio che si vuol dare della riforma del calendario tentata nella Francia rivoluzionaria, e qualunque sia il giudizio che ciascuno di

la Francia rivoluzionaria approdò nuovamente al tempo europeo, scandito dalle forme così poco perspicue del calendario gregoriano.

È difficile, lo riconosco, provare un’autentica nostalgia per lo strano gioco di nomi cui il Calendario della Francia rivoluzionaria pretendeva di vincolarci. E forse oggi i volti delle personificazioni della natura che fanno da immagine ai calendari rivoluzionari non possono non apparirci sotto il segno di una classicità di regime, tanto falsa da suonare persino inquietante

E tuttavia, qualunque sia il giudizio che ciascuno di

noi dà delle incongruenze che affliggono il calendario gregoriano, è un fatto che il fallimento del progetto di Romme e di Favre D'Eglantine non è che il primo di una serie di insuccessi cui hanno contribuito uomini illustri.

Tra questi vale la pena di ricordarne almeno due. Il primo è Auguste Comte che propone un calendario di 13 mesi di 28 giorni, di 4 settimane ciascuna, cui aggiungere un giorno senza data e senza nome alla fine dell'anno, intitolato ai morti¹⁰. I vantaggi di un simile sistema di notazione dei giorni sono evidenti: si tratta di un calendario perenne (le settimane dividono esattamente il mese) e uniforme (i mesi hanno una durata fissa). Ma il calendario di Comte non ebbe alcuna eco reale, e ciò che è accaduto al calendario di Comte vale anche per il progetto di Gustave Armelin, che fu indicato come il migliore nel concorso, bandito nel 1884, per attuare una riforma del calendario — un progetto privo di risvolti ideologici significativi, e dotato di una sua indubbia praticità: 4 trimestri di 91 giorni, ciascuno dei quali inizia con un mese di 31 giorni, e un giorno aggiuntivo senza data né nome, per rendere il calendario perpetuo.

Eppure anche del progetto di Armelin non si fece nulla e questo fatto ci invita a riflettere sulle ragioni che hanno ostacolato il disegno di una riforma del calendario. E a questa domanda credo si debba rispondere così: le resistenze al mutamento del calendario non chiamano soltanto in causa la normale resistenza a cambiare un meccanismo cui ci si è abituati e non sono nemmeno interamente ascrivibili alle intemperanze ideologiche che accompagnano i progetti di riforma che nel tempo si sono succeduti. Vi è anche un'altra ragione, io credo, ed è che i calendari non hanno soltanto la funzione di contare il tempo e di assegnare un nome ad ogni suo possibile luogo, ma debbono anche aiutarci a *raccontarlo* secondo una regola che ci consenta di *ritrovarci* nel cammino del tempo, di tracciare nel suo fluire un percorso *ripetibile*. Se dall'editto di Canopo in avanti chi ha cercato di modificare il calendario ha sempre dovuto

¹⁰ Coerentemente con il disegno storico e filosofico di Comte, i mesi dell'anno erano dedicati alle grandi figure dell'umanità: a Mosè, Omero, Aristotele, Archimede, Cesare, San Paolo, Carlo Magno, Dante, Gutenberg, Shakespeare, Cartesio, Federico il Grande e Bichat. Un discorso analogo valeva per i giorni ciascuno dei quali era dedicato ad un uomo illustre. Così, oggi giovedì 15 aprile avrebbe dovuto essere per Comte la domenica del 21 Archimede, dedicato ad Ipparco.

vincere un'inerzia sorda ad ogni ragione e un'aperta ostilità rispetto al nuovo, ciò accade anche perché del calendario e del suo ordinato sistema di nomi non ci avvaliamo soltanto per misurare il tempo, ma anche — paradossalmente — per negare la sua fuga, scoprendo nel ripetersi delle stagioni, delle feste e dei giorni il *mezzo* per contrapporre la riscoperta dell'identità alla legge del cambiamento.

Anche in questo caso, seppure con le cautele di chi si addentra in una materia non sua, il filosofo è costretto a gettare uno sguardo alle vicende della storia. La prima attestazione di questa volontà reazionaria ci riconduce all'antico Egitto. I sacerdoti egizi non ritenevano opportuna l'intercalazione di un giorno ogni quattro anni, anche se ne avevano avvertito la necessità, e Gemino ci spiega questo antico rifiuto nelle forme leggendarie di un antico giuramento:

probabilmente i faraoni si impegnarono con un giuramento a non introdurre nessuna intercalazione di giorni o di mesi. [...] Si narra che i re, prima di salire al trono, dovevano prestare giuramento nel tempio di Iside con la seguente formula: Neque mensem, neque diem intercalaturos neque festum diem immutatuos, sed CCCLVI dies peracturos, sicut institum sit ab antiquis (tratto da E. Biemont, *Ritmi del tempo*, op. cit., p. 154).

L'errore insito nel calendario egizio doveva essere corretto nel calendario giuliano, e tuttavia la stima della durata dell'anno tropico fatta da Sosigene non era del tutto esatta: per Sosigene l'anno tropico durava 365,25 giorni, e in questa sua misurazione vi è uno scarto rispetto alla realtà di 11 minuti e 12 secondi all'anno. Uno scarto esiguo, che doveva tuttavia tradursi negli anni in una difficoltà da sanare. Quell'inutile manciata di minuti doveva sommarsi anno dopo anno al ritmo di tre quarti di giorno al secolo, e la perfezione impareggiabile di un calcolo fatto con estrema cura doveva rivelarsi inaffidabile già negli anni del concilio di Nicea, che doveva constatare che il Sole con i suoi equinozi si era allontanato di 3 giorni dal computo di Sosigene. Ma anche in questo caso la constatazione del problema anticipa di molti secoli la sua soluzione effettiva, anche se i mezzi per sciogliere il nodo erano stati già da tempo trovati. Nel XIII secolo Ruggero Bacone aveva inviato a Clemente IV un suo scritto intitolato *De reformatione calendarii* che rimase tuttavia lettera morta. Pierre d'Ailly al concilio di Costanza (1417) e Nicola Cusano al concilio di Basilea (1437-1439) erano tornati su questo spinoso argomento e lo stesso era accaduto nel Concilio di Trento,

ma la decisione di mettere mano al calendario e di attuare la riforma che determina il nostro attuale calendario doveva spettare a Gregorio XII, nel 1582. Una riforma semplice per ciò che concerne le soluzioni (sono bisestili solo gli anni di secolo divisibili per 4), ma di complessa attuazione, perché chiedeva che si portassero avanti le lancette dell'orologio di 10 giorni — quei giorni che nel tempo il calendario giuliano non aveva registrato. Uno sforzo considerevole, ma necessario, che tuttavia si scontrò con una resistenza tanto sorda quanto ingiustificata in tutti i paesi protestanti. Germania e Svizzera aspettarono l'inizio del XVIII secolo per accettare il calendario gregoriano e l'Inghilterra lo introdusse solo nel 1752. Quanto ai paesi ortodossi, il calendario gregoriano dovette attendere sino ai primi anni del XX secolo.

Di qui la tesi su cui vorrei invitarvi a riflettere. Il calendario è un sistema di nomi che ci consente di accordare il nostro tempo umano al tempo cosmico, ed è per questo che le riforme del calendario hanno dovuto comunque essere attuate. Ma il calendario non è solo questo. È anche il racconto sempre eguale del tempo, il canovaccio su cui anno dopo anno il tempo si ripete, nel suo rassicurante racconto. Cambiare questo canovaccio, scardinare il sistema consueto dei suoi nomi e delle sue regole significa incrinare — anche se solo apparentemente — la nostra certezza nel ripetersi degli eventi, o almeno: nel ripetersi dello sfondo atemporale in cui si dispongono le nostre azioni. È inverno, ma sarà primavera e poi estate e poi inverno, e la ripetitività di questo succedersi, il suo assumere la forma perenne della ciclicità fa sì che la novità delle nostre azioni e la loro stessa individualità si stemperino nella legge immobile del calendario, nel suo proporsi come uno scenario che non *deve* essere cambiato perché ad esso si chiede di porsi come lo spazio immobile delle nostre azioni e degli accadimenti che ci riguardano.

2. Calendari solari, calendari lunari

Nelle considerazioni che abbiamo appena proposto ci siamo soffermati sulle molte incongruenze che rendono così strano il nostro calendario ed abbiamo osservato che esse in parte dipendono dall'intrecciarsi di abitudini e di convenzioni ereditate. L'anno bisestile si chiama così perché ogni quattro anni si aggiungeva un giorno che sarebbe stato il *bis sextus ante kalendas Martias* — il bisesto, perché in generale, seguendo un'antica tradizione babilonese, si riteneva che il settimo giorno fosse comunque un giorno nefasto. Ora, di questi resti arcaici il nostro calendario è ricco, e tuttavia se ci si interroga su quale sia la radice prima dei molti compromessi che si leggono nella struttura intricata del suo sistema di notazione siamo ricondotti ad un problema che va al di là della nostra cultura e che sembra accomunare tradizioni molto diverse: che si tratti della cultura indiana o della cultura cinese, del mondo greco o del mondo egizio, che assuma la forma di un compromesso empirico o di un complesso ragionamenti sui cicli, resta comunque nella *norma* presente la volontà di conciliare un calendario lunare con un calendario solare ed entrambi con la misura del giorno¹¹.

Non si tratta di un compito facile e non vi sono ragioni che promettano una sua soluzione lineare. L'anno è una misura solare, fondata sul movimento di rivoluzione terrestre: è l'intervallo di tempo pari a 365,24222 giorni che occorre perché si susseguano due equinozi di primavera. Il mese è invece una misura lunare: dipende dal movimento di rivoluzione della Luna intorno alla Terra e la sua misura è data dall'intervallo di tempo che separa due lunazioni — da novilunio a novilunio passano infatti 29,530588 giorni. Il giorno, infine, dipende dal movimento di rotazione della Terra sul proprio

¹¹ Vi sono certo alcune significative eccezioni. Il calendario musulmano è prettamente lunare ed è scandito su 12 lunazioni. Di qui la brevità dell'anno islamico e il movimento delle ricorrenze rispetto alla norma delle stagioni: il mese di Ramadan cade ogni anno in un diverso periodo dell'anno. E tuttavia, anche qui la Luna deve venire a patti col Sole: il mese lunare non consta di un numero esatto di giorni, ed è per questo che in un ciclo di 30 anni vi sono 19 anni comuni di 354 giorni e 11 abbondanti di 355: solo così il succedersi delle Lune può restare in accordo con il succedersi dei giorni. Nell'antico calendario Maya vi è invece un compromesso tra l'anno solare e un anno breve di 260 giorni, riconducibile probabilmente all'arco di tempo medio che separa nell'uomo il concepimento dalla nascita.

asse ed è l'intervallo di tempo che occorre perché il Sole passi due volte sullo stesso meridiano: la sua durata oscilla di una manciata di secondi, ed è ora poco più lunga di 24 ore, ora poco più breve. Si tratta evidentemente di tre differenti periodi che dipendono da tre differenti moti celesti: non è dunque un caso se non vi è un'unità di misura comune che abbia una sua giustificazione interna e che ci consenta di rapportarli gli uni agli altri secondo una regola esatta e non arbitraria.

Una ragione astronomica per stringere insieme quei tre movimenti non vi è, eppure gli uomini hanno avvertito da sempre il bisogno di raccordare l'uno agli altri questi tre differenti movimenti ciclici. Certo, alla radice di questo bisogno vi è anche un fatto empirico ed un'esigenza pragmatica: giorno, mese e anno sono tre unità di misura che si impongono necessariamente all'attenzione dell'uomo, e misurarli con esattezza voleva anche dire avvalersi dell'uno per determinare la quantità dell'altro. E tuttavia vi è un'altra ragione che ha spinto uomini di culture così diverse ad affrontare un compito che offriva così poche garanzie di successo. Per giorni, mesi ed anni si cerca un accordo nel calendario perché un accordo *deve* esserci, perché è solo se si riesce a stringere i fili della narrazione gli uni con gli altri ha poi un senso cercare di chiudere il tempo ed indicare agli uomini la misura di un nuovo possibile inizio. Giorni, mesi e anni sono unità di misura, ma sono anche scansioni del nostro tempo, unità di senso relativamente chiuse in se stesse, che si ripetono con un ritmo che consente tanto di misurare il trascorrere del tempo, quanto di voltare pagina rispetto al passato, concedendosi un nuovo inizio.

Che così stiano le cose per i giorni è un fatto di cui non è difficile convincersi: il giorno è un'unità di misura astronomica, ma è insieme anche un periodo biologicamente rilevante, poiché si apre e si chiude con il destarsi e con l'assopirsi di ciascuno di noi. Il giorno dà una cesura alla nostra prassi e ne determina il ritmo: la notte chiude davvero la giornata e segna le cose fatte e quelle tralasciate, propone compiti al giorno che verrà e giustifica rimpianti rispetto al presente, ma è insieme anche un taglio netto con il passato che ci offre la possibilità di ricominciare daccapo l'indomani. Il giorno si ripete, e proprio per questo è un *nuovo* giorno che offre alle nostre azioni un palcoscenico identico nella forma, ma sgombro dei residui delle nostre precedenti recite.

Si tratta di una verità che ha il sapore troppo noto dei proverbi: anche se non abbiamo davvero ragione di pensarlo, ci diciamo spesso che domani è appunto un *altro* giorno e che per questo si può supporre che le cose andranno diversamente. La giornata è finita e si può voltare la pagina, sperando che le cose vadano diversamente e che gli errori compiuti non si ripetano.

Al sorgere e tramontare del Sole si affianca poi il nascere e il morire della Luna. Ora, il ciclo lunare non ha la stessa rilevanza pratica che ha il giorno sulla vita dell'uomo, ma gode in moltissime culture di un'analogia pienezza simbolica. L'abbiamo già detto: la Luna è un orologio cosmico che sembra possedere nell'alternanza delle fasi un vero e proprio quadrante facilmente leggibile. Ma la Luna non è soltanto uno strumento di misura celeste: è anche il luogo in cui si recita la ciclicità del tempo, il suo scandirsi secondo la regola di un eterno ritorno. Il tempo passa, ma — scandendosi — si rigenera, e la Luna, scrive Mircea Eliade

È il primo morto, ma anche il primo morto che resuscita. [...] Se la Luna serve per “misurare” il tempo (nelle lingue indoeuropee la maggior parte dei termini che designano il mese e la Luna derivano dalla radice *me-*, che ha dato in latino sia *mensis* che *metior*, «misurare»), e se le sue fasi rivelano — molto prima dell'anno solare e in un modo molto più concreto — un'unità di tempo (il mese), essa rivela nello stesso tempo l'«eterno ritorno» (M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno* (1949), trad. it. a cura di G. Cantoni, Borla, Torino 1999, p. 89).

E ancora :

Nella “prospettiva lunare” la morte dell'uomo e la morte periodica dell'umanità sono necessarie proprio come lo sono i tre giorni di tenebre che precedono la “rinascita” della Luna. La morte dell'uomo e quella dell'umanità sono indispensabili per la loro rigenerazione. Una qualsiasi forma, per il fatto stesso che esiste come tale e che dura, si indebolisce e si logora; per riprendere vigore, deve essere riassorbita nell'amorfo, anche se per un solo istante (*ivi*, p. 90).

Alla ciclicità della Luna e al suo porsi come forma paradigmatica della ripetizione e dell'eterno ritorno si deve poi affiancare l'anno vero e proprio, e la vicenda costante delle stagioni. L'anno si apre e si chiude e ancora oggi la sua chiusura è festeggiata come un evento importante, che implica un rituale ed una qualche promessa di rinnovamento. Anche l'anno è un'unità di misura e, insieme, una promessa di rinnovamento, uno scenario immobile che si ripete sempre

di nuovo, consentendoci di dare nuova vita a ciò che nel tempo si logora.

Di qui le ragioni che spingono a cercare un accordo tra le ragioni del Sole e della Luna: se il calendario deve sancire, accanto al computo del tempo, anche una sua *scansione*, allora deve poterne recidere con nettezza il flusso, e può farlo solo se vi è punto in cui le forbici del giorno, del mese e dell'anno recidono insieme il filo del tempo. I molti compromessi dei calendari di cui gli uomini si sono avvalsi nascono proprio di qui — dal desiderio di allineare quelle lame le une alle altre.

In questa prospettiva del resto diviene almeno in parte comprensibile la fascinazione che sulle culture arcaiche esercita la definizione di *cicli* che consentano di attuare con esattezza ciò che il calendario contrabbanda dietro le sue inesattezze. L'idea è semplice: il calendario spesso propone un compromesso tra due differenti periodi: quello lunare e quello solare. Questo compromesso, tuttavia, può essere reso più esatto se si cerca un arco di tempo sufficientemente ampio da abbracciare un numero esatto di anni e di mesi lunari. Ciò che nell'arco dei giorni di un anno solare non si può ottenere con esattezza, lo si può avere invece cercando di ampliare il periodo, sino a trovare il punto in cui l'accordo si forma. L'anno solare e i mesi lunari alludono così ad un anno cosmico in cui finalmente i conti si chiudono in modo esatto. È in questa direzione che si muovono gli sforzi Metone che

ipotizzò un ciclo formato da 6940 giorni, distribuiti in 235 mesi lunari o in 19 anni solari. Egli calcolò che dopo 19 anni, le fasi della Luna si ripetevano identiche nelle stesse date degli stessi mesi (E. Biemont, *Ritmi del tempo*, op. cit., p. 46).

Le ragioni che rendono interessante un simile ciclo sono varie e non sono del tutto disgiunte dai problemi concernenti la misurazione e da interessi di carattere prettamente astronomico. Calcolare la durata in giorni dell'anno e del mese lunare per poi indicare quanti giorni debbano passare perché le fasi lunari si ripetano negli stessi giorni del calendario solare vuol dire da un lato mettere alla prova l'esattezza delle misurazioni proposte, dall'altro trovare un utile strumento di calcolo per fissare le fasi lunari per ogni anno a venire. Il ciclo di Metone è dunque, tra le altre cose, soprattutto questo: un modo per regolare l'una sull'altra la durata di due eventi e uno

strumento che diverrà utile nell'Europa cristiana per fissare la data della Pasqua.

E tuttavia riconoscere che i cicli di Metone e di Callippo hanno un significato astronomico e un fine pragmatico non può renderci ciechi di fronte alla valenza mitica e immaginativo che si cela nel tentativo — così diffuso nel mondo arcaico — di definire periodi temporali amplissimi i cui confini siano segnati dal simultaneo concludersi di eventi importanti — l'anno solare, il mese lunare, il periodo umano della gestazione, e altri ancora. Tra questi eventi, e lo abbiamo già osservato, una relazione reale non c'è; può esserci invece una relazione simbolica, segnata una volta per tutte dal porsi della loro coincidenza temporale. Di qui la sacralità racchiusa nel ciclo e di qui il compito che così spesso gli uomini hanno affidato al gioco calcolato delle ripetizioni: individuare con la forza misteriosa di una coincidenza un punto di volta nel corso del tempo — il luogo non arbitrario, perché sancito e scelto da una concordanza imper-
scrutabile, di una fine e di un nuovo inizio.

Gli esempi sono a portata di mano. Nella cultura azteca vi erano due calendari, — il calendario solare *haab* di 365 giorni e il calendario sacro di 260 — lo *tzolkin*, calcolato probabilmente sui giorni che nell'uomo separano il giorno del concepimento dal giorno della nascita. Tra questi due eventi così diversi un nesso reale non c'è — questo è ovvio; ma all'assenza di legami reali fa da contrappunto l'unità sul terreno immaginativo: il Sole è vicino alla vita e il suo corso *non può* per l'immaginazione essere del tutto sordo alla vicenda temporale che ci appartiene. Tra il tempo che dà origine alla vita dell'uomo e il tempo del Sole *deve* esserci allora un accordo, sia pure arcano, ed è in questa luce che un calcolo, altrimenti banale, può divenire lo strumento per auscultare una verità nascosta, per scorgere un segno cosmico carico di significato. Un calcolo banale, appunto: il luogo che la successione di *haab* e di *tzolkin* indicano come punto del loro accordo è il risultato di una moltiplicazione — è il minimo comune multiplo di 260 e 365. debbono dunque passare 18980 giorni perché i calendari si accordino: si definisce così un ciclo di 52 anni solari (di 73 *tzolkin*) che segna insieme un giorno particolarissimo — il giorno della cosiddetta “*rotazione del calendario*”. Si tratta di un giorno importante, perché con esso i rapporti tra i due calendari si ripetono giorno per giorno, riproponendo un identico sfondo per le nostre azioni. In questa coincidenza numerica gli

aztechi dovevano trovare un significato importante: in essa traspariva la fine di un'era e l'inizio di un'altra. Un mondo finiva e ne iniziava un altro che doveva essere accompagnato nella sua gestazione da un rito complesso e terribile:

Questo rito comportava l'immolazione di una vittima umana sulla "collina delle stelle", situata presso Tenochtitlàn. Verso mezzanotte, quando le Pleiadi erano ben visibili nel cielo, un sacerdote strappava il cuore della vittima con un coltello di ossidiana per soddisfare il dio Sole; poi accendeva un fuoco di ramoscelli sul petto della vittima per indicare l'inizio di un nuovo ciclo. Nello stesso tempo venivano appiccati alcuni fuochi in tutti i templi della regione a simboleggiare l'inizio della vita e del nuovo ciclo (E. Biémont, *Ritmi del tempo*, op. cit., p. 274).

Ciò che è vero per gli aztechi o per i Maya, vale anche per la cultura indiana, e qui è forse opportuno osservare che l'idea del ciclo si lega a numeri da capogiro che sono insieme espressione della sproporzione tra il nostro tempo individuale e il tempo della nascita e della rigenerazione del cosmo. Il ciclo diviene così il luogo di una promessa che è tanto più credibile quanto più sottrae lo strumento della sua verificabilità: giorno verrà in cui questo mondo esausto sarà rinnovato e ricondotto ad una nuova sensatezza, e la pochezza del presente parla in nome della vicinanza del momento finale della palingenesi — un momento che, tuttavia, può situarsi in un futuro che non ha un quando e che, proprio per questo, non può essere smentito.

Certo, di fronte a queste speculazioni antiche sul potere delle ricorrenze e dei cicli si può forse rimanere perplessi. Gli uomini hanno creduto molte cose che tuttavia sono ormai lontane dall'orizzonte delle nostre possibili credenze: perché allora soffermarsi su questa possibilità di articolazione della nostra esperienza del tempo che sembra esserci ormai preclusa? A quest'obiezione credo si debba rispondere in due modi. Il primo è di carattere generale: forse le credenze nei grandi cicli sono per sempre superate, ma ciò che a noi interessa non è tanto mostrare un cammino che possiamo oggi sino in fondo percorrere, ma solo indicare la presenza di una scansione temporale che procede in stretta aderenza con la sua misurazione e che ci consente di cogliere nella partitura del calendario e nella sua radicalizzazione nella forma del ciclo un modo particolare di raccontare il tempo. Ma ciò è quanto dire che il calendario ha in sé le

ragioni che lo spingono a farsi almanacco, e a porsi come uno scenario immobile delle nostre azioni. Ne segue che il significato mitico del ciclo altro non è che una possibile riprova di queste considerazioni, e ci mostra la fascinazione che l'esemplarità del chiudersi in un unico istante del movimento del giorno, dell'anno e delle lunazioni doveva necessariamente esercitare sulla mente degli uomini.

Del resto, ed è questa la seconda osservazione che è forse opportuno avanzare, gli uomini che per millenni hanno subito il fascino dei cicli non hanno semplicemente *creduto* che il giorno della rotazione del calendario fosse davvero il giorno della fine del mondo. Simili cose in fondo non si possono credere come si crede al fatto che il bere farà passare la sete o che le mura di casa restano dove sono quando chiudiamo l'uscio dietro di noi per uscire, e le ansie millenaristiche non hanno impedito agli uomini di stivare i granai nell'ultima estate del primo millennio. Il chiudersi per rinnovarsi del tempo lo si "*crede*" sul terreno peculiare dell'immaginazione e del rito, non sul piano reale dell'esistenza quotidiana. Il sacrificio umano che accompagna il ricongiungersi del tempo narrato dal Sole (il calendario haab) e dalla vicenda umana della gestazione (Tzolkin) — se questa è davvero la misura di quel calendario — non è, in altri termini, un gesto paragonabile al far legna nel bosco per scaldarsi la sera e che le cose stiano così lo si comprende dalla diversa proporzione del mezzo rispetto al fine. Il sangue di un uomo non può scaldare il mondo che si raffredda, il battere del suo cuore non può consentire ad un nuovo tempo un battito nuovo — non può farlo, se non sul piano immaginativo e volutamente non realistico del linguaggio simbolico della *ritualità*. I riti non sono espressione di certezze e di convinzioni, ma sono modi per attestare l'importanza e la pienezza di quanto accade. Esprimono la nostra volontà di appropriarci del mondo, ma non lo descrivono. Così, non vi è bisogno di ragioni per credere che la rotazione del calendario porti con sé la fine del tempo per condividere un qualche rito di rinascita, e l'agitazione che ci coglie l'ultimo anno è un segno di questa possibilità antica. Del resto, per avvertire il fascino oscuro della coincidenza e la possibilità che essa ci offre non vi è davvero bisogno di piegare la mente alle forme arcaiche del mito. Anche su noi uomini di un presente disincantato le date esercitano una strana promessa:

Una volta, allorché da studente cambiai di alloggio, dovetti far tappez-

zare a mie spese le pareti della stanza perché le avevo coperte di date. Probabilmente lasciai quella stanza proprio perché essa era divenuta il cimitero dei miei buoni propositi e non credevo più possibile di formarne in quel luogo degli altri. Penso che la sigaretta abbia un gusto più intenso quand'è l'ultima. Anche le altre hanno un loro gusto speciale, ma meno intenso. L'ultima acquista il suo sapore dal sentimento della vittoria su sé stesso e la speranza di un prossimo futuro di forza e di salute. Le altre hanno la loro importanza perché accendendole si protesta la propria libertà e il futuro di forza e di salute permane, ma va un po' più lontano. Le date sulle pareti della mia stanza erano impresse coi colori più varii ed anche ad olio. Il proponimento, rifatto con la fede più ingenua, trovava adeguata espressione nella forza del colore che doveva far impallidire quello dedicato al proponimento anteriore. Certe date erano da me preferite per la concordanza delle cifre. Del secolo passato ricordo una data che mi parve dovesse sigillare per sempre la bara in cui volevo mettere il mio vizio: «Nono giorno del nono mese del 1899». Significativa nevvvero? Il secolo nuovo m'apportò delle date ben altrimenti musicali: «Primo giorno del primo mese del 1901». Ancor oggi mi pare che se quella data potesse ripetersi, io saprei iniziare una nuova vita. Ma nel calendario non mancano le date e con un po' d'immaginazione ognuna di esse potrebbe adattarsi ad un buon proponimento. Ricordo, perché mi parve contenesse un imperativo supremamente categorico, la seguente: «Terzo giorno del sesto mese del 1912 ore 24». Suona come se ogni cifra raddoppiasse la posta. L'anno 1913 mi diede un momento d'esitazione. Mancava il tredicesimo mese per accordarlo con l'anno. Ma non si creda che occorran tanti accordi in una data per dare rilievo ad un'ultima sigaretta. Molte date che trovo notate su libri o quadri preferiti, spiccano per la loro deformità. Per esempio il terzo giorno del secondo mese del 1905 ore sei! Ha un suo ritmo quando ci si pensa, perché ogni singola cifra nega la precedente. Molti avvenimenti, anzi tutti, dalla morte di Pio IX alla nascita di mio figlio, mi parvero degni di essere festeggiati dal solito ferreo proposito. Tutti in famiglia si stupiscono della mia memoria per gli anniversarii lieti e tristi nostri e mi credono tanto buono! Per diminuirne l'apparenza balorda tentai di dare un contenuto filosofico alla malattia dell'ultima sigaretta. Si dice con un bellissimo atteggiamento: «mai più!». Ma dove va l'atteggiamento se si tiene la promessa? L'atteggiamento non è possibile di averlo che quando si deve rinnovare il proposito. Eppoi il tempo, per me, non è quella cosa impensabile che non s'arresta mai. Da me, solo da me, ritorna (I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, cap. III, *Il fumo*).

LEZIONE DICIASSETTESIMA

1. Misurare e scandire

Nella lezione precedente ci siamo soffermati su alcune considerazioni di carattere generale: abbiamo cominciato a dare corpo alla tesi secondo la quale i calendari non sono soltanto uno strumento per tenere il conto del tempo che passa, ma anche una forma per narrarlo, per dare alle nostre azioni uno sfondo immobile che si ripete sempre di nuovo e che consente alle nostre vicissitudini e alle nostre azioni di disporsi su un canovaccio già disegnato, che ha un suo inizio e una sua fine.

Quel canovaccio vale come una promessa: il giorno si chiuderà, e porrà il suo sigillo sulle passioni che l'hanno tormentato, garantendo un nuovo inizio ed una nuova possibilità. Ed è forse in questa chiave immaginativa che deve essere almeno in parte inteso il senso del precetto antico dell'unità di tempo cui le tragedie dovevano necessariamente obbedire: la regola secondo la quale l'evento tragico doveva necessariamente chiudersi nell'arco di tempo di una sola giornata sembra infatti almeno in parte riproporre come un criterio di poetica, la regola antica della chiusura del giorno, il suo promettere una ripetizione che *cancellerà* il passato. Così, se la tragedia si chiude insieme al tempo del giorno o — come dice Aristotele — «cerca il più possibile di stare entro un solo giro del sole» (*Poetica*, 1449, b), forse ciò non accade soltanto per dare maggiore ritmo alla narrazione, ma per consentire uno sfondo temporale che assicuri all'evento la sua chiusura e allo spettatore la promessa di un nuovo inizio, garantito dall'eterno ritorno del giorno, dal suo costante ripetersi.

E ciò che è vero per il giorno, è vero anche per i mesi, per gli anni, e per il loro stringersi nella durata dei cicli: il ripetersi degli anni e dei mesi consente di segnare nell'*omogeneità* del tempo una cesura: i mesi finiscono, e così gli anni, e questo segna nel tempo una molteplicità di punti critici — i luoghi temporali che sanciscono una fine — ma promette insieme un nuovo inizio, perché il processo che segna una cesura nel tempo è un processo che può chiudere un arco di tempo mettendo la parola fine solo perché sa voltare la

pagina e aprirne una nuova. Nel chiudersi dei mesi e degli anni prende forma così una scansione del tempo che è segnata *da una mano che non ci appartiene*: sono gli eventi cosmici che segnano una cesura nell'omogeneità del tempo ed è solo il nostro adagiarsi alla regola che li sottende che ci consente di liberarci della relatività degli istanti e di aderire alla strana impressione che nel tempo non vi siano soltanto eventi che hanno una loro relativa completezza, ma vi siano anche istanti *critici*, luoghi in cui avviene una svolta che non è arbitraria e che ci si impone nella sua presunta ricchezza di senso.

In quest'ordine di considerazioni ci siamo già imbattuti, anche se le nostre riflessioni hanno sinora assunto la forma di una discussione priva di argomentazioni filosofiche — una discussione che si è nutrita di esempi, ma che non ha nemmeno tentato di rendere conto dei problemi teorici che in essi si celano. Di qui il compito che ci si propone: prima di immergerci in una nuova digressione volta a dar corpo alla narrazione del tempo che nei calendari si attua, è forse opportuno riflettere un poco sulle ragioni che possono stringere in un unico nodo la misurazione del tempo e la sua scansione.

Un punto è relativamente chiaro: misurazione e scansione sono concetti *vicini* l'uno all'altro e si richiamano entrambi ad una prassi che ha più di un punto in comune — per misurare una durata, proprio come per scandirla, è necessario individuare un *modulo* che si ripeta in modo costante. Il movimento di rotazione della Terra sul suo asse è un processo che determina un'unità di misura del tempo: il Sole sorge e tramonta, per poi sorgere nuovamente ed in questo suo movimento ciclico propone se stesso come un'unità di misura che ha nella *ripetizione* il criterio della sua *applicabilità*. Su questo punto ci siamo già soffermati: un metro temporale deve avere le caratteristiche della ripetibilità, poiché solo un movimento che continuamente si ripeta e che abbia natura costante può venire incontro alle richieste avanzate dalla prassi della misurazione e può quindi servirci da cronometro.

Il giorno soddisfa pressappoco queste caratteristiche: da alba ad alba passano 24 ore, e i giorni si susseguono sempre di nuovo uguali. Di qui la possibilità di avvalersene per misurare un arco di tempo più ampio: vogliamo sapere quanto dura un periodo finito di tempo — l'anno solare, per esempio — e per determinarlo non facciamo altro che *contare* quante volte il Sole completa il suo ciclo di albe e

tramonti nel periodo di tempo che separa due equinozi di primavera. L'unità di misura è *fissa* e l'estensione da misurare è *determinata*; di qui il compito che deve essere attuato: contare quante volte il giorno si ripete nell'anno, l'unità di misura nel misurato. Ora, che questa prassi implichi molti altri problemi è un fatto su cui ci siamo già soffermati. Ai fini delle nostre attuali considerazioni, tuttavia, possiamo limitarci a sottolineare questi punti: ogni misurazione temporale implica un'unità di misura fissa — e quindi un movimento che si ripeta ciclicamente e che sia sempre identico a se stesso — e un'estensione da misurare determinata e quindi necessariamente *finita*: non è possibile misurare una grandezza infinita o priva di confini definiti. Così possiamo misurare quanti giorni dura un anno perché da un lato il movimento di rotazione della Terra intorno al Sole ha un suo inizio e una sua fine e, dall'altro, perché è possibile fissare con relativa chiarezza i confini di quell'arco temporale — il passaggio del Sole da un equinozio primaverile ad un nuovo eguale equinozio.

Si tratta certo di considerazioni del tutto ovvie. È tuttavia sufficiente descrivere anche in un modo così sommario in che cosa consista la natura della misurazione del tempo e indicare i passi in cui si articola perché sia possibile scorgere in controluce una prassi che ne ricalca le orme, ma che allude ad un significato profondamente diverso: la prassi della *scansione temporale*. Per comprendere quale sia la sua natura possiamo richiamarci all'esempio che abbiamo appena discusso. Il Sole sorge e tramonta, ma dell'unità chiusa di questo processo ora vogliamo avvalerci non già per *contare* quante volte essa occorra in un determinato arco di tempo, ma per dare al suo trascorrere una *forma*: il tempo è scandito quando il suo movimento (o più esattamente: quando il nostro movimento nel tempo) assume un *passo* — quando, come nel caso del nostro esempio, passa appunto *giorno dopo giorno*. L'unità di misura è divenuta una forma del trascorrere del tempo: *contare* le sue occorrenze non serve più, poiché ciò che ora ci interessa è solo il suo costante *ripetersi* seguendo una regola, l'eterno ritorno con cui scandisce la distesa aperta del tempo. E al venir meno della necessità del contare fa eco il venir meno della dimensione apertamente quantitativa dell'unità di scansione: ora non abbiamo più un intervallo temporale che, proprio perché si tiene il conto delle sue occorrenze, si dà come un'unità di misura, come un metro e quindi come un'entità pura-

mente quantitativa; abbiamo invece un arco di tempo che si ripete, secondo una regola ed un suo ritmo — il battere e il levare del giorno. Perché un metro sia una *unità* di misura debbo contare le volte in cui debbo ripetere la sua applicazione in un intervallo determinato: il concetto di unità di misura fa tutt'uno con la prassi della misurazione e quindi con un procedere ordinato che tiene *conto* di quante volte una stessa operazione — l'operazione dell'applicare il metro — ha di fatto luogo. Ma se, ascoltando un brano musicale, non teniamo conto delle battute, ma solo della regola del loro susseguirsi, di un'unità di misura non avrebbe senso parlare: avremmo invece un'unità di scansione, proprio come accade quando i glifi delle metope si succedono ad una distanza regolare, in una scansione dello spazio che non chiede certo allo spettatore di tenere il conto della ripetizione dello stesso modulo ornamentale.

Su questo punto è opportuno insistere un poco, per cercare di comprendere un poco più in profondità quale sia la natura di questa differenza e quali siano le sue conseguenze. Osserveremo allora, in primo luogo, che la scansione, proprio perché *non* misura un intervallo chiuso di tempo ma determina la forma di un trascorrere, si applica — lo dice bene Piana nella sua *Filosofia della musica* — ad una successione temporale in linea di principio aperta e quindi potenzialmente infinita. Così stanno le cose nel caso del ritmo: un brano musicale ha evidentemente una sua durata finita e ha un ritmo che termina insieme alle ultime battute del brano; ciò non toglie tuttavia che la regola in cui il ritmo consta avrebbe potuto essere perpetuata e che in linea di principio non vi sia una ragione ritmica che ci costringa deporre le bacchette e a lasciare in pace il tamburo. Uno stesso discorso vale del resto anche per l'andamento di un motivo ornamentale: foglie d'acanto e frutti debbono succedersi gli uni alle altre secondo una norma che in linea di principio potrebbe continuare all'infinito e che solo fattualmente tace quando perviene alla meta — alla fine del foglio o di una qualche struttura architettonica.

Certo, sul piano strettamente musicale proprio come sul terreno architettonico, si potrebbe forse obiettare che un ritmo è sempre caratterizzato da una qualche alterazione della regola che gli dia vita e da una misura che lo contiene: il tic tac dell'orologio prima o poi ci stanca e l'alternarsi delle arsi e delle tesi deve comunque proporre una qualche forma di variazione e deve di fatto assoggettarsi ad una misura che lo limiti. Di queste considerazioni, tuttavia, possiamo

ora disinteressarci e osservare che una scansione è una prassi che segue una regola e che una regola è di per sé apertamente ripetibile, qualunque sia poi la nostra reazione rispetto ad una prassi che potrebbe protrarsi all'infinito.

La misurazione invece è un processo che *deve* necessariamente articolarsi in un numero finito di passi: per misurare una grandezza si *deve* poter giungere alla fine del processo e si deve poter dire *quante* volte l'unità di misura è stata riportata nell'oggetto da misurare. Se ciò non accade, di una misurazione non si può parlare, ed è per questo che nessuno di noi, credo, direbbe seriamente di aver misurato la distanza che separa quest'aula dal cortile del Filarete se, dopo essersi rivolto in quella direzione e dopo avere tenuto il conto dei primi passi, giunto al centesimo improvvisamente esclamasse: «e così di seguito». Una simile mossa non ha senso nel caso della misurazione, perché la paroletta «eccetera» cancella il senso delle mosse che sono state effettivamente compiute. Ancora una volta: la misurazione è un processo finito perché il suo compito consiste nel mettere capo ad un *numero*, e la regola che ci consente di costruire sempre nuovi numeri in una iterazione aperta che ben sopporta il procedimento logico che si esprime nell'espressione «e così via» non toglie che in ogni singolo numero le unità siano appunto determinate¹².

Diversamente stanno le cose sul piano della scansione che non ha affatto come suo obiettivo quello di condurci ad un numero determinato. Su questo piano la paroletta «eccetera» ha un senso definito, perché la scansione può dirsi attuata quando il processo dello scandire ha *reso concretamente avvertibile la regola secondo la quale viene attuata*. In un'ora la ruota di scappamento di una pendola fa un numero finito di movimenti che le lancette contano per me, e se voglio sapere quando saranno passati i prossimi sessanta minuti debbo necessariamente contarne altrettanti e non posso accontentarmi di contare per un po', per poi dire «e così via». Per sapere invece quale sia il ritmo con cui la pendola scandisce il tempo basta ascoltare per un po' il ticchettio dell'orologio. La pendola scandisce il tempo così: un colpo, e poi un altro, e poi un altro, e

¹² La forma del numero è “uno”, “uno e uno”, “uno e uno e uno”, e così di seguito, secondo una regola che implica un'iterazione in linea di principio aperta, ma che appunto pone necessariamente la paroletta “eccetera” al di fuori delle virgolette che racchiudono ogni singola datità numerica.

così via, in un processo che può essere aperto perché ora non misuriamo affatto una durata, ma *mostriamo* una forma — la *forma del passare del tempo*, il suo disegnarsi nel continuo e regolare ripetersi di quel tic-tac.

Ma vi è di più. Come abbiamo dianzi osservato, quando misuriamo qualcosa, fissiamo innanzitutto un'unità di misura per poi contare quante volte essa occorra nella grandezza che vogliamo determinare. Certo, l'unità di misura diviene effettivamente un'unità della misurazione solo perché l'applichiamo più volte e solo perché contiamo le sue occorrenze; questo è chiaro. E tuttavia l'unità di misura è appunto *fissata* una volta per tutte e non deve necessariamente attestarsi nel processo: un identico metro può servirci per misurare un'infinità di lunghezze e non vi è nulla di insensato nel misurare una grandezza che sia esattamente grande un metro o che sia addirittura più piccola. Il metro è appunto una quantità, e quindi ha senso dire tra due intervalli vi è una distanza di quasi un metro, per quanto difficile sia poi precisare una simile misurazione. In questo caso una misurazione ha avuto luogo, proprio come abbiamo misurato a tutti gli effetti una pertica quando abbiamo scoperto che i suoi estremi distano tra loro esattamente un metro.

Nel caso della scansione le cose stanno diversamente e l'unità di scansione non è qualcosa che possa essere fissata indipendentemente dal flusso cui si dà forma e non può coincidere con esso. Se vogliamo scandire un flusso, non possiamo fare altro che *dar vita al processo di scansione*, perché solo così, nel movimento della ripetizione e nel suo continuo riproporci una stessa regola, si determina concretamente il *passo* della scansione e, insieme ad esso, la forma del fluire temporale. Di per sé, una battuta non scandisce ancora il ritmo di una melodia. È necessario qualcosa di più e di diverso: è necessario il momento dell'iterazione. Gli anni passano proprio così, giorno dopo giorno, e nella ripetizione dei giorni non si dà solo la possibilità di contare il passare del tempo, ma si realizza anche una forma di quel passare che fa del giorno uno schema che si ripete di continuo e che eternamente ritorna, assumendo nel gioco della ripetizione un volto più noto. L'unità di scansione si fissa nel tempo e nel gioco della ripetizione si determina nella sua durata e nel suo aspetto qualitativo, attribuendo un ritmo al processo cui si applica.

Di qui appunto la peculiarità della scansione, il suo saper attribuire una forma al tempo. Di per sé, il tempo è omogeneo e quindi

amorfo, e ciò è quanto dire che è privo di una qualsiasi significatività. Significato e discontinuità sono due nozioni che si legano l'una all'altra perché un senso in generale può sorgere solo quando si dà una cesura in un *continuum*, solo quando l'omogeneità della pagina bianca è segnata da qualche tratto di penna. L'omogeneità è l'omogeneità del silenzio, ed il silenzio è informe e può assumere una sua configurazione solo quando il suono accade, segnando un ritmo.

L'omogeneità è davvero il luogo dei sovrumani silenzi e delle profondissime quieti, proprio perché è il luogo dell'assenza di forme e di senso. Lo si coglie anche nei miti cosmogonici: prima vi è il caos — l'amorfo — poi vi è l'attestarsi di una forma, e allora la terra si separa dalle acque, la luce dalle tenebre e quindi il sorgere e il tramontare del Sole che propone una prima regola di scansione del tempo, — quella litania dei giorni che dà al fluire del tempo un ritmo e una forma, sia pure semplicissima.

Il Sole sorge e tramonta e questo basta perché nel tempo penetrino momenti critici e punti di svolta. Gli istanti cessano di essere tutti eguali e acquistano una diversa predisposizione narrativa: la giornata nasce e si fa vecchia, culmina nel mezzogiorno, e poi lentamente si placa nella sera e ha quindi un suo ritmo ascendente e discendente, che conosciamo da sempre. E ciò che è vero per il giorno, vale evidentemente per le settimane, i mesi e gli anni che si scandiscono essi pure secondi ritmi peculiari.

Abbiamo già osservato che, almeno in parte, la sensatezza che attribuiamo alla scansione del tempo deriva dal fatto che il processo della sua articolazione non è direttamente nelle nostre mani. Il giorno inizia e finisce, e questo segna una scansione nel tempo che ci appare tanto più ricca di senso, quanto più evidente è il fatto che la scelta del punto in cui le forbici recidono la continuità del flusso temporale non è segnato da un nostro gesto imperioso. I giorni finiscono per gli orologi quando giunge la mezzanotte, ma se non fosse per il *pathos* dei dodici colpi non riusciremo davvero (e di norma di fatto non riusciamo) a considerare significativo quel punto di cesura, ed è per questo che talvolta scoccata la mezzanotte ci scopriamo a dire «Guarda, è già domani...». Per noi, il giorno finisce solo quando inizia il nuovo giorno — solo con il sorgere del nuovo sole.

Su questo carattere non soggettivo della cesura temporale è opportuno insistere: solo perché non siamo noi a scegliere il battere e

il levare che scandisce il tempo possiamo poi adagiarci sul ritmo che il calendario cosmico ci propone, sentendo di aderire ad un senso che si radica in profondità nella *vita* — e non solo nella nostra vicenda privata. La scansione propone un ritmo — agli anni si succedono gli anni — e in questo continuo succedersi la coscienza del passato viene tacitata: ogni anno è un nuovo anno, e la vicenda che si chiude avrà una sua fine assoluta perché se ne aprirà una nuova.

Possiamo forse ricordarci qui di Eraclito e della sua astronomia disegnata con i tratti marcati dell'etica: il Sole, diceva Eraclito, è nuovo ogni giorno, e questa affermazione in cui avevamo dianzi colto l'espressione di un teoria del tempo radicata nel concetto del divenire, può apparirci ora in una luce più piena. Dire che il Sole è ogni giorno nuovo significa prendere atto dell'eternità del tempo, del suo continuo tornare su stesso. Il tempo non passa allineandosi come i punti si allineano nel formare una retta, ma si rinnova e si propone ogni giorno da capo, in un processo in cui il divenire è soltanto la forma di un eterno ripetersi. Dire che ci illumina un Sole sempre nuovo vuol dire allora riconoscere che almeno questo permane: un giorno sempre eguale, che non si differenzia dagli altri, ma che si ripropone secondo la regola aperta della *ripetizione*.

Basta soffermarsi un poco su queste considerazioni per rendersi conto che la scansione temporale allude, per una via nuova, a quella negazione del tempo sulle cui tracce ci siamo incamminati. Il tempo scandito è un tempo ripetuto, nel quale adagiarsi, per coglierne la regola che ci consente di ripeterlo, senza contarlo. E tuttavia, soffermarsi su queste considerazioni di carattere generale, su cui dovremo naturalmente tornare, vuol dire anche riconoscere che questa “negazione del tempo” non ci riconduce alla negazione della dialettica della presenza e del divenire cui sembra possibile pervenire addentrandosi nella grammatica del tempo obiettivo, ma assume la *forma debole della dimenticanza* e ci costringe ad immergerci in un *sentimento del tempo* che si fa strada immaginativamente quando ci lasciamo guidare dal concetto di ripetizione. Quando parliamo del tempo scandito e alludiamo alla forma del suo trascorrere non parliamo allora della serie temporale nella sua obiettività e non discorriamo del tempo come successione di luoghi temporali che si differenziano gli uni dagli altri solo per la posizione che occupano nella serie: parliamo invece del tempo come prodotto di una valorizzazione immaginativa, come una forma che si articola in virtù della

trama costante di alcuni accadimenti che ci toccano da vicino — il giorno con il suo carico di vicende corporee, le stagioni, gli anni. Ma ciò significa appunto ripetere ancora una volta che l'omogeneità della serie è l'espressione di un tempo sovrumano che possiamo guadagnare soltanto quando pensiamo il tempo a partire dal suo concetto. Il tempo scandito, invece, è un tempo che ha la forma terrena dell'accadere e che si fa avvertibile per noi quanto più ci lasciamo pervadere dall'accordo monotono della ripetizione — quanto più nel pensare al tempo ci lasciamo guidare dalla relazione che gli eventi stringono con la nostra vita e che si manifesta nelle valorizzazioni immaginative e nel rito. Il tempo passa e noi in lui, ma un'identica forma si ripete secondo una legge che ci invita a disporre la dimensione delle nostre vicende individuali sullo sfondo della trama più ampia e vasta dell'accadere.

2. Ritmi semplici e ritmi composti

Le considerazioni che abbiamo proposto ci hanno permesso di comprendere meglio una distinzione di fondo: la distinzione tra misurazione e scansione. Per tracciare questa distinzione abbiamo rivolto innanzitutto l'attenzione al succedersi dei giorni e al loro proporre da un lato una possibile misurazione del tempo, dall'altro la determinazione di una cadenza, che prende corpo quando ciò che ci interessa è soltanto il ritmo con cui il tempo sembra trascorrere. Il tempo passa così, giorno dopo giorno, e ci siamo già soffermati su questa regola del trascorrere quando abbiamo letto di Ulisse e di Circe:

«E là tutti i giorni, fino al compirsi di un anno / sedevamo, a goderci
carni infinite e buon vino» (X, 467-8).

Per un intero anno il passare dei giorni scorre eguale e il tempo si blocca, perché nulla lo spinge a rammentare che ogni giorno non è soltanto di nuovo un giorno, ma è anche un giorno nuovo che si somma ai giorni trascorsi. I giorni si susseguono, ma non vi è chi li conta e la successione cede il posto alla legge monotona dell'eterno ritorno¹³. Ma, almeno per Ulisse, al susseguirsi dei giorni segue la svolta dell'anno e il passato ritorna a farsi sentire. Il nuovo anno porta una diversa decisione, e di questo fatto così ricco di conseguenze letterarie dobbiamo ricordarci ora solo per riflettere su un'ovvietà. I giorni scandiscono il tempo secondo un ritmo *semplice*. Ma il nostro tempo ha una forma *complessa* e un ritmo più mosso. Ha innanzitutto la forma che gli danno le ore del giorno che noi contiamo e su cui ci regoliamo, ma poi anche il susseguirsi delle settimane, dei mesi, delle stagioni e degli anni. Ciascuna di queste unità ha una sua forma che si ripete e che può dare al tempo una scansione determinata. I giorni si susseguono ai giorni, ma anche

¹³ La legge dell'eterno ritorno e dell'identità del presente non tollera il numero — come aveva già visto la mente acuta di Orazio: «Tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi / finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios / temptaris numeros. Ut melius, quidquid erit, pati. / Seu pluris hiemes, seu tribuit Iuppiter ultimam, / quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare / Tyrrhenum: sapias, vina liques, et spatio brevi / spem longam reseces. Dum loquimur, fugerit invida / aetas: carpe diem, quam minimum credula postero» (Orazio, I, 11).

un'entità così poco visibile come la settimana ha trovato un suo varco nella nostra coscienza del tempo, e la regola immobile del suo ripetersi è diventata così viva da costringerci a pensare alla creazione subordinandola alla legge del riposo settimanale. E ciò che è vero per la settimana vale per il mese, per la stagione e per l'anno: ciascuna di queste unità si propone come una differente vicenda che allude ad una diversa cellula temporale, ad un modulo chiuso in se stesso che inizia e finisce, e insieme promette di ripetersi eguale.

Si tratta, appunto, di una considerazione ovvia che tuttavia ci invita a tenere conto del fatto che il nostro tempo non ha un ritmo semplice, ma *complesso*. I giorni, nel loro incedere, sono il basso continuo su cui si ricamano differenti strutture: settimane, mesi, anni, cicli segnano sulla trama costante dei giorni un disegno complesso di arsi e di tesi, seguendo un ritmo che si ripete e che promette di ripetersi. Il tempo passa, ma è come imbrigliato in una rete di maglie più fini e più larghe che si aprono e si chiudono, per poi ripetersi, girando la pagina e consentendoci di iniziare da capo.

Un ritmo complesso, dunque, che — come abbiamo osservato — è dettato dal susseguirsi ciclico di un insieme di accadimenti che segnano il divenire cosmico e che incardinano la nostra esistenza su un tempo che trova il suo ritmo in base ad una regola che ci supera. Ci siamo già soffermati sul carattere non soggettivo della cesura ritmica del tempo che il calendario registra, e tuttavia è opportuno ora rammentare che non basta davvero che vi sia una successione regolare di eventi perché di un calendario si possa parlare. Certo, la Terra deve compiere il suo moto di rivoluzione intorno al Sole perché abbia senso parlare degli anni e perché si possa individuare una scansione temporale. E tuttavia, perché si possa prendere un ritmo non è sufficiente che un accadimento si ripeta, segnando per così dire i punti accentati del tempo: è necessario anche nel processo di scansione qualcuno segua i battiti e accordi il suo *passo* al passare del tempo.

Su questo punto è opportuno insistere. Una scansione effettiva si dà solo se la regola non è soltanto proposta, ma viene in qualche misura *accettata* come una *norma significativa* cui accordare il nostro sentimento del tempo. Il succedersi dei giorni, dei mesi e degli anni dà al tempo una partitura che ha una sua *potenziale vocazione narrativa*: il tempo si apre e si chiude secondo una norma definita e trascorre in un *intreccio* di passi più lunghi e più brevi che rendono

articolato il canovaccio sul quale si dispongono le nostre azioni. Perché tuttavia questa trama articolata assuma davvero la forma di un intreccio e perché la regolare alternanza dei giorni e dei mesi valga per noi come una *narrazione* è necessario che il tempo si pieghi ad una forma umana: il *tempo* deve assumere la *regola del calendario* che diviene così *il luogo in cui si conta il tempo, raccontandolo*.

Il calendario *racconta* il tempo — ma che cosa intendo con quest'affermazione che in se stessa sembra essere poco più di un'immagine? Soltanto questo: che il calendario dà al tempo una forma che è scandita dal suo avere un inizio e una fine, e dal suo condurre da questo a quella secondo una serie di passi che si definiscono nel loro senso innanzitutto in relazione alla loro posizione rispetto alla trama cui appartengono. Gli anni si aprono e si chiudono, ma si dipanano seguendo una loro minimale peripezia che si colora di toni e di significati nuovi non appena il ritmo del tempo si riempie di determinazioni materiali — quelle determinazioni che sempre di nuovo si ripetono ad ogni mese dell'anno. Così, possiamo dire che il calendario narra il tempo perché ci costringe a pensare al succedersi dei giorni come se fosse il dipanarsi minimale di un senso, di una trama che deve essere raccontata e che di fatto raccontiamo più volte — ad ogni nuovo anno.

Non è difficile mostrare ciò che abbiamo appena osservato. Vi sono infiniti cicli pittorici che raccontano i mesi o le stagioni, e gli stupefacenti quadri dell'Arcimboldo in cui Primavera, Estate, Autunno e Inverno si costruiscono dei frutti e dei fiori che li caratterizzano ne sono un possibile esempio. Ma vi sono anche infiniti esempi letterari: i mesi possono essere raccolti in una successione che ne rammenti la forma e il loro succedersi diviene il succedersi di accadimenti ben noti, e del resto uno dei primi componimenti poetici della nostra tradizione europea sono *Le opere e i giorni* di Esiodo, un poema che dà voce alla narrazione del calendario.

Del resto, di questa funzione narrativa del calendario ci rendiamo conto non appena riflettiamo su una tendenza implicita nella sua stessa natura: il *calendario tende a farsi almanacco*, una parola questa che vorrei impiegare così — per alludere a quegli opuscoli in cui il susseguirsi dei giorni e dei mesi è accompagnato dall'indicazione delle feste e dalle *ricorrenze* importanti ed eventualmente da commenti e da osservazioni di varia natura legate al trascorrere dei

giorni e al luogo in cui si è giunti nella sua narrazione. Il calendario dà un nome ai luoghi del tempo e li accorda alle posizioni del Sole e della Luna; l'almanacco, tuttavia, non si accontenta di questa narrazione cosmica e avverte il bisogno di affiancare al segno posto dei giorni un nome che richiami alla nostra memoria qualcosa che lo *leghi alla nostra vicenda umana*, al patrimonio delle nostre credenze e alla molteplice varietà delle nostre occupazioni. Nascono così i nomi dei giorni della settimana, la proiezione del martirologio sui giorni dell'anno, il legame che stringe i nomi dei santi alla prassi degli uomini, in un nodo complesso che sembra garantire che nella vicenda narrata del tempo vi sia comunque un luogo che ci spetta. Nell'almanacco, dunque, il tempo si fa propriamente umano e diviene il luogo di una narrazione generalissima: l'almanacco ripete per ogni anno la stessa litania delle feste — le *ricorrenze*, appunto — e disegna la trama generalissima su cui si vengono a incastonare le *nostre* azioni.

Anche questo punto deve essere sottolineato. Il calendario e l'almanacco scandiscono intersoggettivamente il tempo e lo articolano per una comunità — la comunità ampia degli uomini e la comunità più ristretta delle culture e dei gruppi che si *riconoscono* in un insieme di feste e di credenze, differenziandosi da altri popoli e da altre credenze. Il bisogno di narrare il tempo e di affidare al calendario il compito di dettare il passo del nostro trascorrere in esso è un *bisogno comune degli uomini*, un bisogno antichissimo che — in quanto tale — ci accomuna, ma cui abbiamo dato risposte di volta in volta diverse. Non per tutti gli uomini gli anni si contano da uno stesso anno; non per tutti gli uomini il calendario si apre alla pagina del primo gennaio e non per tutti gli uomini valgono le stesse feste. Nel tempo ci accomuniamo attraverso un racconto, e proprio per questo ci diversifichiamo da cultura a cultura. Ma se il calendario e l'almanacco sono il luogo di un accomunamento, ciò accade solo perché si ripetono, gettando così le basi per l'istituzione di una norma e quindi anche di una comunità. La cultura, in fondo, è questo: l'unità di un tramandare, è il consolidarsi di un accordo — e questo accordo è reso possibile dall'attestarsi di una regola.

Di qui, da questa vocazione all'accomunamento che prende forma nella ripetizione della regola di scansione temporale del calendario e dell'almanacco, si deve muovere per comprendere la ragione per la quale così spesso almanacchi e agende non resistono alla tenta-

zione di affiancare all'elenco dei mesi e dei giorni qualche massima antica e qualche detto proverbiale. Lo dice bene il tedesco: i proverbi sono *Gemeinspruch*, sono luoghi comuni di cui nessuno è responsabile e che ci porgono come unica credenziale della loro validità la loro origine antica, il loro essere già stati da tempo creduti. I proverbi non li riteniamo veri perché sappiano convincerci della loro validità additando le ragioni che li giustificano. Ma non li crediamo nemmeno perché siano stati un tempo pronunciati da una persona degna di fede: i proverbi sono appunto antichi, di un'antichità che non tollera una più precisa determinazione temporale e cercano la rima proprio perché debbono sorgere dalla bocca di tutti, come una certezza che è divenuta tale solo perché abbiamo da tempo chinato il capo di fronte ad essa. E ciò che è vero per i proverbi è vero anche per il racconto del tempo che l'almanacco ci propone: anche di questo racconto dobbiamo farci una ragione solo perché la sua trama si ripete da tempo e si ripeterà ancora. Proprio come i proverbi sono proposizioni cui siamo chiamati a credere e a cui dovremmo consentire, così l'almanacco ci offre una scansione del tempo che dobbiamo *accettare* e in cui ci si chiede implicitamente di *adagiare* la nostra vita.

Adagiarsi nel tempo significa appunto questo: prendere il ritmo della scansione temporale che ci è suggerita e confidare sulla regola della sua ripetizione, per scongiurare così nelle forme di una volontaria dimenticanza l'aspetto inquietante del tempo, — il suo essere rivolto a un futuro che relegherà una volta per tutte nel passato ciò che ora ci occupa. Per chi nel tempo si adagia c'è solo il presente nel suo continuo ripetersi, nel suo farsi avanti sempre di nuovo. Ma un prezzo deve essere comunque pagato. Possiamo appunto sostare nel tempo dell'eterno ritorno solo se nel tempo ci adagiamo e rinunciamo a pensarci come persone che decidono passo dopo passo il loro cammino.

LEZIONE DICOTTESIMA

1. *Mircea Eliade: fenomenologia e storia del sacro*

Le considerazioni su cui ci siamo soffermati sin qui ci hanno lentamente condotto in prossimità di un mito antico — il mito dell'eterno ritorno — di cui ora vorremmo brevemente discutere, prendendo lo spunto dalle analisi che Mircea Eliade ha dedicato a questo tema in un libro pubblicato nel 1949 a Parigi, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*. Non si tratta di un testo filosofico in senso stretto, e anche se vi sono varie riflessioni che hanno una loro pertinenza filosofica non vi è dubbio che le analisi che ci vengono proposte appartengano alla storia o forse, più propriamente, alla fenomenologia della religione.

Questo è un punto da discutere, seppur brevemente. Tra le primissime opere di Mircea Eliade vi è di fatto un *Trattato di storia della religione*, e tuttavia basta leggere con attenzione le considerazioni introduttive che aprono il testo per rendersi conto che di una storia delle religioni in senso proprio non si può in fondo parlare.

Non se ne può certo parlare nel senso di un'indagine *evolutionistica* che parta

dalle ierofanie più elementari (il mana, l'insolito, ecc.) per passare poi al totemismo, al feticismo, al culto della natura o degli spiriti, e quindi agli dei e ai demoni, terminando con la nozione monoteistica di dio (*Trattato di storia delle religioni*, (1949), trad. it., a cura di G. Cantoni, Einaudi, Torino 1956, p. XIII).

Una simile esposizione del problema sarebbe «arbitraria», perché implica un'ipotesi sulla «evoluzione del fenomeno religioso che [...] non è dimostrabile» (ivi), e del resto basta leggere le pagine di Eliade per rendersi conto che il suo sguardo non è affatto rivolto a cercare di scorgere una qualche evoluzione nel fenomeno religioso. Un'evoluzione dei fenomeni religiosi, apparentemente, non c'è e talvolta il lettore ha il sospetto che il rifiuto di abbracciare la vecchia tesi secondo la quale vi sarebbe un evolversi della religiosità dal totemismo al monoteismo abbia in Eliade ragioni che vanno al di là dello scrupolo filologico del ricercatore che non vuole antepor-

re alle evidenze dell'indagine empirica le speculazioni di una filosofia della storia e che additano piuttosto alla convinzione che le religioni monoteistiche rappresentino un passo in direzione dell'ottendersi della coscienza del sacro, del suo venire a patti con la dimensione immanentistica e umana della *storicità*.

Così, se di storia della religione si può parlare è dunque solo in un'accezione più debole del termine: le manifestazioni religiose sono storiche solo perché sorgono all'interno di forme di vita determinate e sono quindi connesse in vario modo alla vicenda dei popoli e alle loro differenti culture. E tuttavia anche di questa storicità del fenomeno religioso Eliade non sembra poi interessarsi, e lo stesso modo in cui le sue opere sono costruite lo mostra con relativa chiarezza: allo sviluppo diacronico dei temi, Eliade contrappone costantemente una descrizione delle forme entro le quali il fenomeno della *sacralità* si organizza e si manifesta.

Su questo punto è opportuno insistere: Eliade si propone come uno storico delle religioni, ma l'oggetto delle sue indagini è il fenomeno della sacralità. La differenza è sottile, ma c'è. La religione ha un suo contenuto dogmatico e una sua marcata individualità: le religioni hanno una storia anche perché si connettono alle vicende dei popoli e hanno una loro codificazione nei testi sacri e nelle regole che vengono di volta in volta determinate da chi ha la responsabilità istituzionale del fatto religioso — la casta sacerdotale. Di questo aspetto del problema religioso Eliade non parla: gli interessa invece raccogliere sotto diverse tipologie il fenomeno della sacralità, un fenomeno che nella storia si manifesta e, per così dire, giunge a pienezza, ma che deve essere colto in se stesso e non compreso in una sua qualche accidentale evoluzione. La storia degli uomini è il luogo in cui la sacralità si è manifestata ed una fenomenologia del sacro non può che descrivere il concetto che le sta a cuore ancorandola a ciò che nella vicenda umana si è manifestato. Almeno in questo senso, dunque, Eliade non sembra voler prendere partito per una qualche manifestazione della sacralità e non è apertamente religioso. Eliade non *crede* — non *può* credere — ai miti che racconta e non può adagiarsi in una qualche confessione religiosa, da cui trarre il fenomeno del sacro: la critica alle teorie evoluzionistiche del concetto di sacralità è anche espressione del rifiuto di abbracciare una qualche prospettiva monoteistica e di *credere* così come oggi, per molte persone del nostro mondo, è tuttavia possibile

credere. Di qui l'atteggiamento teorico e culturale che attraversa le sue opere: i miti e i riti di un'umanità *antica* debbono essere compresi e letti con l'attenzione di chi sa che vi è molto da imparare, ma non possono essere condivisi ed è per questo che il credente deve, *oborto collo*, cedere il passo allo studioso. Possiamo rimpiangere un cosmo in cui ogni villaggio è il centro del mondo, ma non possiamo piegare la nostra intelligenza di moderni ad un'immagine simile della spazialità e non sappiamo tacitare il nostro senso critico, ed è per questo che, per Eliade, dobbiamo vestire i panni dello storico delle religioni, che declina al passato ciò che non è più possibile credere nel presente. Lo comprende bene Cioran, che di Eliade fu compagno di studi e che ne condivise in parte il destino, in una nota scritta per ricordare l'amico scomparso¹⁴:

Mircea era il meno balcanico di tutti noi. [...] Tutti [noi balcanici], siamo più o meno dei falliti. Eliade non lo era in nessun modo. [...] Gli ho sovente rimproverato di non essere come noi. [...] Ma il rimprovero più grave che ho avuto la sfrontatezza di rivolgergli è di essersi occupato di religioni senza avere uno spirito religioso. [...] Si trattava da parte mia di un'obiezione fondata? Diciamo piuttosto un'ipotesi che è poi degenerata in convinzione. Alcune settimane prima di lasciarci, in un'intervista concessa a un giornalista che faceva allusione al mio rimprovero, rispose che il suo atteggiamento di fronte alle religioni non era per nulla quello di uno studioso. "Mi sforzo di comprendere", precisò. Senza dubbio, ma lo studioso non fa altro. E se si comprendono tutti gli dei, è che non ci si interessa realmente a nessuno. Un dio esiste per essere adorato o insultato. Non si può immaginare un Giobbe erudito. Se mi intestardisco a sostenere che Eliade non era un credente e che non era predestinato a esserlo, è perché non lo vedo limitarsi in profondità, senza di che nessuna ossessione è possibile, e la preghiera è una di queste, la più grande di tutte.

Di qui la specificità della posizione di Eliade: Eliade è un uomo che avverte la mancanza del sacro, ma non può semplicemente crederci. Ciò cui non si può credere si può tuttavia comprenderlo, ma Eliade non vuole fare del proprio tema l'argomento di una riflessione filosofica. Comprendere il sacro, per Eliade, non vuol dire spiegarlo e

¹⁴ Su questo passo di Cioran ha attirato la mia attenzione Giovanni Bernardi che ne ha discusso nella sua bella tesi su Eliade (*Eternità e storia. Il ruolo del tempo nell'ermeneutica del sacro di Mircea Eliade*, Università degli studi di Milano, a. a. 2003-2004)

nemmeno tentare argomentativamente di difenderlo dalle diverse prospettive del pensiero razionale: vuol dire invece descrivere quale fosse il mondo nel quale il sacro ancora faceva avvertire la sua presenza. Il sacro non è un concetto da analizzare, ma una forma di esistenza che occorre cercare di far rivivere, nell'unico modo che il presente sembra concedere: nella forma di una descrizione comparativa delle forme in cui il sacro si manifesta in epoche e in culture differenti.

È difficile non rendersi conto di questa piega del discorso di Eliade. Un tratto accomuna i suoi libri: il loro classificare e raccogliere il materiale empirico intorno a problemi e a nuclei tematici — lo spazio, il tempo, la natura, ecc. — senza preoccuparsi se non marginalmente del contesto storico cui rimandano. Miti e religioni non ci parlano della storia dei popoli, ma — come abbiamo detto — ci consentono di vedere il sacro all'opera, nel suo concreto manifestarsi. È in questo senso che si può parlare per Eliade di una fenomenologia del sacro, di un'analisi descrittiva che può dipanarsi nelle pagine di un *Trattato di storia delle religioni* solo perché l'indagine concettuale deve prendere le forme di un'indagine comparativa che sappia infine farci *vedere* ciò che dobbiamo pensare nelle pieghe di quel concetto. Così, piuttosto che seguire Otto nel suo tentativo di venire a capo del concetto di sacro attraverso un'analisi del *mysterium fascinans* e del *numinoso*, Eliade ci invita a disegnare questa nozione raccogliendo miti, riti, narrazioni che lasciano emergere in tutta la sua articolata molteplicità quale sia l'apertura al mondo che caratterizza la sacralità nel suo complesso.

Credo che queste considerazioni siano utili per comprendere il senso delle analisi di Eliade, nella cui lettura dovremo tra poco immergerci. E tuttavia è forse necessario soffermarsi ancora un poco su queste considerazioni di carattere introduttivo ed osservare che vi è almeno un senso in cui di *storia* per Eliade dobbiamo comunque parlare — della storia come vicenda della progressiva desacralizzazione del mondo. Forse Cioran ha ragione quando dice che Eliade non è religioso perché non si può immaginare un Giobbe erudito, e forse ha ragione anche nel sostenere che l'atteggiamento religioso è per sua natura vincolato a una decisione limitante. Chi è religioso non può voler comprendere il fenomeno del sacro; lo deve semplicemente vivere, in *una* sua qualche manifestazione. Forse, appunto, le cose stanno così, ma questo non toglie che in Eliade vi

sia una profonda *nostalgia per il sacro*. La modernità ha cancellato la sacralità dalla natura e dalla vita, e ha gettato l'uomo nella braccia della storia, costringendolo a pensarsi come un frutto delle proprie azioni, come il risultato di un processo aperto e potenzialmente privo di senso. L'uomo moderno si dichiara responsabile di se stesso e si sceglie, ma proprio qui si manifesta (per Eliade) la radice del suo necessario fallimento — un fallimento che era sconosciuto all'uomo antico, all'uomo religioso che non si concepiva nella storia e che non cercava di comprendersi autonomamente. Così, anche se Eliade non ci propone affatto argomenti per far valere la validità dell'immagine sacra del mondo e se nelle sue pagine non è dato trovare *ragioni* che sappiano contrastare le concezioni moderne della natura e della realtà, è un fatto che le sue pagine sono espressione di un rimpianto che è tanto più amaro, quanto più si accompagna ad una constatazione obiettiva: non possiamo più credere al mondo sacrale degli antichi, il progresso e la ragione ci hanno definitivamente sbalzato fuori dal cosmo delle credenze mitiche, e ci hanno concesso di accedere al regno della verità — di un insieme di verità minuscole e prive di senso. L'uomo moderno si è reso conto che il mondo è poca cosa, e se Eliade nei suoi primi scritti sembra voler contrapporre oscuramente il paradosso del mito alla verità della ragione

Se dovessi scegliere tra la verità e il paradosso, sceglierei il paradosso
(*Soliloqui*, (1932),

nelle opere più mature la conclusione tratta è meno irrazionalmente volontaristica, ma altrettanto disincantata: *ormai* non possiamo più credere in un mondo sacrale e il nodo che per gli antichi stringeva il cosmo ad una qualche promessa di senso si è sciolto per sempre. Ci siamo nutriti all'albero della conoscenza ed il sapere ci costringe ora ad assaporare il frutto del rimpianto. Il sacro appartiene al passato, ed è per questo che l'unico modo per viverlo sembra costringerci a vestire i panni dello storico.

Di qui la funzione che per Eliade svolge la *storia* delle religioni: non possiamo più credere ai miti e non possiamo penetrare nella dimensione del sacro, ma possiamo eludere la censura della ragione se ci disponiamo nella prospettiva dello storico e ridiamo voce al passato, comprendendolo. Così, quando Eliade risponde a Cioran dicendo che, in quanto storico, si sforza di *comprendere*, non vuole

dire che il suo compito è meramente intellettuale: lo storico che *comprende* non è il filologo che *annota* le tracce di documenti antichi, ma è l'uomo carico di nostalgia che può declinare soltanto al passato la sua aspirazione al senso. La storia delle religioni diviene così il palcoscenico su cui riproporre una *rivisitazione del sacro*, il luogo protetto entro cui riproporre il messaggio e dipanarne la trama.

Che così stiano le cose lo si coglie con relativa chiarezza nelle pagine introduttive del saggio cui dobbiamo dedicare la nostra attenzione: *Il mito dell'eterno ritorno. Ripetizioni e archetipi*, pubblicato a Parigi nel 1949. Basta leggere le prime pagine per rendersi conto che non ci muoviamo nella prospettiva di un'indagine storiografica nel senso classico del termine:

se non temessimo di ostentare troppa ambizione, avremmo dato a questo libro come secondo sottotitolo: *Introduzione a una filosofia della storia*. [...] Un fatto ci ha soprattutto stupito nello studiare le società tradizionali: la loro rivolta contro il tempo concreto, storico, la loro nostalgia di un ritorno periodico al tempo mitico delle origini, al «grande tempo». Il senso e la funzione di quelli che abbiamo chiamati «archetipi e ripetizioni» si sono rivelati a noi solamente quando abbiamo colto la volontà di quelle società di rifiutare il tempo concreto, la loro ostilità a ogni tentativo di storia autonoma, cioè di storia senza regolazione archetipica [...]. A nostro parere, è fondato leggere in questo deprezzamento della storia, cioè degli avvenimenti senza modello transtorico, e in questo tempo profano, continuo, una certa valorizzazione metafisica dell'esistenza umana (*Il mito dell'eterno ritorno. Ripetizioni e archetipi*, (1949), ed. it., Borla, Torino, 1999, p. 9).

Il passato deve essere contrapposto al presente, ma questo non significa che sia possibile *dimenticarsi* della sua collocazione temporale. Ciò che è passato è appunto passato, e non è possibile far sentire la sua voce senza disporla nel luogo protetto della storia. Alle ragioni del presente e alla sua concezione del mondo si può contrapporre così la voce di una metafisica *antica* — un aggettivo, questo, che non vuole soltanto fissare un luogo temporale, ma pretende di definire la forma in cui è possibile ascoltare la critica del presente che nasce da una riflessione sulla sacralità. L'ontologia e la metafisica arcaiche sono le voci di una filosofia che non ha ragioni cui appoggiarsi, ma che è comunque testimonianza di un malessere insanabile e di una nostalgia profonda:

Questo breve saggio si propone di studiare alcuni aspetti dell'ontologia arcaica o più esattamente le concezioni dell'*essere* e della *realtà* che emergono dal comportamento dell'uomo delle società premoderne. Le società "premoderne" o "tradizionali" comprendono sia il mondo che viene abitualmente chiamato "primitivo", sia le antiche culture dell'Asia, dell'Europa e dell'America. Evidentemente le concezioni metafisiche del mondo arcaico non sono state sempre formulate in un linguaggio teorico, ma il simbolo, il mito, il rito esprimono [...] un complesso sistema di affermazioni coerenti sulla realtà ultima delle cose, sistema che può essere considerato come una vera e propria metafisica (ivi, p. 13).

Di qui, da questa metafisica arcaica, dobbiamo muovere per cercare di comprendere che cosa Eliade possa dirci sul problema della temporalità. Ma questo significa evidentemente da una lato accettare di disporci sul terreno ambiguo di un'indagine che proietta nel passato ciò che *vorrebbe* rifiutare nel presente, dall'altro chiedersi invece che cosa possa voler dire ricomprendere il tempo alla luce della metafisica arcaica che Eliade intende delineare.

2. Il significato del sacro

Le considerazioni su cui ci siamo soffermati sin qui ci hanno permesso di cogliere quale sia la prospettiva teorica all'interno della quale Eliade si muove e quale il rapporto che lega le sue indagini fenomenologico-descrittive ai compiti generali di una storia delle religioni. Si tratta di un risultato che per noi è importante e su cui dovremo tornare quando si tratterà di raccogliere qualche considerazione *critica* sul modo in cui Eliade affronta il problema della temporalità. Ora, tuttavia, dobbiamo cercare di fare un passo avanti, e questo significa chiedersi quale sia, per Eliade, l'orizzonte dei fenomeni in cui ciò che *chiamiamo* sacro si manifesta.

Proporre una definizione soddisfacente non è facile, nemmeno per Eliade, anche se un punto sembra essere chiaro — sacro è il titolo generale cui ricondurre l'ipotesi che il mondo abbia un senso e che i fenomeni abbiano una *realtà* peculiare che non si dissolve nel tempo e nella rete dei rimandi cui normalmente appartiene:

Come delimitare il sacro? È molto difficile. Una cosa che, comunque, mi sembra del tutto impossibile, è immaginare in che modo potrebbe funzionare lo spirito umano senza la convinzione che nel mondo vi è qualcosa di irriducibilmente *reale*. [...] La coscienza di un mondo reale e significativo è intimamente legata alla scoperta del sacro (M. Eliade, *La prova del labirinto. Intervista con Claude-Henri Rocquet*, Jaca Book, Milano, 1990, pp. 139-140).

In questa breve riflessione vi è un tratto che ci colpisce: Eliade sembra sostenere che il sacro coincide con il reale, ma proprio questa tesi sembra essere apertamente contraddetta da altre riflessioni che ricorrono qua e là nei suoi testi, e almeno in parte anche dal buon senso. Il sacro rimanda alla dimensione del simbolismo, ma i simboli si *aggiungono* alla realtà esperita da cui sorgono e proprio per questo sembrerebbe legittimo sostenere che sacro e reale sono distinti l'uno dall'altro:

Il simbolismo *aggiunge* un valore nuovo ad un oggetto o ad un'azione, senza per questo intaccare i loro valori propri ed immediati. Applicandosi ad un oggetto o ad un'azione, il simbolismo li rende "aperti". Il pensiero simbolico fa "scoppiare" la realtà immediata, senza però sminuirne né svalutarla (*Immagini e simboli*, TEA, Milano 1993, p. 157).

Si tratta, tuttavia, di una contraddizione solo apparente che viene meno se ci interroghiamo sul significato che deve essere attribuito alla nozione di realtà. Il mondo profano in cui si svolge la vita degli uomini è reale, e le cose che rendono concretamente possibile la nostra esistenza *esistono* davvero: su questo non è lecito avanzare alcun dubbio. Ma la realtà cui Eliade allude è un'altra: "reali" in senso proprio non sono le cose in quanto tali, ma solo i fenomeni in cui traluce un senso che trascende la loro mera datità empirica. Reali sono le cose che hanno un valore immaginativo e che si danno come luogo di una *ierofania* che le rende cariche di significato e non soltanto meramente presenti. Perché una cosa sia reale non è dunque sufficiente che sia disponibile e che ci sia — almeno non per la metafisica arcaica sulle cui tracce Eliade intende guidarci:

Se si osserva il comportamento generale dell'uomo arcaico si è colpiti da questo fatto: gli oggetti del mondo esteriore, come gli atti umani propriamente detti, *non hanno valore intrinseco autonomo*. Un oggetto o un'azione acquistano un *valore*, e in questo caso diventano *reali*, in quanto partecipano, in un modo o nell'altro, di una realtà che li trascende. In mezzo a tante altre pietre, una pietra diventa sacra — e di conseguenza diventa saturata d'*essere* — perché costituisce una ierofania o possiede del *mana*, o la sua forma mostra un certo simbolismo o anche perché ricorda un atto mitico, ecc. L'oggetto appare come ricettacolo di una *forza esterna* che lo differenzia dal suo ambiente e gli conferisce *senso* e *valore*. Questa forza può risiedere nella sostanza dell'oggetto o nella sua forma; una roccia si *rivela* sacra perché la sua stessa esistenza è una ierofania: incomprimibile e invulnerabile, essa è ciò che l'uomo non è; essa resiste al tempo e la sua realtà si riveste di perennità. Una pietra delle più comuni sarà promossa preziosa, cioè impregnata di una forza magica o religiosa, solamente in virtù della sua forma simbolica o della sua origine.; «pietra di fulmine» che si suppone caduta dal cielo, perla, perché viene dal fondo dell'oceano. Altre pietre diventeranno sacre perché considerate dimora delle anime degli antenati [...], oppure perché furono teatro di una teofania (come il *bethel* che servì da letto a Giacobbe) o perché un sacrificio o un giuramento le ha consacrate (ivi, p. 14).

Si tratta di una tesi relativamente chiara che ci consente di fissare con maggiore chiarezza che cosa distingue il sacro dal profano. Il sacro è ciò che ha un significato, ma qualcosa ha un significato — così ora leggiamo — perché si differenzia dal suo ambiente e ci consente di coglierlo non nella trama orizzontale che lega le une alle al-

tre le cose del mondo, ma nella sua *esemplarità*, nel suo apparirci come un paradigma di se stesso. Le pietre sono sempre dure e imm modificabili, ma talvolta (e solo talvolta) questa loro proprietà diviene il tema di una speculazione fantastica che ci consente di coglierle nella specificità del loro senso. Ora la pietra vive nella sua esemplare *durezza* e ci appare come *cifra* del suo essere pietra: vediamo la cosa ergersi nella sua esemplarità e non la perdiamo più nel mondo, non la cogliamo più come parte di una rete di rimandi pragmatici. Il sacro è dunque esperienza dell'esemplarità delle cose che ci si danno non come oggetti in una situazione determinata, ma come forme cariche di senso e di una valenza immaginativa che ci permette di coglierle come parte di un *messaggio* di cui siamo i destinatari. L'esperienza del sacro è dunque sempre una forma di apertura al mondo che non viene colto nelle sue parti insignificanti, ma come luogo in cui si riscopre una sensatezza che ci appartiene.

Così la pioggia è colta nella sua sacralità quando parla dell'unione generatrice tra terra e cielo, la vicenda del giorno con il suo scandirsi in alba e tramonto quando ci mostra il paradigma celeste del nostro nascere e morire. Ed è in questo senso, e in questo senso soltanto, che si può dire che gli oggetti sono sacri solo quando si pongono come ricettacoli di una *forza esterna*: proprio perché l'esperienza sacra non dissipa l'oggetto nel gioco dei suoi rimandi pragmatici si può dire poi che la cosa nella sua pienezza è simbolo di una forza che la trascende — in essa parla non l'individualità nella determinatezza della situazione cui appartiene, ma la dimensione paradigmatica che le è propria, il senso generalissimo di cui è espressione e che si fa udire quando ciò che esperiamo si fa avanti come valore e non come presenza. L'isolarsi della cosa rispetto alle altre e il suo porsi come una voce che si lascia sentire e comprendere di per se stessa fanno sì che il rimando orizzontale che normalmente lega gli uni agli altri gli oggetti del mondo assuma una forma nuova e sottilmente contraddittoria: l'irriducibilità del sacro alla mera presenza della cosa sembra trasformarla nella cifra di un inefabile, di una trascendenza. Il porsi del valore come qualcosa che trascende la mera datità empirica dell'oggetto si traduce così nel porsi dell'oggetto come simbolo di una trascendenza — ciò che non rimanda a nessun altro oggetto, ma tuttavia non si riduce alla sua mera presenza sembra così doversi necessariamente porre come rimando a qualcosa che non essendo un oggetto deve essere un che di

trascendente.

Su questa mossa illecita ed in ultima analisi contraddittoria da cui il sacro sembra trarre la sua origine non è qui il caso di soffermarsi. Vogliamo invece dare una forma più definita alle nostre considerazioni osservando che proprio questo è ciò che Eliade intende quando afferma che il sacro ha un'*esistenza assoluta*: ciò che è sacro non ha un valore perché è utile per qualcosa d'altro, ma ha in se stesso il suo senso ed è, proprio per questo, il luogo di un valore simbolico. Possiamo allora esprimerci così: l'esperienza è esperienza del sacro quando sa dischiuderci oggetti ed eventi che non si spiegano rispetto ad altro e che godono di una pura esemplarità. Sono cifre di un senso che li trascende solo per questo: perché ne sentiamo finalmente la voce, invece di perderla nella trama orizzontale degli eventi. Abbiamo invece a che fare con la sfera di ciò che è *profano* quando l'esperienza si lascia guidare dal principio di ragion sufficiente e ci invita a pensare ad ogni fenomeno solo in quanto rimanda ad altri fenomeni, da cui trae la sua ragion d'essere.

Nel sacro, ogni cosa parla del proprio senso e si propone come un *exemplum* che trascende la propria individualità; nel profano invece si dà la concatenazione degli eventi che ci costringe a cogliere in ogni accadimento e in ogni cosa un anello della catena, una parte individuale in una situazione temporalmente e spazialmente determinata. In un passo del *Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer ci invita a pensare al principio di ragion sufficiente alla luce paradossale del suo contrario: ogni evento ha una ragion d'essere e una causa, proprio perché nessuno si spiega in se stesso — almeno sino a che non ci disponiamo sul terreno oscuro della metafisica della volontà. E se ogni evento ha una causa, è perché gli eventi sono colti nello spazio e nel tempo: gli eventi accadono, ma possono essere spiegati gli uni con gli altri perché vi sono relazioni reali che legano il loro accadere qui e ora all'occorrere in un altro istante e in un altro luogo di altri eventi.

Spazio e tempo sono forme dell'individuazione, e ciò è quanto dire che l'esperienza del sacro è anche esperienza dell'ottundersi della coscienza del tempo e dello spazio. Lo spazio è omogeneo, e l'omogeneità è la regola che nega ad ogni individuo una ragione autonoma del suo essere dato. Tracciamo gli assi cartesiani e individuiamo un punto — l'origine, ma si tratta di un punto arbitrario, perché ogni luogo spaziale è comunque identico agli altri e non ha

in sé ragioni che giustifichino il suo essere stato prescelto. Di qui il cammino che il pensiero mitico-religioso deve seguire: aprirsi un varco verso l'esperienza del sacro significa negare l'omogeneità dello spazio e tacitare la voce che ci costringe a pensare ad ogni nostra esperienza come un'esperienza individuale, legata ad un tempo e ad luogo, tra gli altri. Per il pensiero del sacro, lo spazio come forma omogenea deve essere messo da canto e al suo posto deve farsi avanti l'immagine del *luogo abitato*, il suo porsi come *centro* del mondo:

nel momento in cui il sacro si manifesta attraverso una qualsiasi ierofania, non soltanto viene interrotta l'omogeneità dello spazio, ma avviene contemporaneamente la rivelazione di una realtà assoluta, in opposizione alla non-realtà dell'immensa distesa che la circonda. La manifestazione del sacro fonda ontologicamente il mondo. Nella distesa omogenea e infinita, senza punti di riferimento, né alcuna possibilità di *orientamento*, la ierofania rivela un punto fisso assoluto, un "centro". Ciò dimostra in quale misura la scoperta, cioè la rivelazione del luogo sacro, ha un valore esistenziale per l'uomo religioso: nulla può avere inizio, nulla può "realizzarsi" senza la premessa di un orientamento ed ogni orientamento implica l'acquisizione di un punto fisso. Per questo motivo l'uomo religioso fa di tutto per porsi al "centro del mondo". Per vivere nel mondo bisogna fondarlo, e nessun mondo può nascere nel caos dell'omogeneità e relatività dello spazio profano. La scoperta, o proiezione di un "punto fisso" — il Centro — equivale alla creazione del mondo. [...]. Per l'esperienza profana, invece, lo spazio è omogeneo e neutro: non vi è alcuna rottura che stabilisca differenziazioni qualitative tra le varie parti della massa che lo formano. Lo spazio geometrico può essere delimitato e sezionato in una qualsiasi direzione, ma la sua struttura vera e propria non può dar luogo a nessuna differenziazione qualitativa, né ad alcun orientamento [...]. L'esperienza profana conserva l'omogeneità, quindi la relatività dello spazio. Ogni *vero* orientamento scompare poiché il "punto fisso" non gode più di uno statuto ontologico: appare e scompare a seconda delle necessità quotidiane (*Il sacro e il profano*, (1964), trad. it., a cura di E Fadini, Bollati, Torino 2001, pp. 19-21).

Il sacro chiede che lo spazio omogeneo sia tacitato e di fatto ogni evento che sembra avere per noi un significato profondo viene fatto coincidere da Eliade con una frattura della omogeneità dello spazio, con il darsi di un centro che pone fine alla relatività dei luoghi e, quindi, all'accidentalità individuale degli accadimenti. Il bisogno

d'essere del sacro si traduce così in una negazione della relatività dello spazio e in un'assolutizzazione della nozione di luogo.

Molti sono gli esempi che potrebbero essere proposti per rendere conto di queste considerazioni di carattere generale. Le chiese e i templi occupano un posto nello spazio, ma la mera relatività dei luoghi è, per così dire, tolta dalla vicenda narrata che si lega alla loro edificazione. Si tratta di un fatto ben noto che si fa avanti nelle molte leggende che accompagnano la decisione del luogo su cui edificare una nuova chiesa. Gli edifici sacri sorgono là dove è accaduto un evento particolare che segna una discontinuità nella continuità amorfa dello spazio e che consente di attribuire ad un motivo *imperscrutabile* una scelta che in realtà non ha ragioni che sappiano liberarla dal gioco della relatività e dell'arbitrio. Così, non è un caso se le chiese sorgono dove ha avuto luogo un'epifania del divino: l'apparizione di un santo, un evento miracoloso, o un ordine ricevuto in sogno dalla voce di dio sono alcune tra le molte forme di cui il pensiero mitico si avvale per attribuire ad un luogo tra gli altri quella esemplarità che altrimenti non potrebbe spettargli. Un luogo sacro deve essere costruito proprio qui, così come proprio qui — nel cuore noto della nostra città — c'è la nostra casa. E ancora: ogni fondazione di una città è insieme accompagnata da un insieme di leggende che rendono meno visibile la relatività del suo luogo la cui scelta deve essere affidata ad un qualche evento oscuro che la liberi dalle pieghe soggettive del nostro arbitrio. Così leggiamo che la capitale del perfetto sovrano cinese si trova proprio nel luogo indicato dal Sole nel giorno del solstizio di primavera e che il tempio di Gerusalemme è fabbricato sulla roccia che funge da ombelico del mondo, sulla pietra angolare da cui dio ha preso le mosse nell'opera della creazione.

Di qui il significato che spetta al viaggio che ci costringe ad abbandonare il centro del mondo per avventurarci negli spazi in cui la sensatezza del luogo si perde. Al cosmo ordinato che si dispiega in prossimità del luogo in cui siamo fa eco il venir meno della forma e della norma quanto più ci addentriamo nelle regioni remote dello spazio, quasi che l'essere lontane dal centro sia una proprietà reale dei luoghi cui dopo un lungo viaggiare si giunge. E del resto il viaggio ai confini del mondo è per il pensiero mitico un viaggio destinato a condurci al di là della norma e della forma: al di là delle colonne d'Ercole abitano i mostri marini che segnano visibilmente

il confine tra il cosmo abitabile e lo spazio profano.

Dobbiamo accontentarci di queste considerazioni di carattere generale che del resto hanno per noi soltanto uno scopo introduttivo: ci mostrano quale possa essere la via che le ontologie arcaiche hanno percorso per tacitare l'esperienza esperienza del tempo, negandone la linearità.

LEZIONE DICIANNOVESIMA

1. Archetipi e ripetizione

Nella lezione precedente ci siamo soffermati sulla natura di ciò che è sacro e sulle ragioni che rendono l'esperienza del tempo strettamente intrecciata con la sua negazione. Il tempo è la forma dell'accadere e determina l'individualità degli eventi, il loro porsi e il loro necessario trascorrere. E il tempo è storia: nel tempo gli eventi si succedono e proprio per questo si danno nella loro individualità e nella irripetibilità della loro collocazione temporale. Ciò che accade ha *un* posto nel tempo che lo individualizza e che rende fin da principio insensata la possibilità del suo ripetersi. In questo fatto, tuttavia, è anche segnata la necessaria limitatezza degli accadimenti e delle cose che nel tempo si susseguono: ciò che ora accade apparterrà presto al passato e la "verità" di ciò che ha una storia coincide con l'accettazione della legge del divenire. Ma se tutto ciò che ha un'individualità nel tempo diviene, allora nulla può davvero appagare un criterio forte di esistenza e nulla può sfuggire alla dimensione transitoria e relativa degli enti profani; di qui le ragioni che spingono gli uomini delle società arcaiche a *liberarsi del tempo, ad abolirlo*:

il desiderio, che prova l'uomo delle società tradizionali, di rifiutare la "storia" e di limitarsi ad una ripetizione indefinita degli archetipi, tradisce la sua sete del *reale* e il suo terrore di "perdersi", lasciandosi invadere dal carattere insignificante dell'esistenza profana. Poco importa se la formula e le immagini con le quali il "primitivo" esprime la realtà ci appaiono infantili e anche ridicole; il senso profondo del comportamento primitivo è però rivelatore: questo comportamento è retto dalla credenza in una realtà assoluta che si oppone al mondo profano delle "irrealtà"; in ultima analisi, quest'ultimo non costituisce a rigore un "mondo", è l'irreale per eccellenza, il non creato, il non esistente: il nulla. Si ha quindi il diritto di parlare di un'ontologia arcaica, e soltanto conto di questa ontologia si può comprendere — e dunque non disprezzare — il comportamento, anche il più stravagante, del mondo primitivo; infatti questo comportamento corrisponde a uno sforzo disperato per non perdere il contatto con l'*essere* (M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, op. cit., p. 93).

Ma appunto: come può l'ontologia arcaica liberarsi del tempo o almeno tacitarne l'aspetto inquietante? Eliade ci invita a riflettere su due diverse vie che la metafisica primitiva ha seguito nel suo tentativo di venire a patti con il tempo: la negazione del tempo che ci passa attraverso l'identificazione del proprio essere e del proprio agire con la realtà paradigmatica degli archetipi e la sua rigenerazione nella prassi della ripetizione.

Il senso di questa duplice via deve essere chiarito. Eliade ci invita innanzitutto a riflettere sul nesso che lega la vita ai suoi archetipi: l'uomo arcaico, scrive Eliade, sembra attribuire un senso ed un valore solo a quei gesti e a quegli stili di vita che non si perdono nell'accidentalità del presente, ma sono giustificati da un modello originario, da un evento paradigmatico che li ancora ad un remoto passato, ad un'origine che non ha un «quando» e che sembra proprio per questo disporsi al di là del tempo che ci appartiene e che passa. Nel tempo noi agiamo e ci comportiamo in vario modo, ma accanto alle azioni e ai gesti che non hanno una loro significatività peculiare e che appartengono alla prosa del vivere, vi sono i momenti in cui la vita sembra aderire ad una trama di carattere universale, e sono questi momenti che per l'uomo arcaico possono assumere il carattere di una ripetizione che ha una valenza rituale e che mette nuovamente in scena un archetipo che ci trascende:

l'uomo arcaico non conosce atto che non sia stato posto e vissuto anteriormente da un altro, da un altro che non era un uomo. Ciò che egli fa è già stato fatto; la sua vita è la ripetizione ininterrotta di gesti inaugurati da altri. Questa ripetizione cosciente di gesti paradigmatici tradisce un'ontologia originale. Il prodotto della natura, l'oggetto fatto dall'industria dell'uomo trovano la loro realtà, la loro identità solo nella misura della loro partecipazione a una realtà trascendente (ivi, pp. 14-15).

Le ragioni che motivano questo bisogno di cancellare la novità dei gesti e della vita non sono difficili da scorgere e si radicano nella natura ambigua dei *fatti*. I fatti sono ciò che facciamo e che ci appartiene, ma questo termine — la parola «fatto» — è anche la voce per esprimere ciò che è accidentale e casuale e che avrebbe potuto essere diverso da quello che è. Le verità di fatto — si sosteneva un tempo — sono quelle verità che non possono essere dedotte e che descrivono un esser così sottolineando fin da principio la possibilità del suo esser altrimenti: delle verità di fatto si interessa la storia, — e la storia, alla lettera, non fa altro che raccogliere ciò che non può

essere fino in fondo compreso ma che deve essere accettato poiché c'è e non possiamo, proprio per questo, fare a meno di trovarlo, qui di fronte a noi.

Di qui la funzione terapeutica del sacro e dell'ontologia arcaica che lo esprime: ogni gesto importante, ogni evento fondativo della nostra esistenza e ogni condizione che determina in profondità il nostro essere deve apparire alla luce di un modello generale, di un archetipo che è prima del tempo profano e che non ne subisce dunque l'azione dissipatrice. Le cose nel tempo occupano una posizione tra le altre e nulla se non il rimando ad un qualche considerazione di ordine causale ci costringe a pensare che uno stato di cose debba accadere e debba accadere così e in un determinato momento della storia del mondo. Questa constatazione che ha normalmente il sapore di un'ovvietà — il mondo avrebbe potuto essere diverso — deve essere espunta dall'immagine del cosmo che la sacralità disegna, e ciò sembra essere possibile solo se si può leggere in ciò che accade nel tempo l'eco di una *verità* incontestabile, la recita umana di un Senso originario. E ciò che ripete un modello paradigmatico non deve rendere conto di sé nel presente, poiché ha la sua ragion d'essere nell'archetipo cui si richiama, in una trama di senso pienamente dispiegata che si situa nel tempo favoloso delle origini. Di qui la sua nuova veste temporale: la prassi dell'uomo che scandisce i gesti proponendoli come una consapevole ripetizione dell'atto cosmogonico o di un evento mitico si dispone in una temporalità nuova: anche se il suo agire si situa nel presente, il tempo in cui la sua prassi si dispiega è il *tempo identico* di una recita. Nel suo richiamarsi a un modello originario, l'azione dell'uomo si “libera” dalla storicità cui appartiene e si ripropone come ripetizione di un racconto antico e della sua temporalità narrativa.

Gli esempi che Eliade ci offre sono molteplici e ci invitano innanzitutto a riflettere sulla dualità di piani che attraversa la concezione dell'essere nel pensiero arcaico. Nella cosmologia iranica, così si legge nelle pagine di Eliade, ogni fenomeno terrestre ha il suo controcanto in un fenomeno celeste e ogni cosa e ogni concetto si presentano sotto un aspetto duplice: l'aspetto terreno del *gêtik* e l'aspetto celeste e archetipico del *mênôk*. E dal punto di vista cosmogonico il mondo *mênôk* è prima del mondo terreno e lo giustifica: il nostro mondo è un'*immagine* del mondo celeste e può divenir vero solo nella misura in cui sa ripeterlo e sa proporsi come una sua

ripetizione. E ciò che è vero per la cultura iranica è vero anche per la cultura ebraica: alla Gerusalemme terrena corrisponde una Gerusalemme celeste, e la seconda è la misura della prima, la norma nascosta cui commisurarla e cui ricondurre la sua ragion d'essere. E ancora: le città babilonesi avevano i loro archetipi nelle costellazioni, perché solo così la comunità degli uomini poteva fondarsi in un'anticipazione celeste, in un archetipo capace di giustificarla. Gli uomini fondano le città e le edificano, ma le loro gesta non aggiungono *nulla di nuovo* al mondo e proprio per questo non si deve temere che è ciò che è stato fatto possa un giorno dissolversi: Sippar, Ninive e Assur attraverseranno i secoli, perché gli uomini, costruendole, non hanno fatto altro che ripetere la mappa dei cieli e dare forma terrena alla comunità celeste delle stelle che si affiancano nelle costellazioni del cancro, dell'orsa maggiore, di Arturo.

Non vi è dubbio, per Eliade, che sia proprio in questa luce che deve essere inteso il significato del ripetersi rituale del mito cosmologico in circostanze peculiari come la fondazione di una città o la costruzione di un villaggio o di un tempio. In quel luogo si abiterà e si vivrà, e l'accidentalità di questo fatto e del suo accadere qui piuttosto che altrove deve essere tolta dal rimando ad un archetipo celeste, ad una fondazione originaria che mostri come ciò che gli uomini fanno è già stato fatto ed è iscritto nel linguaggio eterno della creazione. Così, quando si costruisce una casa in India, ricorda Eliade, si ripete il gesto cosmogonico dell'uccisione del serpente: il caos originario deve essere nuovamente sconfitto, perché la casa deve diventare cosmo e il gesto dell'abitare deve porsi sotto l'egida del primo inquilino — il dio creatore che fa ordine nel caos del mondo, per abitarlo. E se l'abitare ha un suo modello archetipo nella creazione, anche il lavoro e il riposo si giustificano alla luce della creazione. La tradizione iranica ricorda che Ohrmazd impiega un anno per creare il cosmo e che dedica cinque giorni alla chiusura di ogni mese per riposarsi del lavoro compiuto — un modello cui gli uomini dovevano richiamarsi per giustificare il loro necessario alternare fatica e riposo, lavoro e festa:

l'uomo non fa che ripetere l'atto della creazione, il suo calendario religioso commemora nello spazio di un anno tutte le fasi cosmogoniche che vi sono state *ab origine*. Infatti l'anno sacro riprende incessantemente la creazione, l'uomo diviene contemporaneo della cosmogonia e dell'antropogonia perché il rituale lo proietta all'epoca mitica

dell'inizio [...]. Anche il sabato giudaico cristiano è ancora una *imitatio dei* (ivi, p. 31).

Eliade si sofferma poi su una molteplicità di riti e di narrazioni che hanno il compito di proiettare le gesta degli uomini e la loro stessa vita su uno sfondo archetipico che la giustifichi al di là dell'accidentalità delle scelte e della fattualità empirica della nostra umana natura. Gli uomini debbono nutrirsi, nascono e muoiono, si uniscono sessualmente e generano, e queste datità della vita umana debbono apparire alla luce di un modello cosmico che le giustifichi. Il nostro umano cibarsi ripropone il cibarsi di un cibo divino, e la simbologia cristiana del pane e del vino ne sono una chiara eco. Nella cultura indiana, il matrimonio si pone sotto l'egida di una ierogamia: il matrimonio è celebrato dalla formula «io sono il cielo, tu sei la terra», Didone celebra la sua unione con Enea in una tempesta¹⁵ — e *La tempesta* è il titolo di un quadro del Giorgione difficile interpretare, ma carico di temi panteistici ed erotici, caratteristici della cultura rinascimentale.

Ai riti che scandiscono la vita naturale dell'uomo si debbono affiancare le forme rituali ed espressive che legano ad un archetipo i lavori dei campi, la caccia, la guerra e le altre attività “profane” — e a questo proposito è forse interessante rammentare almeno un punto delle osservazioni che Eliade ci propone nelle pagine di *Il mito dell'eterno ritorno*: per Eliade la danza sembra porsi come un luogo esemplare in cui si realizza la partecipazione al modello originario ed archetipico delle differenti forme della prassi umana. Nella danza, il gesto del contadino o del guerriero si ripetono, ma la musica che li guida e la codificazione dei passi e dei gesti li pone su un diverso piano: al movimento finalizzato e retto da uno scopo si sostituisce infatti una gestualità rituale, un movimento *recitato* che non ci appartiene, ma che ci rende parte di una realtà che ci supera. Nel-

15 «Interea magno misceri murmure caelum/ incipit, insequitur commixta grandine nimbus, / et Tyrii comites passim et Troiana iuventus / Dardaniusque nepos Veneris diversa per agros / tecta metu petiere; ruunt de montibus amnes. / speluncam Dido dux et Troianus eandem / deveniunt. prima et Tellus et pronuba Iuno / dant signum; fulsere ignes et conscius aether / conubiis summoque ulularunt vertice Nymphae. / ille dies primus leti primusque malorum / causa fuit; neque enim specie famave movetur / nec iam furtivum Dido meditatur amorem: / coniugium vocat, hoc praetexit nomine culpam» (Virgilio, *Eneide*, lib. IV, vv. 160-168).

la danza il gesto si fa rituale, l'io si piega ad una norma non sua ed il tempo che ora scorre si adegua ad un ritmo che è imposto dalla musica e che ripete una traccia già segnata.

Gli esempi potrebbero essere appunto moltiplicati, e tuttavia — piuttosto che perdersi nel fascino di queste analisi così ricche di suggestione — è forse opportuno cercare di trarre le fila del nostro discorso. Ed un punto è ben chiaro: per Eliade, la metafisica arcaica sulle cui orme ci siamo mossi è caratterizzata da una tesi che potremmo formulare così:

un oggetto o un atto diventa reale soltanto nella misura in cui *imita* o *ripete* un archetipo. Così la *realtà* si acquista esclusivamente in virtù di *ripetizione* o di *partecipazione*; tutto quello che non ha un modello esemplare è privo di senso”, cioè manca di realtà. Gli uomini avrebbero quindi tendenza a divenire archetipico e paradigmatici. Questa tendenza può sembrare paradossale, nel senso che l'uomo delle culture tradizionali si riconosce come reale soltanto nella misura in cui cessa di essere se stesso (per un osservatore moderno) e si contenta di *imitare* o di *ripetere* i gesti di un *altro*. In altre parole, egli si riconosce come *reale*, cioè come veramente se stesso, soltanto nella misura in cui cessa proprio di esserlo” (ivi, p. 42).

Non è difficile scorgere in queste considerazioni l'eco di un linguaggio platonico, e basta inoltrarsi un poco nella lettura perché Eliade si ricordi di Platone e lo colga come il pensatore che «è riuscito a valorizzare filosoficamente i modi d'essere e di comportamento dell'umanità arcaica» (ivi, p. 42). E non a caso: per l'uomo arcaico la vita deve essere pensata in una necessaria relazione di ripetizione, ma anche di *metessi* con il suo modello ultraterreno, ed è proprio questo concetto che sembra suggerire la via per comprendere meglio ciò che Eliade ci dice. Vivere significa *partecipare della Vita*, che dovremo scrivere proprio così, con la lettera maiuscola, per alludere al fatto che con questo termine non intendiamo gli eventi che ci occorrono, ma il loro essere iscritti in un modello *perenne* che eternamente si ripete. La vita è *fatta così*, è una trama di eventi che ci accadono, ma la constatazione ovvia della possibilità del loro essere altrimenti e la conclusione di arbitrarietà che ne deriva — nulla nel vivere sembra andare al di là del mero fatto dell'essere accaduto — sono messe a tacere dalla prospettiva platonica della *metessi*: questa vita si dispiega nel suo senso non appena impariamo a pensarla alla luce della Vita che si vive in noi — del ripetersi nei no-

stri gesti di una vicenda che ci supera e che parla il linguaggio antico dell'abitare, del nascere e del morire, del cibarsi e del riprodursi, e del gioco da sempre ripetuto della caccia, della coltivazione, della lotta. Certo, il consegnarsi al gioco della ripetizione sembra almeno in parte trasformare la nostra libera adesione al presente nella recita di un testo già scritto, e questo non può non rammentarci di ciò che avevamo osservato discorrendo di Plotino e del suo descrivere le gesta degli uomini e i loro combattimenti come danze pirriche. Ma il punto su cui dobbiamo ora attirare l'attenzione è un altro: è il nesso che lega la dimensione della ripetizione degli archetipi al fine che con esso ci si prefigge — l'abolizione del tempo. La ripetizione nega il tempo profano e, almeno per Eliade, lo sospende:

un sacrificio non soltanto riproduce esattamente il sacrificio iniziale rivelato da un dio *ab origine*, all'inizio dei tempi, ma avviene anche in quel medesimo momento mitico primordiale; in altri termini, ogni sacrificio ripete il sacrificio iniziale e coincide con esso. Tutti i sacrifici sono compiuti nel medesimo istante mitico dell'inizio. Per mezzo del paradosso del rito, il tempo profano e la durata sono sospesi [...]. Cogliamo così un secondo aspetto dell'ontologia primitiva: nella misura in cui un atto (o un oggetto) acquista una determinata realtà per mezzo della ripetizione di gesti paradigmatici e soltanto per questo, vi è l'abolizione implicita del tempo profano, della durata, della "storia" e colui che riproduce il gesto esemplare si trova così trasportato nell'epoca mitica in cui avvenne la rivelazione di quel gesto esemplare (ivi, p. 43).

Le cose stanno davvero così? Si può davvero dire che, per il primitivo, il gesto della celebrazione è identico al gesto cui il rito si richiama ed è compiuto nello stesso tempo? Non lo credo, e penso anzi che faccia parte dell'essenza del rito la consapevolezza della distanza — una consapevolezza che è già immaginativamente all'opera nel timore che il rito possa fallire e che il contatto con le gesta compiute *in illo tempore* non avvenga. Il rito ricorda un evento e cerca di restituirlo in parte al presente, ma non è mai cancellazione della distanza e non implica quindi il venir meno della coscienza della ripetizione.

Che vi sia davvero un'identificazione piena con gli archetipi è una tesi cui Eliade tiene molto e che lo guida nella sua distinzione tra pratiche di cancellazione e di rigenerazione del tempo. E tuttavia, anche su questo punto credo si possa tacere, per osservare piuttosto

che in ogni caso anche per Eliade, l'abolizione del tempo è solo momentanea e concerne solo gli aspetti significativi del vivere: al tempo sacro fa sempre eco un tempo profano. L'abolizione del tempo è sempre solo parziale e non cancella il fatto che vi è comunque una vita individuale che non può adagiarsi nel solco della ripetizione. Ma proprio questo è il punto: la mentalità arcaica, almeno per Eliade, sembra considerare reale e vera solo la vita che si adegua alla dimensione della ripetizione e dell'esemplarità, per porre invece sotto il segno della mancanza di senso tutto ciò che di nuovo e irripetibile la vita porta con sé. Ma ciò è quanto dire che la negazione del tempo è sempre parziale e che la trasformazione dell'uomo in archetipo per opera della ripetizione non può mai essere completa, — ogni singola esistenza partecipa della Vita ma non si esaurisce in questa *metessi*, poiché ogni esistenza ha sempre il respiro dell'individualità. Non è un caso allora, commenta Eliade, se ogni esistenza è almeno in parte individuale e si perde nel corso del tempo:

In numerose tradizioni (in Grecia, per esempio), le anime dei morti comuni non hanno più "memoria", cioè perdono quella che si può chiamare la loro individualità storica. La trasformazione dei morti in larve, ecc., significa in un certo senso la loro reintegrazione nell'archetipo impersonale dell'"antenato". Il fatto che nella tradizione greca, soltanto gli eroi conservino la loro personalità (cioè la loro memoria) dopo la morte, è di facile comprensione: avendo realizzato nella sua vita terrena soltanto azioni *esemplari*, l'eroe ne conserva il ricordo, perché da un certo punto di vista queste azioni sono state *im-personali* (ivi, pp. 52-53).

2. La rigenerazione del tempo

Nella prima parte della lezione ci eravamo soffermati sul nesso che lega la ripetizione degli archetipi al desiderio, così caratteristico della metafisica arcaica, di tacitare il tempo e di negarlo. Alla negazione del tempo fa tuttavia eco il bisogno di *rigenerarlo*: i giorni si succedono ai giorni e gli anni passano, ma la mentalità primitiva sembra essere animata dalla certezza che sia possibile inaugurare il nuovo anno *cancellando il vecchio*, dando vita ad una prassi la cui funzione sembra essere quella di negare la storia e di tacitare la consapevolezza del succedersi degli anni. Certo, il tempo passa e questo suo trascorrere non può essere negato, come sembra invece fare — almeno sul piano immaginativo — la prassi della ripetizione degli archetipi, ma ciò non toglie che per la mentalità arcaica sia possibile rigenerarlo, “vivendo” ogni nuovo periodo di tempo come se rappresentasse un nuovo inizio. E ciò è quanto dire: il tempo non viene in senso proprio negato e il suo trascorrere viene evidentemente riconosciuto, ma — per così dire — non si dà peso al sommarsi degli anni, e la loro concatenazione non viene vissuta nella modalità della storia. scrive Eliade:

collettivi o individuali, periodici o sporadici, i riti di rigenerazione racchiudono sempre, nella loro struttura e nel loro significato, un elemento di rigenerazione per mezzo della ripetizione di un atto archetipico, il più delle volte l'atto cosmogonico. Ciò che ferma la nostra attenzione principalmente in questi sistemi arcaici è l'abolizione del tempo concreto e quindi il loro intento antistorico. Il rifiuto di conservare la memoria del passato, anche immediato, ci sembra essere l'indizio di un'antropologia particolare. In una parola, l'uomo arcaico rifiuta di accettarsi come essere storico, rifiuta di accordare un valore alla “memoria” e di conseguenza agli avvenimenti [...] che costituiscono la durata concreta. In ultima analisi, cogliamo in tutti questi riti e in tutti questi atteggiamenti la volontà di *svalorizzazione del tempo*. Spinti al loro limite estremo, tutti i riti e tutti i comportamenti che abbiamo sopra ricordato rientrerebbero nel seguente enunciato: se non gli si accorda nessuna attenzione, il tempo non esiste [...]. In fondo, se la si guarda nella sua vera prospettiva, la vita dell'uomo arcaico (ridotta alla ripetizione di atti archetipici, cioè alle *categorie* e non agli *avvenimenti*, all'incessante ripresa dei medesimi miti primordiali, ecc.), anche se si svolge nel tempo non ne porta il peso, non ne registra l'irreversibi-

lità, in altri termini non tiene affatto conto di ciò che è propriamente caratteristico e decisivo nella coscienza del tempo (ivi, p. 88).

Basta leggere con attenzione queste considerazioni per rendersi conto delle ragioni che spingono Eliade a sostenere che le forme di rigenerazione del tempo hanno la loro diffusione soprattutto presso quei popoli che hanno coscienza del loro sviluppo e della loro storicità, ma che non per questo rinunciano al loro “diritto” di contrapporsi al tempo e al suo carattere di irreversibilità. Solo perché si è divenuti coscienti della storia e della sua irreversibilità si può infatti avvertire il bisogno di contrapporre al concatenarsi degli anni la rinascita periodica del mondo e il suo inaugurare un tempo nuovo:

è interessante sottolineare che gli scenari dell’anno nuovo, nei quali si ripete la creazione sono più particolarmente espliciti presso i popoli storici, quelli con cui comincia la storia propriamente detta, cioè i babilonesi, gli egiziani, gli ebrei, gli iranici. Si direbbe che questi popoli, coscienti di essere i primi a *fondare* la “storia”, hanno registrato i loro atti per uso dei loro successori (non senza trasfigurazioni inevitabili nelle categorie e negli archetipi [...]). Questi stessi popoli sembrano d’altronde aver sentito in modo più profondo il bisogno di rigenerarsi periodicamente abolendo il tempo trascorso e riattualizzando la cosmogonia (ivi, pp. 78-79).

Si tratta di una tesi storica di carattere generale, su cui tuttavia lo stesso Eliade non sembra voler più di tanto insistere. E non a caso: infatti, anche se si può forse sostenere che la rigenerazione del tempo implica l’aprirsi di una fessura nel rifiuto arcaico della temporalità, è un fatto che *anche* per le culture più primitive il tempo deve essere talvolta rinnovato e che non è possibile rimanere indefinitamente ancorati alla negazione della temporalità che accompagna la ripetizione degli archetipi. Che così stiano le cose, Eliade lo riconosce apertamente:

per quanto riguarda le società “primitive” che vivono ancora nel paradiso degli archetipi e per le quali il tempo viene registrato solo biologicamente senza che gli si permetta di trasformarsi in storia, cioè senza che la sua azione corrosiva possa esercitarsi sulla coscienza per mezzo della rivelazione dell’irreversibilità degli avvenimenti — queste società primitive si rigenerano periodicamente attraverso la cacciata dei “mali” e della confessione dei peccati. Il bisogno che anche queste società sentono di una rigenerazione periodica è una prova che esse non possono mantenersi senza interruzione in quello che abbiamo chiamato

prima il “paradiso degli archetipi”, e che la loro memoria giunge a scoprire (anche se meno intensamente di quella di un uomo moderno) l’irreversibilità degli avvenimenti, cioè a registrare la storia (ivi, pp. 102-103).

E tuttavia, anche in questo caso alle considerazioni di carattere storico, Eliade contrappone le analisi descrittive volte a comprendere il senso dei miti e a sforzarsi di «*vedere* ciò che essi ci *mostrano*» (ivi, p. 78). Così, messo da canto il problema dell’appartenenza dei riti di rigenerazione del tempo alle società protostoriche, Eliade si rivolge invece ai miti e ai riti arcaici che accompagnano il finire dell’anno vecchio e il sorgere del nuovo — questa festa che ha un suo così chiaro significato di rigenerazione temporale.

Un tratto accomuna tutti questi riti: il loro leggere il chiudersi dell’anno e il suo riaprirsi in una nuova sequenza di mesi alla luce del *mito cosmogonico*, delle gesta di un dio che — separate le terre dalle acque, la luce dalla tenebra, sconfitto un mostro o scacciate nelle lontananze più remote una qualche divinità ofidia — dà vita ad un nuovo cosmo, che si contrappone, negandolo, al caos originario. L’anno nuovo appare così sotto l’egida di una creazione nuova e, insieme, come lotta per cancellare l’inerzia del tempo, il suo carattere di passato e le *colpe* che sono state accumulate e che si manifestano nella “stanchezza” dell’anno, nel suo essere privo di vita. Il tempo passa, le possibilità si chiudono e si irrigidiscono in un reale che è sempre più segnato dalla sofferenza e dalle sue cause e l’uomo arcaico avverte il bisogno di contrapporsi ad un presente che si fa sempre più greve sotto il peso del passato; nel tempo le cose si *logorano* e si irrigidiscono, svuotandosi dell’alone di promessa e di attesa che le rende vive. Da questo peccato occorre emendarsi, e la ripetizione rituale del mito cosmogonico si pone come un segno e come una cifra della possibilità di voltare pagina e di cancellare il tempo passato, segnando un nuovo inizio.

Di questo nesso tra le festività del nuovo anno e la ripetizione rituale del mito cosmogonico, che è solitamente accompagnata da gesti di purificazione e da eccessi carnevaleschi, le pagine di Eliade ci offrono una molteplicità di esempi, illustrati tutti con grande sensibilità e chiarezza. In modo particolare, il cerimoniale dell’anno nuovo babilonese — l’*akîtu* — sembra godere di una peculiare chiarezza e sembra proprio per questo offrirci un modello cui richiamarsi per fare emergere nella sua tipicità la forma in cui la rigene-

razione del tempo si attua. Il fenomenologo della religione ha questo di mira: i fenomeni invariants della sacralità, non le sue mere manifestazioni empiriche. Di qui il metodo che Eliade impone alle sue riflessioni: si raccolgono molti dati, ma si cerca di leggerli come differenti esecuzioni di uno stesso tema, come tentativi più o meno felici di rendere viva e visibile un'identica struttura di senso.

Ma torniamo appunto alla natura dell'*akîtu* che deve poterci mostrare nella massima chiarezza quale sia l'intreccio che lega la cerimonia di inaugurazione del nuovo anno ai riti di rigenerazione del tempo e, quindi, alla riproposizione rituale dei miti cosmogonici. Si tratta di una cerimonia che ha una struttura complessa: l'*akîtu* dura non a caso 12 giorni, uno per ogni mese dell'anno, e si scandisce in una serie di riti, che rievocano le fasi della lotta e infine della vittoria di Marduk sul *mostro* marino Tiamat, e ciò è quanto dire che la dimensione narrativa della festa fa tutt'uno con l'imporsi del cosmo sul caos. Di qui la trama che l'*akîtu* deve far propria: la cerimonia del nuovo anno dovrà porsi come un processo cui dapprima spetta il compito di evocare l'immagine della negazione del tempo e della cancellazione delle sue determinazioni che possono venir meno proprio perché si fa avanti lo sfondo amorfo della caoticità — nei giorni bui in cui l'anno si chiude la dominazione di Tiamat ci costringe ad accettare la cancellazione di ciò che è stato, la dissoluzione dell'ordine nel quale ci eravamo mossi, il perdersi della sua forma nella dimensione informe delle acque marine. Ma alla dominazione di Tiamat deve seguire dapprima la lotta di Marduk e poi la sua definitiva vittoria sul mostro, che coincide evidentemente con l'attestarsi di un nuovo cosmo. Alla dimensione amorfa delle acque e alla natura abnorme del mostro che abita gli abissi del mare deve sostituirsi la forma visibile e definita della terra ferma, di un cosmo strappato alla caoticità immemore delle acque. E ciò è quanto dire che la vittoria cosmogonica del dio deve valere come l'argomento immaginativo su cui si ritiene possibile far poggiare la certezza di un tempo nuovo e di una nuova trama di senso. Il chiudersi dell'anno assume così la forma di un ritorno rituale al caos primigenio che consente di liberare il campo dalle scelte che ci hanno vincolato e di spianare il terreno dai resti del nostro antico presente, per poter costruire daccapo la nostra vita. La vittoria di Marduk sul caos e sul disordine diviene così parte di una recita il cui senso coincide con il desiderio di tacitare la storia e di pensare alla suc-

cessione degli anni come ad un ciclo in cui ciò che invecchia e muore si prepara ad una nuova rinascita.

La cerimonia babilonese del nuovo anno ha tuttavia molteplici varianti nella storia delle culture arcaiche, e sarebbe del resto impensabile che così non fosse. Ma una struttura comune permane, e al di là delle variazioni è possibile scorgere una stessa fisionomia ed ascoltare il manifestarsi di uno stesso identico senso. Così, anche se le forme in cui il caos primigenio può essere ridestato — l'orgia, il carnevale, le urla rituali e persino la credenza nella possibilità che i morti si facciano strada nel mondo dei vivi e vi permangano per il tempo dei festeggiamenti di fine d'anno — sono varie e molteplici, tutte sembrano avere una stessa funzione: l'ordine deve essere abolito e il mondo deve essere sprofondato nelle acque di un diluvio che consenta una nuova nascita. E le ragioni di questo ritorno nel regno dell'amorfo e di questo sprofondare della forma e delle determinazioni della vita nel caos in cui si stempera e si dissolve la coscienza del passato traspaiono in vario modo nel rituale del capodanno babilonese, ma si mostrano esemplarmente nel rituale — così diffuso al di là del variare delle culture e dei popoli — del capro espiatorio: il male e il dolore dell'anno trascorso debbono essere evocati e poi scacciati, in una cerimonia pubblica, tanto smodata quanto aggressiva. Un animale, o un uomo, vengono scacciati dalla città, e le grida che accompagnano questa caccia divengono la recita inconsapevole attraverso la quale si realizza immaginativamente una diversa vicenda — nelle grida che mettono in fuga l'animale sacrificale si mette in scena il desiderio di scacciare dalla città i demoni cui nel tempo si è concesso di varcare la soglia e le colpe che giorno dopo giorno abbiamo commesso, e che ci rendono più pesante il trascorrere del tempo. E ciò è quanto dire: le grida che costringono il capro espiatorio a fuggire sono le voci che si alzano per scacciare dal tempo che si vuole nuovo le determinazioni segnate dal tempo già trascorso. Scrive Eliade:

il significato della cerimonia globale, come di ciascuno dei suoi elementi costitutivi, è sufficientemente chiaro; durante questa frazione del tempo che è l'"anno" assistiamo non soltanto alla cessazione effettiva di un determinato intervallo temporale e all'inizio di un altro intervallo, ma anche all'*abolizione* dell'anno passato e del tempo trascorso. Questo è d'altronde il significato delle purificazioni rituali: una *combustione*, un annullamento dei peccati e delle colpe dell'individuo e

della comunità nel suo insieme, e non una semplice “purificazione”.
La rigenerazione è, come indica il nome, una nuova nascita (ivi, p. 77).

Ma ridestare il caos primigenio ha senso solo perché si deve poter assistere nuovamente all’instaurazione di un nuovo ordine cosmico. Nei 12 giorni che separano l’inizio dalla fine delle feste del compimento d’anno e che ne anticipano paradigmaticamente il corso futuro (e sono proprio 12 i giorni che separano il natale dall’epifania, quando si brucia finalmente la vecchia e sulle sue ceneri si celebra l’avvento di un tempo nuovo), la celebrazione del caos deve affiancarsi all’istituzione di un nuovo ciclo, che chiuda nella forma di una nuova speranza la tragedia cosmica della fine del tempo. Ed anche in questo caso gli esempi sono molteplici; tra questi vale la pena di rammentare la celebrazione della festa del capodanno persiano:

il Naurôz, il capodanno persiano, è anche la festa di Ahura Mazda e il giorno nel quale avvenne la creazione del mondo e dell’uomo. Nel giorno di Naurôz avviene il “rinnovamento della creazione”. Secondo la tradizione [...] il re proclamava: “ecco un nuovo giorno di un nuovo mese di un nuovo anno; bisogna rinnovare ciò che il tempo ha logorato (ivi, pp. 89-90).

Al caos segue dunque l’istituzione di un nuovo cosmo, ma a questa *rinascita* del tempo (che costituisce evidentemente la trama di senso che attraversa questi rituali) si affianca la constatazione che comunque il male presente passerà e con esso la sofferenza che lo accompagna. La narrazione del tempo che si chiude con la promessa di un nuovo cosmo è insieme la forma che garantisce la sopportabilità del presente, il suo appartenere ad una *peripezia* che ha un suo luogo di soluzione. Le sofferenze e i dolori non sono dunque un evento casuale che accade come altri senza ragione, ma sono parte di una trama e sono resi necessari proprio perché ci appaiono come i punti di appoggio di una narrazione che dovrà infine condurci al di là di essi, nel luogo della loro definitiva soluzione. Parlare di una rinascita del tempo vuol dire allora pronunciare una promessa: la storia giungerà al suo epilogo e il tempo porterà con sé — dopo un faticoso cammino — la cancellazione dei dolori e l’aprirsi di una possibilità nuova. E ciò è quanto dire che i rituali legati alla scansione del tempo non sono soltanto espressione di un rifiuto radicale della storia, ma sono anche la forma concreta entro la quale la sofferenza umana diviene sopportabile e, in un certo senso, ricca di senso. U-

lisse doveva davvero perdersi nella vastità del mare per potersi sentire *finalmente* a casa, Ivan Il'ic doveva davvero morire per riscoprire il senso minuto del vivere, e non c'è favola che non costringa il suo eroe a consumare scarpe di ferro, a perdersi in luoghi inospitali e comunque a tremare per la propria vita prima di poter finalmente abbracciare la sposa.

Di qui la conseguenza che Eliade ci invita a trarre. Ricondata al modello di una narrazione che ci consente di immaginare il nostro presente come *parte* di una *peripezia* che dovrà chiudersi e che si chiuderà con la promessa di un altrimenti, di un tempo nuovo, forgiato dalle gesta dell'eroe cosmogonico, la sofferenza trova una sua sensatezza e si fa parte di una recita che la interpreta come necessario viatico di una soluzione finale, in cui il male verrà espunto e la sofferenza tolta, e forse è proprio per questo che non vi è cultura che non immagini il proprio presente sospeso sul baratro di una prossima, definitiva crisi. Nessuna cultura sembra avere il coraggio di pensare se stessa come espressione di una mitica età dell'oro, e le infinite varianti di questo vecchio racconto concordano tutte in un punto: nel situare il presente a pochi passi dall'orlo di un precipizio, la cui vicinanza sembra tanto più importante lamentare, quanto più sembra possibile scorgere nella miseria dei tempi l'oscura promessa di una futura palingenesi. L'acuirsi della sofferenza e del disagio debbono valere così come un segno del fatto che la narrazione del tempo precipita ormai verso la sua necessaria conclusione, verso quella soluzione definitiva cui anche noi, uomini disincantati del presente, sembriamo credere quando nei nostri ragionamenti diciamo, come una premessa che sembra rendere più credibile il successo dei nostri propositi, che ormai abbiamo toccato il fondo — come se davvero un fondo vi fosse e se come se fosse lecito credere che la tensione drammatica debba davvero risolversi, nella constatazione consolatoria di un finale.

Non è difficile rendersi conto che non vi sono ragioni per credere che così stiano le cose. Ma la narrazione del tempo e le forme rituali che determinano la sua costante rigenerazione sembrano egualmente prendere con grande serietà il ragionamento che assimila il tempo ad un arco che, una volta teso, si distenderà scoccando una freccia, ed Eliade ci invita a rammentare, a questo proposito, l'esemplarità dei miti lunari: la Luna è il simbolo visibile di un ciclo che mostra la possibilità della catastrofe e della crisi, ma insie-

me ci rassicura sulla sua rapida e prossima soluzione. La Luna annuncia di fase in fase la sua morte e indica con il suo corso il farsi avanti di tempi bui: presto la notte sarà oscura, e l'ultima falce di Luna scomparirà. Ma al buio del novilunio farà eco dopo tre giorni il sorgere di una nuova Luna. Per dirla ancora una volta con Eliade:

La Luna è il primo morto, ma è anche il primo morto che resuscita (ivi, p. 114).

La narrazione del tempo che si lega alla scansione temporale assume così una forma definita e una sua peripezia minimale: il tempo passa e la Luna attraversa tutte le sue fasi, sino all'oscurità che è tuttavia il presagio di una nuova rinascita. Di qui l'ottimismo che si lega ai miti e alle narrazioni lunari: un ottimismo

che si riduce alla coscienza della normalità della catastrofe ciclica, alla certezza che essa ha un *significato* e soprattutto non è mai *definitiva*. Nella prospettiva lunare, la morte dell'uomo e quella dell'umanità sono indispensabili per la loro rigenerazione (ivi p. 117).

Possiamo fermarci qui, perché dei temi apparentemente più ricchi di significati filosofici su cui Eliade si sofferma nelle pagine conclusive del suo saggio possiamo disinteressarci — ci porterebbero lontani dal cuore delle nostre considerazioni: dal nostro tentativo di discutere meglio il significato che la narrazione riveste rispetto alla nostra coscienza della temporalità. Su questo punto Eliade ha molte cose da dirci. Che assuma la forma di una prassi volta a inscenare i gesti paradigmatici che un eroe o un dio in un tempo remoto hanno compiuto o che abbia invece la forma di una rigenerazione del tempo che proietta sulla scansione del tempo l'immagine della dissoluzione e della nuova creazione di un mondo, la mentalità arcaica sembra essere dominata nel suo rapporto con il tempo dal paradigma della narratività. Ciò che in fondo non si può tollerare non è il trascorrere del tempo che comunque passa e che si rende così evidente nella vicenda umana della crescita e dell'invecchiamento, ma il suo dipanarsi al di fuori di un meccanismo narrativo che ci consenta di negarne l'apertura e di tollerarne gli accadimenti, inserendoli all'interno di una trama, di una peripezia che conduca ad una loro piena comprensione. Questo la mentalità primitiva non tollera: il disporsi del tempo nella forma di un cattivo infinito che non sa voltare pagina e che non è capace di raccogliere l'uno dopo l'altro della successione in un discorso che abbia un senso e che sappia

giustificare ciò che comunque ci accade alla luce di una meta che lo giustifichi e che sappia spiegarne una volta per tutte la ragione.

È tuttavia sufficiente riflettere un poco su queste considerazioni di carattere generale perché si faccia avanti una domanda che potremmo formulare così: Eliade riconduce alla dimensione del sacro il tentativo di abolire il tempo, e ciò è quanto dire — come abbiamo dianzi osservato — che gli uomini hanno un tempo creduto fosse possibile contrapporsi alla storia e delineare una metafisica ed un'ontologia caratterizzata dalla massima dell'eterno ritorno — una metafisica che ha ancora la sua eco nelle riflessioni filosofiche dello stoicismo:

vi sarà un altro Socrate, e un altro Platone, e vivranno nuovamente gli stessi uomini uno per uno, con gli stessi amici e concittadini di prima; crederanno nelle stesse cose, subiranno le stesse vicende, tratteranno le stesse questioni; ogni città, ogni villaggio, ogni campo si ristabilirà nella stessa forma di prima (Zenone di Cizio, fr. 148).

Questo è quanto gli uomini un tempo credevano, e queste sono appunto «le concezioni dell'essere e della realtà che emergono dal comportamento dell'uomo delle società premoderne» (ivi, p. 13). E tuttavia oggi queste credenze non sanno più persuaderci e dobbiamo quindi riconoscere, sia pure a malincuore, che la via di una negazione del tempo e di una cancellazione della storia ci sono precluse. Così almeno sembra ragionare Eliade, e basta dare uno sguardo alla freddezza e alla povertà immaginativa delle nostre feste che celebrano l'inizio di un nuovo anno o la costruzione di una nuova casa per rendersi conto che la dimensione della sacralità ha abbandonato la nostra coscienza e il nostro stile di vita. Sappiamo ancora brindare, scambiarci qualche dono e forse concederci la debolezza passeggera di qualche strana superstizione, ma nessuno potrebbe seriamente cercare di scorgere in qualche piatto gettato per terra o nel fragore dei botti e di qualche fuoco d'artificio una qualche eco delle nostre antiche fantasie cosmogoniche. Col tempo abbiamo disimparato a fare a meno del tempo e la storia ci ha infine ancorati a se stessi e ci ha costretto a pensarci come soggetti che si costituiscono nell'unità di un tramandare, come creature essenzialmente storiche che sanno di non poter tacitare il tempo cui necessariamente appartengono. Il mito dell'eterno ritorno e la sua concezione del tempo appartengono dunque ad un passato che ci è ormai precluso — questa è la tesi che Eliade ci invita a sostenere e questa è la ragione che

sorregge il suo pessimismo e, insieme, il suo rifiuto tanto radicale, quanto impotente, del destino della modernità. E tuttavia questo invito deve essere declinato, per quanto evidenti siano le ragioni di Eliade e per quanto certa sia anche la nostra incapacità di calcare, senza mentire a noi stessi, le vie tracciate dalla metafisica arcaica.

Di qui la necessità di indugiare ancora un poco sulle pagine di Eliade per trarre nella prossima lezione di questo corso qualche considerazione di carattere conclusivo.

LEZIONE VENTESIMA

1. *Il sacro: un concetto originario?*

Nelle ultime lezioni ho cercato di raccogliere qualche considerazione di carattere generale per far luce sul senso che spetta alle pagine che Eliade dedica al problema della temporalità. Si tratta, io credo, di pagine molto belle, e leggendole è difficile sottrarsi al fascino di un autore che sa farci vedere il senso nascosto di un patrimonio di riti e di narrazioni mitologiche che troppo spesso sono oggetto di indagini che non vanno al di là della mera erudizione o che si perdono in considerazioni di sapore positivistico, volte a scorgere nella varietà dei miti un cumulo di false credenze, un coacervo di ridicole teorie mediche e scientifiche. E tuttavia, dichiararsi sensibili al fascino di un libro come *Il mito dell'eterno ritorno* non significa ancora, credo, chiudere gli occhi di fronte alle molte scelte teoretiche che lo attraversano e che non possono essere accettate.

Alcune di queste scelte hanno un carattere politico-culturale, e ciascuno di noi è portato a reagire ad esse sulla base delle sue opinioni di fondo. Eliade non fa mistero della sua antipatia profonda per la modernità, e si immerge in una narrazione affascinata del mondo arcaico che è insieme un rifiuto sprezzante della pretesa antropocentrica dell'uomo moderno di saper trovare da solo la via della propria salvezza. Ci siamo già soffermati sulla natura di queste considerazioni e abbiamo almeno in parte già colto l'ambiguità che le pervade. Il mondo moderno è un mondo demitologizzato, ma di questo esito cui il pensiero scientifico ha condotto non possiamo—per Eliade—sentirci soddisfatti, ma dobbiamo lamentare nella chiarezza del mondo obiettivo il chiudersi della possibilità del senso. Il mondo è diventato vero, ma privo di senso e questo sembra invitarci ad una sorta di *cieco* bisogno del mito, — al desiderio di perdersi in una mitologia cui non si può più credere, ma cui sembra comunque necessario piegare il capo. Alle piattezze del mondo razionale si deve così contrapporre l'etica del *paradosso*, la volontà di contrapporre alla ragione un qualche gesto esistenziale privo di ragioni che abbia la cupezza irrazionale del mito, l'adesione acritica ad una costellazione di valori che possano sembrare profondi solo perché

sono avvolti dall'oscurità di ciò che apertamente nega la voce della ragionevolezza. La nostalgia per il sacro si traduce così nel desiderio di una qualche mitologia a buon mercato, ed Eliade, insieme a Cioran, si troverà schierato nei primi anni trenta a fianco delle Guardie di ferro, il movimento fascista e antisemita che porterà al potere il generale Antonescu. Il rifiuto della modernità doveva così prendere il volto di un ritorno acritico alla nuova barbarie.

Sarebbe un errore limitarsi a queste considerazioni di carattere politico-culturale per tentare una valutazione teorica degli scritti di Eliade, e tuttavia credo che qualcosa ci insegnino: ci invitano infatti a guardare con qualche sospetto alla radicalità della posizione che Eliade ci invita ad assumere. Per Eliade le cose stanno così: da un canto vi è il mondo amorfo e privo di significato della modernità, dall'altra il mondo ricco di senso dell'uomo religioso. Ed anche se non sappiamo più abitare il mondo sacro e siamo costretti a declinarlo al passato o a illuderci di rinnovarlo con un qualche gesto tanto volontaristico quanto vacuo, non sembra possibile rinunciarvi: di qui la piega *nostalgica* delle sue pagine e lo stesso atteggiamento antifilosofico che le pervade. I filosofi hanno ragionato troppo ed il risultato è la perdita di senso, la radicale negazione della pienezza del reale:

Forse la filosofia ha esercitato l'influenza che ha perverso in modo più nocivo le istituzioni umane perché [...] ha proposto un processo che porta all'isolamento e alla dissociazione, all'uscita dal reale, all'astrazione [...] In effetti, le stesse vittorie della filosofia, la loro luce putrida, indicano lo stallo, il distacco dalla vita (M. Eliade, *La biblioteca del maharaja e Soliloqui*, B. Boringhieri, Torino, 1997, p. 113).

La modernità si è lasciata guidare dalla filosofia e dalle scienze e ha condotto in porto una demitizzazione del mondo che, per comprenderlo, ne ha negato il senso che lo rendeva vicino alla nostra esistenza — questo è quanto Eliade sembra sostenere, e ciò è quanto dire che la filosofia con la sua vocazione critica e razionalistica è, in ultima analisi, il vero errore di cui la nostra cultura si è macchiata. Così, non è un caso se nelle pagine di Eliade tutto sembra dipendere da una *scelta* che non sappiamo più fare: la scelta tra l'uomo religioso e l'uomo moderno, tra il sacro e il profano, — un termine questo che sembra alludere al mondo obiettivo cui siamo stati relegati dalla nostra vocazione razionale.

Dubito davvero che questa contrapposizione sia legittima, e per

rifiutarla vorrei innanzitutto richiamare l'attenzione su un fatto che può sembrarci banale, ma che merita di essere sottolineato. Si tratta di una constatazione che ci siamo più volte fatti sfuggire: molti degli atteggiamenti che Eliade annovera sotto il titolo del sacro convivono con la consapevolezza che non è possibile *sino in fondo* crederci. O più precisamente: non è possibile crederci nello stesso senso in cui crediamo alle cose e agli eventi che appartengono al terreno del mondo della vita. La credenza nel mito è, per così dire, una credenza che si ritaglia un proprio spazio e che non tollera di essere pienamente integrata con il sistema delle credenze del vivere. Ma ciò è quanto dire che l'ambito della credenza nei miti è un ambito segregato, e che il credere ai riti e ai miti va di pari passo con la determinazione di uno spazio circoscritto entro il quale il sacro ha piena cittadinanza proprio perché, e soltanto perché, abbiamo volontariamente sospeso la legittimità di ogni considerazione che ci riconduca al sistema consueto e originario delle certezze del vivere.

Rammentiamoci degli esempi che Eliade ci propone. Un animale viene scacciato con grida e con strepiti dalle mura del paese perché solo così è possibile liberare la comunità dalle colpe che la infestano, dai demoni che la possiedono. E questo è quanto dire che nel rito l'animale è diventato un demone che deve essere allontanato al più presto dalla comunità degli uomini. Si tratta di un'affermazione in cui capita spesso di imbattersi, e non è raro leggere un certo compiacimento per la radicalità di quest'affermazione che si esprime in una accentuazione enfatica del verbo essere che sembra avere qui una sua manifestazione esemplare, che sembra costringerci a pronunciare la paroletta «è» con un tono di voce particolare, che testimoni della gravità dell'impegno che proferendola ci assumiamo. Si tratta tuttavia di un'enfasi che non fa che nascondere il nucleo teorico della difficoltà in cui ci dibattiamo, poiché il nodo da sciogliere concerne propriamente il fatto che ci imbattiamo qui in un'identità che è tale solo nello spazio circoscritto del rito. Il capro espiatorio è un demone, ma lo è solo finché lo si insegue con grida e strepiti: di quest'identità si può parlare solo nell'arco di tempo e di spazio che appartiene al rito, e per rendersene conto è sufficiente osservare che quegli uomini che nella cerimonia inseguono tra urla e grida la bestia demoniaca sanno benissimo che quell'animale era poco tempo prima un'innocua capretta da mungere e non dubitano che lo sarà di nuovo non appena il furore della cerimonia si sarà

placato. Il muratore indiano, prima di edificare una casa, conficca un palo nel terreno per trafiggere il capo del serpente, e questo gesto è creduto sin quando ci si muove nella dimensione racchiusa del rito. Ma la cerimonia non dura in eterno, e il serpente cessa di esserci non appena la vita riprende il suo corso, ed è per questo che non avrebbe davvero alcun senso preoccuparsi di quell'inquietante cadavere quando si scavano le fondamenta per edificare la casa. Il serpente c'è, — nel rito ma non nel mondo, e ciò è quanto dire che non abbiamo a che fare con un'esistenza autentica che sia posta da una credenza pienamente posizionale, ma solo con una credenza peculiare e modificata che ha come sua condizione di possibilità una prassi *segregatrice*.

Di qui si deve trarre una prima conclusione. Gli uomini credono ai riti, ma possono crederci solo perché sospendono *momentaneamente* il sistema delle credenze da cui normalmente si lasciano guidare. E questa sospensione è il frutto di uno sforzo esplicito: il sacro irrompe nello spazio protetto della cerimonia e il rito è innanzitutto una soglia che deve essere varcata per lasciarsi alle spalle il sistema delle certezze cui si farà necessariamente ritorno non appena la cerimonia sarà terminata. Si potrebbe essere forse più precisi, ed osservare che il rito chiude la porta soltanto ad alcune certezze e che la segregazione che consente l'irruzione del sacro è sempre e necessariamente parziale: il demone può essere scacciato dalla città perché una capra è pur sempre un animale che si sa timido e pauroso, le urla avranno effetto perché spaventano certi animali, i sassi che la colpiranno faranno male perché così vanno le cose. Il mondo come sistema di cause c'è anche nel rito, ma c'è solo nella misura in cui il rito glielo consente. E ancora: il rito non consente ad alcune nostre credenze di farsi avanti nel suo spazio protetto, ma la difesa che può approntare contro alle esigenze della realtà è fragile, ed è per questo che il rito non tollera l'imprevisto che comporterebbe una immediata ricaduta sul terreno della realtà. Di qui appunto la conclusione che possiamo ricavare: a dispetto di ciò che Eliade suggerisce non vi è una contrapposizione tra un uomo religioso che vive nel sacro e un uomo profano "perso" nel mondo, poiché la dimensione della sacralità non nega la quotidianità del vivere (che anzi presuppone) e si realizza solo in virtù di una prassi di segregazione che difende il sacro dalle certezze che caratterizzano il mondo della vita e che non sono affatto messe in questione dalla dimensio-

ne religiosa che vive solo in virtù della loro momentanea sospensione.

E se così stanno le cose possiamo spingerci un passo in avanti ed osservare che la contrapposizione tra il sacro e il profano cui di continuo Eliade ci invita e che figura esemplarmente come titolo di una delle sue opere non è affatto così ovvia come sembra e non può essere accettata. Si può davvero dire che tutto ciò che non è sacro è, di conseguenza, profano? Vi è un senso in cui quest'affermazione sembra legittima: se ci poniamo nella prospettiva della sacralità, allora è davvero lecito sostenere che il non sacro è il profano — entrati nel tempio, tutto ciò che resta al di là della soglia è appunto profano. Ma basta riflettere un poco per rendersi conto che questa contrapposizione non può essere assolutizzata perché profano è un evento solo quando è commisurato rispetto al metro della sacralità, ed il sacro non è il terreno originario in cui debbano comunque disporsi le nostre azioni¹⁶. Prima del sacro — e quindi prima del profano — vi è il mondo della nostra quotidiana esperienza, un mondo che ha una sua struttura e una sua regolarità esperita e che, come abbiamo osservato, è solo parzialmente e momentaneamente sospeso nella prassi magica o nella celebrazione di un rituale. Il mondo della vita ha un suo stile causale, scriveva Husserl nella *Crisi delle scienze europee*, e di questa constatazione così ovvia (e così spesso negata dalla filosofia) dobbiamo avvalerci per comprendere che il sacro non è il terreno originario su cui un'umanità qualsiasi possa muoversi, ma è una forma dell'esperienza che sorge sul fondamento di altre forme più originarie dell'esperire, in un complesso gioco di segregazione e di accettazione.

Ne segue che rifiutare l'*aut aut* che Eliade ci propone — o il sacro o il profano — significa anche chiedersi se sia davvero legittimo parlare del sacro come del frutto di una qualche originaria forma di esperienza. Per Otto, cui almeno nelle pagine di *Il sacro e il profano* Eliade si richiama, sembra lecito sostenere che vi è una diretta percezione del sacro e che non vi è davvero bisogno di chiarire più di tanto la sua genesi. Il sacro c'è, basta saperlo ascoltare, e se noi uomini moderni non ce ne rendiamo conto è perché siamo diventati ciechi e sordi al senso che si manifesta nel cosmo. Qualcosa in noi uomini moderni si è inaridito e non sappiamo più trovare la via per

¹⁶ Su questo punto si veda il primo dei saggi raccolti in G. Piana, *La notte dei lampi*, Guerini, Milano 1988.

percorrere la strada del paradosso che conduce alla sacralità.

Anche da questa tesi, credo, si debbono prendere le distanze. Vi è certo un'esperienza del sacro e vi sono persone che non possono che descrivere così ciò che sentono e credono; di qui tuttavia non è affatto lecito muovere per sostenere che vi sia qualcosa come un senso spirituale che sappia vedere ciò che di sacro si mostra nel mondo. Vi è un'esperienza della sacralità, ma questo non significa affatto che sia davvero una sorta di percezione di un oggetto spirituale, di una realtà originaria, nascosta ma presente. È davvero possibile una diversa via: l'esperienza del sacro potrebbe essere un'esperienza *complessa* di cui si deve cercare di rendere conto a partire da forme più semplici della nostra esperienza.

Così, piuttosto che sottolineare la radicale alterità dell'esperienza del sacro e cercare nella sua specificità il segno evidente della sua natura irriducibile vorrei invitarvi a riflettere su fenomeni che, pur non appartenendo a nessun titolo alla sfera della sacralità, ci consentono tuttavia di cogliere all'opera molte delle caratteristiche che nel sacro abbiamo dianzi colto. E per farlo vorrei scegliere un terreno tutt'altro che sacrale. Pensiamo per esempio ai giochi dei bambini: un prato racchiude lo spazio dell'inseguirsi e del prendersi, del nascondersi e dello scoprirsi, e qualcuno sarà la strega, qualcuno sarà invece la vittima. Dove ci sono streghe ci sono amuleti: la strega comanda un colore e basta trovarlo e toccarlo per sottrarsi alle sue magie. Eppure la strega può fare paura, chi scappa può sentirsi davvero il fiato sul collo o sentirsi perso perché non vi è davvero nulla di viola a portata di mano. I giochi si giocano *seriamente*, e tuttavia sarebbe davvero un errore ritenere per questo che si debba ancorare la descrizione del gioco ad un'antitesi: o è vero che il bambino crede di avere a che fare con una strega oppure non può averne nessuna paura. Una simile descrizione è semplicemente sbagliata, perché il gioco non è compreso quando lo si pone sullo sfondo delle credenze che animano la nostra quotidianità, ma quando ci si dispone nell'universo immaginativo del gioco. Il bambino che, nel gioco, scappa dalla strega non crede *davvero* che vi siano streghe; ma non sta nemmeno affermando che non vi siano: *crede per gioco e nel gioco* che vi siano, e che siano proprio a due passi dalla sua schiena. E lo stesso accadrebbe se qualcuno, passeggiando di sera in un bosco, ci invitasse a scorgere nei tronchi degli alberi le sagome di belve feroci o di creature mostruose: forse ci faremmo solleticare dalla

paura, ma non per questo ci sentiremmo di rinunciare alle nostre certezze sugli alberi e sulla loro natura inoffensiva.

Di qui una conclusione si impone: i prodotti dell'immaginazione non mettono in questione le nostre credenze rispetto alla realtà e non ci costringono a dubitare della trama consueta di ciò che è quotidianamente dato, e tuttavia vi è un senso in cui sembra possibile crederci. In questo, l'esperienza del sacro tradisce una sua somiglianza con i prodotti immaginativi: il cacciatore *crede* alla cerimonia che gli assicura successo nella caccia, ma non per questo *crede* che sia inutile tendere l'arco e affilare la lancia. Il sacro c'è e si manifesta, ma la possibilità di credere al sacro e di lasciarsi pervadere dal suo respiro sembra essere vincolata ad uno spazio circoscritto e sembra racchiusa in un tempo delimitato: il sacro *irrompe* nella vita per poi abbandonarla, proprio come accade ai giochi o alle recite, che si aprono un varco nel nostro tempo quotidiano e che si dispiegano in uno spazio circoscritto, per poi lasciare il campo alla vita consueta.

Basta formulare queste considerazioni perché si faccia avanti una riflessione di ordine critico. Certo, il gioco ha qualche connessione con le cerimonie rituali e basterebbe pensare al ruolo che le formule giocano nell'uno e nell'altro caso per rendersene conto. E tuttavia, non è forse evidente che il bambino che gioca *sa* di giocare, mentre proprio questo non accade nel caso dei riti e delle cerimonie sacre? Il bambino sa che la strega che lo insegue non è affatto una strega, ma una compagna di classe, ma non è così che si potrebbe descrivere il gesto del sacerdote che trafigge con un pugnale l'effigie del nemico. Anche qui vi è una personificazione ed un'identificazione che ha luogo nel rito ed anche in questo caso è lecito sostenere che il gesto dell'uccisione rituale del nemico non cancella purtroppo il bisogno di raggiungere concretamente quell'obiettivo; ma la differenza permane: nel caso del gioco, il processo di simbolizzazione è consapevole, nel rito no. Di qui la tesi di Cassirer: il mito si muove sul terreno di un *simbolismo implicito* ed inconsapevole ed è quindi, in quanto tale, esposto da un lato alla critica che è connaturata al movimento dello spirito e al suo farsi sempre più consapevole di sé, ed è dall'altro irriducibile al gioco o alla dimensione teatrale dello spettacolo.

A queste considerazioni si deve reagire almeno in parte accettandole. E tuttavia non è difficile rendersi conto del fatto che la nostra

esperienza del sacro implica sì una sorta di simbolismo inconsapevole, ma è sempre anche accompagnata da una prassi che rende concretamente possibile quell'inconsapevolezza. Nell'esperienza del sacro, dice Cassirer, il simbolo si fa cosa, ma è comunque opportuno rammentare che la reificazione del simbolo è sempre incompleta¹⁷ e che la coscienza del sacro è sempre duplice poiché *crea autonomamente le condizioni che le consentono di dimenticare le procedure immaginative su cui poggia.*

Su quest'ordine di considerazioni dovremmo certo soffermarci più a lungo, e tuttavia per l'obiettivo che vogliamo ora raggiungere è forse sufficiente l'accento che abbiamo proposto, insieme alla constatazione che l'immaginazione è comunque un processo che muove dalla nostra percezione delle cose e che proprio per questo tende talvolta ad imporsi nostro malgrado. Vi è, in altri termini, una tendenziale *autonomia* dei prodotti immaginativi che sembrano talvolta imporsi nelle loro valorizzazioni di senso, senza costringerci alla fatica del gioco. I giochi iniziano così: si danno le regole e si decide quale sia il ruolo che nel gioco spetta ad ogni singola cosa che si ritiene possa svolgere una funzione ludica. E talvolta la decisione può richiedere uno sforzo: un bambino sale su un tavolo, e il tavolo è una barca nel mare, anche se bisogna sforzarsi di chiudere un occhio su quelle quattro inutili gambe di legno. Ma talvolta la decisione si impone da sé e l'immaginazione trova da sola la sua strada.

Rammentiamoci dell'esempio del bosco: i tronchi degli alberi possono assumere una veste inquietante perché giochiamo e ci rendiamo disponibili a scorgere ciò che altrimenti non avremmo mai visto — nei rami braccia protese a catturare una preda, nei nodi del legno un volto mostruoso. E tuttavia, qualche volta anche quando non abbiamo voglia di giocare ci troviamo costretti a dare vita ad una recita immaginaria, poiché vi è qualcosa nella forma degli alberi che sembra spingerci a vederli così. Ma ciò è quanto dire che vi sono forme di valorizzazione immaginativa che *tendono ad imporsi alla soggettività*, che vi sono casi in cui l'immaginazione tende a reificarsi e che non siamo quindi costretti ad abbandonare la famiglia dei processi immaginativi per comprendere l'esperienza del sacro, anche se questo non significa affatto sostenere che non vi siano

¹⁷ A questo proposito si veda ancora il saggio di G. Piana, *L'immaginazione sacra*, in *La notte dei lampi*, Guerini, Milano 1988

differenze che debbano di volta in volta precisate per chiarire che cosa distingua il sacro da altre forme di valorizzazione immaginativa.

Credo che una parte significativa del fascino che il discorso Eliade esercita sul lettore moderno tragga proprio di qui la sua origine — dal fatto che i miti e i riti che ci narra sono tutti immediatamente comprensibili e ci sembra quasi naturale crederci, sia pure come si crede ad un racconto. Forse, come teme Eliade, siamo caduti dall'*essere* e abbiamo preso definitivamente commiato dalla *realtà*, ma stranamente — seppure in tono minore — non abbiamo davvero di apprendere un codice o di condividere un'ispirazione sacra per comprendere che il diluvio è un'immagine in cui si esprime il desiderio dell'abolizione del tempo e di ciò che nel tempo è accaduto. Quest'immagine vive in mille altre immagini, e fa presa sulla nostra immaginazione perché mette in luce una possibilità che è racchiusa nell'acqua: l'acqua è davvero un elemento che non sopporta le forme e le toglie, è davvero capace di sommergere ogni cosa e nasconderla. L'acqua ha davvero tutte le carte in regola per essere una cifra dell'oblio, e qualche volta ci sembra che non vi sia null'altro da fare se non constatare che così stanno le cose: qualche volta siamo appunto preda dell'immaginazione, e le valorizzazioni immaginative che si legano alla percezione e alla vita hanno una loro immediatezza ed una loro indiscutibile presenza. C'è una *poetica degli elementi* che ha sfumature diverse e che si orienta in forme diverse a seconda delle sensibilità e delle culture, ma questa poetica c'è per l'uomo arcaico come per l'uomo moderno, per quanto diverso sia il peso che le sia attribuisce e per quanto differente l'*accomunamento* che gli uomini trovano sulle immagini da cui si lasciano guidare.

Vorrei rammentare ancora un esempio per chiarire ciò che intendo. Il tempio nasce — ricorda Eliade — come un luogo sacro che ripete l'archetipo della montagna sacra: nel centro del mondo la verticalità delle regioni cosmiche si fa manifesta e la montagna si eleva verso il cielo e insieme sorge sullo sprofondamento delle terre che nasconde i luoghi infernali. La montagna sacra è il luogo in cui passa l'asse cosmico, e le pagine dantesche che ci raccontano lo strano intreccio tra inferno e purgatorio sono evidentemente l'eco letteraria di una immaginazione sacra molto più antica del cristianesimo. Ma dalla montagna sacra si deve passare, come accennavo, alla struttura dei templi e le chiese rivelano nella loro architettura questo gioco di verticalità: la cripta si nasconde sotto l'altare che a sua vol-

ta si dispone sotto la cupola, sotto quell'oculo che da tempi immemorabili gli uomini hanno visivamente aperto — già nelle chiese romaniche e bizantine la cupola è infatti il luogo dove rappresentare l'immagine del Cristo pantocratore.

Tutto questo cade sotto il segno della sacralità — non vi è dubbio. E tuttavia basta riflettere un poco sul senso immaginativo che si lega ai piani di una casa per comprendere che la sacralità non è sempre in gioco quando ci si imbatte nel fenomeno del valore. Tutt'altro. La cantina di una casa è davvero profonda e la sua oscurità ha un'eco diversa dal buio delle altre stanze, così come la soffitta è il luogo che si adatta ad altre e diverse fantasie. La soffitta è aerea e una lunga tradizione narrativa ha costretto poeti e scrittori negli spazi malsani che sono divisi dal cielo soltanto dalle tegole; la cantina, invece, è il luogo dei processi silenziosi ed oscuri: nelle cantine non vi è spazio per ciò che è aereo e ci sembra *ovvio* che la solarità dell'uva possa farsi vino solo negli spazi bui di una cantina. Così, anche senza bisogno di accedere al terreno della sacralità, non vi è dubbio che anche per noi, uomini moderni, lo spazio della casa si orienta rispetto alle dimensioni del cosmo, e la disposizione degli spazi si anima di un'eco immaginativa che non può non essere colta. Tra le molte ragioni che hanno trasformato i dintorni di Milano in un gigantesco condominio disteso orizzontalmente vi è, del resto, il desiderio malcelato di sapere che anche la propria casa ospita, seppure in tono minore, l'asse cosmico che unisce la profondità degli inferi alle altezze del cielo.

2. *Qualche conclusione*

Le considerazioni critiche che abbiamo appena proposto dovrebbero consentirci di comprendere meglio le ragioni per le quali ci siamo soffermati così a lungo sul testo di Eliade. Nelle pagine di Eliade, seppure nella modalità di una riflessione sul tempo sacro, prende forma una discussione sulle procedure immaginative che si connettono alla dimensione della temporalità. Del tempo possiamo parlare in molti modi, e innanzitutto è giusto parlarne disponendosi nella prospettiva del tempo obiettivo, di quel tempo che si costituisce nella nostra esperienza come forma di ordinamento seriale, in cui ogni singolo evento ha un suo posto e una sua collocazione.

Su questa forma elementare della temporalità ci siamo soffermati nelle prime lezioni del corso, sforzandoci di delineare le linee generali di una grammatica della temporalità e insieme indicando le procedure operative che ci consentono di articolare secondo una regola il concetto di tempo. E tuttavia, a queste considerazioni di natura grammaticale che hanno per oggetto la nozione di tempo così come si impone sul terreno della nostra esperienza quotidiana, abbiamo sentito il bisogno di affiancare dapprima un'analisi del significato dei termini in cui si articola la dialettica della presenza, per avviare poi una discussione più ampia sulle diverse forme di articolazione dell'esperienza temporale che sembrano caratterizzare il modo in cui in generale gli uomini si rapportano al tempo e in cui si scandisce temporalmente il mondo in quanto è il *nostro* mondo — il mondo in cui viviamo .

In questa luce si sono mosse le riflessioni che abbiamo dedicato al ricordo, poiché non vi è dubbio che la facoltà del ricordare sia una delle voci significative che ci consentono di appropriarci del tempo e di ordinarlo secondo una regola che dipende *dalla nostra vita e dai nostri bisogni*. Il tempo ha una sua forma, ma il ricordo ci consente di sovrapporre alla trama della successione degli attimi un intreccio nuovo che ci consente di rapportarci a ciò che è accaduto e di ritrovarci nell'unità di una storia. Il ricordo è, in questo senso, una delle forme attraverso le quali il tempo acquista una sua eco esistenziale.

Alle ragioni del ricordo avevamo poi affiancato le ragioni della dimenticanza e a questo proposito ci eravamo imbattuti in Eliade.

Per Eliade alla temporalità profana si contrappone un tempo sacro che è caratterizzato dal ruolo della ripetizione e dal suo porsi come una sorta di negazione della storicità e del divenire. Il tempo sacro è il tempo dell'eterno ritorno, ed anche se non credo che sia possibile porre sotto l'egida del sacro e di ciò che è davvero reale l'immagine mitica di un tempo che si ripete sempre identico è un fatto che tra i bisogni che caratterizzano il nostro atteggiamento rispetto al tempo vi è anche il desiderio di tacitarlo — un desiderio che trova espressione in una prassi immaginativa ed in uno stile di vita che non negano la realtà del tempo lineare e che anzi la presuppongono, poiché il senso che caratterizza l'immagine di una temporalità plasmata sulla regola della ripetizione è interamente dato nel suo porsi come un tentativo di rendere meno ossessivamente presente la nostra appartenenza ad una catena in cui ogni istante rimanda al successivo e si lega ad esso nell'unità di una storia. La volontà di cancellare la storia e il desiderio di adagiare la vita in una forma immobile non avrebbero davvero un senso se non fossero connesse alla consapevolezza della linearità dell'ordinamento degli eventi. Il bisogno della ripetizione e l'articolazione immaginativa del tempo secondo l'idea di un eterno ritorno si comprendono solo se le poniamo sullo sfondo della consapevolezza dell'irripetibilità degli eventi. E ciò è quanto dire che la stessa possibilità di dare un senso a ciò che Eliade chiama il "tempo sacro" presuppone una piena coscienza della nozione concreta e quotidiana del tempo. La prassi della ripetizione è una risposta ad un bisogno che può sorgere solo perché sappiamo bene che il tempo non si ripete affatto.

Vi è tuttavia un secondo insegnamento che possiamo trarre dalle pagine di Eliade e che ci riconduce ad un tema di cui avevamo già in parte discusso quando ci eravamo soffermati sulla prassi di scansione del tempo propria dei calendari. Di questa prassi Eliade ci dà una ricca esemplificazione nelle pagine dedicate a far luce sui riti di rigenerazione del tempo. Due sono gli aspetti che in queste pagine debbono essere sottolineati. Il primo ci riconduce alla scansione come forma di cesura del tempo. L'anno inizia e finisce e la ritualizzazione che accompagna l'aprirsi e il chiudersi di un ciclo cosmico vuole evidenziare un andamento peculiare: gli istanti si succedono agli istanti, ma il cammino che conduce dagli uni agli altri ci appare alla luce della meta cui si deve giungere. E ciò è quanto dire che nella scansione il tempo assume la forma immaginativa di

un percorso narrativo che conduce da un *incipit* ad una conclusione attraverso una peripezia. Il tempo assume la forma di un cammino e ogni istante non soltanto precede il successivo ma ci appare come il necessario viatico che ad esso conduce e che è da esso giustificato.

Di qui si dovrebbe muovere per cogliere il luogo di origine della distinzione tra *fabula* e *intreccio*: solo perché il tempo è pensato nella forma di un cammino che deve condurre sensatamente ad una meta è lecito dipanare il suo ordine secondo una successione narrativa e non semplicemente cronologica. Ad unire l'inizio e la fine non è la serie temporale ma il tempo immaginativamente valorizzato dalla scansione, che si pone così come il luogo in cui si determina la condizione di possibilità di una narrazione in generale. La prima narrazione, la narrazione che consiste soltanto della sua astratta forma, è già tutta racchiusa nelle pagine del calendario e nel loro proporre immaginativamente il tempo come un racconto.

Credo che le considerazioni che abbiamo insieme discusso possano ora farci comprendere meglio in che senso si possa parlare della del calendario come un'elementare forma di narrazione, così come credo che non sia difficile scorgere quale sia la risposta complessiva che mi sembra di poter dare al problema che abbiamo discusso richiamandoci — molto liberamente — a Plotino. A questa domanda ci è sembrato possibile rispondere soltanto distinguendo nella trama unitaria del tempo molti e diversi significati che si dispiegano non appena diamo il giusto peso al discrimine che separa il tempo come realtà obiettiva dal tempo che caratterizza il mondo così come lo viviamo, — un tempo che si costruisce innanzitutto sulla dialettica della presenza, ma che poi assume una forma via via più articolata in virtù della struttura del ricordo e delle valorizzazioni immaginative che prendono forma nella prassi della scansione temporale che abbiamo analizzato paradigmaticamente nella vicenda complessa dei calendari.

E tuttavia tracciare questa distinzione non significa rendersi ciechi alle molteplici relazioni che legano gli uni agli altri i differenti modi in cui la temporalità prende forma per noi, e le analisi che abbiamo dedicato al sorgere del tempo obiettivo dalla nostra esperienza del tempo si prefiggevano di indicare per linee generali quale fosse il cammino che avremmo dovuto percorrere insieme. Ma qui il condizionale è d'obbligo, e di fatto vorrei invitarvi a condividere il fastidio che avverto ora per le molte cose che non siamo riusciti a dire.

Abbiamo lasciato indietro molte cose, e molte semplicemente non le abbiamo viste. E ora abbiamo fretta di finire, anche se vorrei farlo ricordando ad alta voce un pensiero di Wittgenstein che a sua volta ci ricorda che «i filosofi dovrebbero salutarsi dicendo: datti tempo!». Credo che ora ciascuno di noi debba farlo, per conto suo.

APPENDICE

«TOUT SE TIENT»: L'IMMAGINE DELL'OROLOGIO NELLA FILOSOFIA MODERNA

— Paola Basso —

«Gli orologi più comuni e più grossolani segnano le ore, solo quelli lavorati con più arte segnano i minuti. Allo stesso modo le menti ordinarie sentono bene la differenza tra una semplice verosimiglianza e una certezza piena; ma non vi sono che le menti fini che sentono il più e il meno della certezza o della verosimiglianza e che segnano, per così dire, i minuti con il loro sentire». (Fontenelle, *Entretiens sur la plarité des mondes*)



1. Considerazioni introduttive

Non appena divenne strumento dello scienziato e dunque meccanismo a ingranaggio di alta precisione, abbastanza diffuso per poter esplicitare una sua esemplarità concettuale ma ancora sufficientemente inedito per toccare le corde della curiosità generale, l'orologio cominciò ad affollare l'immaginazione dei filosofi moderni testimoni di un simile portento. Fu così che l'orologio si rivelò presto un prezioso strumento – oltre che di misurazione del tempo – senz'altro di *chiarificazione concettuale*: assommando infatti caratteri che raramente erano rinvenibili in natura e incarnando il mirabile accordo di una molteplicità di parti, l'orologio servì da *e-semplio* e da *immagine* per introdurre nuovi concetti o per arricchire quelli antichi, giungendo a divenire addirittura emblema di veri e propri sistemi metafisici o di spiegazione dell'universo, in ipotesi quale quella dell'*Horologium mundi*. Detentore per lo più di caratteristiche tipiche degli *organismi organizzati*, senza però essere un organismo, l'orologio rappresentò un vero e proprio *crocevia*, una sorta di laboratorio in cui determinate sfumature concettuali divenivano visibili a occhio nudo. E ciò costituirà la sua intrinseca capacità di chiarificazione ma anche, e lo metterà in luce Kant, la sua debolezza.

Non deve quindi destare meraviglia, leggendo le opere dei filosofi moderni, da Cartesio a Voltaire, da Leibniz a Wolff, l'imbattersi ripetutamente in quello sfaccettato strumento, chiamato a illustrare concetti di ogni sorta, spesso complicati e compositi. A fronte di questo frequente ricorso all'orologio come chiave di concetti filosofici, due sono le mosse da fare: 1. Rinvenire quali possono essere le caratteristiche dell'orologio che lo hanno reso così adatto a esemplificare una tale vasta gamma di concetti. 2. Andare a vedere, nello specifico, quali sono i concetti che i filosofi esemplificarono attraverso l'orologio. Solo sommando questi due passaggi si potrà comprendere sotto quali aspetti e in virtù di quali peculiarità l'orologio viene di volta in volta chiamato in gioco.

2. Le caratteristiche 'fenomenologiche' dell'orologio

Cerchiamo allora, innanzitutto, di effettuare una disamina preliminare delle caratteristiche '*prima facie*' dell'orologio, ossia di quelle

proprietà che l'orologio ci mostra e che si evincono ponendosi sul piano di una descrizione esteriore di ciò che è sotto agli occhi di tutti (e per questo, viceversa, per lo più ben poco ponderato). Una volta presa così confidenza con i lineamenti di questo strumento/concetto, si potrà più facilmente andare a vedere l'uso che ne hanno fatto i filosofi.

La *prima* cosa che viene in mente quando si parla dell'orologio è il *quadrante* e ciò che lo caratterizza è il suo essere *pienamente e tutto in una volta* presente davanti agli occhi: il prima, l'ora e il poi. Questa impressione di piena datità del quadrante ci è data non solo dalla sua visibilità *hic et nunc*, ma anche dal fatto che si può prevedere che pienamente visibile lo sarà anche in seguito dal momento che le lancette sono di per sé *vincolate* a un percorso prestabilito, offrendo la certezza che non possano sfuggire alla vista. Unico caso in cui il quadrante sembra in un certo senso sottrarsi a questa visibilità totale è quando le lancette si sovrappongono, ossia quando la lancetta delle ore si nasconde sotto quella dei minuti: allora si ha come l'impressione che manchi qualcosa o che qualcosa ci sfugga!

Sotto questo postulato di piena datità, poi, non si trova solo il quadrante: al contempo infatti, ed è questo l'aspetto che maggiormente ha affascinato i filosofi, l'orologio è per antonomasia qualcosa che si può aprire e *smontare* per andarne a vedere il funzionamento *interno* che in genere, invece, nelle cose, è *nascosto*. Ecco l'essenziale: poter esaminare *l'interno delle cose* in modo così diretto. È il sogno di ogni filosofo; e l'orologio, sotto questo aspetto, sembra non aver segreti ed essere pienamente conoscibile. L'unica possibilità per comprendere compiutamente qualcosa, infatti, era appunto smontarne le parti, *una ad una*; anzi, ancora più importante era studiarne il *modo di connessione*. Infatti di un orologio si capisce poco se ci si ferma a guardare una ad una le singole rotelle, dentate, a stella e trillanti: dirimente diviene viceversa il modo in cui si connettono.

Dunque: non solo il quadrante si dà tutto alla vista mostrando un *intero*, ma soprattutto è possibile avere sotto gli occhi l'intero meccanismo *interno*. Ma c'è ancora qualcosa in più: non è qui questione solo di *anatomia*, aprire la cassa e guardare le parti e le connessioni; già infatti si era imparato ad aprire i corpi e a studiarli. Ciò che però in quelle occasioni risultava impossibile era *studiarli in atto*: infatti nel momento stesso in cui si aprivano, erano morti. Inve-

ce, nel caso dell'orologio, l'atto dell'aprire, dello smontare, non causa l'interruzione del movimento; dunque, oltre che la struttura interna in quanto tale, viene alla ribalta anche il suo funzionamento in atto. Infine, a questa *conoscibilità a posteriori* dell'orologio connessa al suo offrirsi tutto alla vista, si affiancava, ancora, una pari *conoscibilità di principio*, dovuta al fatto che era proprio il rapporto orologio-orologiaio¹⁸ a esemplificare al suo apice l'identità di *verum = factum*, offrendo all'uomo l'occasione di dominio conoscitivo assoluto: in fondo, solo l'artefice ha vera "scienza" dell'artefatto.

Un *secondo* elemento su cui occorre soffermarsi è il fatto che, *non ricaricati*, gli orologi diventavano *sempre meno precisi*, fino poi a fermarsi. Gli orologi, infatti – a differenza delle meridiane che funzionano da tempo immemorabile e funzioneranno ancora, senza bisogno di qualcuno che se ne prenda cura – vanno periodicamente caricati. Che cosa comporta per l'essenza dell'orologio questa sua costante esigenza di ricarica? Significa l'assoluta dipendenza da qualcuno (più che da qualcosa) che lo *carichi*, e non solo: occorre sempre qualcuno anche che inizialmente lo *regoli* e, soprattutto, che ne *sorvegli* di continuo l'andamento. Si delinea quindi fin da subito come strettissimo il rapporto tra orologio e orologiaio: l'impegno per gli orologiai che costruivano grandi e complicati orologi era immane e capitava spesso che fossero addirittura costretti a trasferirsi ad abitare nel paese dove era stato montato l'orologio. E questo a sua volta che cosa significa? Significa che, pur essendo uno strumento di precisione, sull'orologio sembra purtroppo pesare un *vizio d'origine* tale per cui non lo si può considerare pienamente affidabile: sul suo capo penderà sempre il sospetto che possa funzionare male, rimanere indietro o correre troppo.

Presa alla lettera, questa caratteristica avrebbe di per sé la capacità di dissolvere una metafora che ricorreva moltissimo in filosofia, ossia quella del mondo come un orologio (la metafora dell'*Horologium mundi*) e di conseguenza di Dio come 'Grande Orologiaio'. Si vede bene che in questo caso, a fronte cioè della necessità di carica e di custodia richiesta dall'orologio per il proseguimento del suo corso, l'attività di grande orologiaio attribuita a Dio difficilmente potrebbe proporsi come quella *sinecura* allusa dagli autori che vo-

¹⁸ «Allo stesso modo *l'orologiaio* sa che, fermando o mutando un pezzo, *l'orologio* subisce tali o tali altri cambiamenti» (Leibniz).

levano a diritto minimizzarne l'azione per mettere l'accento sull'autonomia del meccanismo del mondo. Dio non potrebbe infatti in questo caso limitarsi al noto colpo di carica iniziale in «un mondo come un meccanismo che ha bisogno dell'ipotesi di Dio solo per dargli l'avvio, quel colpetto che lo metta in moto, e poi può fare a meno di quell'ipotesi. Questo è il Dio Grande orologiaio». A fronte dell'orologio *concreto*, con i suoi difetti meccanici, o Dio seguita a rimettervi mano *ricaricandolo* di continuo e controllandone in eterno l'andamento o il mondo ha buone probabilità di fermarsi. Certo, un orologio assemblato da Dio è un orologio ideale¹⁹ e dunque non soggetto a tutte le pecche che caratterizzano un banale orologio sublunare; ma ci si può per questo sottrarre al dovere di *vigilare* sul suo funzionamento?

Ma chiudiamo la parentesi metafisica per tornare alle proprietà materiali dell'orologio. Dunque si è detto: '*piena datità*' dell'orologio, dentro e fuori, e *dipendenza* dalla *carica*. A queste due proprietà se ne aggiunge una *terza* data dal suo essere *esatto*. Infatti si giudica la perfezione di un orologio dal fatto che questo segni con esattezza e precisione le ore e le sue parti e, cioè, senza perdere un secondo che sia uno ogni giorno che passi²⁰. Dunque se funziona male viene *eo ipso* meno la sua essenza di orologio, che è quella appunto di essere uno strumento di precisione. Viceversa, in un certo senso, il sole non è 'esatto' dal momento che ogni giorno sorge a un'ora leggermente diversa da quella del giorno precedente. A questo proposito, e da quanto accennato anche riguardo alla carica, emerge una vera e propria discrasia tra l'orologio e la meridiana: da una parte un meccanismo artificiale e artificioso, dall'altra il sole, il signore del tempo, e come tale un po' tiranno. Ma su questa con-

¹⁹ Si può rinviare qui alla distinzione proposta da Gideon Freudenthal (*Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie*, Suhrkamp 1982) tra *orologio artigianale* e *orologio scientifico*: in un caso infatti si tratta dell'orologio con tutti i suoi difetti di costruzione, nell'altro caso – in primis nella metafora del dio grande orologiaio – di un orologio teorico e di principio, dunque di per sé sempre assolutamente esatto.

²⁰ Mentre si è tentati di concedere una precisione al 99% a strumenti o misuratori di cui noi stessi non siamo in grado di recepire con esattezza l'esatta indicazione, questa concessione in particolare non è proponibile nel caso dell'orologio: ciò infatti comporterebbe l'inammissibile perdita di un quarto d'ora al giorno (essendo 60x24, ossia 1440, i minuti da computare ogni giorno e dunque l'1% ammonterebbe a 14,4 minuti, perdita che di per sé squalificherebbe qualunque orologio).

trapposizione tra l'orologio da una parte e il sole-meridiana dall'altra, dopo.

Tornando a questa caratteristica dell'*esattezza*, si rileva come gli elementi da cui dipende il *funzionamento esatto* dell'orologio abbiano caratteristiche diverse dagli elementi da cui dipende, viceversa, il suo *mero funzionamento*, di per sé inesatto (e di questo saprà dirci di più Descartes). E cioè: nel caso del funzionamento e basta è sufficiente che le rotelle girino; nel caso del funzionamento esatto si richiede in più che 'girino' con un determinato e ben preciso moto periodico. Venuto meno il funzionamento esatto, si giunge a quella situazione per cui, se qualcuno ci interroga riguardo allo stato del nostro orologio e ci chiede: «Non funziona più?», noi rispondiamo: «No, funziona ancora, ma *funziona male*». Finché non si rompe del tutto, le lancette non si muovono, neppure irregolarmente, e allora non c'è dubbio: non funziona più; le cose esatte sono in assoluto le più delicate, perdono infatti facilmente la loro esattezza (cosa che, per antonomasia, non possono perdere quelle non esatte). Dunque: peculiarità dell'orologio è l'esattezza, e sarà questo l'aspetto che maggiormente interesserà Leibniz, ossia il fatto, si vedrà, che due orologi possano andare all'unisono *in forza della loro propria esattezza*, il che si oppone all'andare viceversa all'unisono in forza di qualche azione *esterna* all'orologio stesso.

Quarta caratteristica dell'orologio, che andrà anch'essa a ricevere l'attenzione dei filosofi, è il suo essere un ingranaggio dove le *parti* e il *tutto* sono fortemente interconnesse: basta infatti spostare o mutare un *pezzo* che l'*intero* viene meno: non funziona più, non sta più in piedi. L'orologio ci parla di cose molteplici che concordano tutte l'una con l'altra, esso è la metafora del *tout se tient*, ossia del fatto che, appunto, se un pezzo si rompe, tutto smette di funzionare. Più che costruire un orologio, infatti, lo si mette assieme (in tedesco si vede bene: *Ein Uhrwerk zusammensetzen*, lo si compone). A fronte di questa stretta interconnessione delle parti si può trarre un'ulteriore proprietà: di un orologio si dice che cammina, che corre, che sta fermo e che si scarica: ma c'è un motore o un'anima che lo mantiene in movimento? No, l'orologio rappresenta mirabilmente un dispositivo che, una volta data la carica iniziale, è capace di perpetuare il movimento semplicemente sulla base della mera *disposizione* delle parti.

Ma è l'ora di giungere all'ultima e fondamentale caratteristica

dell'orologio, caratteristica di nuovo sotto gli occhi di tutti e come tale pochissimo ponderata: e cioè il fatto che l'orologio misura sì il *tempo*, ma lo fa tramite lo *spazio*²¹: le lancette si muovono e noi vediamo semplicemente il loro inesorabile avanzare nello spazio, anche se si tratta di uno spazio chiuso e soprattutto *ciclico*. Misurare il tempo con lo spazio, significa esprimere ciò che è successivo tramite ciò che è coesistente; e non solo, allude alla radicale ipotesi che *unico* criterio di misurazione del tempo sia la disposizione nello spazio. Del resto il metodo di registrazione del tempo è sempre stato *spaziale* e quindi ciò non deve stupire: anche nelle meridiane il movimento del sole e lo scorrere del tempo venivano proiettati nello spazio e rappresentati come *avanzamenti* nello *spazio*.

Eppure nel caso dell'orologio questo fatto è amplificato da un ulteriore elemento: le meridiane o altri indicatori astronomici del tempo trasformavano il 'passare del tempo' nell'attraversamento di uno spazio - con moto regolare - da parte di qualche corpo che, comunque, con il passare del tempo aveva strutturalmente a che fare, e cioè il moto della terra o quello apparente del sole. Bene, con l'orologio questo riferimento intuitivo al tempo vissuto e scandito, al tempo cosmico, viene meno. Cosa vuol dire ciò? Vuol dire che del tempo, del tempo delle 24 ore che per la sua stessa conformazione è chiamato a misurare, l'orologio non sa nulla, e siamo solo noi a tradurre in termini di tempo dell'esperienza quanto viene espresso in termini di *spazio* e di *movimento*, seppur isocrono e continuo. È da questa circostanza, da questa sua lacuna strutturale, che dipende il bisogno dell'orologio meccanico di venir *regolato*.

Ecco il punto: l'orologio è privo di un riferimento a qualcosa che di per sé sia già *nel* tempo (a differenza invece delle meridiane), e ciò lo *squalifica* come *guardiano del tempo delle 24 ore*: lo si è già detto, l'orologio va sorvegliato, in sé e per sé non garantisce nulla, e non garantisce nulla proprio per questa sua *ignoranza originaria* del tempo che è chiamato a scandire. Il problema non è dunque il fatto che abbia bisogno di essere caricato, esigenza di per sé più che legittima per un meccanismo; il fatto grave è un altro: se viene 'rego-

²¹ «Così tutta l'arte dell'orologeria altro non è che *l'applicazione* del tempo allo *spazio*» (voce: *horloge* nell'*Encyclopédie*). Ma se si stabilisce che unico criterio per il tempo è lo spazio, e dunque la disposizione degli oggetti nello spazio – nel caso dell'orologio la disposizione delle lancette – ha senso dire che ogniqualvolta gli oggetti ritornano nella medesima posizione si dia una retrocessione del tempo?

lato' male all'inizio, poi non può che perseverare nell'errore. L'orologio non sa nulla del tempo: a riprova di questa incongruenza, si registra il fatto che sino alla fine dell'Ottocento si controllava l'andamento dell'orologio con le meridiane. Gesto di per sé assurdo: controllare qualcosa di esatto e preciso con qualcosa di impreciso e di meno esatto, ma che in sé si faceva portatore dell'indiscutibile dettame di accordare sempre l'*orologio meccanico* all'*orologio cosmico*.

Dunque l'orologio non sa che ore sono, anzi connessa a ciò si dà la circostanza che, in determinate occasioni, esso non sia neppure in grado di comunicarci appunto ciò che da lui si richiede: se, ad es., dopo un lunghissimo viaggio in aereo in cui abbiamo completamente perso la bussola, arriviamo nell'atrio di un aeroporto senza finestre e davanti a noi c'è un enorme orologio che dice: 'sono le 3', noi non sappiamo in quale momento della giornata siamo, ossia se *ante meridiem* o *post*, e possiamo girare attorno all'orologio quanto vogliamo, ma da lui non otterremo risposte, la risposta la possiamo infatti ottenere solo *guardando fuori*, alla ricerca o meno della luce del sole.

Abbiamo tratteggiato una sorta di superiorità della meridiana sugli orologi meccanici in riferimento a un rapporto originario e essenziale con il tempo cosmico che è anche il tempo vissuto o comunque il tempo che è richiesto loro di misurare. Se infatti l'uno è del tutto indifferente a quanto deve misurare, l'altra, la meridiana, è immersa e illuminata dalla causa di questo ciclo notte-giorno di cui si vogliono misurare con precisione le parti. Onde evitare di far piombare questo prezioso strumento in uno stato di minorità che minaccia di divenire irreversibile, occorre smussare la radicalità di questo assunto in due direzioni: 1. l'orologio è potenzialmente dotato di una perfezione ed esattezza che la meridiana non potrà mai raggiungere e 2. se si considera l'orologio nella sua funzione di cronometro, ossia di misurazione di un intervallo di tempo, allora viceversa esso basta a se stesso, nel senso che ha in sé la regola di ciò che misura, grazie alla presenza del movimento oscillatorio isocrono del bilanciere interno al suo meccanismo. In quanto cronometro, infatti, qualunque orologio che segua qualsivoglia ciclicità, anche una non conforme a quella delle 24 ore, detiene in sé il proprio criterio di misura ed è in grado, rispetto a se stesso, di indicare con precisione il nome esatto di ogni nuovo istante, del tutto indipen-

dentemente da come è stato regolato all'inizio, ossia se bene o male.

3. Concetti esemplificati dall'orologio

Ma se non ci parla del tempo, di cosa ci parla l'orologio? Ci parla, vedremo, dello stringente intervento di ogni cosa in una. Una volta stabilite dunque le proprietà dell'orologio e non ultima la circostanza che esso non sembra parlarci in primo luogo del tempo, occorre abbandonare questa panoramica iniziale per cominciare davvero a discorrere dei passi dei filosofi che all'orologio si appellavano per fare chiarezza su alcune nozioni chiave o nodi concettuali. A questo proposito si registra innanzitutto un fatto, che dopo quanto detto non deve stupire, ossia che *nessun* filosofo cita l'orologio in relazione al *tempo*. Infatti, ad attirare l'immaginazione dei filosofi di allora, non era il fatto che l'orologio misurasse il tempo ma ben altro, e *in primis*: le sue straordinarie prerogative meccaniche, la sua mirabile esattezza e, in generale, quel particolare legame tra le parti e il tutto, tra le singole rotelle e il loro funzionamento globale, che viene a instaurarsi. Dunque, più che del tempo, l'orologio – e con lui i passi dei filosofi che lo chiamano in gioco – sembra volerci parlare fondamentalmente di una ferrea connessione causale di ciò che segue rispetto a ciò che precede e con ciò dell'esplicita possibilità di abbracciare l'intera concatenazione causale dall'inizio alla fine; sembra voler parlare dell'accordo perfetto tra due orologi, della "sincronicità di principio" di ogni orologio con tutti gli altri o, ancora, di *perfezione e imperfezione* e, in generale, di cose molteplici che concordano tutte l'una con l'altra.

Ecco che di fronte a ogni passo in cui l'orologio è chiamato in causa si tratta di interrogarsi sul motivo che ha spinto il filosofo in questione a optare *proprio* per l'immagine dell'orologio, per capire a quale aspetto in particolare di quello strumento così sfaccettato abbia voluto appellarsi e che cosa voleva dire con ciò.

Cominciamo da Wolff che, in quanto grande sistematore delle idee altrui, può dare pienamente il polso della situazione, mostrando di fatto la pervasività dell'immagine di quel misuratore del tempo che del tempo sembra voler fare a meno. Scrive Wolff:

Per es. ora il cielo è limpido e il cielo stellato. Questo ha la sua causa: soffia una brezza mattutina. La brezza mattutina ha nuovamente la sua

causa, anche se non la conosciamo; e la sua causa ha ancora una causa, e così via per ogni tempo. Poiché, ora, *nel mondo tutti gli enti sono fondati l'uno nell'altro* anche rispetto allo spazio, anche la brezza mattutina ha le sue cause nelle cose che nel mondo sono insieme con essa. E ciò è in parte spiegato se, nell'osservazione della natura, si mostra come un vento possa formarsi. E poiché tutte le cose sono fondate l'una nell'altra, la connessione del *vento* deve penetrare tutto lo spazio. Pertanto, se si potesse comprendere pienamente perché adesso è sereno, si troverebbe che nell'intero mondo ogni cosa che c'è stata una volta o c'è ancora vi ha apportato qualche contributo. E da ciò si scorre che cos'è quel di più che deve ancora aggiungersi alla possibilità di un ente affinché esso consegua la sua realtà (§. 14). Qui propongo nuovamente l'esempio dell'*orologio* [...] e al riguardo prendo un orologio che possa funzionare un intero anno, e che non sia stato caricato e regolato più di una volta. In questo caso nessuno dubiterà che il movimento della lancetta e di ogni rotella abbia il suo funzionamento nel modo di composizione, quindi nella natura e nel movimento di tutte le altre parti che convengono propriamente all'orologio; e che, ugualmente, la lancetta non avrebbe adesso questa posizione se, in tutti gli istanti immemorabili di tempo che sono trascorsi dall'inizio, non fosse stata così come è stata realmente. Questo non ha nell'orologio una ragione diversa dal fatto che i movimenti hanno la loro ragione sufficiente nel modo di connessione. Poiché, ora, questa situazione si presenta anche nel mondo (§§ 554, 556) dev'essere vero anche che ogni evento del mondo, anche quello più insignificante, non si verificerebbe se in precedenza ogni cosa non fosse accaduta così come i tempi precedenti hanno richiesto. Anzi, l'esempio dell'orologio mostra che occorre guardare anche a tutti i tempi futuri che seguono al tempo presente in una serie ininterrotta (Wolff, *Metafisica tedesca*, § 565).

L'orologio in questo caso si presta bene a rendere intuitiva questa visione del mondo in quanto, come si è già accennato, rappresenta l'opportunità in cui il futuro, come il passato, sono presenti davanti agli occhi; ma non solo: alla base della struttura dell'orologio, come anche della concezione wolffiana, gioca una considerazione dello stato *presente* dell'universo come *effetto* del passato e come *causa* del futuro. E, a sua volta, dietro questa considerazione si annida una particolare nozione di *causalità* (quella stessa che è pensata nel principio che sorregge il mondo, cioè il *principio di ragion sufficiente*) di cui l'orologio si presta appunto a fare da modello immediato. L'orologio infatti costituiva il caso in cui la figura della causalità come '*catena causale*' funzionava al suo meglio dal momento

che nel quadrante tutti gli eventi sono effettivamente rappresentati come *anelli* di una catena: tutti sul *medesimo livello* logico, tutti spazialmente e temporalmente legati tra loro, ossia tra loro vicini. Ecco, allora, che all'inevitabilità del tic-tac corrisponde una pari inevitabilità in termini di concatenazione causale: causa *prossima* del movimento *successivo* è il singolo movimento precedente della lancetta; causa *remota*, invece, la stessa struttura interna del dispositivo e delle molle. Ogni cosa deve avere la sua ragione, questo era il noto principio di ragion sufficiente: nulla è senza la sua ragione sufficiente per cui esso è piuttosto che non essere. Di nuovo, niente di meglio dell'orologio per illustrare questa inesorabilità e questo ingranaggio di tutto nel tutto:

*Che cosa l'evento opposto richiede [...] Si supponga dunque che la lancetta che indica i secondi segni il quinto secondo del sesto minuto dopo le dieci quando una certa stella entra nel cerchio di meridiano. Se la lancetta non dovesse segnare il quinto secondo, ma, per esempio, il dodicesimo secondo dello stesso minuto, è chiaro che in tutti gli istanti precedenti, finché l'orologio si è mosso, cioè dall'inizio in cui è stato caricato, dovrebbe aver segnato secondi del tutto differenti da quello che ha realmente indicato. E se all'inizio l'orologio fosse stato regolato allo stesso modo, l'interno meccanismo dovrebbe in certo qual modo essere diverso da quello che abbiamo. Quanto ora troviamo qui nel caso dell'orologio, è proprio quello che ho insegnato del mondo partendo da cause regolari (*ivi*, §. 566).*

E cioè: l'orologio è calibrato per percorrere due volte il proprio perimetro esattamente in 1440 minuti e se non lo fa, se alla fine segna qualche minuto in più o in meno i casi sono due: o era partito con qualche minuto in anticipo o in ritardo e allora la causa di ciò risiede appunto solo nel suo essere stato regolato male, oppure, ed è questo il fatto degno di interesse, era stato regolato in modo esatto, e allora è nel meccanismo che c'è qualcosa di diverso, di irregolare rispetto a quanto ci si attendeva, dal momento che l'orologio detiene la ragion sufficiente del proprio essere nella sua struttura, ossia detiene il proprio fondamento nel modo di composizione.

Oltre a una ben precisa nozione di causalità, in gioco vi è anche una particolare nozione di comprensione piena di cui, di nuovo, l'orologio è il miglior, se non interprete, almeno ispiratore: 'comprendere appieno' qualcosa significa per Wolff abbracciare dall'inizio alla fine l'intera concatenazione causale in cui l'evento

da comprendere è inserito. Da questa concezione di comprensione, si evince il fatto che ciascun singolo evento non solo è degno di importanza in sé e per sé, ma soprattutto in riferimento al tutto, dal momento che ogni elemento apporta un proprio contributo, anche minimo. Questa idea un po' ossessiva di conoscenza mi sembra possa acquisire una sua chiarezza e legittimità se la si paragona al momento dell'istruttoria in un processo: anche qui qualunque particolare può acquistare, e dunque acquista, importanza. Per rintracciare esattamente il colpevole si deve poter ricostruire interamente l'accaduto: è questo che intende Wolff quando dice, che «si troverebbe che nell'intero mondo ogni cosa che c'è stata una volta o c'è ancora vi ha apportato qualche contributo». Ogni particolare, anche qualcosa che a noi può apparire insignificante, in realtà è decisivo per arrivare a spiegare l'evento che si è avverato. Poco prima infatti Wolff aveva scritto:

Anche i movimenti *invisibili* della lancetta sono la conseguenza di una serie di movimenti che li determinano e a loro volta determinano i successivi. Ossia: i movimenti hanno la loro ragion sufficiente nella struttura, ossia hanno il loro fondamento nel modo di composizione, nella natura e nel movimento di tutte le altre parti. Così nel mondo, ogni evento, anche quello più insignificante, non si verificherebbe se in precedenza ogni cosa non fosse accaduta (ivi, §. 504).

Wolff finisce così per proporre l'orologio come modello principe sia di 'spiegazione del mondo' - dal momento che *comprendere* qualcosa *appieno* significa dominare l'*intera catena delle cause* dall'inizio alla fine - sia della 'struttura stessa del mondo', di come cioè gli eventi del mondo sono fondati nel mondo stesso, in ogni suo evento, per quanto infinitesimo possa essere. E che immagine aveva a disposizione per riuscire a rendere intuitivamente evidente questa stringente intervento di tutte le cose in una? Doveva trovare qualcosa in cui si rendesse manifesto questo *tout-se-tient*. E che l'orologio altro non sia che questo mirabile *accordo* del molteplice - tutte le diverse rotelle, la molla, il bilanciere, lo scappamento ecc. - nell'unità, data in questo caso dallo *scopo finale* (e cioè l'indicare l'ora esatta), Wolff l'aveva spiegato già molti paragrafi prima:

§. 152 *Che cosa sono la perfezione e l'imperfezione* «L'accordo del molteplice costituisce la perfezione degli enti. Per es. si giudica la perfezione di un orologio dal fatto che esso segna con precisione le ore e le loro parti. Esso è però composto da molte parti, e tanto queste nel

loro insieme quanto la loro composizione mirano a questo fine, cioè all'indicazione esatta delle ore e delle loro parti per mezzo della lancetta. Così in un orologio si trovano cose molteplici che concordano tutte l'una con l'altra. Se invece nell'orologio si trovano alcune parti che impediscono che esso possa segnare esattamente il tempo, l'orologio è imperfetto. La condotta dell'uomo consta di molte azioni; se queste concordano tutte l'una con l'altra, in modo che, alla fine, tutte insieme sono fondate in uno scopo generale, la condotta dell'uomo è perfetta. Se invece alcune azioni si contrastano reciprocamente, cosicché non sono tutte giustificabili mediante uno scopo, come quando uno che è all'università per studiare svolge molte attività, in modo da essere ostacolato nello studio e da trascurarlo, la sua condotta è imperfetta. Infatti l'imperfezione consiste nel contrasto reciproco di molteplici elementi. [...] §. 155 *La perfezione ha gradi*. La maggiore perfezione consente di osservare di più «Poiché ora la grandezza della perfezione cresce con la grandezza del grado, in una perfezione maggiore si trova da percepire più che in una minore. P. es. in un orologio che indica i minuti è da osservare più che in un altro che segna soltanto le ore. In un orologio che segna anche i secondi è da osservare più che in un altro che segna soltanto i minuti. Così in un orologio che segna esattamente le ore si deve osservare più che in un altro che non le indica altrettanto esattamente; nel secondo caso, infatti, si troverà una natura delle parti e della loro composizione completamente diversa che nel primo, poiché ogni cosa deve avere la sua ragione (ivi).

Perfezione è così l'«accordo del molteplice», il che significa non solo lode della *molteplicità* ma anche, soprattutto, dell'*accordo* e dunque ripudio – come nell'esempio dello studente che fa attività a discapito di altre – di una molteplicità in cui una parte *ostacola* lo sviluppo dell'altra. Perfezione dello studente universitario è dunque riuscire a sviluppare senz'altro molteplici attività ma senza per ciò ostacolare in nulla o trascurare lo studio; ma tra uno studente che studia soltanto e uno che porta avanti molteplici attività facendo attenzione però che queste non ostacolino minimamente lo studio, più perfetto è il secondo.

Con l'accordo del molteplice finiamo, a ritroso, direttamente nelle braccia di Leibniz per avvicinarci a quella delicata nozione di 'armonia prestabilita' che in questo caso è ciò che, oltre a gestire il mondo, fa accordare tra loro l'anima e il corpo.

Immaginatevi due orologi [*deux horloges ou deux montres*] che si accordano perfettamente. Ora, ciò può avvenire in tre maniere: La prima consiste nell'influenza reciproca di un orologio sull'altro; La seconda

nella cura di un uomo che li sorvegli; La terza nella loro propria esattezza. La prima maniera, che è quella dell'influenza, è stata sperimentata, con suo grande stupore, da Huygens: aveva due grandi pendole vincolate a un medesimo pezzo di legno; i battiti continui di questi pendoli avevano comunicato delle vibrazioni simili alle particelle del legno, ma queste diverse vibrazioni non potevano sussistere nel loro ordine senza ostacolarsi l'un l'altra a meno che i pendoli non si accordassero, avvenne per una sorta di meraviglia che quand'anche i loro battiti fossero stati disturbati, questi ritornavano subito a battere tutti assieme, quasi come due corde che suonano all'unisono. La seconda maniera di fare sempre accordare due orologi anche difettosi, potrebbe essere quella di farli sempre seguire da un abile operaio che li metta continuamente d'accordo: ed è la via che io chiamo dell'assistenza. Infine la terza maniera sarà di fare anzitutto due pendole con tanta arte e precisione, da essere assicurati del loro accordo successivo; è la via del consenso prestabilito. Mettete l'anima e il corpo al posto dei due orologi. Il loro accordo o simpatia arriverà per una delle tre maniere. La via dell'influenza è quella della filosofia volgare ma, non potendo concepire né particelle materiali, né specie o qualità immateriali è una via non percorribile. La via dell'assistenza è quella del sistema delle cause occasionali, il che equivale a far intervenire un *Deus ex machina* in una cosa naturale e ordinaria, dove secondo la ragione non dovrebbe intervenire che nella maniera che concorre a tutte le altre cose della natura. Allora non resta che la mia ipotesi, ossia la via dell'armonia prestabilita attraverso un premuroso artificio divino, il quale dall'inizio ha formato ciascuna sostanza in modo così perfetto e l'ha regolata con tanta esattezza che pur non seguendo che le sue proprie leggi escogitate con il proprio estro, tuttavia ella si accorda con l'altra: tutto come se ci fosse un'influenza reciproca, o come se Dio vi mettesse sempre mano al di là del suo concorso generale (Leibniz, *Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances*).

L'orologio è qui eletto a emblema di un accordo che supera ogni immaginazione, un accordo perfetto e sublime, quello di anima e corpo che sembrano andare appunto all'unisono: ciò che il corpo subisce l'anima lo percepisce immediatamente in una sorta di 'telepatia'. Ed è appunto questa 'telepatia' che sembra darsi tra due orologi se li si osserva procedere assieme: tic, ed entrambe le lancette si spostano di una tacchetta, tac, sempre assieme, quasi ci fosse un legame invisibile. Leibniz si era chiesto: che cosa in assoluto, più di tutto, rappresenta l'andare all'unisono.

Ma non bastava: infatti Leibniz non ha solo cercato l'esempio principe dell'accordo massimo, ma soprattutto il caso in cui quel-

l'andare all'unisono non dipendesse da alcun intervento *esterno*: era infatti la «corrispondenza senza comunicazione» il punto *controverso*, non la corrispondenza e basta: quella gliel'avrebbero concessa comunque, senza che lui si adoprasse a trovarne un esemplare concreto. Invece, di questa armonia senza fili, prestabilita, occorre una prova, una testimonianza concreta e chi poteva offrirla se non un meccanismo che andava perfettamente all'unisono con qualcos'altro senza che l'uomo vi intervenisse o senza che vi fosse contiguità fisica. Se i due suddetti orologi fossero stati dotati di un pezzo in comune o se si fosse richiesto all'uopo l'intervento costante dell'«orologiaio», allora l'esempio non avrebbe colto nel segno. E invece qui non interviene nessuno: è un *accordo assoluto* perché a priori, auto-generantesi, autonomo e non eteronomo. Ecco perché Leibniz non si è rivolto, per es., all'ambito per antonomasia dell'accordo, ossia quello di due corde che suonano all'unisono, non li infatti avrebbe trovato ciò che cercava.

Leibniz ha ragione: l'orologio – su cui prima avevamo sollevato i nostri strali a causa della sua scarsa affidabilità legata al suo essere sottoposto a tutela – in realtà, sotto l'aspetto della sua esattezza (certo, finché dura), è autonomo e padrone di sé: la sua esattezza è *il suo punto di forza e il suo prodigio*. Una volta bilanciato esattamente, un orologio dovrebbe di per sé funzionare perfettamente e in sincronia con qualunque altro. Un accordo più unico che raro e non stupisce che Leibniz l'abbia eretto a metafora del prodigioso accordo tra anima e corpo gestito dall'armonia prestabilita. Dunque alla domanda polemica di Voltaire: «Répondez-moi donc, philosophes illustres, comment l'âme et le corps se correspondent sans communication, ainsi que feraient deux horloges?», Leibniz aveva già risposto: in forza della loro esattezza, in forza della precisione con cui sono stati costruiti.

E a proposito di orologi che stanno al posto dell'anima, mi pare interessante abbinare un passo di Voltaire:

poco importa alla religione di quale sostanza sia l'anima, premesso che essa sia virtuosa; è un orologio datoci da governare; ma l'autore non ci ha detto da che cosa è composta la molla di questo orologio [*c'est une horloge qu'on nous a donnée à gouverner; mais l'ouvrier ne nous a pas dit de quoi le ressort de cette horloge est composé*] (*Lettres philosophiques*, Lettre 13: *Sur M. Locke*).

L'orologio costituisce qui un enigma: non ne conosciamo infatti la sostanza, ma solo che rappresenta qualcosa di virtuoso. Ma perché in questo caso è stato scelto proprio l'orologio? Se voleva mettere l'accento sulla nostra ignoranza riguardo alla materia Voltaire avrebbe certo potuto scegliere qualcosa d'altro visto che l'orologio, abbiamo detto, viene spesso eletto a oggetto pienamente dominabile. Lo ha scelto forse allora in quanto emblema di qualcosa che si possa *governare* («è un orologio datoci da governare» dice)? Direi di no, dal momento che, anche per il governare, un Voltaire che tra l'altro 'lockeggia', avrebbe ben potuto trovare un esempio migliore, anche perché spesso il rapporto appunto anima-corpo veniva espresso mediante la metafora del rapporto pilota-battello (qualcosa appunto da governare). Ma di nuovo il motivo per cui Voltaire sceglie l'orologio risiede altrove: è stato scelto l'orologio per il semplice motivo che appunto questo strumento in particolare sembrava avere una qualche attinenza con l'anima. E quale? Qui torniamo a Leibniz: Voltaire ha scelto l'orologio perché, nello specifico, è qualcosa che – appunto come l'anima – ha *già in sé* la *cifra* del suo procedere, ecco perché virtuoso. Ecco perché come esempio di qualcosa che di per sé doveva essere virtuoso non andava bene il battello: il battello va dovunque lo conduca il pilota il quale a sua volta va dovunque lo conducano le determinazioni della sua volontà, buona o malvagia che sia; l'orologio invece ha un *cammino virtuoso prestabilito*. Se poi noi vogliamo traviarlo, romperlo o farlo funzionare male, è colpa nostra. Esso, come ci viene dato, è virtuoso.

E dal momento che siamo del tutto inaspettatamente giunti a parlare di uno strano binomio, ossia quello di orologio-virtù, cerchiamo di vedere in cosa consista la virtù dell'orologio e in cosa consista il suo vizio. Alla voce: *Orologerie*, dell'*Encyclopedie*, si legge:

L'Orologeria è tra tutte le arti quella in cui l'ignoranza dovrebbe essere meno tollerata: 1° perché un orologio mediocre non consegue alcun fine, dal momento che non si può contare su di esso per sapere l'ora; 2° perché è troppo facile far funzionare il più mediocre degli orologi per un periodo limitato e perché la verifica di alcuni mesi è dubbia e non prova nulla; 3° infine, perché un orologio mediocre può avere la parvenza di uno di buone qualità e per questa stessa ragione è troppo facile ingannare il pubblico. [...] Tuttavia siamo legittimati a porci il seguente interrogativo: se l'esecuzione e la teoria degli orologi sono così complesse, perché a volte ci è dato di vederne di mal fatti che funzio-

nano bene e a volte di ben fatti che funzionano male? Non è possibile revocare in dubbio tale evidenza; essa esige un chiarimento, più per la vergogna degli ignoranti che per il rispetto dovuto agli artisti di provata esperienza. Ne risulta che per costruire un orologio eccellente, bisogna come ho già detto, convertire in un'esecuzione di altissima qualità una delle teorie più affinate. Se si trascurano anche il più piccolo dei dettagli e la precisione che esso richiede, l'orologio è destinato a funzionare male; donde saremmo per questo legittimati a concludere che esso è di qualità scadente? Sicuramente no; per correggere tale imperfezione basterà semplicemente affidarlo all'artista che lo ha costruito, egli più di qualunque altro sarà in grado di porvi rimedio. A tal fine è necessario che egli faccia un'attenta revisione delle parti, che abbia l'avvertenza di osservarlo funzionare per un qualche tempo, in tal caso, per quanto insidioso sia il difetto, esso non sfuggirà al suo discernimento. Accade di imbattersi nell'orologio di qualità scadente che funzioni bene, la sua esattezza apparente è dovuta al concorrere di imperfezioni di diverso genere, basterebbe correggerne soltanto una per comprometterne il funzionamento».

Qui sembra di trovarsi di fronte alla favola di Mandeville per cui la virtù pubblica altro non è che la somma dei vizi privati! Trattandosi appunto di una voce specifica sull'orologeria, questo passo non fa parte degli appelli metaforici o esemplari all'orologio in quanto elemento di chiarificazione concettuale, ma certo è in grado di fare luce sui meandri che conducevano al buon funzionamento o, viceversa, al mal funzionamento di quel sofisticato strumento. E rende legittima la domanda che sorge non appena si ammetta una sorta di 'virtù' dell'orologio, orologio che può infatti essere buono o *mauvaise*, ossia più o meno esatto: la perfezione dell'orologio risiede nell'orologio stesso o nell'orologiaio il quale, seppur di per sé incapace di misurare così esattamente le ore, ha comunque saputo costruire un ingranaggio così perfetto? È con questo quesito che ci rivolgiamo al seguente passo di Descartes:

Benché vi siano diversi animali che testimoniano più industria di noi in alcune delle loro azioni, ciò non prova che essi abbiano dello spirito; è semplicemente la natura che agisce in loro secondo la disposizione dei loro organi, allo stesso modo in cui si vede che un orologio che non è composto che da ruote e da molle, può contare le ore e misurare il tempo in modo più preciso di noi, per quanta prudenza vi devolviamo (Descartes, *Discours de la methode*).

Certo, l'orologio supera in precisione l'uomo, ma essendo quell'orologio a sua volta opera dell'uomo, tutto sembra tornare nel suo alveo: l'uomo per la 'disposizione delle sue parti' non è in grado di misurare lui medesimo direttamente le ore ma è viceversa in grado di costruirsi uno strumento più atto di lui a misurarle. Ma che ne è della disposizione delle parti dell'orologio, di per sé ragione sufficiente del suo movimento? Qual è la disposizione delle parti che sa segnare con esattezza le ore? Si tratta di avere lancette invece di braccia? Non di questo ovviamente si tratta; lasciamo nuovamente la parola a Cartesio per una delucidazione su questo punto:

E come un orologio, composto di ruote e di contrappesi, non osserva meno esattamente tutte le leggi della natura quando è *malfatto* e non segna bene le ore, che quando soddisfa interamente al desiderio dell'operaio; così pure, se io considero il corpo dell'uomo come una macchina, in tal modo fabbricata e composta di ossa, di nervi, di muscoli, di vene, di sangue e di pelle, che, anche se non vi fosse niuno spirito, non cesserebbe di muoversi in tutte le medesime maniere di come fa adesso quando non si muove per la direzione della volontà, e, per conseguenza, con l'aiuto dello spirito, ma solo in virtù della disposizione dei suoi organi (Descartes, *Meditazioni metafisiche*, VI Meditazione).

Tutto di per sé obbedisce alle leggi di natura, ma affinché qualcosa sia uno strumento occorre un elemento in più: occorre che esso soddisfi a un determinato *fine* imposto una volta per tutte dall'artefice. Risiede qui la differenza tra una cosa ben fatta e una mal fatta: entrambe sono *eo ipso* inserite all'interno delle leggi di natura dalle quali non si sfugge, mentre la differenza è data dalla conformità o meno al fine prestabilito. Bravo dunque l'orologiaio che è riuscito ad assemblare uno strumento così perfetto immettendo un ordine e una 'conformità a un fine' all'interno delle mere leggi di natura, le quali, avendo allontanato da sé qualsiasi fine, procedono inesorabilmente senza infamia e senza lode.

Torna anche qui il movimento secondo la «disposizione degli organi»: in sede di funzionamento di corpi, ossia di *res extensa*, se si parla di differenza tra una cosa che funziona al suo meglio e una invece che funziona male questa sembra ridursi alla differenza tra *tutte* le possibili disposizioni delle parti da un lato e dall'altro l'unica *giusta* disposizione, conforme al fine. Chiediamoci, anche in questo caso, perché nella similitudine sia stato scelto proprio l'orologio, al

fine di comprendere quale possa essere il valore aggiunto offerto qui dall'appello a questo strumento. A fronte di una contrapposizione tra movimento dettato da mere leggi di natura da una parte e movimento in conformità a uno scopo dall'altra, il ricorso di Descartes all'orologio sembra essere *doppiamente* fondato.

Innanzitutto l'orologio costituiva, tra le altre cose, l'emblema *visibile* della possibilità di un movimento appunto che avveniva esclusivamente sulla base della mera *disposizione delle parti* e questo perché era sotto agli occhi di tutti come anche solo un lieve colpo potesse essere fatale agli orologi: ben lungi dal rompere fisicamente qualche pezzo, quel colpo si limitava ad alterare in qualche modo la disposizione interna dei pezzi; così come era probabilmente esperienza comune il fatto che, allorquando una mano incompetente toccava l'ingranaggio, l'orologio avesse buone probabilità di fermarsi. In questo modo l'orologio non faceva altro che amplificare quanto valeva per tutti gli altri corpi, nonostante a noi non risulti visibile né sia altrettanto evidente, dal momento che un semplice urto, ad es. su un corpo umano, non è sufficiente a romperlo. Del resto il fatto, altrettanto palese, che l'orologio possa fondamentalmente sempre, o quasi, *venir riparato* – a differenza invece dei corpi umani – andava a riprova sia del fatto che una sola era la disposizione delle parti corretta sia soprattutto del fatto che in gioco non vi fosse nulla di più appunto della semplice disposizione delle parti, di per sé infatti sempre *ripristinabile*. Un altro motivo poi sembra il fatto che, se per lo più negli altri corpi la differenza tra un buon funzionamento e uno cattivo è, se non ambigua, di difficile demarcazione, nel caso dell'orologio invece ciò non costituisce problema: il *fine* imposto all'orologio è semplice e univoco ed è facilissimo controllare se vi si discosti o meno. Come contraltare dell'estrema *finesse* e complicazione del suo ingranaggio e della difficoltà della sua messa in pratica viene alla ribalta qui la facilità d'uso dell'orologio e la semplicità del suo fine.

E giunti a questa facilità e semplicità ultime, ci fermiamo, nonostante *altre* proprietà dell'orologio e *altri* passi di *altri* filosofi, da Hobbes a Lambert sino a Kant, reclamino una loro collocazione in queste pagine. Una cosa sola ancora ci preme dire, dal momento che vi avevamo accennato nelle considerazioni introduttive e cioè che se sino a qui l'orologio si è rivelato esclusivamente un *modello positivo*, immagine di mirabile accordo come anche di una mirabile

interconnessione delle parti, con Kant si tramuta *ex abrupto* in modello in un certo senso *negativo*: da elemento di chiarificazione concettuale quale si era dimostrato, l'orologio rischiava per le proprie peculiarità di trasformarsi in fonte di *confusione*. Infatti l'orologio, proprio in forza della sua caratteristica che lo vedeva come emblema dell'essere delle *parti funzionali al tutto*, finiva per assumere i tratti *esteriori* dei fenomeni tipici del regno della libertà – quali l'essere organizzato o l'essere libero – pur essendone in realtà anni luce distante e ricadendo, viceversa, in pieno nel regno della necessità. Eppure, anche in questi casi l'orologio pare mantenere un ruolo emblematico riuscendo, ad esempio, a mettere in scacco definizioni fittizie. Sarà a fronte di questa capacità dell'orologio di sparigliare le carte che Kant potrà rifiutare come non pregnante la canonica definizione della libertà come «causalità autonoma» e della necessità come «causalità eteronoma»: infatti l'orologio pur muovendosi per una causa interna a se stesso non lo può per questo venir definito come libero (cfr. Kant, *Critica della ragion pratica*, in *Kants Werke* V, p. 94).

Le lezioni che sono raccolte in questa dispensa cercano di far luce sulla grammatica del concetto di tempo, seguendo un cammino che dalle pagine di McTaggart giunge sino alle riflessioni di Eliade sul mito dell'eterno ritorno. L'obiettivo di questo lungo cammino, che passa attraverso un'interpretazione particolare delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* di Husserl, è duplice: da un lato si intende delineare con la massima chiarezza la natura del tempo obiettivo e il suo porsi come un concetto che si radica sul terreno dell'esperienza, dall'altro si vuole invece indicare le vie attraverso le quali l'esperienza del tempo si lega e si intreccia con le forme del vivere. Ed è in questa luce che debbono essere lette le pagine dedicate alla fenomenologia del ricordo e alle forme elementari in cui esemplarmente si manifesta il bisogno di attribuire al tempo una forma narrativa. Lo scritto di Paola Basso che chiude le lezioni mostra per altra via quanti significati filosoficamente rilevanti si leghino all'orologio, a questo meccanismo complesso che nel gioco esatto delle sue parti esercita ancora una sua forte fascinazione intellettuale.

Paolo Spinicci (1958) insegna Filosofia teoretica all'Università degli Studi di Milano. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Il palazzo di Atlante. Contributi per una fenomenologia della raffigurazione prospettica*, Guerini e associati, Milano, 1997; *Sensazione, percezione, concetto*, Il Mulino, Bologna 2000; *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, CUEM, Milano 2000; *Problemi di filosofia della percezione*, CUEM, Milano, 2001; *Lezioni sulle Ricerche filosofiche di Ludwig Wittgenstein*, CUEM, Milano, 2002; *Lezioni sul concetto di raffigurazione*, CUEM, Milano 2003. Con Elio Franzini e Vincenzo Costa ha pubblicato il volume *La fenomenologia*, Einaudi, Torino, 2002.

Paola Basso (Milano 1970) ha conseguito il dottorato di ricerca alla Scuola Normale Superiore di Pisa; attualmente ha un assegno di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Tra le sue pubblicazioni: *Filosofia e geometria. Lambert interprete di Euclide*, La Nuova Italia, Firenze 1999; *Il secolo geometrico. La questione del metodo matematico da Spinoza a Kant*, Le Lettere, Firenze 2004