

LE FIGURE DEL TEMPO

« Prima che rampollasse (prima del 'prima' a dire il vero), il Tempo riposava in seno all'Essere, come pura idea. Entrò allora un potere senza pace, l'Anima, vogliosa di trasferire in un diverso la visione suprema. Essa non era paga che la totalità del mondo ideale le fosse presente in blocco e in eternità, ma a frammenti e a successioni: così ella temporalizzò se stessa e impose alla creatura del mondo di servire al Tempo in cui l'aveva immersa ».

Plotino, *Enneadi*, III, 7, 11.

Così Plotino ci separa da Platone e dal suo scenario immutabile ed eterno. L'atemporalità dell'ordine, com'era designato nell'iperuranio platonico, compromettendosi col tempo, comincia a incrinare la possibilità di un sapere assoluto. L'anima, che a questo sapere era deputata, appena nata, comincia a morire.

A questo passaggio epocale fa riferimento Plotino anche se, nel consegnare la verità al tempo, tenta insieme di emanciparla da un abbraccio totale. Così, se da un lato la verità non si manifesta più come insieme di idee eterne, se l'anima umana non è più l'invariante rispetto a tutto ciò che è storico, la storia continua ad essere decifrabile secondo l'unità di un *télos* o di un destino che deve condurre all'e-stasi temporale, all'uscita dal tempo. Eppure, nonostante questa incongruenza, la via è ormai aperta, e basterà attendere la fine del cristianesimo per vedere anche la storia completamente consegnata ad una temporalità senza più scopi né fini.

Nel nuovo scenario che così si dischiude, la natura dell'anima non è più rintracciabile nel suo rinvio alla trascendenza della verità, ma nell'incrocio delle relazioni tra i soggetti storici in cui la verità risulta disseminata. Questi soggetti, a loro volta, non sono da pensare come singoli *individui*, ma come *processi* generativi di sé per integrazione di molteplici riferimenti.

Concedendosi al tempo, l'anima cambia natura; la sua visione, per il solo fatto di essere prospettica, è perciò stesso impura; intorno ad essa non si fa più sistema, e questo non solo nel senso di un sistema eterno, ma anche nel senso di un sistema temporale, perché ogni prospettiva gioca una sua temporalità,

dove il passato, il presente e il futuro non hanno sempre lo stesso senso e l'eco che diffondono non ha sempre lo stesso suono.

Tempo è parola latina; i Greci non avevano una parola per dire « tempo », ma molte. Per loro il tempo era una *complessità* di cui erano a tal punto consapevoli che, per costruire un sapere che potesse valere per tutti, non trovarono via migliore che costruirlo fuori dal tempo, *sub specie aeterni*.

Scavando questa complessità, che la filosofia greca ha poi messo a tacere, riscopriamo le radici e insieme ci avviciniamo al nostro tempo, evitando la tirannide dell'attualità che, contraendo la dilatazione del tempo, rende impossibile l'abitare. Non c'è più scenario. Cielo e terra si sono fatti lontani. Come massima antitesi dell'eternità, anche l'attualità ci sradica perché ci toglie la possibilità di disporre del tempo che gli uomini un giorno hanno sottratto all'eternità degli dèi. Questa sottrazione, questo furto i Greci l'hanno raffigurato nel grandioso scenario delle montagne del Caucaso dove, stagliati l'uno contro l'altro, sono il risentimento di Zeus e la passione di Prometeo.

Consegnando agli uomini la tecnica, Prometeo dona loro una temporalità assolutamente nuova rispetto a quella che regolava cielo e terra secondo destino e necessità. Dopo il dono di Prometeo il corso del tempo ha una finalità (*télos*) che non è più il suo compiersi nel cielo (*kúklos*), ma il suo ancorarsi a uno scopo (*skopós*). In vista di questo scopo si dà inizio (*árcho*) a qualcosa. La vicenda umana nasce con questo tempo. Prima non era possibile, perché non c'è inizio e non c'è scopo dove il tempo è ciclico, dov'è immutabile ripetizione dell'identico, secondo necessità.

1. IL TEMPO CICLICO

La prima parola della filosofia che la tradizione ci ha consegnato parla proprio del tempo ciclico: « Da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'un l'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo » (Anassimandro, DK fr. 1). Anassimandro chiama questo tempo che fa giustizia *chrónos*, esso dispiega la totalità del tempo rispetto a cui ogni epoca (*aión*) sorge e svanisce. Con Nietzsche, quindi col volgere della filosofia verso la sua fine, il tempo ciclico riappare come *eterno ritorno dell'uguale*: « Stemma della necessità! / Tavola di eterne figure! / ... / Dell'essere costellazione suprema / che nessun desiderio raggiunge, / che nessun no contamina? / eterno sì dell'es-

sere, / eternamente io sono il tuo sì » (*Ditirambi di Dioniso*, in *Opere*, Adelphi, vol. VI, 4, p. 61).

Nel ciclo ogni epoca non ha una finalità, ma semplicemente una *fine*. Il finito è *perfectum*, perché è compiuto, perché non lascia nulla fuori di sé. Con la sua fine raggiunge il suo fine. I due significati trovano la loro identità nel *télos*, la cui radice *tel* significa *girare intorno, compiere per intero il proprio giro*, donde *teléo* che vuol dire « portare a compimento », tradotto dai latini con *perficere*, da cui *perfectum*, ossia compiuto, finito. Non c'è sporgenza nel ciclo che, come ha ben visto Nietzsche, non ospita né desideri né dinieghi. In esso le eterne figure « governano a turno mentre il ciclo si svolge, e gli uni finiscono e crescono secondo il turno che spetta » (Empedocle, DK fr. 26).

Nel ciclo raggiungere il *télos* significa raggiungere la propria fine, e nella fine la propria forma. Se la forma è il fine dell'opera, questo fine è raggiunto solo alla fine. A questo alludono le parole aristoteliche *enérgeia* ed *entelécheia*; tra loro non c'è contrapposizione, quasi che l'*energia* appartenga al mondo meccanicistico della natura e l'*enteléchia* a quello finalistico della progettualità umana. Nel ciclo non c'è finalità ma solo compimento, e l'opera (*érgon*) appare quando è compiuta, quando l'attività (*enérgeia*) che, prendendo avvio (*árcho*), l'ha promossa, è giunta alla fine (*entelécheia*). *Entelés écho* significa infatti: « ho raggiunto il compimento », « sono compiuto », perciò Aristotele può dire: « In realtà è fine l'opera, e l'atto si identifica con l'opera e perciò anche il nome stesso di atto (*enérgeia*) deriva da opera (*érgon*) e tende verso l'atto perfetto (*entelécheia*) » (*Metafisica*, 1050 a, 21-24).

Nel tempo ciclico c'è dunque identità tra il fine e la fine. A sancirla è la morte che, conducendo le singole forme alla loro distruzione per consentire la riproduzione di nuove forme, appare come il giudice implacabile che amministra il ciclo, non nel senso che lo *destina* a qualcosa, ma nel senso che lo *ribadisce* come eterno ritorno, permettendogli così di durare eternamente come ciclo.

Nel ciclo non c'è rimpianto e non c'è attesa. Il *télos* che lo percorre non ha aspettative né pentimenti, la temporalità che esprime è la pura e semplice *regolarità* del ciclo, dove nulla può accadere che non sia già accaduto e nulla può avvenire se non con-formandosi al già avvenuto. Nel tempo ciclico non c'è futuro che non sia la pura e semplice ripresa del *passato* che il presente ribadisce. Non c'è nulla da attendere, se non ciò che *deve* ritornare.

Dal tempo ciclico nascono alcune figure della temporalità che

condizioneranno l'antropologia dell'uomo occidentale. Tra esse ricordiamo: l'*irreversibilità* del tempo rispetto ai singoli individui che nel ciclo sono destinati a perire; l'*uniformità* del tempo rispetto all'identica riproduzione delle forme e delle specie. Inoltre, se ciò che deve accadere è già accaduto, organo del tempo sarà la *memoria*. Questo spiega da un lato la vera essenza del mito che non è favola o leggenda, ma deposito di memoria, dall'altro il sorgere della filosofia come contemplazione, perché, se ciò che avverrà in certo modo è già avvenuto, per « sapere » sarà sufficiente « guardare ». Infine la verità come *s-velamento* (*a-lé-theia*) sarà alla base sia della filosofia sia dell'arte che avrà come compito quello di svelare ciò che nel ciclo della natura è già contenuto, quello di liberare le sue qualità segrete. *Archi-tetto* sarà colui che con la tecnica (*téchne*) darà inizio (*árcho*) a questa liberazione. Ciò che si tratta di liberare sono innanzitutto le *misure* segrete della natura di cui il *temp(i)o* è la prima figura.

2. IL TEMPO PROGETTUALE

Si diceva della scena del Caucaso dove Prometeo strappa agli dèi, prima del fuoco e della tecnica, un'*altra temporalità* senza la quale né il fuoco né la tecnica avrebbero senso. L'uno e l'altra, infatti, sono in vista di uno *scopo* che né il cielo né la terra, percorsi dal tempo ciclico, possono ospitare. *Skopós* è parola greca che significa tanto « colui che osserva e sorveglia » quanto « l'oggetto su cui si fissano gli occhi », quindi il « bersaglio », la « meta ». Connesso a *skopós* è il verbo *skopéo* che significa « pensare in anticipo », « pro-(v)-vedere », quindi « pro-gettare ». Prometeo è colui che pensa (*methés*) in anticipo (*pro*).

Questa temporalità non guarda il passato, ma il futuro; a presiederla non è la figura del *ritorno*, ma quella del *perseguimento* del bersaglio. Qui il fine continua a identificarsi con la fine perché, quando lo scopo è raggiunto, è per ciò stesso consumato, ma ciò che si ha in vista non è la consumazione, la morte come nel tempo ciclico, ma il raggiungimento della meta. Lo scopo, infatti, il bersaglio può anche essere mancato, e ciò introduce, rispetto al tempo ciclico, una dimensione di *aleatorietà*, come se il vincolo della necessità non garantisse quei fini che si sono eletti a bersaglio.

Rispetto al tempo ciclico che era il tempo della natura in ordine agli individui, il tempo progettuale è il tempo dell'individuo in ordine alle sue *intenzioni* che, misurate sul tempo ciclico, altro non possono avere se non l'amaro sapore delle *illu-*

sioni, « puro e semplice gioco » direbbe Nietzsche, rispetto al « tempo senza meta » (*La gaia scienza*, in *Opere*, cit., vol. V, 2, p. 274). Il campo di gioco è qui definito dall'oggi e dal domani, ossia da quel breve intervallo che corre tra *elezione* dei mezzi da effettuare nella situazione presente e *realizzazione* dei fini in un futuro strettamente connesso al presente, altrimenti ne potrebbe risultare una sostanziale inefficacia dei mezzi.

Dominante in questa temporalità è il *tempo opportuno* che i greci nominavano *kairós*, una parola il cui primo significato è quello di « giusta proporzione ». Quando la proporzione perde la sua giusta misura e il campo tra presente e futuro si dilata s-misuratamente, nasce l'*u-topia* che per questo è irrealizzabile.

Come il tempo ciclico, anche il tempo progettuale non è regolato dal vero e dal falso, dal bene e dal male, perché lo scopo, giusto o sbagliato che sia, è assunto; decisivi sono qui i valori economici che riguardano l'*utilità* dei mezzi rispetto agli scopi. La differenza aristotelica tra *volontà* e *proponimento* ribadisce questa categoria: « Tutti infatti vogliamo ciò che ci siamo proposti, però non tutte le cose che vogliamo ce le proponiamo » (*Etica eudemia*, 1226 b, 17-19). Nello scarto tra volontà e proponimento c'è tutto lo spazio del desiderio che occupa l'intervallo che corre tra il presente e il futuro, tra l'intenzione e la sua realizzazione.

I desideri non possono essere sconfinati perché il tempo progettuale è comunque iscritto nel tempo ciclico. La morte dell'individuo, che è legge di questo tempo, limita la progettualità e agisce sull'elezione degli scopi che sono realizzabili solo se il tempo progettuale non ha dimenticato la scansione del tempo ciclico. La distinzione freudiana tra principio della realtà e principio del piacere dipende dalla memoria o dall'oblio che il tempo dell'uomo e delle sue azioni non può essere sciolto dal tempo dell'universo che, per il fatto di essere ciclo, è anche *nemesi*.

Di qui l'importanza del *kairós*, la cui radice *krr* dice unione, nodo, armonia. Ciò che si tratta di unire e annodare armonicamente è il *recente* passato che conferisce al presente le condizioni per operare sull'*immediato* futuro. Solo nel buon intreccio di questo nodo qualcosa può configurarsi come scopo. Se invece il nodo si dilata e il futuro da *relativo* diventa *assoluto*, se l'interrogazione non riguarda il domani, ma l'ultimo giorno, se lo scopo si dispone lontano fino ai confini del ciclo, allora la progettualità si dissolve a favore di un'altra temporalità che è *fuori* dalla portata dell'uomo e che risuona insignificante per il ciclo della naturae. E' la temporalità dell'*éschaton* che dischiude tutt'altro tempo e altri impianti di significazione.

3. IL TEMPO ESCATOLOGICO

Éskaton, che nella direzione dello spazio significa *lontano* e nella direzione del tempo significa *ultimo*, è la forma superlativa di *ek*, *ex* che significano *fuori*. L'*éskaton* è dunque ciò che è fuori portata. Non è nelle mani dell'uomo che può abitare solo il tempo progettuale, non è nelle espressioni della natura che non conosce una *fine* perché la sua ciclicità percorre il *ritorno*. Questo tempo, in versione religiosa, è il *tempo di Dio*, in versione atea è il tempo dell'*utopia* e della *rivoluzione*. In comune queste versioni sono percorse dalla convinzione che la storia dell'uomo abbia un *sensu* o già scritto all'origine del tempo o da realizzare col tempo. Ciò che inaugurano è una temporalità che si ribella all'*insignificanza* della ciclicità della natura e alla *brevità* della progettualità dell'individuo.

Rispetto al tempo ciclico, dove il fine era espresso dalla fine, nel tempo escatologico è la fine a far apparire in tutta luce il fine di tutto ciò che è apparso nel tempo. In vista del fine che apparirà alla fine la prospettiva escatologica conferisce al tempo quella dimensione qualitativa che trasforma il puro divenire in *storia*. Guardare il tempo come storia è possibile solo se già si è ospitati dalla prospettiva escatologica, dove il primato del fine sulla fine irradia sul tempo la figura del *sensu*. Alla fine si adempie ciò che all'inizio era stato voluto.

Come tempo della fine l'*éskaton* è *apocalisse*. *Apo-kalúpto* significa dis-occultare, svelare il celato. La radice *kel*, da cui il *celo* latino significa: occulto, copro, nascondo. L'apocalisse svela il senso rimasto occulto nel divenire del tempo e, svelandolo, fa nascere la storia che dunque è un evento dell'ultimo giorno. Non c'è storia prima dell'apocalisse, prima dell'*éskaton*, prima dell'ultimo giorno, perché *prima* il senso non è svelato. La storia nasce il giorno in cui si conclude.

Inaugurando il punto di vista della fine, l'*éskaton* inaugura una temporalità che è *assoluto futuro*, un futuro che non dipende dall'uomo, ma che irradia sul tempo dell'uomo i tratti della colpa o comunque della negatività. Non c'è mitologia che non abbia il bene tutto all'inizio e viva il presente come *nostalgia* e come *attesa*. Nostalgia è parola greca che dice il dolore (*álgos*) del ritorno (*nóstos*); non si tratta del ritorno ciclico della natura, ma del ritorno in patria. *Algos*, come intensivo di *légo*, dice che solo quando si sarà approdati in patria ci sarà comprensione (*lógos*) del lungo itinerare, prima c'è solo il dolore dell'attesa.

Le mitologie primitive leggono il tempo a partire da un paradiso perduto e in attesa di un possibile ritorno in cui prende figura la salvezza. Rispetto all'*éskaton*, il *télos* perde il suo carat-

tere di svolgimento ciclico, e lo *skopós* il suo carattere di proponimento, in quanto ciò che si compie è già da sempre predisposto. Se con il tempo progettuale l'uomo ha cercato di strappare alla natura briciole di senso, col tempo escatologico pretende la totalità del senso, ma in questa pretesa sta la sua sconfitta perché, in chiave escatologica, il tempo non è più dell'uomo ma di Dio. Per questo l'*éskaton* è la *fine del mondo*, la fine dello spazio e del tempo umano. Alla figurazione escatologica del tempo appartengono la scienza, l'utopia e la rivoluzione, ciascuna con le sue varianti, determinate dal diverso modo con cui le figurazioni del tempo si contaminano tra loro correggendosi reciprocamente.

La scienza moderna porta a compimento il dominio della natura sottraendolo a Dio che, essendo sempre meno accessibile alla ragione, finisce con l'essere sempre più confinato nella fede. Prendendo il posto di Dio, la ragione diventa *legislatrice*, non « impara » dalla natura, come succedeva quando la natura era considerata il disegno dispiegato di Dio, ma obbliga la natura a rispondere alle sue interrogazioni. In questo modo la natura non ha *in sé* alcun senso se non quello che assume all'interno del progetto umano che tende a farne un fondo a disposizione dell'uomo.

Come nell'*éskaton*, con la scienza nasce una storia che ha il suo sigillo nel *progresso* e nella *crescita* e il suo senso nel *dominio* dell'uomo sulla natura. Parlare di *progresso* significa infatti aver abbandonato la temporalità ciclica che, se mai, conosce solo lo *sviluppo* fino a quella svolta da cui prende avvio il *ritorno*. Il progresso si afferma come *skopós*, ma qui lo scopo non vive il breve respiro del *kairós*, dell'opportunità, ma il grande respiro della crescita eretta a senso della storia. Allora valenze escatologiche si abbattano sugli scopi, e nasce l'interrogazione: a che scopo progredire per progredire?

Ma quando lo scopo *va oltre* il breve tragitto compreso tra il passato *recente* e l'*immediato* futuro, per porsi come senso della storia, nasce l'*utopia* come intenzione della volontà su tutta la natura. Non a caso lo spirito dell'utopia, con Moro, Bacone, Campanella, nasce col sorgere della scienza moderna, dove si fa chiaro che conoscere significa non più *contemplare*, come quando il tempo era ciclico, ma *dominare*. All'epoca, però, era troppa la distanza tra i mezzi dati e i fini, per cui non c'era *nessun luogo* (*u-topia*) in cui il progetto poteva realizzarsi. L'utopia è allora quel *non-luogo* come proiezione infinita di un'estrema possibilità. Quanto bastava perché il progettare divenisse la forma della storia, non nel senso di realizzare questo o quel progetto, ma di instaurare la progettualità come senso e forma del tempo. Lo *skopós*, così divinizzato, assume i caratteri dell'*éskaton*, e oggi

è nei risultati di questa infinita progettazione che gli uomini scorgono tanto la salvezza quanto l'apocalisse.

Il modo di pensare è ancora religioso e si nutre delle figure laicizzate del tempo escatologico. Nello spirito dell'utopia la triade religiosa: colpa, redenzione, salvezza, trova la sua riformulazione in quell'omologa prospettiva dove il passato appare come malattia, la scienza come redenzione, il progresso come salvezza. L'utopia guarda al futuro con un'etica terapeutica dove i mali si eliminano tramite il controllo razionale degli effetti.

Al tempo escatologico è legata anche l'idea di *rivoluzione* che alla fine prevede un rovesciamento dal dominio del male a quello del bene, da questo tempo a un altro tempo. Forse per questo dopo tutte le rivoluzioni s'è sentito il bisogno di dare il via a nuovi calendari, a una nuova misurazione del tempo, perché, a differenza dell'utopia che ha bisogno di *tanto* futuro, la rivoluzione prende fuoco per un *altro* futuro.

Se l'*onnipotenza* è la chiave dell'*éskaton*, quella dell'utopia ha un carattere *progressivo* nell'ordine del tempo e nella determinazione degli scopi, mentre quella della rivoluzione ha un carattere *esplosivo* perché segna un accelerazione del tempo verso la fine, per l'irruzione dell'elemento salvifico e risolutore. Se nell'utopia il tempo escatologico è cadenzato dal tempo progettuale, nella rivoluzione la progettualità è dissolta nell'apocalisse dell'*éskaton* come rivelazione totale di quanto era stato finora celato, e inaugurazione di un mondo nuovo a partire dalla rivelazione avvenuta.

Gli esempi qui introdotti mostrano come non si possa parlare di *una realtà del tempo*, ma solo di figure che, intrecciandosi in vario modo, generano quelle rappresentazioni e quei sentimenti del tempo che di epoca in epoca caratterizzano il nostro modo di *abitare* la terra. Altro è infatti abitare la salvezza, altro la speranza, altro il progresso, altro la rivoluzione. Ogni costruzione della storia risente dell'abitazione, perché l'abitare vien prima del costruire. Si possono infatti costruire cose solo perché già si abita un tempo, la cui figura è poi la forma che ritroviamo nelle cose.

A questo punto, pensarsi in relazione al tempo non significa pensarsi figli del tempo, adeguati al tempo, come richiede il tempo. Non ci sono gli uomini e poi il tempo. Il tempo non è fuori di noi o dentro di noi. Il tempo è la trama con cui l'anima svolge se stessa in una metamorfosi di figure. E ad ogni intreccio incontriamo una sua costruzione che in sé raccoglie alcuni fili di quella rete polinodale tessuta per noi dalle figure del tempo.

UMBERTO GALIMBERTI