
Vincenzo Vitiello

GENEALOGIA DEL TEMPO E IMMAGINI DELLA STORIA

Érchetai hóra kai nún éstin
Gv 5.25

1. *Ermeneutica e Genealogia*

I - Sono molti e diversi i modi di intendere e praticare la filosofia; tanti, forse, quante le filosofie. Il che non toglie che vi siano affinità più o meno marcate, dovute spesso, ma non sempre, all'appartenenza al medesimo mondo storico-culturale. Vi sono, infatti, affinità e differenze, che attraversano il tempo storico, ma non ne dipendono. E nessuna ermeneutica può pretendere di esaurire l'analisi anche di una sola filosofia, perché le filosofie non sono monoliti; per coerenti che possano essere, sono pur sempre pensieri viventi, aperti, pertanto, ai molti influssi e alle diverse suggestioni del mondo, che non è una superficie piatta ma un edificio costruito a strati. Ed anche il tempo non ha un'unica dimensione, ma molte, e nel profondo le connessioni tra mondi storici sono altre da quelle che si rilevano in superficie.

Questa premessa sui diversi modi di praticare la filosofia ha, nelle intenzioni di chi scrive, il compito di introdurre la questione sul modo di trattare filosoficamente il problema "tempo". Ma sin da subito la questione "tempo" si è imposta prepotentemente: abbiamo già appreso che il tempo è una struttura stratificata – prim'ancora di chiederci cosa sia e come ne facciamo esperienza. In certa misura la cosa è inevitabile, essendo il tempo una determinazione costitutiva della nostra esperienza; ma proprio per questo motivo dobbiamo opporre resistenza ad ogni tentativo di 'saltare' la domanda sul modo o i modi in cui facciamo esperienza del tempo, e altresì sul modo o sui modi di quella particolare esperienza che consiste nel portare a linguaggio e a riflessione la nostra esperienza del tempo. In ciò consiste la filosofia del tempo.

Il modo di riflettere sull'esperienza in generale, e quindi anche sul tempo, che nell'ultimo quarto del secolo appena trascorso si è imposto in filosofia, è stato quello della cosiddetta "ontologia dell'attualità", come l'ermeneutica filosofica ha voluto definirsi¹. Ponendosi come punto d'incontro delle più diverse correnti filosofiche – dal nichilismo di Nietzsche alla me-ontologia di Heidegger, dallo 'storicismo' di Dilthey e Weber alla psicologia del profondo (Freud, in particolare², ma non solo), dall'analisi logica del linguaggio e linguistica della logica di Wittgenstein all'epistemologia di scuola popperiana (in particolare nel suo esito "anarchico"³) – ed espandendosi ben oltre i suoi ambiti tradizionali – la letteratura e la storia,

-
- 1 Cfr. G. Vattimo, *Ontologia dell'attualità*, in *Filosofia* '87, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 201-223. Ma la locuzione "ontologia dell'attualità" è di Michel Foucault in *Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*, tr. it. di G. Marramao, in «Il Centauro», 1984, n. 11-12.
 - 2 Cfr. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il saggiautore, Milano 1966.
 - 3 Cfr. in particolare P.K. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, London 1975; tr. it. di L. Sossio, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1979.

la giurisprudenza e la teologia –, l'*ermeneutica dell'attualità* ha portato nel territorio delle scienze, un tempo dominio dell'esattezza fisico-matematica, la duttilità della saggezza pratica (l'aristotelica *phrónesis*) e la libertà del dialogo che mira non alla verità ma all'opinione condivisa. Facendo valere l'aspetto positivo della relatività e storicità dell'esperienza del mondo⁴, la filosofia ermeneutica ha ribaltato il giudizio negativo sul tempo presente come età di crisi dei fondamenti della scienza e dei valori della morale e della politica. Questa 'positiva' apertura a tutte le forme della vita storica è all'origine della fortuna dell'ermeneutica che è giunta a presentarsi come la *koiné* filosofica del nostro tempo.

Da questa 'interpretazione' della filosofia è derivata una 'pratica' filosofica tutta piegata sul 'presente', sull'"attualità". Ora, sarà pur vero che, per ripetere Hegel, compito della filosofia è «comprendere il suo tempo in pensieri»⁵, ma non bisogna anzitutto chiedersi – in filosofia – sin dove s'estende il 'tempo' ch'è proprio della filosofia? Sarà pur vero che, per ripetere ancora Hegel, la lettura dei giornali al mattino ha per l'uomo moderno la funzione che la preghiera aveva per l'uomo medievale – mettere il singolo in rapporto con l'universale –, ma di qui a ridurre la pratica filosofica a giornalismo ce ne corre.

II - L'ermeneutica come disciplina filosofica non è nata con Dilthey e Gadamer, e neppure con Schleiermacher. L'ermeneutica è nata con la filosofia stessa. E di essa non può neppure ripetersi quello che Vico diceva di filosofia e filologia, e cioè che sono *gemmae ortae*⁶. Perché l'ermeneutica non è la gemella della filosofia – è la filosofia. Così dicendo, intendo contrastare la tesi di uno dei padri fondatori della filologia moderna, August Boeckh, per il quale solo i popoli colti possono *philologheîn*, laddove il *philosopheîn* è esercizio anche di incolti⁷. Invero stupisce l'insistenza di Boeck nel contrapporre alla filosofia, che è *ghignóskei*, «atto del conoscere originario», la filologia come «un rinnovarsi del conoscere: *anaghignóskei*». La filosofia non è uno sguardo innocente, ingenuo, una visione aurorale del mondo. La filosofia è un sapere 'secondo', osserva il mondo non direttamente, ma attraverso le lenti che la tradizione le ha fornito. D'altronde Boeck stesso ricorda – e proprio nella medesima pagina – «la profonda intuizione di Platone», secondo cui «ogni conoscenza, ogni *gnôsis*, è sempre un'*anágnosis* ad un più alto livello speculativo»⁸. Solo che questa ammissione non "riduce" – come afferma – l'antitesi tra *philosopheîn* e *philologheîn*, bensì l'annulla. Il vero problema riguarda il senso dell'"ana" di *anágnosis*. Il 'passato' che la filosofia *ri-pensa* non è solo la tradizione che ha alle spalle, è anche, è soprattutto l'*arché*, il principio. E nessuno meglio di Platone ha definito il rapporto che la filosofia ha con

4 Cfr. in particolare H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (P. Siebek), Tübingen 1986⁵; tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983². Sull'ermeneutica di Gadamer, cfr. il bel libro di Donatella De Cesare, *Gadamer*, il Mulino, Bologna 2006.

5 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner, Hamburg 1967⁴, p. 16.

6 Cfr. G. Vico, *Notae al De constantia iurisprudentis*, in: Id., *Opere Giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1974, pp. 771, n. 33.

7 A. Boeckh, *Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, a cura di E. Bratuschek, Leipzig 1886, tr. it., da cui cito, di R. Masullo, col titolo: *La filologia come scienza storica*, Guida, Napoli 1987, p. 45.

8 Ivi, p. 50.

questo principio. Rammento la scena, tra le più note della letteratura filosofica: il periodo di sospensione delle condanne a morte stava per terminare, la nave consacrata ad Apollo, di ritorno dall'isola di Delo, era già in vista del porto di Atene⁹; Critone rinnova a Socrate l'invito a sottrarsi all'ingiusta condanna, a fuggire, rammentandogli gli obblighi che aveva non solo nei confronti di se stesso, ma dei figli, della famiglia e degli amici. Socrate né accoglie né respinge la proposta; anche in quella situazione estrema, risponde, avrebbe seguito, come sempre nella sua vita, quella ragione (*lógos*) che a lui ragionante (*loghizóméno*) sarebbe apparsa la migliore (*béltistos phainetai*)¹⁰. Fermiamoci su questa risposta. Socrate rivendica a sé il giudizio ultimo non sulla cosa da fare, ma sulla ragione della cosa da fare; e questo giudizio l'avrebbe dato in quanto *loghizómenos*. In quanto capace di ragione. Capace perché la ragione gli appartiene, o non, piuttosto, perché è lui che appartiene alla ragione? Socrate si è forse dato da sé la ragione? E come? Con la ragione o senza? Se *senza*, allora la scelta della ragione è irrazionale, giusto il contrario di quanto Socrate rivendica a sé. Se *con*, e cioè se Socrate ha scelto la ragione sul fondamento della ragione, allora non la ragione appartiene a Socrate, ma Socrate alla ragione. In Socrate è la ragione stessa che piegandosi su di sé si sceglie. La ragione che si piega su se stessa e si giudica è la ragione data, non la ragione scelta. Ma questa, la ragione che 'in' Socrate è scelta in quanto la 'migliore', in che rapporto è con la ragione che sceglie? Sono la medesima ragione? Si sceglie la ragione migliore seguendo la ragione migliore? Un circolo – si è detto e ripetuto –: il circolo 'virtuoso' della ri-flessione filosofica, che è tale proprio in quanto riesce a dimostrare se medesima. Invero, così inteso, il circolo, nonché virtuoso, appare vizioso, viciosissimo. Si configura come una vana ripetizione dello stesso, un'inutile *tautologia*. E non è questo che Socrate afferma. La ragione (*lógos*) iniziale e la ragione finale non sono affatto la medesima ragione. La ragione iniziale, quella a cui Socrate 'appartiene', non è la ragione che nel passo citato è nominata per prima, non è la ragione che Socrate 'segue', è bensì la ragione che permette a Socrate di seguire la migliore ragione; e questa ragione che mostra a Socrate la migliore ragione – *lógos* –, è quella presente nella parola con cui Socrate si definisce: *loghizómenos*. È la ragione che opera nel ragionante (Socrate o altri), nel ragionare del ragionante, nel logicizzare del *loghizómenos*, e in questo ragionare, logicizzare, si sviluppa e perfeziona. Qui il circolo: virtuoso perché non tautologico, anzi eterologico – o, se si vuole, *tauto-etero-logico*.

III - Sarà anche virtuoso, questo circolo, non è però senza difficoltà e rischi. Perché la prima considerazione che viene spontaneo fare è questa. La ragione che ragionando si mostra la migliore, ha come primo e ineludibile compito quello di dimostrare d'essere la ragione di Socrate, ovvero: la ragione, il *lógos* presente nel *loghizómenos* chiamato Socrate. Già perché non c'è solo Socrate che può vantare la pretesa di 'appartenere' alla ragione, vi sono anche altri – diciamo: tutti gli interlocutori di Socrate. Il fatto che molti di essi attribuiscono a se stessi la ragione, ribaltando il rapporto platonico, non esclude il fatto che anch'essi appartengano alla ragione. Compito primario e ineludibile della ragione – e di Socrate in quanto 'appartiene' alla ragione – è allora provare con la ragione chi, pur appartenendo alla

9 Cfr. Platone, *Critone*, 43d; *Fedone*, 58a.

10 Cfr. Platone, *Critone*, 46b.

ragione, non la segue. Provare non tanto chi erra, ma come e perché erra. Provare l'errore, la possibilità dell'errore è il grande compito della ragione. Chiaro che l'errore non potrà essere della ragione – non è ragione quella che talora segue se stessa e talaltra devia da sé –; dovrà essere pertanto conseguenza d'altro. Di che? Della non-identità di *lógos* e *loghizómenos*. Ragione e appartenenza alla ragione non sono il medesimo. Nella differenza tra le due v'è la 'possibilità' – possibilità, non necessità – dell'errore. Nel circolo della ragione non solo inizio e fine non coincidono, ma nel movimento dall'inizio alla fine v'è un passaggio, ch'è invero un salto, il passaggio attraverso il ragionante (*loghizómenos*). Vi è quindi uno spazio proprio del *loghizómenos*, di colui che, appartenendo alla ragione, la esercita – che è lo spazio della libertà e insieme dell'errore. In questo spazio si muove la scelta dell' 'interprete', altro nome del *loghizómenos*, di colui che appartenendo alla ragione, l'*interpreta*, ovvero: mostra quale sia la migliore ragione da seguire in quella determinata situazione. La ragione 'scelta' come la 'migliore' è, dunque, scelta dal *loghizómenos*, dall'interprete, certo sul fondamento della ragione a cui appartiene, ma non direttamente dalla ragione. Qui la grande responsabilità dell'interprete, del *loghizómenos*. E la sua dignità. Il filosofo non è quegli che esegue la ragione, ma quegli che la 'segue'. E per seguirla deve interpretarla. In che modo l'interprete? Due le possibilità fondamentali: o fermandosi alle forme storiche in cui la ragione si è manifestata, mostrata nelle precedenti interpretazioni, ovvero, penetrando in queste manifestazioni, attraversandole, alla ricerca della 'ragione' che sta a fondamento di tutte le manifestazioni. Con una metafora 'spaziale' utile per semplificare il tutto, e a riportarci a quanto accennato all'inizio: l'interprete, il *loghizómenos*, può sia fermarsi alla superficie della storia, sia tentare il fondo. E questo vale anche per l'indagine sul tempo: ci si può interrogare sulle differenze, ad esempio, tra tempo mondano e secolarizzato e tempo religioso, tempo circolare o lineare, tempo pagano, tempo ebraico e tempo cristiano, tempo messianico, apocalittico, escatologico – e così via; ovvero: su cosa sia il tempo che in queste varietà di manifestazioni resta uno, e se lo resta; su come avviene, e perché la partizione del tempo in passato, presente, futuro; sul rapporto tra sensibilità e tempo, e tra pensiero e tempo, immaginazione e tempo; sulla possibilità di 'dire il tempo', quindi sul rapporto tra tempo e linguaggio, sul modo in cui il tempo 'cambia' attraverso il linguaggio – e così via. Sono due modalità profondamente diverse di interrogare il 'tempo', e prim'ancora d'intendere l'ermeneutica – la filosofia stessa.

Seguiremo questa seconda via, cominciando con l'interrogarci su come, perché, e 'quando' avviene la partizione caratteristica del tempo, la partizione senza cui non ha senso parlare di tempo, la partizione tra passato, presente e futuro. Sembra strano che ci si interroghi sul "quando" avviene il tempo in un' indagine sul tempo e sulle sue partizioni. Non si anticipa la cognizione del tempo al tempo? A tale domanda potremo rispondere solo più tardi, una volta raggiunto un livello analitico adeguato; per ora, al fine di non sentirci bloccati dalla domanda, ci limitiamo a dir questo: se essere-nel-mondo non impedisce d'interrogarsi sui fenomeni del mondo, stare nel tempo non dovrebbe essere d'ostacolo a ricercare l'origine delle sue partizioni. Certo, trattando del tempo dovremo anche dar ragione dell'uso di questo 'quando' riferito all'accadere del tempo.

Ed ora, *in medias res*.

2. Della 'doppia' genesi dell'esperienza del tempo

I - Aristotele fa precedere all'analisi sul tempo quella dello spazio, e all'analisi dello spazio quella del movimento (*kínēsis* e *metabolé*)¹¹. Quale il senso di questa precedenza? Il movimento è 'prima' dello spazio, non perché accada 'fuori' dello spazio, ma perché le determinazioni spaziali – vicino e lontano, su e giù, alto e basso, destra e sinistra, avanti e indietro – non si spiegano se non a partire dal movimento. V'è lontananza o vicinanza se ed in quanto qualcosa è raggiungibile o non da qualcuno o qualcos'altro; e questa, la raggiungibilità, è per il movimento. *In seguito* le determinazioni dell'esperienza conseguite attraverso il movimento vengono estese ad altri ambiti, ove non c'è movimento. (È questo un primo chiarimento del "quando" citato poco sopra). Pertanto anche di un sasso è legittimo dire che è vicino o lontano dal prato, e così di una sedia rispetto al tavolo, e della penna riguardo al foglio, perché sono 'osservati' da noi, da chi ha esperienza del movimento. Non credo di peccare di 'idealismo magico', affermando che la vicinanza del sasso al prato è relazione estrinseca ad entrambi, in quanto non entra nella loro costituzione (Hegel direbbe: cade in un 'terzo'), laddove la vicinanza del leone alla gazzella è relazione intrinseca ai termini, determinando il leone ad inseguire e la gazzella a fuggire.

L'analisi del movimento è, dunque, indispensabile presupposto dell'analisi dello spazio, ma la stretta connessione delle due non toglie la loro profonda differenza. E cioè: l'analisi dello spazio implica un mutamento dello sguardo tematico che è possibile solo ad un livello d'esperienza ulteriore rispetto a quello su cui sinora ci siamo mossi.

Delle quattro forme di movimento che Aristotele esamina – il locale, il quantitativo (crescita o diminuzione), il qualitativo (mutamento, da rosso a bianco), la generazione e corruzione (da non-musico a musico, e viceversa) – il primo costituisce un riferimento privilegiato nell'analisi dello spazio (e si intuisce facilmente perché). Tema primario dell'analisi dell'esperienza spaziale è il 'luogo' (*tópos*). La considerazione del luogo comporta una diversa prospettiva sul movimento, osservato ora non dall'interno di uno dei termini in rapporto (il leone o la gazzella), ma dall'esterno: ora la relazione cinetica è considerata in sé e per sé. È chiaro che si tratta di 'altra' esperienza del movimento: l'analisi del 'luogo' comporta un innalzamento al di sopra della particolarità del fatto. Nel luogo, nel *medesimo* luogo, accadono molti e svariati movimenti. Il che implica una differenza tra 'luogo' e movimento che può risultare soltanto ad un livello di esperienza non legato alla singolarità del fatto. L'esperienza del luogo – *l'esperienza*, dico, non la riflessione filosofica sul 'luogo'; esemplificando: l'esperienza del cane che conserva l'osso nascondendolo sotto terra – è esperienza di una relazione irriducibile a relazione tra cose: il luogo è una determinazione stabile del movimento. Il cane torna sul luogo ove ha nascosto l'osso per riprenderlo. Qui si precisa ulteriormente il senso del "quando" di cui alla fine del precedente paragrafo. Si tratta di un "quando" non storico, ma naturale, genetico. Ma avremo modo di tornare sul problema. Quello che, però, vogliamo sin da ora rilevare, per mostrare la connessione di queste analisi assolutamente iniziali con la riflessione filosofica, è che all'obiezione di Zenone, secondo cui l'ipotesi del luogo aprirebbe un processo *in indefinitum*, dovendo esserci anche il luogo del luogo, si risponde con il semplice rinvio ai diversi livelli di esperienza – di esperienza sensibile, aggiungo. È davvero *arrosthía dianoías*, debolezza di pensiero, per dirla con Aristotele, respingere

11 Cfr. Aristotele, *Fisica*, tr. it., con testo greco a fronte, di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1955, libri III e IV.

l'evidenza dei sensi¹². Ma dar ragione dell'esperienza sensibile significa dar insieme ragione dei diversi gradi o livelli di questa esperienza – cosa che qui Aristotele trascura affatto, muovendo dall'esperienza del 'luogo' come da un dato, e cioè: senza farne oggetto di interrogazione. Che l'analisi dello spazio attui un rilevante mutamento di prospettiva si mostra ancor più nelle analisi che ora brevemente riassumiamo.

Se il luogo è altro dall'ente in movimento che volta a volta accoglie in sé, questo significa che esso non è né materia, né forma dell'ente, e quindi che tra il luogo e ciò che esso ospita v'è discontinuità. Per questa discontinuità la relazione spaziale contenente-contenuto si differenzia dalla relazione tutto/parte, che implica medesimezza di forma e materia. Il problema del discontinuo porta Aristotele ad affrontare il tema del limite (*péras*) e del vuoto. Infatti, in che si distingue il limite nel rapporto tutto/parte, dal limite nel rapporto spaziale? È possibile un limite nel discontinuo spaziale che non implichi il vuoto? Ai fini della nostra indagine non è rilevante seguire la confutazione aristotelica dell'ammissibilità del vuoto. Rilevante è invece sottolineare ancora una volta quale innalzamento di livello d'esperienza presuppone il passaggio dall'analisi del movimento all'analisi dello spazio. Ed è solo a partire dall'esperienza del luogo che sarà poi possibile all'esperienza filosofica prospettare la visione dello spazio – e, poi, del tempo – astratto dagli 'oggetti' che sono in esso, e come loro condizione di ostensibilità¹³.

II - All'analisi dello spazio Aristotele fa seguire quella del tempo, anche questa strettamente connessa alla problematica del movimento. Vediamo dapprima la connessione tematica tra le due analisi dello spazio e del tempo. I quattro tipi di 'movimento' – traslazione, accrescimento o diminuzione, mutamento qualitativo, nascita e corruzione – non sono eguali. Che i primi due abbiano a che fare con il luogo è evidente: la traslazione è passaggio da un luogo ad altro, l'accrescimento o la diminuzione di un corpo occupa maggiore o minore spazio, ma l'impallidire d'un volto quale relazione ha con il luogo che occupa? Né lo lascia per occuparne un altro, né lo riempie o lo svuota. La relazione con lo spazio riguarda il corpo in movimento non il movimento del corpo. Invero il movimento qualitativo (o mutamento) – ripeto: il mutamento del corpo, non il corpo che muta – è esperienza non spaziale, ma temporale. Non lo si percepisce nello spazio, che resta eguale, ma nel tempo. È la diversità dei tempi che consente la percezione del movimento qualitativo, o mutamento. L'esperienza del movimento qualitativo è 'altra' esperienza del movimento: è l'esperienza che si fa del movimento secondo il "prima" e il "dopo". Ora come lo spazio presuppone il movimento cui è connesso ma da cui differisce, così il tempo. Il tempo presuppone il movimento, ed è ad esso indissolubilmente connesso – non c'è tempo senza movimento –, ma non è movimento. È la "misura del movimento e dell'esser mosso" (*métron kinéseos kai toû kineîsthai*)¹⁴ secondo il "prima" e il "dopo". Aristotele insiste sulla connessione del tempo con lo spazio, sino ad affermare che "prima" e "dopo" sono determinazioni innanzitutto spaziali (*próton kai hústeron en tópo prôtón estin*): sono il "dove" e il "dove" dell'esperienza spaziale¹⁵. Che

12 Ivi, VIII, 253a, 33-34.

13 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Werke*, Akademie Textausgabe, de Gruyter, Berlin 1968, IV (=A), III (=B): "Transzendente Elementarlehre", Erster Teil; "Die transzendente Ästhetik".

14 Aristotele, *Fisica*, ed. cit., 220b-221.

15 Cfr. ivi, 219a 15-20.

il tempo presupponga lo spazio – così come presuppone il movimento – s'intende da sé; ma, al modo stesso in cui l'esperienza del 'luogo' è altra dall'esperienza del movimento, così l'esperienza del 'prima' e del 'dopo' è un'esperienza affatto diversa dal luogo e dal limite proprio del luogo (il "dove" e il "dove"). L'esperienza del tempo implica un salto nell'esperienza non diverso, non inferiore a quello compiuto nel passaggio dall'esperienza del movimento a quella del luogo. Infatti, a quale livello d'esperienza sono riconducibili il 'prima' e il 'dopo'? Non al livello d'esperienza dell'ente semovente, diciamo pure del vivente, ma al livello proprio all'esperienza del vivente che respira. Movimento, o divenire, e luogo sono propri anche del vegetale, dell'albero che cresce, delle radici che affondano nel terreno, del fiore che si apre alla luce del mattino, o segue il cammino del sole. Ma il tempo no, non appartiene ad ogni vivente, ma solo all'animale che respira. Perché, diversamente dallo spazio, il tempo implica una doppia relazione, in avanti e verso dietro. Nel movimento locale il luogo che si è lasciato, trascorrendo in altro, resta fisso dove lo si è lasciato, non è necessario riportarlo in presenza nel fare esperienza del moto e dello spazio. Per contro, l'esperienza del cambiamento – l'impallidire o arrossire di un volto, ad esempio –, esige un continuo riferimento al 'prima', un continuo volgersi al 'prima' per tenerlo in presenza. Se il 'prima' cade fuori della presenza, come è possibile fare esperienza del cambiamento? Se il colore, acceso dall'ira, del tuo volto d'allora cade fuori dell'orizzonte della mia esperienza d'oggi, come posso 'vedere' nel tuo attuale pallore il mutamento, il passaggio da un sentimento offeso alla malinconia dell'indifferenza? Nel movimento di traslazione il luogo lasciato è lì, presente; il precedente rossore, per contro non c'è più. L'esperienza del cambiamento – del movimento qualitativo – presuppone l'esperienza vitale del respiro, del duplice movimento, cioè, dell'immissione e dell'emissione di aria. Quel medesimo che si respinge si ri-prende, ri-accoglie, e di nuovo si respinge, con ritmo sempre eguale. Ritmo, misura: non sono ritmi e misure 'intellettuali', ma sensibili. Sono esperienze vitali. E senza questa esperienza vitale non sarebbe mai sorta quell'esperienza sensibile e intellettuale insieme, naturale, animale, corporea e mentale, culturale, che Aristotele definì con meravigliosa concisione: *aritmós kinéseos katà tò próteron kai hústeron* – il numero del movimento secondo il prima e il dopo (e "numero" nel duplice significato di "numerato" e "numerante"¹⁶).

III - Ma questa esperienza minimale del respiro è condizione forse necessaria, certo non sufficiente. Perché sorga qualcosa come l'esperienza del tempo, è necessario che accada dell'altro. Cosa? Lo dico con un'immagine di Vico, che mostra "come", "dove" e "quando" questo 'altro necessario' accade: «alzarono gli occhi e avvertirono il cielo»¹⁷. Di chi sta parlando Vico? Dei *gegeñeis*, dei giganti, i figli della terra, fiere vaganti nella gran selva della natura dopo il diluvio, che al fulmine che squarcia la notte vedono... Gli occhi che sino allora avevano visto l'albero e la tana, l'acqua che bagna e disseta, l'animale che accende l'istinto di lotta, di sesso o di cibo, questi occhi d'improvviso *avvertono* Terra e Cielo. Non vedono, avvertono con animo perturbato e commosso. Perché l'istante in cui il Tutto – Cielo e Terra, Terra e Cielo – si palesa, è l'istante

16 Cfr. *ivi*, 219a 35 -219b 10.

17 G. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, ed. 1744, *Opere*, a cura di Andrea Battistini, 2 voll., Mondadori, Milano 1999², cpv. 377.

medesimo in cui la Terra trema e i *Terrae filii* fanno esperienza dell'instabilità del più stabile, dell'insicurezza del più sicuro. Questa esperienza è timore e tremore. La rivelazione del Tutto è insieme rivelazione della morte, del venir meno del Tutto. E solo con l'esperienza del Tutto 'sorge' l'esperienza del tempo. Perché a questa esperienza non basta il ritmo del respiro, è necessario un orizzonte che comprenda in sé prima e dopo, ogni prima e ogni dopo. Non c'è tempo senza determinazione dei 'luoghi' temporali. E qui il nesso del tempo con lo spazio mostra come l'esperienza che si forma 'dopo' completa la precedente, perché l'orizzonte che nasce dall'esperienza temporale si traduce presto in orizzonte spaziale. Di qui anche il 'vuoto', non il concetto, ma il senso, il sentimento del vuoto, l'"avvertire" il vuoto che caratterizza l'esperienza della lontananza, del limite dello sguardo, della differenza tra udito e vista – e si potrebbe, e dovrebbe continuare. Ma quel che ora conta è soffermarsi su questo: che la fenomenologia della sensibilità non può cominciare dai sensi nostri, da quel che vediamo e tocchiamo, perché non vediamo più – da tempo – con occhi e mani, ma attraverso l'iconologia della mente, che rispetto all'esperienza che stiamo indagando è molto più tardiva. Ed è proprio per restare sul terreno dell'esperienza originaria, che è ancora tutta da scoprire, dobbiamo anzitutto sottolineare questo: all'origine dell'esperienza del tempo è un fatto che col linguaggio 'nostro' – di uomini, non più *Terrae filii* – definiamo *naturale*. L'esperienza del tempo sorge col fulmine e col tuono, con l'aprirsi del Cielo nella nera Notte ed il tremare della Terra. Ma non per tutti i viventi dotati di respiro sorge – bensì solo per alcuni. Il gatto e il leone, il topo e la gazzella – non hanno tempo, non il tempo ordinabile nell'orizzonte del 'prima' e del 'poi', non il tempo pre-vedibile (i cui 'eventi', cioè, si vedono prima che siano), non il tempo unidirezionale, che va da nascita a morte – *non il tempo della coscienza*. Il gatto e il topo, il leone e la gazzella *sentono* – *non avvertono*. Perché questo? A tale domanda non c'è risposta.

La connessione tempo-coscienza è chiaramente vista da Aristotele. Se il tempo – afferma – è il numero del movimento senza ciò che numera non può esservi tempo, e ciò che numera è l'anima, e dell'anima l'intelletto¹⁸. L'anima che – come scrive Aristotele nel *Peri psychês* – «è in qualche modo tutte le cose»¹⁹. In qual modo, nel caso di cui qui si tratta? Al modo in cui un grado, o strato, dell'esperienza s'estende ai precedenti. Appoggiamo questa 'interpretazione' su quel che Aristotele aggiunge dopo aver affermato che non c'è tempo senz'anima: a meno che non s'intenda che il tempo è già da sempre essente²⁰, ovvero: a meno che non s'identifichi tempo e movimento, negando le diverse stratificazioni dell'esperienza sensibile. Il necessario riferimento del tempo all'anima consente di mostrare altro rapporto essenziale alla comprensione della connessione tempo-anima, o tempo-coscienza: il rapporto tra tempo e linguaggio.

IV - All'istantaneità della luce che squarcia la tenebra e rivela il Tutto – e Cielo e Terra – oltre le cose singole, corrisponde il grido del *Terrae filius*, già non più fiera ma non ancora uomo. Grido non animale, perché non sorge da un impulso insoddisfatto, o da una sensazione di benessere, non è urlo dolore o di piacere; è il grido di terrore per lo spegnersi della luce e il tremare della Terra. Il tuono è da quei, da ora pii, bestioni 'avvertito' come la voce di Giove – di Giove tonante, che così

18 Cfr. Aristotele, *Fisica*, ed. cit., 223a 26.

19 «*he psychê tà ónta pós esti pánta*» (Aristotele, *L'Anima*, tr. it., con testo greco a fronte, di G. Movia, Rusconi, Milano 1996, III, 8, 431b 22).

20 Aristotele, *Fisica*, ed. cit., 223a 27-28.

inviava i suoi messaggi. All'istante del grido segue, nel ritmo del respiro, l'articolazione vocale del 'prima' e del 'poi', insieme eco dell'origine e sua negazione nell'orizzonte della coscienza. La radice della scrittura è in questa articolazione della voce secondo il ritmo del respiro. E qui, nel nesso voce-scrittura (nessuna priorità della voce sulla scrittura, o della scrittura sulla voce²¹, le due sono *geminæ ortæ*, ché prima della voce-scrittura è solo il grido, l'inizio stesso della voce-scrittura) si conferma l'inscindibile legame, pur nella differenza dei gradi d'esperienza, di tempo e spazio, di spazio e tempo.

3. Tempo e rappresentazione. Strati del tempo.

I - La connessione del tempo con lo spazio, quale si mostra nell'articolazione del discorso, fondata sul ritmo del respiro, permette di comprendere la discontinua continuità del tempo. Il tempo – obiettava Kierkegaard a Hegel – non è puro fluire, semplice divenire: perché ci sia tempo è necessaria la separazione di passato presente e futuro. E questa separazione – affermava, congiungendo Paolo a Platone – avviene nel e per l'istante (*Oejeblik*), nel e per l'*exaíphnes*, *he rhipê ophtalmoû*, ove l'eterno incontra il puro divenire, e lo divide, tenendolo unito²². È la doppiezza del tempo, questa, che nessuna critica al tempo spazializzato potrà negare, se la *concreta temporalità del vivere* non può esser concepita che come sintesi d'estensione e contrazione²³. Tuttavia il vero *thaumastón*, ciò che non cessa di destare meraviglia, è l'*exaíphnes*, l'istante, e non solo perché *oúte diakrínetai oúte sunkrínetai*, né divide né unisce, in quanto unendo divide e dividendo unisce – come rileva Platone nel *Parmenide*²⁴ –, ma soprattutto perché, non essendo nel tempo, è limite e origine del tempo. E non limite nel senso in cui Aristotele definì il *nûn*, che è *péras* solo in quanto divide-congiunge due momenti del tempo lineare²⁵; l'*exaíphnes* non è il *nûn* di Aristotele: la doppiezza del tempo, come mostra l'analisi di Agostino, non riguarda soltanto la discontinua continuità del tempo 'orizzontale'.

II - Per capire il *thaumastón* del tempo, di questo strano essente costituito di momenti *inesistenti* – già Aristotele aveva osservato che il passato *non-è* più, né il futuro *non-è* ancora, ed il presente che li tramezza è un "tra" senza estensione e figura, dacché, se fosse esteso riprodurrebbe al suo interno la divisione passato-presente-futuro –, Agostino si piega su ciò che accade nel parlare. Per lui il rapporto del tempo con la voce, del tempo con il respiro, e quindi del pensiero stesso con i

21 Cfr. *contra*: J. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1976³. In ambito "vichiano" cfr. J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, tr. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 156; e V. Vitiello, "... quell'innata proprietà della mente umana di dilettersi dell'uniforme...", in Aa. Vv., *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, Studi Vichiani, Guida, Napoli, 2004, pp. 73-95.

22 Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, tr. it. di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1953, pp. 101-115. In merito cfr. V. Vitiello, *Exaíphnes. S. Kierkegaard e l'esperienza cristiana del tempo*, in «Il Pensiero», 2006, n. 1, pp. 27-37.

23 Cfr. H. Bergson, *Matière et mémoire*, in Id., *Œuvres*, PUF, Paris, 1984⁴, cap. III: in particolare la descrizione del rapporto tra il passato della totalità dei ricordi e il presente dell'azione; sulla nota "immagine" del cono rovesciato, vedi le pp. 293 e 302.

24 Platone, *Parmenide*, 157a 6.

25 Cfr. Aristotele, *Physica*, 222a 18-19, e 222a 35-222b 5.

sensi, è ancora un dato che s'impone da sé, un "fatto originario", che neppure esige spiegazione, dimostrazione. Recita quindi un verso – *Deus creator omnium* –, ne distingue le sillabe lunghe e le brevi, e ne esamina l'articolazione, poi si chiede dove avviene questa scomposizione e articolazione della voce²⁶. Nel presente dell'anima – si risponde; quindi aggiunge (cosa a tutti nota, ma mai come in questo caso si rivela vera l'affermazione hegeliana che il noto proprio perché tale non è conosciuto!): il presente dell'anima si distende nel presente del passato (*praesens de praeteritis*), nel presente del presente (*praesens de praesentibus*), nel presente del futuro (*praesens de futuris*)²⁷. Un presente uno e trino. E anche più che trino. Ché la *distensio animi* mostra non solo il raccogliersi, nell'orizzonte della presenza, della memoria (passato) dell'attenzione (presente) e dell'attesa (futuro), sì anche lo star fuori da questo orizzonte sia del passato che del futuro. Perché il presente del passato e il presente del futuro, la memoria e l'attesa non sono che *vestigia*²⁸, tracce d'altro – di quell'altro che 'scorre' fuori della coscienza, e solo per esso sono memoria e attesa. Ma anche il *praesens de praesentibus*, il presente dell'anima, non coincide con il presente che è 'fuori' dell'anima. Il presente del presente è esteso, comprende in sé le *vestigia* del passato e del futuro, ma il presente *in cui* è l'anima, il presente che comprende l'anima, non quello compreso nell'anima, scorre – se scorre – 'fuori' dell'anima non meno del passato e del futuro. *Vestigium*, traccia, non è solo il presente del passato (la memoria) e il presente del futuro (l'attesa), *vestigium* è anche il presente del presente, è anche l'attenzione *a ciò che è davanti*²⁹ e l'attenzione a se stesso. Qui si rivela all'anima lo spazio del tempo, lo spazio in cui si raccoglie il fluire del tempo. Che è altro, e altrove. Quindi la presenza di passato presente futuro è in se stessa divisa tra la 'realtà' che fluisce e la rappresentazione, o *vestigium*, la traccia che fissa quel che fluisce. E il tempo è questi due: flusso e traccia, movimento e stasi. Indivisibili due, perché il tempo flusso non è percepito, colto, esperito, che nell'icona della traccia (nella rappresentazione, sia essa memoria, attenzione o attesa); e questa non è se non come rinvio ad altro, che resta tale: altro. L'icona, la traccia, l'impronta del flusso, non è il flusso. Il ritmo di accoglienza e rifiuto proprio del respiro del vivente, per il quale il tempo 'è', appare chiaramente in questa analisi di Agostino, ma ora questo ritmo da orizzontale s'è esteso al verticale. L'altro di cui il tempo è *vestigium* non è solo il passato che era prima della traccia (il *ricordo*) lasciata nell'anima, e il futuro che sarà dopo l'immagine che nell'*attesa* il presente si fa di esso; v'è anche l'*altro* del presente dell'anima, che non potendo essere né il passato che sta dietro, né il futuro che sta innanzi, non può che essere al 'fondo' del presente. La presenza del presente nella *distensio animi* ha, pertanto, un rilievo particolare nell'esplicazione del tempo, se è per essa che 'appare', si mostra, la costruzione a strati del tempo-spazio (alla quale s'accennava sin dall'inizio della nostra indagine, ma che solo adesso siamo in grado di argomentare).

III - C'è da chiedersi, però, se nell'analisi agostiniana non prevalga alla fine la dimensione iconologica del tempo, la rappresentazione del tempo interna all'anima, sul tempo 'altro', sul tempo in cui è l'anima – su ciò che ancora chiamiamo 'tempo', legando pur nel nome l'origine all'originato.

26 Agostino, *Confessiones*, tr. it., con testo latino a fronte, di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990, XI, 27.35.

27 Ivi, 20.26.

28 Ivi, 18.23.

29 Ivi, 30.40.

Torniamo all'articolazione della voce, *phoné*, quale esperienza originaria del respiro del tempo. Sono due e diverse le articolazioni possibili della voce: la musicale e la narrativa. Nella musica l'articolazione del suono non ha propriamente 'contenuto', come invece la parola. Un brano musicale – così sembra – ha un unico tempo, quello che esso, svolgendosi, 'riempie'. «Un pezzo di musica intitolato “Valzer di cinque minuti” dura cinque minuti»³⁰ – esemplificava Thomas Mann. Una pagina di racconto, invece, può coprire dieci anni, e le cinquecento di un romanzo una sola giornata. Nella narrazione oltre al tempo della voce narrante v'è il tempo narrato.

Così sembra – ma così non è. Perché il tempo della voce narrante che abbiamo distinto dal tempo narrato, l'abbiamo distinto riportando pur esso all'interno della narrazione. In fondo *l'altro* passato, *l'altro* presente, *l'altro* futuro, che abbiamo contrapposto al presente del passato (memoria), al presente del presente (attenzione), al presente del futuro (attesa), non è che un'altra immagine del passato, del presente, del futuro: un'immagine mobile opposta ad un'immagine fissa. Due immagini. Ma quello che è al fondo della presenza del presente, quello che è al fondo dell'estensione dell'anima, non è flusso e movimento se non per l'estensione dell'immagine all'altro di cui l'immagine è immagine. Ma questa estensione del *vestigium* oltre se stesso è affatto ingiustificata. Può anche essere che *l'altro* dell'immagine sia pari, o identico all'immagine – ma finché siamo all'interno dell'anima, all'interno della coscienza, all'interno dell'iconologia della mente, questa estensione dell'immagine di là dall'immagine resta indimostrata e indimostrabile.

S'impone l'ipotesi che oltre l'unico tempo della musica, quello dell'articolazione del respiro, ed il duplice tempo dell'articolazione narrante e del suo contenuto, vi sia *altro*: un tempo originario – forse –, che se tale, è un tempo irriducibile a immagine, quindi inarticolato; un tempo-spazio, per seguire una suggestione platonica, ché ricorda da vicino la *chôra*, lo spazio indistinto che tutto accoglie in sé, sensibile e intelligibile, impensabile nelle forme distinte dell'iconologia della mente, tutt'al più accostabile attraverso ibridi ragionamenti (*nóthos logismós*), visibile come si vede in sogno³¹. Pura alterità di cui è possibile fare esperienza solo dopo che il “battito d'occhio” dell'istante, l'*exaiphnes*, ha rapportato questo-tempo-non-tempo e spazio-non-spazio al tempo articolato e allo spazio esteso e distinto. In termini kantiani: possiamo fare esperienza del noumeno solo *dal* fenomeno. Di fatto l'esperienza del noumeno è solo esperienza del limite del fenomeno. E si dà esperienza del limite solo nella non-conoscenza del limite – se conoscere il limite, come hanno spiegato Hegel e Wittgenstein, e prima di loro, e meglio, Kant³², significa varcarlo, negarlo, quindi, nell'atto stesso di affermarlo.

L'istante, l'*Oejeblick*, che nell'esperienza natural-animale del primo sorgere dell'umanità è il grido che rompe l'informe rumore della natura, e dà inizio al ritmo del tempo articolato e alle distinzioni dello spazio, è nell'esperienza della tarda umanità della ragione tutta dispiegata

30 T. Mann, *Der Zauberberg* [1924], Fischer, Frankfurt a.M 1996, p. 741; tr. it. di E. Pocar, *La montagna incantata*, Mondadori, Milano 1965, p. 907.

31 Cfr. Platone, *Timeo*, 52a-b.

32 Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, vol. V-VI, tomo I, pp. 149-150 e ss.; L. Wittgenstein, “Vorwort” a *Tractatus logico-philosophicus*, ed. it., con testo originale a fronte, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989; I. Kant, “Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumeno”, in *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A 235-260, B 294-315, e *passim*.

l'immediata 'passione' dell'altro che è in noi, l'impronta dolente che l'altro ha lasciato in noi: nel nostro mondo, nel nostro tempo. Memoria dell'accadere dell'altro, dell'estraneo: di quello che i *Terrae filii* esperimentarono col fulmine e il tuono – il sorgere improvviso e misterioso del Tutto, dell'orizzonte del Tutto ed insieme con esso della morte. Come s'illuminò alla luce del lampo, così si spense nella nera notte – l'orizzonte del Tutto.

IV - L'istante della 'passione' della ragione tutta dispiegata serba, quindi, memoria del grido naturale del pio bestione, che primo, alzando gli occhi, *avvertì* il Cielo; memoria del formarsi del pensiero dai sensi; memoria dell'inintenzionale sorgere della significazione e della comunicazione – fonte prima dell'umana comunità – sin nella vita ferina. Al vertice di questa formazione di icone mentali, categorie e concetti che conservano comunque un legame con l'originaria esperienza sensibile, corporea, terrena e terrestre, è la pura astrazione del non-essere, non un'immagine, ma la negazione dell'immagine, d'ogni immagine, ultimo rifiuto dei sensi, del corpo: traduzione finale del vuoto sensibile in una inconcettuale X. Esperienza negativa del limite, della possibilità della morte del tempo. Paradosso e contraddizione assoluta – esprimibile solo con un ossimoro: domani potrebbe non esserci domani. Il tempo si nega nel tempo.

È, questa, la prova della necessità del tempo? O non piuttosto dell'impotenza della ragione, che per astrazioni che raggiunga, mai può liberarsi del legame con i sensi, con il corpo, con l'animale che è nell'uomo? Insomma: trionfo della ragione o non sua dichiarata kenosi?

Qualsiasi risposta diretta sarebbe qui inopportuna, prim'ancora che vana. Sinora ci siamo mossi sul terreno dell'esperienza, continueremo a farlo. Cambia solo il territorio dell'esperienza: dalla natura alla storia, dal corpo alla mente, dall'animalità dei *Terrae filii* alla religiosità dei figli del Cielo – figli di dèi o di Dio, sempre comunque legati alla Terra, perché nati dalla Terra, e in essa.

4. Immagini del tempo storico. La dialettica *hóra-nûn*

I - Nella formazione dell'*idea* di "tempo storico" che ha prevalso nel mondo occidentale Paolo di Tarso ha avuto un ruolo determinante. Ha accolto due opposte eredità di pensiero – la greca e l'ebraica –, giocandole l'una sull'altra, e così fondando un 'nuovo' tempo. Ai *falsi circuli* del tempo naturale del paganesimo, che ripete l'ordine delle stagioni, opponeva il tempo lineare, e spirituale del tempo ebraico; ed all'implicito nichilismo del tempo esodale dell'ebraismo, non solo senza fine ma anche senza inizio, come attesta la figura di Mosé³³, oppose l'orizzonte del tempo creaturale, con un inizio ed una fine stabili, che nessuna forza umana avrebbe potuto mutare, perché voluti da Dio. Una rigorosa teologia della storia – questa di Paolo – che comprende Giudei e Gentili, incentrata sulla figura di Cristo e sul tempo dell'avvento, il *nûn kairós*, il luogo temporale nel quale l'intera storia – il passato

33 «Mosé è una figura del ricordo, ma non della storia», ha scritto l'egittologo J. Assmann nel suo bellissimo libro su *Mosé l'egizio*, tr. it. di E. Bacchetta, Adelphi, Milano 2000, p. 18. Sul tema cfr. altresì V. Vitiello, *Deserto Ethos Abbandono. Contributo ad una topologia del religioso*, in *La religione*, Annuario Filosofico Europeo, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 135-168, specialmente pp. 137-139.

non meno del futuro – viene trasformato³⁴. Ontologicamente trasformato: il passato non muta nell'interpretazione del presente, muta in sé stesso, nel suo essere, con l'avvento del Cristo. La storia dell'esodo diviene storia di redenzione. E sebbene in un primo tempo non tutto Israele sarà redento, poi che anche i Gentili saranno accolti nel Regno, anche il resto di Israele sarà salvato³⁵. La teologia della storia di Paolo non nega l'*orghé tou̐ theou̐*, nè il giudizio di Dio, nega l'eternità della condanna. Per quanto opposta alla storia meramente mondana, la teologia della storia paolina, fondata sul *nûn kairós* dell'Avvento, è in senso profondo 'positiva'. E non solo perché alla fine del tempo, per ripetere le parole di Barth, il Sì del perdono prevarrà sul No del giudizio³⁶, ma soprattutto perché Paolo pensa la teologia in funzione della storia. Se la radice è teologica, la pianta è storica, e se è necessario riportare sempre l'albero al seme, è pur vero che questo è *per* quello, *in vista e in funzione* di quello. Nessuna ermeneutica 'creativa' potrà negare che Paolo pensa la glossolalia *per* la profezia, la comunicazione diretta Dio-uomo in vista della fondazione dell'*ekklesia*, della vera comunità umana, della comunità, cioè, fondata sulla verità³⁷. Il *nûn kairós* paolino piega l'istante sulla storia; non lo subordina, però, ad essa, perché l'orizzonte è destinato alla fine: *ho kairós synestalménos estín*³⁸ – il tempo si è contratto; *parágei gàr tò schêma tou̐ kósmos toutou*³⁹ – passa infatti la figura di questo mondo. La dialettica istante-orizzonte non comporta in Paolo l'assorbimento dell'istante nell'orizzonte. L'inclusione dell'istante nell'orizzonte, la negazione dell'origine del tempo, cui seguirà la dimenticanza e l'incomprensione della stessa domanda sull'origine del tempo – appartiene alla modernità. Come si vede chiaramente in Hegel, che del moderno è il compimento, e, in quanto tale, il suo intenzionale luogo di comprensione ed insieme l'inintenzionale limite.

II - Il compimento del moderno è per Hegel il compimento della storia. Non certo della storia 'materiale', fattuale, *événementielle*. Hegel non ha mai dismesso l'abito del *denkender Geschichtsforscher*, attento ai rumori che provengono dagli strati profondi del tempo storico per capire quale avvenire si prepara⁴⁰. La storia che con Hegel è giunta a compimento è la storia della 'forma' della coscienza storica. E questa storia si è conclusa nel 1807, con la *Fenomenologia dello spirito*. Tutto quanto potrà accadere 'dopo' quella data, accadrà nella 'forma', ormai definitivamente acquisita, della coscienza storica. Così come tutto quanto è accaduto 'prima' si mostra ora nella nuova 'forma': nella piena luce della autocoscienza. Lo spirito assoluto è questo: la verità della storia. Il compimento della forma-coscienza muta il passato non meno dell'avvenire. Non è una nuova interpretazione del passato, è bensì l'emergere del passato stesso nella nuova forma dell'autocoscienza. La logica hegeliana non è una visione

34 Cfr. Paolo, *Epistola ai Romani*, in Nestle-Aland, *Novum Testamentum, Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984, 8.18.

35 Cfr. Rm, 11.

36 Cfr. K. Barth, *Die Lehre von Gott*, in Id., *Kirchliche Dogmatik*, Theologischer Verlag, Zürich 1986, vol. II/2, p. 30.

37 Cfr. Paolo, *Prima Epistola ai Corinzi*, in *Novum Testamentum*, cit., cap. 14.

38 I Co 7, 29.

39 I Co 7, 31.

40 Cfr. G.W.F. Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796)*, in Id., *Werke*, cit., vol. I: *Frühe Schriften*, p. 203.

del mondo, è il mondo; non segue l'andamento delle cose, è la cosa stessa, *die Sache selbst*, nel suo svolgimento. La logica dello spirito assoluto è un'ontologia: il concetto che si sa come concetto, la coscienza di sé universale, il luogo in cui tutta la storia s'illumina, è l'orizzonte totale del tempo giunto a consapevolezza di sé. Di qui la conclusione, 'necessaria', che lo *spirito assoluto* – il concetto che si conosce nella forma del concetto – cancella (*tilgt*, non *hebt auf*) il tempo⁴¹: il tempo dello sviluppo della forma-coscienza, dello spirito che si possiede nella pura forma del concetto di sé.

La storia hegeliana si raccoglie e si contrae nel suo culmine, là dove il Profondo (*die Tiefe*) si manifesta (*sich offenbart*). Non un punto, un sistema bensì, il sistema della storia concettuale (*begriffne Geschichte*)⁴², che, come un circolo di circoli, *ein Kreis von Kreisen*⁴³, non si conquista alla fine, se non perché si possiede *ab initio*. Il cammino stesso della *Fenomenologia* che porta dalla coscienza sensibile allo spirito assoluto, non è 'fuori' dello spirito assoluto, ma 'dentro': non un fiume che si getta nell'oceano, ma una corrente dell'oceano stesso. Ora – 'dopo' l'itinerario fenomenologico – visibile da ogni punto in totalità. Questo il senso della *contemporaneità della storia* – secondo Hegel⁴⁴. Contemporaneità conquistata nel tempo e presupposta al tempo. Il tempo è mantenuto e cancellato insieme. Mantenuto nella storia 'apparente' della coscienza, cancellato nella 'verità' di questa storia, che si svolge tutta nella luce della coscienza. Questa la secolarizzazione hegeliana, che non abbassa l'*hóra* al *nún*, ma questo include in quella – in una difficile, irrisolta, dialettica tra movimento e stasi. Perché Hegel per un verso deve negare ogni inizio, per non far dipendere l'orizzonte della storia – che è poi l'orizzonte dello spirito assoluto, della ragione tutta dispiegata, del concetto che si sa come concetto – che da sé; per l'altro deve, pur affermando l'infinità dell'orizzonte, chiuderlo in se stesso, circoscrivendo il luogo in cui esso conosce perfettamente se stesso: l'adesso, il *nún* in cui l'*hóra* giunge a conoscersi. *Nún* che non può non essere pari all'*hóra* se non si vuole – ancora una volta – far dipendere l'orizzonte della storia da 'altro' da sé, dal 'passato' della sua incoscienza. Tutti i *nún*, gli adesso, sono inclusi nell'*hóra*, tranne l'ultimo, il *nún kairós* della (hegeliana) rivelazione dell'*hóra* – che si pone consapevolmente come l'*hóra* stessa: non momento della storia, il momento conclusivo, ma orizzonte totale della storia.

Con Hegel, una storia, la vera, la storia cioè della verità, perché luogo di comprensione del tutto, la storia della 'Forma-coscienza', non termina soltanto – non è, invero, mai cominciata. *Tautà aei*, sempre le stesse cose, può ben ripetere Hegel con Aristotele. Del resto la premessa di Hegel è quella stessa del filosofo greco: *próteron enérgeia dynámeos* – l'atto 'prima' della potenza⁴⁵.

III - Sarebbe vano cercare nelle filosofie, 'storicistiche' e non, che si sono imposte nell'età successiva a quella dominata dalla figura di Hegel, una nuova prospettiva sul modo di considerare la storia. Tra quanti a Hegel continuavano a richiamarsi, anche se con spirito critico, prevalse

41 Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1952⁶, p. 558.

42 Ivi, p. 564.

43 Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., tomo II, pp. 571-572.

44 Espresso con grande efficacia nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in G.W.F. Hegel *Werke*, cit., vol. XII, ivi 1970, p. 105.

45 Aristotele, *Metafisica*, tr. it., con testo greco a fronte, di G. Reale, Bompiani, Milano 2000², XII, 6, 1072a 4-9.

L'idea che bisognava sottrarre il metodo dialettico alla rigida armatura del sistema, liberando il movimento della storia dalla chiusura enciclopedica. A parte il grave fraintendimento della hegeliana *enkyklopaideia* – per la quale la stessa successione Logica-Natura-Spirito è solo la prima, più astratta e inadeguata, figura dell'ordine del sapere filosofico, che in concreto si configura come un movimento in circolo delle forme fondamentali della scienza, nel quale ogni sillogismo è insieme 'estremo' e 'medio' del sillogismo dei sillogismi: in ciò la 'circularità' (*en kúklo*) di questo sapere universale⁴⁶ –, va detto che liberare il metodo dal sistema implica la liberazione del tempo storico dall'orizzonte, e cioè la ricaduta in quel nichilismo storico criticato, prim'ancora che da Hegel, da Paolo. Quanto, poi, a coloro i quali, sostennero contro Hegel che non v'è nella storia un unico fine ma molti, e che il mondo della cultura è solo un piccolo frammento di una ben più vasta totalità *priva di significato*⁴⁷ – a parte l'evidente contraddizione performativa di un'affermazione con pretesa d'universalità fatta contro la pretesa d'universalità del sapere filosofico – non c'è altro da osservare che la liberazione del tempo storico dall'orizzonte totalizzante – dalla "storia ideal eterna", per ripetere la bella espressione vichiana – è più facile a dirsi che a praticarsi, come attestano pensatori di diversa statura ed intenti, quali Marx, Dilthey, Croce e Gentile⁴⁸, che nell'abbattere un sistema ne costruivano un altro, certamente più povero, e talora anche più rigido, dando voce comunque all'esigenza che un ordine, un orizzonte totale, comunque vi sia, per comprendere i 'fatti storici', che altrimenti restano "frantumi tronchi e slogati"⁴⁹. Talora questa esigenza si è imposta sino a ridurre – poco o per nulla affatto vichianamente – la natura a storia, ancorché ad una storia senza storiografia⁵⁰. Tesi, questa, della possibilità di una storia senza storiografia, che avrebbe potuto costituire un bel problema, se fosse stato avvertito come tale; venne esposta, invece, come una considerazione di comune buon senso.

Né s'ode una parola nuova in quelle filosofie e teologie della storia, che per opporsi alla cosiddetta 'secolarizzazione' hegeliana, hanno distinto secolarizzazione da secolarismo, affermando con l'inesauribilità la trascendenza dell'origine della storia rispetto alla realtà del mondo storico⁵¹. Anche qui, a parte la considerazione che questa tesi è 'accolta' e 'superata' (*aufgehoben*) nella "Dottrina dell'essenza" della Logica hegeliana, e delle ragioni del suo 'superamento' bisognerebbe anche rendere conto, e non ignorarle, c'è da rilevare che costoro al più riprendono la tesi

46 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *Werke*, cit., vol. VIII-X, ivi 1970, III, §§ 575-577.

47 Cfr. M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Antologia a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1974, p. 92.

48 Cfr. K. Marx, "Einleitung" a *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, (Rohentwurf) 1857-1858*, Dietz, Berlin 1974; W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in Id. *Gesammelte Schriften*, Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1957-85, vol. VII, a cura di B. Groethuysen, pp.172-173; B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1954⁶, pp. 25-28; G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 voll., Sansoni, Firenze (vol. I) 1955 e (vol. II) 1942³, vol. II, pp. 279-306. In merito rinvio a V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, e *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Bompiani, Milano 1994, specialmente la Parte I: "L'ermeneutica dalla storia alla topologia".

49 G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, cit., cpv. 357.

50 Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 298-304.

51 Cfr. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Siebenstern, München und Hamburg 1966.

paolina, senza comprendere le ragioni che hanno portato ‘da Paolo a Hegel’. L’affermazione dell’inesauribilità dell’origine non cade essa medesima nella storia? L’aporia è inevitabile, finché s’intende l’“altro” dalla e della storia come origine della storia, finché si piega l’*altro* dalla e della storia al tempo storico.

Così dicendo non intendiamo ‘saltare’ fuori della storia. L’esperienza di Nietzsche ha tolto ogni seduzione al miraggio dell’Empedocle hölderliniano. Non è l’*aorgico* la mèta – per rinnovare la vita storica⁵². Non siamo soltanto *nella* storia, la storia ci attraversa da parte a parte, e pertanto non possiamo pensare l’Altro che nel luogo che abitiamo e ci abita. Ma questo è tutt’altra cosa che piegare l’Altro alla storia. Che ‘ridurre’ l’Altro ad origine della storia. Insisto sul punto già sopra rilevato: “alzarono gli occhi e avvertirono il Cielo” – perché solo quegli animali, quei *Terrae filii*, che poi si chiamarono uomini? Evidentemente all’Altro non può assegnarsi un’unica destinazione.

IV - Se la subordinazione dell’istante all’orizzonte porta alla chiusura di questo in un circolo che ripete perennemente se stesso – versione moderna del *tautà aeí* di Aristotele, come sopra si ricordava – e se, d’altra parte, l’opposta subordinazione dell’orizzonte all’istante, e cioè l’effettiva negazione della determinatezza dell’orizzonte, conduce al nichilismo storico, allora per mantenere entrambi i termini senza piegare l’uno all’esigenza dell’altro, è necessario distinguere i piani dell’orizzonte e dell’istante. A questa soluzione si avvicina l’escatologia ‘storica’ – *storica*, perché è tutt’altra cosa che l’apocalittica rivelazione della fine della storia. L’escatologia pensa l’“ultimo”, l’*éschaton*, come l’“estraneo”, che da ‘fuori’ irrompe nell’orizzonte del tempo storico, e lo muta e rinnova. L’istante ‘buca’ l’*hóra* – è ‘ultimo’ perché chiude una storia, un’epoca, per dare inizio a una nuova storia. L’escatologia è insieme protologia. E come l’istante dell’apertura dell’orizzonte temporale è senza perché – non c’è risposta alla domanda perché solo alcuni e non tutti i nati dalla Terra, levando in alto gli occhi, *avvertirono* il Cielo –, così è *ohne warum* l’irruzione di un ‘nuovo’ istante che trasforma la storia. C’è però una differenza tra l’inizio mitico e la protologia escatologica. L’inizio mitico è improvviso e inatteso, il ‘nuovo’ inizio è in qualche misura preparato. L’*éschaton* può irrompere da fuori nella storia, se questa è pronta ad accoglierlo. Preparata, s’è detto – ma così dicendo non si indica tanto un fare, un’attività, quanto una passività. L’avvento dell’altro è accolto in povertà e non in abbondanza. Un’epoca storica giunge al tramonto per estenuazione. All’istante escatologico corrisponde la kenosi della storia, il suo svuotamento di senso⁵³. Sorge una nuova fede, solo quando la precedente è morta o sta per morire. Quando gli dèi pagani si ritirarono dal mondo, disinteressandosi degli uomini, il mondo fu salvato dal Dio straniero che veniva da Oriente⁵⁴.

52 Cfr. F. Hölderlin, *Der Tod des Empedokles* (drei Fassungen), e *Grund zum Empedokles*, in Id., *Sämtliche Werke und Briefe*, 2 voll, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989⁵, vol. II, pp. 6-164.

53 Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, tr. it. di G. Valent, Garzanti, Milano 1997. Sul tema rinvio a V. Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 171-195. Di Taubes cfr. altresì le antologie curate da E. Stimilli, *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata 2000, e *Messianesimo e cultura. Saggi di politica teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001.

54 Sulla differenza tra la crisi del mondo antico e quella del mondo medievale cfr. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1983 (seconda edizione ampliata della I e II Parte di *Die Legitimität der Neuzeit*), pp. 167-211; tr. it. di C. Marelli, *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova 1992, pp. 151-190.

La dialettica escatologica *hóra-nûn*, se libera l'istante dalla necessità dell'orizzonte, resta tuttavia legata alla storia. *Hóra* e *nûn* sono sullo stesso piano. L'istante irrompe nella storia stando di fronte ad essa, davanti. L'orizzonte temporale è sì una totalità 'finita', circoscritta, ma sempre aperta a com-prendere in sé l'esterno che le sopravviene. Si modifica accogliendo, si trasforma ampliandosi. Il circolo dei circoli non si estende da sé, ma per altro – resta comunque il *dominus*. La dialettica è dominata dall'orizzonte del tempo. L'istante resta a suo servizio. E questo anche quando è pensato come il Messia, che può entrare, o già essere entrato, in ogni porticina della *Jetztzeit*, e cioè quando è pensato come veniente non di faccia, di contro all'orizzonte, ma di lato⁵⁵; e finanche quando viene concepito come il *Revenant*, quello che ritorna, che viene da dietro, dal 'passato'⁵⁶. L'istante resta a servizio dell'orizzonte, perché interpretato in funzione del rinnovamento – o della rinnovabilità – della storia, dell'orizzonte del tempo.

V - È possibile pensare diversamente il rapporto istante-orizzonte. È possibile pensare l'istante come il luogo sul quale poggia l'orizzonte. In questa concezione del rapporto dell'*hóra* con il *nûn*, questo resta esterno all'*hóra*, non si confonde con i momenti che 'scorrono' nell'"orizzonte stabile e permanente" del tempo. È sì inizio, ma inizio che dando luogo all'articolazione del tempo, si sottrae all'orizzonte. Non come luogo fisso e immutabile dell'orizzonte, ma come l'istante del lampo e del tuono: rivelazione improvvisa della totalità del Cielo e della Terra – *thaûma*, meraviglia e angoscia insieme, meraviglia per la visione, angoscia per la sua fine. Il mito vichiano – "alzarono gli occhi, e avvertirono il Cielo" – custodisce il mistero della storia e del Sacro. Che non è solo dell'inizio, ma della totalità dell'orizzonte. Questa idea della storia e del tempo parla contro ogni certezza, contro ogni quietudine dell'anima. Invero più che un'*idea* è un'esperienza, una disposizione, un abito. Un *ethos*. Che definirei 'religioso', perché non riguarda, se non indirettamente la vita economica e politica, la comunità umana, ma mira oltre, ad un più vasto paesaggio che non quello della storia e della politica. Mira ad accostarsi a ciò che visto dal mondo storico appare pur esso come mondo, come orizzonte, come ordine, ma che non è né ordine, né orizzonte, né mondo: la natura. Non la Natura vivente di Goethe e dei romantici, parente prossima di quella vita che accenna ad altro rispetto a quello che è, alla coscienza e all'autocoscienza⁵⁷; neppure la natura dell'astrazione della scienza, la natura ridotta a concetto, categoria, linguaggio umano e solo umano. Mira alla natura del vento e dell'albero, della serpe e dell'uccello, della terra e del mare, delle grandi e piccole cose, che son tali, cose, perché viste, esperite da noi, uomini, ma che possiamo vivere ed esperire non come nostre proiezioni, ma nel mistero della loro presenza. E cioè non come 'oggetti' da analizzare e interrogare, ma come presenze che ci interrogano. 'Religioso' ho definito questo abito, questo *ethos*, perché volto più a considerare la passività dell'esperienza,

55 Cfr. W. Benjamin, *Über der Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann / H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972-1974, I/2, pp. 693-704; tr. it. di R. Solmi in W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1981, pp. 75-86. Su *Le Tesi di Filosofia della storia di Walter Benjamin*, cfr. il Seminario di J. Taubes del semestre invernale 1984-85, in *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 75-104. Su Taubes vedi la monografia di Elettra Stimilli (*Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*) edita dalla Morcelliana nella Collana "Maestri del pensiero", Brescia 2004.

56 Cfr. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; e Id., *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994.

57 Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 138.

che non l'attività, più il *ligamen*, la dipendenza di noi dall'altro, l'eteronomia che l'autonomia, il nostro essere interrogati prima che interroganti. E in questo essere interrogati scopriamo uno *stare-accanto* più ampio, e più libero, di ogni comunione e comunità d'uomini, e più responsabile, perché va oltre ogni determinazione d'essere, per far leva sul sentire, sul sentire se stessi. Sul sentirsi responsabili anche di ciò che è più antico di noi, e/o di ciò che appartiene a un futuro che non è nostro, ma delle generazioni avvenire. È la responsabilità che si sente nell'attimo, nel battito d'occhio, nell'istante in cui si raccoglie l'intero tempo, nell'istante vissuto non per l'eredità di ieri o per l'aspettativa di domani, ma per l'oggi, per il tempo presente che, potendo essere il primo come l'ultimo giorno, è vissuto per sé, libero dalla frenesia del tempo 'produttivo', del tempo lineare del fare, del 'risultato'. È la responsabilità che si sente nell'*exaíphnes*, ove non il mondo è raccolto in noi, ma noi nel mondo, accanto a pietre e erbe, animali, uomini e prodotti dell'uomo. Ove il nostro stesso operare non è compiuto in sé, ma per quello che di esso faranno le cose. Noi incompiuti; esterni a noi stessi. Io tu a me medesimo⁵⁸.

VI - *Èrchetai hóra kai nûn éstin*⁵⁹, in questa *hóra* che viene adesso, faccio esperienza con la 'mia' dipendenza da altro, della mia terrestrità, del mio essere *Terrae filius*. Figlio dell'uomo, figlio dell'*humus*. Premettere a *lógos sàrx eghéneto, sàrx lógos eghéneto*, è tutt'altro che la negazione del divino, è il riconoscimento che il Sacro non è relegato nell'alto dei Cieli, ché sacra è anche la Terra su cui il Figlio pose la tenda. In mezzo a noi.

58 In merito rinvio a V. Vitiello, *E pose la tenda in mezzo a noi...*, Albo Versorio, Milano 2007, e Id., *I tempi della poesia. Ieri/Oggi*, Mimesis, Milano 2007.

59 Gv, 5.25.