

Associazione culturale umanistica
" All'ombra del Monviso "



"kronos & kairòs"
il tempo della coscienza, la coscienza del tempo

Racconigi, 25 giugno 2011

In copertina: C. Sismonda "Paesaggio blu", 2010, olio su tela

kronos & kairòs

A dare forma immediata al tema "Kronos & kairòs" della giornata di studi promossa dall'associazione culturale "All'ombra del Monviso": darle forma attraverso una evidente metafora visiva, anche quest'anno il maestro Carlo Sismonda ha realizzato un suo felice dipinto: **"Paesaggio blu"**; dove i due elementi antagonisti: l'ordine umano: kairòs, e l'assediante dismisura del tempo cosmico divoratore del tempo umano: Kronos, si oppongono e integrano, entro una metafora simbolica esorcizzante l'atavica paura nichilista.

Una magia possibile soltanto per la trasposizione in forma artistica dell'intuizione conflittuale angosciata primigenia tra la percezione razionale della natura effimera della forma e l'anelito umano a un esistere della forma in una dimensione trascendente perenne platonica.

Il minaccioso incombere della dismisura di Kronos: il tempo divoratore, che in molte mitologie ha la forma del serpente primigenio – nell'ordine cristiano il suo tempo divino vittorioso si fonda sul trionfo di Maria sul serpente, a rovesciare lo scacco di Eva - ; questo incombere minaccioso di Kronos, per l'evocazione suggestiva dell'arte del maestro Carlo Sismonda si stempera nel confine di suggestivo azzurro, velario d'un enigma allontanato, esorcizzato entro il perfezionarsi di un paesaggio naturale reso civile dall'opera dell'uomo.

Una presenza umana suggestivamente allusa dal grande tema dell'albero, forma naturale nella quale tutta la pittura del maestro Sismonda ha allegorizzato il destino di dolore e speranza della vita umana.

Nella pittura di Carlo Sismonda, l'albero: elemento naturale per eccellenza, individua anche la presenza di uno spontaneo kairòs; di un buon ordine già a procedere dallo stesso mondo natura. Un elemento di ordine, identificandosi nel quale l'uomo possessore

dell'universo del simbolo, a un tempo ritorna alla natura e ritrova una sua umanizzazione.

Entro e per questo gioco di allusioni ed elusioni enigmatiche simboliche il quadro del maestro Carlo Sismonda è la miglior porta per introdurre al tema "Kronos e kairòs", elemento concreto del ruolo centrale del combattimento per la forma, soltanto entro la quale prende forma la coscienza umana: diventa possibile.

*Associazione culturale umanistica
" All'ombra del Monviso "*

"kronos & kairòs"
il tempo della coscienza, la coscienza del tempo

Contributi di

**Mario Abrate Ezio Albrile Marilena Audisio Gimmi
Basilotta Umberto Casale Ivan Chiarlo Natascia Chiarlo
Renato Coda Piero Flecchia Ezio Fulcheri Lino Lantermino
Beppe Mariano Massimo Martinelli Lorenzo Orione Vanna
Pescatori Gianni Rabbia Daniela Ribetto Savino Roggia
Franco Russo Sergio Soave Paolo Tamponi**

Racconigi, 25 giugno 2011

Patrocini

Provincia di Cuneo
Città di Racconigi
Città di Savigliano
Città di Torre San Giorgio
ASL CN 1

L'associazione culturale umanistica "All'ombra del Monviso",
nella persona del Presidente dott. Mario Abrate, ringrazia per il
sostegno alla pubblicazione degli atti del convegno

"kronos & kairòs"

il tempo della coscienza, la coscienza del tempo

la Provincia di Cuneo nella persona del Presidente
sig.ra Gianna Gancia,
la Città di Racconigi nella persona del Sindaco
prof. Adriano Tosello,
la Città di Savigliano nella persona del Sindaco
prof Sergio Soave
la Città di Torre San Giorgio nella persona del Sindaco
geom. Mario Monge,
l'ASL CN 1 nella persona del Direttore Generale
dott. Corrado Bedogni,
gli Autori dei contributi,
il "Centro cicogne" di Racconigi nella persona del
dott.ssa Lorenza Vaschetti,
il dott. Ilario Bruno, per la collaborazione all'organizzazione del
convegno;
il prof. Gabriele Abrate, per la precisione nella correzione delle
bozze.

Con l'edizione del volume, l'Associazione "All'ombra del
Monviso" ha promosso anche l'edizione della stampa "*Paesaggio blu*"
del Maestro Carlo Sismonda, tirata in 150 esemplari, firmati e
numerati dal Maestro, di cui 136 in numeri arabi e 24 come "prova
d'autore" per i collaboratori

kronos & kairòs

Il tempo è l'orizzonte della parola, ma soltanto in quanto e perché la parola è il luogo della creazione del tempo come visione simbolica complessa: luogo dove si definisce l'identità collettiva di una comunità umana, e in uno la coscienza individuale come modellata dalla visione culturale. E questo perché la comunicazione, ovvero il possesso del discorso articolato: la parola, è il luogo del processo di umanizzazione, la regione del distacco della specie sapiens sapiens dal grembo della natura, per assumere in proprio non solo lo sviluppo della specie, ma il controllo del mondo naturale stesso.

La parola trionfante ha però in sé un imprescindibile inciampo, destinato a trasformarsi in voragine, dove e quando la parola, incalzata dalla ragione naturale, diventa il luogo del disvelamento della forma illusoria di questo distacco dai e controllo dei processi naturali.

La voragine prende forma intorno alla constatazione razionale che la specie umana resta pur sempre sottoposta a un ineludibile processo naturale: la morte dei singoli individui, atto che spezza e ricompone, annienta e rinnova il processo della vita.

E dalla percezione della morte: solo quando la specie ne coglie la dimensione ineludibile, per sottrarsi alla coscienza di questo scacco, prende forma la percezione del tempo come spazio illimitato e a un tempo regolamentato dalla morte. Il tempo assurge a signore della vita, luogo del suo annientamento e paradossale rigenerazione.

Giunta alla coscienza del tempo, la parola si rovescia contro sé stessa, in quanto da luogo di comunicazione e informazione diventa luogo della descrizione di una sconfitta della soggettività umana emergente dal grembo della natura.

Dalla scoperta della morte, e quindi del tempo, la parola patisce uno scacco, in quanto si svela anche portatrice di una non conoscenza, di una incapacità linguistica di scorgere oltre l'orizzonte del tempo

sociale definito dalle buone regole, ma circondato, assediato dal tempo della morte.

È l'assedio primigenio del nichilismo alla coscienza emergente, assedio che ritorna e riemerge nella diverse culture, minacciandole; un assedio a resistere al quale la parola articola un ordine temporale civile, vasto quanto l'articolarsi della coscienza esplicativa della parola, ma ai confini del cui mondo ben ordinato preme il tempo divoratore: Kronos.

Dice il mito greco che nel mondo del caos Kronos: il tempo, possedeva Gea: la terra, per costringerla a generare figli che poi egli divorava, fin quando Gea non ne sottrasse uno: Giove, che cresciuto, costrinse Cronos a vomitare le creature divorate, la cui resurrezione ha creato l'ordine degli dèi olimpici, ovvero il buon ordine civile, l'orizzonte organizzato dalla parola, che la lingua greca individua con il vocabolo kairòs: a indicare il tempo creato dagli dèi rinati dal paterno grembo divoratore.

Il mito greco di Kronos, e mito che ritroviamo in tutte le religioni, dice che un ordine umano diventa possibile soltanto umanizzando il tempo: passando da Kronos: il tempo che è oltre la misura umana – è dismisura - a kairòs: il tempo governato dagli dèi incivilitori.

Ma l'assedio del tempo senza tempo: di Kronos il divoratore; detto in linguaggio metafisico: la minaccia nichilista, preme sulla coscienza dell'ordine civile di kairòs, permane ai bordi di ogni coscienza, come di ogni cultura, pronto a irrompere e tutto travolgere. Travolgere la forma di misura civile che nel mito greco Giove ha fondato costringendo Kronos a vomitare i figli divorati, ovvero restituendoli all'agire del buon tempo, alla giusta misura: kairòs.

Il conflitto metastorico tra il nichilismo del tempo come dismisura dell'umano: Kronos il divoratore, e la costruzione del tempo umanizzato come giusta misura: kairòs, è la dialettica che fonda questa sesta sessione di studi della nostra "Associazione culturale".

Una riflessione particolarmente necessaria in questo nostro presente, dove Kronos sta divorando troppe metafore civili in ogni punto del buon ordine sociale nostro: dall'arte alla politica, minacciando di disintegrare il nostro sistema di relazioni sociali.

in ricordo di

Alves Marchi

ovunque tu sia

Lascia ch'io pianga
La cruda sorte
E che sospiri
La liberta!
Il duolo infranga
Queste ritorte
De' miei martiri
Sol per pietà

da *Händel (Rinaldo)*

Nataschia Chiarlo soprano
Ivan Chiarlo pianoforte

Sommario

Beppe Mariano

kairòs

Mario Abrate

“kronos & kairòs”: il tempo della coscienza, la coscienza del tempo

Umberto Casale

Qoèlet, la domanda del tempo. Gesù, la pienezza del tempo.

Considerazioni bibliche sul tempo

Lino Lantermino

Koelet 3 1/5

Gimmi Basilotta

Il tempo della memoria

Ezio Albrile

Vacanze romane. Il nichilismo da salotto e le sue radici gnostiche

Lorenzo Orione

Kronos, kairos: tempo e metodologia in medicina

Ezio Fulcheri

La nascita: kairòs irripetibile

Renato Coda

Il corpo e il tempo. L'autopsia dalle origini al XVII secolo

Natascia e Ivan Chiarlo

Concerto “kronos e kairòs

Vanna Pescatori

L'opera d'arte tra kronos e kairos

Marilena Audisio

Viaggio nell'“Orfeo” di Jacques Offenbach

Gianni Rabbia

Tempo della coscienza e coscienza del tempo in letteratura

Franco Russo

Spero, promitto, iuro reggono l'infinito futuro

Savino Roggia

Pinocchio: Kronos, infiniti Kairos e Aion

Beppe Mariano

Il tempo del mito e il suo ritorno. Dialoghi con Leucò di Cesare Pavese

Daniela Ribetto

La storia della spada di un Re che sconfisse il tempo... o ...del Mito che racconta il Vero

Paolo Tamponi

Il tempo di un sospiro ovvero il kairòs

Massimo Martinelli

Il testamento: sopravvivere almeno un po'

Sergio Soave

Kronos e Kairos: la politica

Piero Flecchia

La dimensione politica della relazione ontologica "Essere e Tempo" tra abisso metafisico e vertigine teologica

Note Biografiche

kairòs

Beppe Mariano

*Il tempo presente e il tempo passato
Son forse presenti entrambi nel tempo futuro,
E il tempo futuro è contenuto nel tempo passato.
Se tutto il tempo è eternamente presente
Tutto il tempo è irredimibile.*

da "Burnt Norton", T.S. Eliot

*Guardare il fiume fatto di tempo e d'acqua
E ricordare che il tempo è un altro fiume.
Sapere che ci perdiamo come il fiume
E che passano i volti come l'acqua.*

da "Arte Poetica", J. L. Borges

Governare in casa, rifuggendo
le insidie del viaggiare,
sfogliare almanacchi, figli nascere:
tutto prestabilito, tutto ragionevole.

Oppure cercare di ciò che ruota
il punto fermo, la nota della tromba
che perdura oltre la nota, l'oltre
di una ragione insufficiente.

*Che altro cercheranno le due gemelle?
che stanno per lasciare
il sistema solare per inoltrarsi
nell'ignoto interstellare...*

Sei andato, uno e molteplice, lungo strade
affollate di tuoi simili rivoluzionari,
aprendoti varchi nel sangue smisurato,
riuscendo ogni volta illeso.

Hai cercato nelle città innanzitutto l'amore,
capendo che la città può essere dappertutto.
Ma non hai più forza per predicare
né qualcuno ti rincuora.

Come tuo padre prima, hai lavorato
in una falegnameria; ma il legno era solo
truciolato di bell'apparenza. Hai cambiato
falegnameria; ma l'inganno era diffuso.

Come un bambino, credi d'aver rinchiuso il male
in una ciotola ricavata da un cranio tribale.
Non ti riesce moltiplicare il pane,
e il pesce è marcito per logiche di mercato.

*Fioriranno nel buio siderale i colori
in successione, come nell'Odissea filmica,
o nella creazione della terra che ad ogni
umana nascita è secondo Malick ricreata... 2*

Sperimenti il comunismo obbligato della fame:
tra i mendicanti di Marrakech e lo sfarzo
colpevole del Mamounia³, al salpare dei profughi
battuti dal remo dei Caronte sul mare sepoltura.

Pure ti rallegri per le caviglie d'arancia⁴
delle spose promesse; per gli aquiloni crollati
dell'infanzia che, riparati, riprendono il volo
e scrivono geroglifici sull'empirea lavagna.

Hai cercato di assumere in te l'altro
per capirne le ragioni: del palestinese
che cela in sé il cilicio esplosivo;
di chi, perseguitato, a sua volta perseguita.

Sei tornato alla tua Betlemme, mortificata
da cavalli di Frisia e ispezioni corporali.
E' tornata tuttavia a brillare, sia pure di flebile luce,
la stella cometa sopra la tua capanna natia.

*Per diverse vie, le due gemelle
sperimentano lo spazio-tempo senza fine.
Una risposta cercano per il dubbio
più assillante: se l'infinito è stato creato,
il creatore può essere pensato?*

Appari un'ombra dai lucenti contorni
tra gli ulivi giganteschi.
Serena è la tua orazione nell'orto,
seppure conscia del tradimento.

Consideri la muta delle foglie
d'autunno: nell'inganno del festoso
colorarsi che annuncia la morte, ritrovi
quello stesso di un tuo affettuoso sodale.

Frequenti la mia giornata, ma
non con l'insistenza di chi reclama attenzione,
con la discrezione invece del silenzio,
della neve che scendendo mi colma.

Credo talvolta di avvertirti nella donna che mi riceve,
nell'eco del verso che si prolunga nel grembo
della montagna, nella volubilità delle nubi
che lasciano intravedere il tuo profilo e lo disperdono.

Nel rito delle descrizioni, il tuo volto
appare insieme dolce e indurito,
come se il tratto d'adolescente perdurasse
nella carne ancor giovane ma già sofferente.

*Ogni gemella è sola, dall'altra divisa,
vinta dall'infantile paura per il buio.
Si cercheranno all'infinito
e nell'infinito si ricongiungeranno.
Ma senza una risposta sicura.*

Che tu abbia predicato l'amore
e sia stato per questo crocefisso

è accaduto (accadrà ancora);
che tu risorga ogni volta per morire

in un nuovo predicatore
ingiustamente crocefisso,
è ragionevole crederlo.
Così vogliamo che sia.

Ma sei davvero, come dicono,
uno e trino? Il mondo può essere
contenuto in una goccia di rugiada?⁵ Caino,
dopo tutto, non è forse il più umano?

In una chiesa troppo ammantata
ancora riusciamo a intercettare la tua parola?
O non è più probabile riascoltarla,
come allora, dove è più turpe la strada?

Non rispondere è il tuo modo di rispondere.

1. "Le due gemelle" è un'allusione alle due navicelle Voyager inviate nello spazio.
2. Riferimento a "Odissea nello spazio" di Kubrick e al recente "L'albero della vita" di Malick.
3. Suntuoso albergo di Marrakech.
4. Una tradizione che ancora resiste nel Maghreb.
5. Detto della tradizione induista.

Kronos e Kairòs: il tempo della coscienza, la coscienza del tempo

Mario Abrate

“Voi non siete altro che un pacchetto di neuroni”
Francis Crick

Il cervello umano è, per quanto conosciamo oggi, il sistema naturale più complesso nell'universo a noi noto: l'ordine della sua complessità è tale da superare di gran lunga tanto le nostre strutture economico-sociali di maggior raffinatezza che tutti i manufatti tanto estetici che tecnologici delle nostre culture, d'altra parte tutti i suoi prodotti, sue creazioni e creature. A rappresentare la sua struttura con una immagine metaforica, come una grande orchestra, anche il cervello è un insieme articolato di componenti distinte che esplicano funzioni distinte. E proprio come una grande orchestra, anche il cervello ha il suo direttore: la corteccia prefrontale.

La neocorteccia comparve tardi nel corso dell'evoluzione; infatti il suo sviluppo cominciò ad accelerare solo nelle grandi scimmie antropomorfe. Come sede dell'intenzionalità e delle capacità di previsione e pianificazione, la corteccia prefrontale rappresenta la componente del nostro cervello più connotante nella direzione del processo di umanizzazione della nostra specie.

Nella *“Creazione di Adamo”*, il grandioso affresco dipinto da Michelangelo sulla volta della Cappella Sistina, si può osservare come il drappo in cui è inserita la figura di Dio abbia la forma caratteristica del profilo del cervello umano: la testa è incorniciata dal lobo frontale; l'arco del braccio sinistro delinea il giro del cingolo; il panneggio verde alla base descrive il decorso dell'arteria vertebrale; la schiena dell'angelo che sorregge Dio corrisponde al ponte di Varolio, mentre le sue gambe si prolungano a costituire il midollo spinale. Anche il dettaglio della struttura bilobata dell'ipofisi è riprodotto fedelmente nel piede apparentemente bifido di un angelo, a differenza dei piedi di Dio e degli altri cherubini, come di natura tutti con cinque dita; la coscia dello stesso angelo si staglia in corrispondenza del chiasma ottico. Il dito indice di Dio, che punta

verso Adamo, rendendolo umano, emerge dalla corteccia prefrontale. All'attuale stato degli studi, non possiamo affermare con certezza che volutamente Michelangelo abbia inserito nel suo dipinto questo richiamo simbolico al cervello, ma i rimandi e le coincidenze entro la sua pittura sono tali e talmente esatti che viene difficile credere a coincidenza casuale. Tutto porta piuttosto a leggere nell'affresco michelangiolesco una dichiarazione meditata simbolica di perentoria indicazione verso il profondo effetto umanizzante della corteccia prefrontale, vero "organo della civiltà".

Nel corso degli ultimi decenni la neocorteccia è al centro di intense ricerche scientifiche volte a comprenderne delle sue funzioni, ma con risultati, allo stato attuale, ancora sostanzialmente modesti. Quello che comunque è stato chiarito è che il ruolo della corteccia prefrontale è fondamentale nella formazione di scopi e obiettivi, nell'ideazione dei piani d'azione necessari per raggiungerli. La corteccia prefrontale seleziona le abilità cognitive necessarie per realizzare i piani, coordina quelle abilità, e le applica nel giusto ordine; è, infine, responsabile della valutazione delle nostre azioni, classificandole come successi o fallimenti in base alle nostre intenzioni: in sintesi: la corteccia frontale è lo strumento, la struttura attraverso la quale l'essere umano usa le conoscenze acquisite nel passato per proiettarsi nel futuro, acquisendo elementi dalle esperienze precedenti e riconfigurandoli in un modo che, complessivamente, non corrisponde a nessuna reale esperienza passata. Per poterlo fare, l'organismo deve andare oltre la mera abilità di formarsi delle rappresentazioni interne, dei modelli, del mondo esterno. Esso deve acquisire anche la capacità di manipolare e trasformare tali modelli, deve spingersi oltre l'abilità di vedere il mondo attraverso rappresentazioni mentali; deve acquisire la capacità di servirsene, di lavorare con esse.

Uno degli aspetti distintivi fondamentali della cognizione umana dipende proprio da questa capacità di fabbricazione sistematica di strumenti, prerequisito indispensabile per l'ascesa dell'uomo e l'emergere della civiltà umana.

Inoltre, è probabile che anche il potere del linguaggio di generare nuovi costrutti, il suo potere creativo, dipenda da questa abilità, e la sua comparsa va di pari passo con l'evoluzione dei lobi frontali; pertanto, lo sviluppo quasi contemporaneo delle funzioni esecutive e del linguaggio fu un evento altamente fortuito da un punto di vista adattativo: il linguaggio fornì i mezzi per creare nuovi modelli; le

funzioni esecutive offrirono quelli per manipolarli e condurre operazioni su di essi. Volendo convertire tutto questo in termini biologici, l'avvento della corteccia prefrontale fu necessario per sfruttare la capacità generativa intrinseca nel linguaggio: la confluenza fra sviluppo del linguaggio e funzioni esecutive sembrerebbe quasi certamente essere stata la forza decisiva che permise il salto quantico rappresentato dall'avvento dell'uomo.

Se, di tutti i processi mentali, la formazione di obiettivi rappresenta l'attività maggiormente centrata sull'attore, la sua comparsa deve essere stata inesorabilmente legata a quella della rappresentazione mentale del "sé". Pertanto, l'emergere della consapevolezza di sé sarebbe legata all'evoluzione della corteccia cerebrale prefrontale, all'evoluzione dei lobi frontali, le cui funzioni metacognitive forniscono una struttura organizzatrice che le abbraccia tutte, in analogia con il direttore d'orchestra, capace di mantenere un equilibrio, delicato e dinamico, fra l'autonomia delle varie componenti dell'orchestra e il controllo esercitato su di esse.

Ritornando al cervello come organo autonomo, esso è costituito da centinaia di miliardi di cellule, neuroni e cellule gliali, connesse da un complesso intreccio di fibre, dendriti ed assoni. Delle fibre che connettono i neuroni, alcune sono locali e si ramificano nelle loro immediate vicinanze, altre invece sono lunghe e collegano strutture neurali lontane; queste fibre lunghe sono coperte da mielina, sostanza di natura lipidica che facilita il passaggio dei segnali elettrici originati nelle cellule nervose. I neuroni e le loro connessioni locali a breve raggio, costituiscono la sostanza grigia, mentre le lunghe fibre mieliniche costituiscono la sostanza bianca. Ogni neurone è connesso ad una miriade di altre cellule nervose, dando luogo a intricate interazioni. In tal modo, elementi relativamente semplici generano una rete di complessità sbalorditiva, che, attraverso il raggiungimento di una grandissima complessità mediante permutazioni multiple di elementi semplici, rappresenta un principio universale messo in pratica sia dalla natura, il codice genetico, sia dalla cultura, il linguaggio umano, dove un numero praticamente infinito di varianti viene ottenuto attraverso la combinazione di un numero finito di geni e di lettere.

Sebbene il segnale generato all'interno di un neurone sia di natura elettrica, la comunicazione tra neuroni diversi avviene in forma chimica, attraverso i cosiddetti neurotrasmettitori e neuro-

modulatori. Possiamo dunque pensare il cervello come il risultato dell'associazione funzionale di due organizzazioni altamente complesse: una strutturale e l'altra chimica. Tale associazione porta ad un aumento esponenziale della complessità generale del sistema, a sua volta ulteriormente amplificata dalla presenza ubiquitario di circuiti a retroazione, nei quali l'attività della fonte del segnale è modificata dall'attività del suo bersaglio a livello locale e globale, strutturale e biochimico. Di conseguenza il cervello è in grado di produrre una gamma pressoché infinita di configurazioni di attivazione, che corrispondono agli stati, virtualmente infiniti, del mondo esterno. Quando l'organismo è esposto a una nuova configurazione di segnali proveniente dal mondo esterno, la forza dei contatti sinaptici e le proprietà biochimiche ed elettriche locali si modificano gradualmente dando luogo a complesse costellazioni distribuite, dando luogo al fenomeno dell'apprendimento, così come noi oggi lo interpretiamo.

Con l'avvento della neocorteccia si modificarono, quindi, nel cervello, gli "equilibri del potere": le antiche strutture sottocorticali, che prima eseguivano alcune funzioni in modo indipendente, ora si ritrovarono subordinate alla neocorteccia, e assunsero funzioni di supporto all'ombra del nuovo livello di organizzazione neurale. Ad uno stadio molto tardivo dell'evoluzione corticale ebbero luogo due fondamentali trasformazioni: l'emergere del linguaggio e una rapida ascesa delle funzioni esecutive, che portarono la corteccia prefrontale ad uno sviluppo esplosivo, trasformandola nella sede della mappa dell'intera corteccia. E' quindi possibile che questa proprietà della corteccia prefrontale rappresenti il requisito essenziale della coscienza, della percezione interiore: poiché qualsiasi aspetto del nostro mondo mentale può, in linea di principio, essere al centro dell'attenzione della nostra coscienza, è logico che debba esistere un'area in cui tutti i substrati neurali convergono. E questo ci porta all'ipotesi secondo la quale l'emergere della coscienza, la più alta espressione del cervello evoluto, andrebbe di pari passo con quello della corteccia prefrontale. In effetti, vari studi hanno dimostrato che il concetto del "sé", che si ritiene essere un attributo essenziale della mente cosciente, compare solo nelle grandi scimmie antropomorfe. Ed è solo nel cervello di queste creature che la corteccia prefrontale acquista un ruolo fondamentale.

Le complesse connessioni neuronali non spiegano da sole l'emergere del linguaggio. Edelman (1998) sostiene l'esistenza di tre meccanismi selettivi: il primo è filogenetico ed opera nell'ambito della selezione naturale. Avrebbe determinato l'evoluzione dalle scimmie antropomorfe, agli ominidi arboricoli, agli ominidi con andatura eretta ed agli umani del genere *Homo sapiens* ed *Homo sapiens sapiens*. Il secondo meccanismo è ontogenetico. Comporta una selezione "somatica" e sta alla base della specializzazione funzionale delle aree cerebrali. Il terzo è la "selezione culturale" ed avviene nell'interrelazione tra il singolo cervello individuale, l'organismo umano che lo contiene e l'ambiente.

Scrivendo Edelman nella Prefazione al suo libro *Darwinismo Neuronale*: " *La teoria che intendo proporre è stata formulata nell'ambito di una concezione rigorosamente selettivista, dove si incontrano sviluppo ed evoluzione del cervello da un lato, e struttura e funzione dall'altro. In questa teoria il pensiero popolazionistico, principio teorico centrale di tutta la biologia, viene applicato al cervello visto nell'arco della sua esistenza. La teoria stessa sostiene che, se desideriamo comprendere adeguatamente le funzioni cerebrali superiori dobbiamo prima analizzare quei fattori di sviluppo che influiscono sull'evoluzione e da cui scaturiscono la variazione nella struttura e nella funzione del cervello. Infatti ritengo che il principio all'origine del comportamento sia la selezione di nuove popolazioni neuronali diverse per funzionalità, originate proprio da questa variazione durante lo sviluppo dell'individuo.*" (Edelman G.M. 1987, p. XVI).

Edelman applica al cervello i principi selettivi su cui si basa l'evoluzione: possibilità di variabilità presenti nella popolazione, il rapporto non preprogrammato con l'ambiente in cui la popolazione vive, possibilità di amplificazione differenziale delle forme di risposta all'ambiente.

Abbiamo qui decisamente confutate le tesi istruzionistiche secondo le quali il cervello possiederebbe aprioristicamente dei codici, secondo i quali categorizzare il mondo e viceversa vengono studiati e ricercati i meccanismi specifici con cui il cervello si adatta selettivamente all'ambiente.

Questi meccanismi specifici sono classificati in tre grossi capitoli: la selezione durante lo sviluppo embrionale, la selezione durante l'esperienza, la segnalazione rientrante; il cui insieme articola "la teoria dei gruppi neuronali", che si basa appunto sui meccanismi morfologici e funzionali con cui il cervello passa dai geni alla forma e alle funzioni e quindi mantiene l'adattamento selettivo.

L'aspetto evolucionistico topobiologico del cervello, cioè i suoi livelli di non dipendenza genetica bensì la sua dipendenza morfologica e funzionale fenotipiche dal rapporto con l'ambiente, e in particolare l'aspetto fondazionale della mente cosciente nel rapporto fra categorizzazioni di sé e categorizzazioni eterocettive, pone le possibili basi per poter pensare alla mente come qualcosa che, ad un certo punto della evoluzione (nell'ontogenesi, ma prima certo nella filogenesi) il cervello rende possibile, ma di una qualità speciale, come qualcosa che si può costituire come attività intermedia fra cervello e ambiente.

Edelman evidenzia che simultaneamente al formarsi della coscienza primaria si evolsero, nella filogenesi, delle regioni corticali capaci di categorizzare le mappature del cervello, cioè di categorizzare categorizzazioni (regioni frontali, temporali e parietali della corteccia). In tali regioni nell'ontogenesi divengono possibili ricategorizzazioni e generalizzazioni, come ricombinazioni di categorie, e, sulla base di tali possibilità si formano le categorizzazioni concettuali e mnemoniche.

Concetti e memoria permettono la formazione di modelli del mondo la cui "sintassi" è derivata dalle logiche dei rapporti del mondo fisico e, dice Edelman, *"con l'evoluzione negli ominidi del canale vocale, dello spazio sopralaringeo e delle aree di Broca e di Wernicke nel cervello, emerse un mezzo per la categorizzazione simbolica"*, che sorge dal coordinamento di sistemi fonologici lessicali a sistemi concettuali con la produzione di un salto di qualità semantico: *"l'intero sistema del linguaggio si evolse attraverso un apprendimento affettivo e di osservazione in una scena sociale"*. (Edelman G.M. 1989)

Dunque il quadro complessivo neuro-psico-sociale risulta quello dei rapporti fra cervello e ambiente sociale e di un ambiente sociale in rapporto con un ambiente naturale, con la mente che si situa in posizione intermedia e che si sviluppa poggiando sulle potenzialità evolucionistiche del cervello in evoluzione interattiva con le relazioni dell'ambiente umano in cui vive. Anche per il linguaggio Edelman ritiene che non vi sia alcuna necessità di presupporre una programmazione genetica, ma che anche questa acquisizione si spieghi evolutivamente a livello epigenetico. L'universalità presente nel linguaggio, al di là delle differenze delle lingue, si spiega a livello delle condizioni vincolanti e cioè dei rapporti esistenti in natura fra gli oggetti del mondo, categorizzati percettivamente e concettualmente, mentre *"significato e*

riferimento sono entrambi relativi e normativi e, in generale, nessun significato può essere incorporato in un organismo in evoluzione”.

Sia a livello della origine della coscienza, sia ai livelli di coscienza di ordine superiore (simbolismo e linguaggio) non vi è dunque alcuna necessità di presupporre un “homunculus”, cioè una sorta di demiurgo presente alla base delle attività mentali il quale sia programmatore dell'esperienza. Nessun programma determina il comportamento, anche se i fenotipi sono vincolati dalle “costrizioni” filo e ontogenetiche universali.

Il relativismo ontologico nello sviluppo della coscienza, fondato sulla percezione degli oggetti storicamente determinata e quindi sulla acquisizione del linguaggio e dei significati, determina le differenti mentalizzazioni individuali (diverse mentalità e personalità), ciascuna delle quali ha caratteristiche storiche, mutevoli, parziali e irrazionali. Proprio gli aspetti irrazionali sono, secondo Edelman, il risultato del relativismo ontologico e del fatto che la coscienza si evolve non dipendendo da programmi consoni alle leggi della natura.

Edelman ritiene che, pur non potendo i processi mentali variare in assenza di variazione di processi cerebrali, le proprietà mentali non siano identiche alle proprietà cerebrali, né le leggi che regolano i processi mentali siano le stesse che regolano i processi cerebrali, né a queste riducibili.

Nella teoria evolutiva cerebro-mentale si evidenzia che a livello filogenetico e ontogenetico vi sia un periodo di sviluppo cerebrale e di interazione con l'ambiente in epoca epigenetica e perinatale in assenza di mentalizzazione. In tale periodo precedente il salto qualitativo della coscienza dunque il rapporto con l'ambiente avviene a livello del sistema nervoso centrale, a livelli del tutto inconsci e anche dopo l'emergere della coscienza coesistono processi di qualità cerebrale e processi di qualità mentale che nella successiva evoluzione procedono in parallelo.

In questo contesto la mente, per quanto si evolva a livelli di funzioni superiori, rimane pur sempre un fenomeno emergente da paralleli processi cerebrali, che permangono fuori della coscienza stessa: la mente assume, per così dire, coscienza di rappresentazioni di sé e del mondo e le concettualizza, ma non ha coscienza dei processi cerebrali da cui essa stessa emerge e da cui emergono le sue rappresentazioni.

La psicologia e la psicoanalisi sono esse stesse uno sviluppo evolutivo della coscienza dei fenomeni mentali, subentrato ad un

certo punto della evoluzione nel nostro gruppo etnico, e la psicoanalisi ha individuato, dimostrato e cominciato a studiare l'esistenza di epifenomeni fuori dalla portata della coscienza, ma agenti sui fenomeni mentali coscienti e sul comportamento, ovvero di epifenomeni inconsci.

La teoria evolucionistica di Edelman dimostra che il cervello, persino nella sua morfologia oltre che nelle sue funzioni, si modifica ovvero si altera nel rapporto con il mondo, quando è evidente che il mondo nell'ontogenesi è un mondo popolato da altri esseri umani, la madre per prima, i quali hanno prima del neonato acquisito una mentalizzazione ai livelli superiori. Dunque il neonato interagisce nello sviluppo con stimoli mediati dalla mente degli esseri umani con cui ha contatto, primariamente con stimoli mediati dalla mente della madre quindi dalle menti del gruppo familiare, poi dei gruppi sociali.

Quindi se è vero che il cervello si evolve e si modifica nelle relazioni, è vero anche che la relazione con attività e prodotti mentali della madre primariamente e degli adulti del suo mondo giocano un ruolo fondamentale nell'evoluzione ontogenetica, sia nel periodo in cui si formano i repertori primari neuronali, sia nel periodo dei repertori secondari, sia nella mentalizzazione e nel perdurante funzionamento del cervello e della mente.

Lo sviluppo ontogenetico della mentalità (intesa come l'insieme specifico delle morfologie, delle funzioni e dei processi mentali psicodinamici) è contestualizzato e relativizzato al rapporto con l'ambiente umano specifico (culturalmente determinato e storicizzato) in cui avviene la mentalizzazione e la mente vive, sulla base di un cervello che segue un modello di sviluppo evolucionistico

I sistemi di valore cerebrali riscontrati da Edelman, corrispondenti alle costrizioni materiali umane evidenziate da Harris, paiono, alla luce della più avanzata ricerca neurologica e antropologica, le uniche basi comuni dei soggetti umani, mentre gli sviluppi cerebrali e gruppalmente appaiono soggetti ad una evoluzione storicizzata, cioè ad uno sviluppo selezionistico e aperto, non istruito e non programmato geneticamente.

Le grandi variazioni culturali che il mondo sta attraversando, effetto della incessante innovazione tecnologica e con il conseguente processo della globalizzazione, che mette in rapporto rapido gruppi etnici già millenariamente segregati, stanno portando a rilevanti

modificazioni delle forme di vita sociale, dei sistemi di valore acquisiti, delle relazioni di parentela, dei sistemi di allevamento e di educazione. Il cambiamento culturale nel suo complesso, attraverso processi evolucionistici, determina un progressivo cambiamento delle mentalità, delle identità e delle personalità degli individui in funzione delle diverse possibilità offerte dal mondo moderno e delle diverse necessità adattative.

Il problema fondamentale dell'essere umano non è cambiato dalle origini, la sopravvivenza e il benessere rimangono obiettivi specie-specifici, ma sono cambiate e cambiano le condizioni entro le quali la vita si svolge con possibilità e limiti diversi. La società industriale e quella, come si dice oggi, postindustriale e informatica, sono ambienti ben diversi dal deserto centroaustraliano. Ma il cervello umano e la sua mente rimangono i mezzi attraverso i quali l'animale umano interagisce con l'ambiente e cerca la sua sopravvivenza e il suo maggior possibile benessere nei gruppi in cui vive. La ricerca neurologica sta dimostrando che il cervello si sviluppa con modalità evolucionistiche aperte, non preprogrammate, la ricerca etnocomparativa può mostrare, con un vasto "esperimento naturale", che le mentalità che l'essere umano può sviluppare sono variegata e molteplici e che la loro funzionalità è in rapporto all'ambiente in cui si vive. La ricerca antropologica mostra altresì che nelle società più semplici, che hanno un rapporto maggiormente omeostatico con il loro ambiente, la normatività è molto forte, quasi assoluta, mentre la normatività si attenua nelle società che cambiano. Sicuramente non c'è mai stata nella storia dell'umanità una società in così grande e rapido mutamento come è oggi la nostra: in questo cambiamento risiede probabilmente la grande varietà randomiana delle possibilità di sviluppo individuali e la possibilità che i soggetti che non hanno sviluppato, per ragioni storico- personali, sufficienti capacità mentali adattative usufruiscono della consulenza dello psicoanalista.

Scrivava Harris : *"Dal punto di vista privilegiato degli scienziati vittoriani, l'evoluzione appariva come una scalata ad una montagna, dall'alto della quale i popoli civilizzati potevano guardare alle varie epoche di schiavitù e di barbarie, che le culture "inferiori" dovevano ancora attraversare"* (Harris M. 1977, p.9). Molta parte della psicoanalisi è stata influenzata da questa ideologia vittoriana immaginando lo sviluppo psichico anche esso come una montagna da scalare e dal cui vertice: dove magari lo psicoanalista immaginava sedersi, e vedere primitività, difformità e devianze di

sviluppo e di socializzazione.

In una visione evoluzionistica invece si tratta di comprendere in quale interazione con le variabili psicologico-sociali gli sviluppi prendano forma -giacché come per il vecchio dilemma lamarckismo-darwinismo, anche sul versante neuro-psicologico le variabili ambientali si dimostra abbiano il maggior peso- e lo psicoanalista può essere un consulente per l'evoluzione della mente, piuttosto che un medico dell'anima, fattore evoluzionistico per migliori evoluzioni attraverso ricategorizzazioni e nuove categorizzazioni dell'esperienza.

Qoèlet, la domanda del tempo. Gesù, la pienezza del tempo

Considerazioni bibliche sul tempo

Umberto Casale

*«Amore e verità s'incontreranno,
giustizia e pace si baceranno.
Verità germoglierà dalla terra,
e giustizia si affaccerà dal cielo»
(Salmo 84, 11-12).*

1.

*«Tutto ha il suo momento, e ogni evento ha il suo tempo sotto il sole.
C'è un tempo per nascere e un tempo per morire,
un tempo per piantare e un tempo per sradicare quel che si è piantato,
un tempo per uccidere e un tempo per curare,
un tempo per demolire e un tempo per costruire,
un tempo per piangere e un tempo per ridere,
un tempo per fare lutto e un tempo per danzare,
un tempo per gettare sassi e un tempo per raccogliarli,
un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci,
un tempo per cercare e un tempo per perdere,
un tempo per conservare e un tempo per buttar via,
un tempo per strappare e un tempo per cucire,
un tempo per tacere e un tempo per parlare,
un tempo per amare e un tempo per odiare,
un tempo per la guerra e un tempo per la pace.
Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini perché vi si
affaticino.*

*Dio ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ha posto nel cuore dell'uomo il senso dell'eterno, senza però che l'uomo possa comprendere ciò che Dio ha compiuto dal principio alla fine»
(Qoèlet 3,1-11).*

Come è noto, nella tradizione biblica il *cuore* (ebr. *leb*) costituisce il centro vitale dell'uomo, il centro di una comprensione vissuta, il luogo delle scelte e delle decisioni: profondità trascendentale dell'umano¹. Il Sapiente del *Qoèlet*² dice che, nel cuore dell'uomo, Dio ha posto il senso dell'eterno (ebr. *'olam*), dunque si tratta di un dono che viene dall'origine dell'essere e come tale è inscritto nella condizione umana. Significa che la vita del cuore è per se stessa consegnata alla relazione con l'Origine ed è, in ogni *tempo*, tesa alla ricerca del senso dell'*eterno*. Molti significati si intrecciano in questo termine ebraico *'olam*: la durata del tempo, una visione d'insieme, la pienezza dell'essere, il rinvio a Dio, l'Eterno.

L'uomo, per corrispondere alla sua natura finita, ma aperta all'infinito, non può fermarsi ai frammenti del tempo, deve interrogarsi al di là dei suoi attimi e aprirsi alla dimensione del *senso*. Questa tensione finito-infinito – dice *Qoèlet* – resta senza sbocco: all'uomo, alla sua profonda interiorità, è dato il senso dell'insieme,

¹ Si potrebbe dire, in termini socratici-platonici, l'*anima* o, in termini moderni la *coscienza*: «il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria»: *Gaudium et Spes*, n. 16.

² Il libro biblico del *Qoèlet* ("colui che parla nell'assemblea", dall'ebr. *qabal* [assemblea], in greco *ekklesia* [assemblea convocata, chiesa], da qui il titolo latino *Ecclesiaste*) fa parte dei "Libri Sapienziali", fu composto intorno al III secolo a.C. e affronta i temi classici dei *sapienziali*: la vanità delle cose umane, il valore della scienza e della sapienza, se il bene e il male hanno una remunerazione sulla terra, le contraddizioni dell'uomo, il problema della sofferenza, quello della morte e dell'aldilà. *Qoèlet* è un credente, e se lo sconcerza il modo con cui Dio regge le sorti umane, afferma che Dio non deve rendere conto a nessuno, che bisogna accettare dalla sua mano le prove come le gioie; alle domande suddette può essere data risposta solamente dalla fede in Dio che dona la vita eterna. In effetti i saggi d'Israele non si preoccupano tanto della storia o del futuro del popolo, la loro riflessione si sofferma sul destino individuale (come certi saggi d'Oriente e come certi filosofi d'Occidente); il loro sguardo è illuminato da una luce superiore: la fede in Dio. Il nostro libro – come gli altri sapienziali – ha carattere di un'opera di transizione: come gli scritti sacerdotali e gli scritti profetici, quelli sapienziali rappresentano una tappa di un lungo cammino all'inizio del quale si trova Salomone, il più grande sapiente d'Israele e al compimento del quale si trova la Sapienza incarnata, Gesù Cristo, «uno più grande di Salomone» (*Matteo 12, 42*).

ma non la sua comprensione³. Sullo sfondo si scorge la dolente esperienza della vita tesa fra gli opposti pianto e riso, silenzio e parola, odio e amore, sapienza e follia, guerra e pace... e soprattutto: nascita e morte. Sembra dominare un'insopprimibile e insopportabile contraddizione, il diffondersi nauseante della vanità («*Vanità delle vanità, tutto è vanità*»: 1,1)⁴, un'angosciante negatività dell'essere.

Tuttavia il Sapiente, mentre parla delle contraddizioni e degli opposti, ricorda che «*Dio ha fatto bella ogni cosa a suo tempo*», una bellezza che evoca armonia, egli sa che la sapienza è superiore alla stoltezza quanto la luce alle tenebre. Non si giunge alla conciliazione degli opposti, ma si può dire che sono rispettivamente adeguati nella propria stagione e si può persino riconoscere che ciò che fa Dio «*è per sempre*» (3,14).

Qual è dunque la relazione fra l'eterno e il tempo, tra finito e infinito? Possiamo seguire i passaggi della riflessione del Sapiente: l'esperienza della *vanità* costituisce il dato immediato: il termine ebraico *hebel* significa primariamente 'vapore', 'fiato', fa parte del repertorio d'immagini (ombra, fuoco, cenere...) che descrivono, nella poetica biblica, la fragilità umana, ma in *Qoèlet* evoca l'essere illusorio delle cose e, per conseguenza, la delusione che esse riservano all'uomo. O, per usare un'altra metafora presente nel libro, tutto ciò che fa l'uomo – lavoro e studio, fatiche e affanni – sembra vano, anche la sapienza sembra un'occupazione assurda, è come «*correre dietro il vento*» (1,14).

³ *Qoèlet* dice che Dio ha posto nel cuore dell'uomo anche l' *'olam*, ma la capacità di un giudizio assoluto si rivela di fatto insufficiente a comprendere tutta l'opera di Dio da capo a fondo. È sufficiente a garantire l'uomo dell'esistenza del 'capo' e del 'fondo': cf V. MELRCHIORRE, *Qoèlet o della serenità del vivere*, Morcelliana, Brescia 2006, 20.

⁴ Detto diversamente: l'esperienza della vanità è come la percezione, triste e malinconica, del non-senso della vita, delle cose, del mondo. La morte poi è come la ratifica di tutta questa 'nullità': una medesima sorte per tutti. Il sapiente s'interroga: «*Chi sa se il soffio vitale dell'uomo sale in alto... o scende in basso sulla terra?*» (3, 22).

Tuttavia, cosa dire della vanità, del non-senso, se non in relazione al senso? Nel catalogo degli opposti sarebbe mai pronunciabile il negativo se non come un venir meno del positivo? *Qoèlet* pone in prima battuta la parola sull' *'olam* (eterno), dando poi, in seconda battuta, come una subordinata, la parola che dice dell'impossibilità di adeguarlo nel corpo dell'esperienza. Soltanto in forza della prima parola può dire anche la seconda. La cognizione del negativo non è mai propriamente primitiva e questa è la condizione trascendentale dell'uomo: non possesso dell'eterno, ma prossimità: l'uomo è essere finito ma *aperto* all'infinito («*capax Dei*»), vive in un tempo che ha la porta aperta sull'eterno. Questa esperienza dell'eterno nel tempo presente è data come *dono*: un dono che non è un contenuto, ma il rimando a un'intelligibilità, la profondità del cuore: Dio ha posto nel cuore dell'uomo il senso della durata e dell'intero del tempo.

In tal modo è permesso all'uomo di intuire la realtà di un *senso d'essere*, l'esistenza di un 'principio' e l'esistenza di un 'fine', senza tuttavia permettergli di capire, di comprendere fino in fondo⁵. Da qui *Qoèlet* trae l'invito a farsi gioiosamente carico del tempo favorevole, della bella stagione, l'invito a farsi carico di sostenere la gioia del vivere nell'apparente precarietà del dono: «*per essi [gli uomini] non c'è nulla di meglio che godere e procurarsi felicità durante la loro vita*» (3,12)⁶. Così anche per l'invito a vivere l'unica esperienza che è,

⁵ «Il sapiente di *Qoèlet* sa anche di non sapere tutto; posizione questa che non va confusa con lo scetticismo. Il sapiente sa che, se non sa tutto, è come se non sapesse nulla... ma questo sapere che, se non si sa tutto è come se non si sapesse nulla, presuppone un certo giudizio sull'assoluto, un certo sapere di non conoscerlo che presuppone una certa percezione della sua esistenza»: P. SACCHI, *Qohèlet*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 55-56.

⁶ Essendo inutile perdersi nella nostalgia del passato o nell'illusione del futuro, occorre «assaporare fino in fondo il momento presente. Al giovane suo discepolo rivolge questo ammonimento: «*goditi, o giovane, nella tua giovinezza*». Al suo contemporaneo Epicuro (342-270 a.C.) e al suo "*carpe diem*" privo di ogni prospettiva religiosa, *Qoèlet* contrappone «l'ideale religioso della fede giudaica: ogni istante di vita è dono di Dio da godere»: A. BONORA, *Qohèlet, la gioia e la fatica del vivere*, Queriniana, Brescia 1999, 136.

insieme, storica ed eterna: l'amore⁷. «*Godi la vita con la donna che ami, giorno per giorno, durante la vita che ti è stata data sotto il sole*» (9, 9): una vera esperienza di tipo trascendentale, perché anche "la vita con la donna che ami" è dono di Dio, un dono che ci rende possibile di riconoscere nell'intimo del nostro vissuto, nella profondità dell'ordine degli affetti, il trapassare di un'altra Presenza: quella del Donatore.

Tutto questo nel tempo presente. Tutte le cose che sono, comunque siano, sono pensabili soltanto nel modo del loro darsi in *presenza*, sicché se anche parliamo di *passato* o di *futuro*, ne parliamo propriamente in termini di presenza: così Agostino parla di "presenza del passato" (ricordo, *memoria*) e di "presenza del futuro" (attesa, *speranza*)⁸. Ma il presente non sta in se stesso e come tale è privo di misura: ci sarebbe la misura del tempo se, nella successione, «si potesse trovare un punto ove posare il piede»⁹, un presente o anche un istante, ma il passare non dà luogo a istanti: nessun momento è propriamente presente, e perciò nel tempo non c'è un presente, un passato e un futuro.

Come superare questa aporia del tempo? Nel raccoglimento della *presenza* sta il principio di un'unità interiore che dal presente si distende anche al di là della percezione, una volta che sia trasceso nel suo non più, ossia nel *passato*, o una volta che sai trasceso nel suo non ancora, ovvero nel *futuro*. Passato e futuro non esistono in sé e però non sono nulla, se sono pure viventi nella nostra esperienza, se propriamente consistono nella presenzialità della memoria o in quella dell'attesa: ne pensiamo e ne parliamo mentre ineriscono alla carne del presente, sono appunto presenza del passato e presenza

⁷ Il sapiente non sviluppa questo tema (*amore*: ἀγάπη – ἔρως), la fa l'altro libro poetico-sapienziale del *Cantico dei Cantici*, avrà pieno sviluppo teologico e antropologico nell'ultimo Testamento, si potrebbe sintetizzare con le suggestive parole di uno scrittore francese: «Non c'è da meravigliarsi, poiché l'amore, nel tempo, è la fonte di tutto, dopo che, fuori del tempo, è stato addirittura la fonte del tutto»: J. D'ORMESSON, *Dio vita e opere*, Rizzoli, Milano 1982, 354.

⁸ AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 20ss.

⁹ S. KIERKEGAARD, *Il concetto di angoscia*, in *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995.

del futuro, memoria e attesa. Passato e futuro sono perché il presente è!

Siamo così rinviati - per un verso - a una condizione trascendentale, quella che sottende a ogni rilievo determinato il nesso con l'origine, e - dall'altro - alla ri-comprensione di ogni senso, che fonda la memoria dell'origine e l'attesa di un compimento gioioso.

Questa apertura, questa pre-disposizione al *sensu* è data come rinvio, come un'*ultimità* che il nascere e il morire nascondono di là da ogni fenomeno. Il sapere che può elevarsi su questo doppio versante è il *sapere della fede*: un *sapere* che apre una conoscenza, che instaura una relazione, ma non la esaurisce e quindi richiede un *affidamento*, una fiducia e una speranza nella trascendenza del senso¹⁰. Dall'angoscia e dalla disperazione vissute in modo riflesso (la libertà come possibilità delle possibilità, la malinconia come esperienza di un finito che vive affacciato alla finestra aperta sull'infinito), si giunge a quello che S. Kierkegaard chiama il "salto della fede": quell'uomo (il Singolo) che giunge allo stadio religioso sa cogliere l'istante «non come atomo del tempo, ma atomo dell'eternità», vive il *kairòs* nel quale «il tempo e l'eternità si toccano. Con ciò è posto il concetto di temporalità, nel quale il tempo taglia continuamente l'eternità e l'eternità penetra il tempo. Soltanto così acquista il suo significato la divisione: il tempo presente, il tempo passato, il tempo futuro»¹¹.

Il nesso fra la condizione trascendentale del senso e quella di una conoscenza meramente fenomenica dell'esistente resta dunque affidato all'esercizio della *fede*, che è anche la vera *sapienza*¹²: fede che

¹⁰ «Trascendenza significa l'andare oltre tutti gli oggetti e tutte le cifre, l'oltrepassare, l'elevarsi al di sopra: non indica il sorpasso, il superamento stesso, ma ciò cui si giunge e che non si può cogliere nell'espressione linguistica... trascendere per noi non significa rinunciare alle cifre e alle categorie, ma non lasciarsi prendere da queste, in quanto noi, con esse, giungiamo al di là di esse»: K. JASPER, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1979, 419.

¹¹ S. KIERKEGAARD, *Il concetto di angoscia*, in *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995, I, 395-397.

¹² «La coscienza di un senso originario e la consapevolezza di non poterla intendere nel concreto del tempo: è proprio da questa duplice cognizione che può scaturire la modesta saggezza che si attiene alla fugace ma intensa

nella memoria del primo principio trova la forza di “tener per vero” il buon destino dell’esistente e soltanto così può darsi come sostanza (*hypóstasis*) della speranza e come argomento (*élenchos*) dell’invisibile (cf. *Ebrei*, 11,1)¹³. Il nesso a cui questa fede si affida appare celato nel suo dispiegamento, appare come *mistero* che progressivamente si manifesta e che sarà svelato nel “tempo compiuto”, nella pienezza dei tempi¹⁴, nell’ eternità.

Per Kierkegaard l’insegnamento di *Qoèlet* suonerebbe così: «rapportarsi relativamente al relativo e assolutamente all’assoluto». E questa è la stessa prospettiva evangelica: il mistero dell’incarnazione dell’Eterno-nel-tempo compie tutti i tempi e porta quella pienezza di gioia che già *Qoèlet* aveva intravisto nelle piccole gioie del tempo presente. Così, il *cuore* credente, lo *spirito* umano scopre che quanto appare e trascorre nel tempo ha il suo ultimo senso¹⁵; la sua bellezza e la sua salvezza si originano e stanno proprio nel grembo di quel ente finito da cui appare e in cui scompare, proprio di là dal limite che il fenomeno del tempo manifesta e porta con sé.

2.

La Bibbia ci fa conoscere Dio in modo originale, diverso dalle varie religioni e filosofie: i vari interventi divini nella realtà umana fanno della storia del mondo una storia *sacra*. Nella storia della salvezza Dio escogita liberamente una serie di interventi che si dispiegano in

passione del presente»: V. MELCHIORRE, *Qoèlet o della serenità del vivere*, cit., 46; cf. G. RAVASI, *Qohelet*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988.

¹³ Così *Ebrei* 11,1 descrive la fede: «*La fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede*»; si potrebbe dire così: accettare con fede una promessa è “un modo di possedere già ciò che si spera”.

¹⁴ «Dio ha fatto ogni cosa bella al suo tempo, ma egli ha anche messo nel cuore degli uomini *il mistero*, cosicché l’uomo non può comprendere quello che Dio ha fatto dal principio alla fine»: così traduce l’ *’olam* ebraico A. J. HESCHEL, *God in search of Man*, New York 1955, 72.

¹⁵ S. KIERKEGAARD definisce la ‘spirito’ come rapporto o sintesi d’infinito e di finito e l’uomo è propriamente tale quando il suo essere sintesi viene a coscienza, quando il rapporto si dà nella consapevolezza e nella meditazione riflessiva; l’uomo è spirito quando «volendo essere se stesso, si fonda in trasparenza nella potenza che l’ ha posto»: *La malattia mortale*, in *Opere*, cit., III, 21.

determinati momenti (*kairòs*), che sono ordinati in vista della realizzazione di un disegno e che tendono progressivamente al compimento definitivo, all'*éschaton*. La Scrittura infatti si apre e si chiude con annotazioni temporali: «*in principio Dio creò il cielo e la terra*» (*Genesi 1, 1*), «*si, vengo presto!*» (*Apocalisse 22, 20*): dove nel principio è già contenuto il fine, e il fine realizza pienamente il principio.

Tutta la Rivelazione biblica si presenta come una storia, una storia sempre in atto, ma che ha un lungo passato e non si compirà che nel futuro; la storia dei liberi e amorosi interventi di Dio nel mondo e della libera e amorosa risposta degli uomini. Emerge così un'originale concezione del *tempo*¹⁶, che possiamo cogliere analizzando i termini greci *χρόνος* (*chrònos*) e *καιρός* (*kairòs*). Nella lingua e nella filosofia greca il primo termine indica il *tempo* in generale, il *tempo nel suo corso* (la 'cronologia', il 'cronometro'), il secondo indica *ciò che è decisivo, il punto essenziale, il momento favorevole* che ci è dato, l'*occasione*, il vantaggio per ulteriori sviluppi¹⁷. Ma mentre nella filosofia greca prevale la concezione *ciclica* del tempo, il tempo come ordine misurabile del movimento (cosmologico)¹⁸, nella visione biblica vi è la concezione *lineare* del tempo: il tempo visto come una linea retta con un inizio e un fine, dove al centro vi è Cristo – il *kairòs* di Dio – che orienta tutta la storia, prima e dopo di lui.

Nella visione biblica i due aspetti del tempo, quello regolato dai cicli della natura (*tempo cosmico*) e quello che si svolge nel fluire degli

¹⁶ Dal latino *tempus*: secondo l'ipotesi più condivisa, potrebbe derivare dal verbo greco τέμνω (*tém-no*) che significa *dividere, separare*, da qui l'idea di *periodo, stagione, epoca*...

¹⁷ Cf. G. DELLING, *χρόνος*, in Grande Lessico Nuovo Testamento, Paideia, Brescia, 1965, XV, 1091-1126; *καιρός*, *ivi*, IV, 1363-1383.

¹⁸ Nel pensiero greco il tempo è concepito come un circolo, il fatto che l'uomo fosse legato al tempo veniva considerato come una schiavitù e una maledizione, pertanto salvarsi significava fuggire dal tempo, uscire dal ciclo dell'eterno ritorno. Il tempo era uno spaventoso assurdo: il dio *Cronos* che divora i suoi figli: cf. O. CULMANN, *Cristo e il tempo*, il Mulino, Bologna 1965. Nella filosofia moderna la tematica è stata più volte ripresa, cf. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, Adelphi, Milano 2005 (dove riprende la concezione dell' "eterno ritorno"); M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, (a cura di A. Marini), Mondadori, Milano 2006.

avvenimenti (*tempo storico*) sono da Dio governati allo stesso modo e orientati verso uno stesso fine. Perciò il tempo, in cui gli eventi di Dio si inscrivono, ha un valore sacro, non perché ripete il tempo primordiale in cui Dio ha creato il mondo una volta per sempre, ma in quanto apporta del nuovo man mano che le tappe del disegno di Dio si succedono, ciascuna con un suo significato particolare¹⁹. Allo sviluppo lineare del tempo Israele non vi è giunto con una deduzione filosofica o mitica, ma lentamente, concatenando i vari fatti salvifici dei quali aveva fissato il ricordo in diversi luoghi e, poi, in vari testi²⁰.

Con la venuta di Gesù di Nazaret, dell'Eterno-nel-tempo, avviene la pienezza dei tempi annunciata dai profeti: «*quando venne la pienezza dei tempi* [πλήρωμα του χρόνου] *Dio mandò suo Figlio, nato da donna...*» (Galati 4, 4). O, come dice Gesù stesso iniziando la sua missione: «*Il tempo è compiuto* [πεπλήρωται ο καιρός], *il Regno di Dio è vicino, convertitevi e credete al Vangelo*» (Marco 1, 15). L'idea non è quella di un tempo che si chiude, ma del tempo che porta a compimento le promesse, del tempo che finalmente si riempie di contenuto: di *vita eterna*.

Gesù stesso rimprovera chi non sa cogliere questo ultimo definitivo *kairòs* di Dio: «*Quando vedete una nuvola salire da ponente, dite: "Arriva la pioggia", e così accade... Ipocriti! Sapete valutare l'aspetto della terra e del cielo [chrónos], come mai questo tempo [kairòs] non sapete valutarlo?*» (Luca 12, 54-56). Come dire che ci sono molti esperti di *chrónos*, ma pochi di *kairòs*! Secondo un antico apologo *yiddish*, un giorno Dio mandò l'angelo Gabriele col dono dell'eternità da offrire all'umanità. Dopo lunga perlustrazione, l'angelo ritornò tenendo fra le mani quel dono. E spiegò al Signore: «Non ho trovato nessun uomo che mi ascoltasse, perché tutti avevano un piede nel passato e l'altro nel futuro o non avevano un presente per fermarsi a sentirmi». In realtà sono tanti i ladri del presente: la nostalgia del passato che ci fa guardare in dietro con malinconia (come accade alla moglie di Lot, o allo scrittore M. Proust tutto rivolto "alla ricerca del tempo

¹⁹ Cf. M. JOIN-LAMBERT, P. GRELOT, *Tempo*, in Dizionario di Teologia Biblica, Marietti, Torino 1976.

²⁰ Cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1974.

perduto”), la frenesia del futuro che rende sempre tesi, attirati dal ‘poi’.

L’odierna società dell’immediato e dell’effimero, dell’inerzia mentale di molti ipnotizzati dal circo mediatico che svuota ogni moto dell’intelligenza critica, ogni moto della volontà verso ciò che è bello, buono e giusto, ha perso il senso del *kairòs*, vive spesso un tempo ‘vuoto’, un presente senza memoria e senza speranza²¹. Anche oggi, nel mondo dominato da potentati politico-finanziari e da *lobbies* innominabili ma ben note, di cui i giornali sono la lingua biforcuta, pullulano meteorologi, insieme a indovini e a sedicenti *maitres-à-penser* che fanno da cassa di risonanza dell’industria culturale e mediatica che li foraggia; mentre scarseggiano profeti e sapienti che sanno che discernere i segni dei tempi. Anche e soprattutto per questi uomini dell’effimero che pensano con le orecchie, per questi rappresentanti della società *liquida*, che insieme al pensiero libero e alto hanno perduto la capacità di percepire e di accogliere il *kairòs*, cadendo nelle grinfie dell’idolatria²², vale sempre l’invito di Gesù a “comprendere l’ora”, ad amare il tempo in cui Dio ci colloca continuamente, in attesa dell’istante unico, perfetto e definitivo dell’eternità.

Se quindi Gesù è il *kairòs* di Dio, allora il tempo precedente è stato una preparazione al tempo messianico, come una serie di abbozzi e di promesse che si compiono tutte in Gesù. Il tempo dopo Cristo ha il significato di realizzare negli uomini e nel mondo la partecipazione di quella realtà di vita che è in Gesù morto e risorto e che egli stesso

²¹ «L’uomo è riuscito a dominare in gran parte la natura, ma non il proprio potere, perché, avendolo svincolato dalla trascendenza, lo ha reso ingovernabile. Allora l’uomo, fattosi dipendente dal potere onnicomprensivo della ragione e della scienza, è naufragato nell’alienazione, dalla quale provengono delusione per il presente, timore del futuro, disincanto per il progresso»: G. MUCCI, *Il discernimento dei segni dei tempi e i motivi di speranza*, in «La Civiltà Cattolica» 2001, II, 241.

²² Più che da un ateismo pensate, o da un mondo irreligioso, il postmoderno è segnato da una ricaduta nell’antico pericolo dell’idolatria: un percorso narcisista, senza alterità e senza tempo, autodistruttivo, violento e diabolico: cf L. ALICI, *L’eclissi dell’infinito nell’epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009; AA. VV., «*Nessun idolo*». *Cultura contemporanea e spiritualità cristiana*, Glossa, Milano 2010.

comunica attraverso il dono dello Spirito Santo, il *Paraclito* che «insegna ogni cosa. Rivela le cose future, guida alla verità tutta intera» (Giovanni 14, 26; 15, 13; 16, 13). L' "amore più grande" che Gesù ha vissuto e donato, l'*agàpe* cristico/cristiano è già ora il compimento di ciò a cui la legge e i profeti potevano solo tendere²³. Così Gesù risorto, il *Vivente*, "Colui che viene" («ο ερχόμενος») è contemporaneo a ogni epoca, è lo stesso «ieri, oggi e sempre» (Ebrei 13, 8).

L'aspirazione di *Qoélet* e degli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi trova in Gesù la sua realizzazione: chi crede, spera e ama Cristo raggiunge la pienezza dei tempi, la vera vita, eterna e gioiosa: «Questa è la vita eterna: conoscere Te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Giovanni 17, 3). La vita piena è dunque relazione d'amore con Dio attraverso Gesù, relazione d'amore con i fratelli attraverso Gesù²⁴. Misura e dismisura dell'amore è l'*eternità*, o – come scrive ancora Kierkegaard – l'amore è «la direttissima per l'eternità», perché nulla si interpone fra amare l'Eterno-nel-tempo e il compiere in ogni momento gli atti d'amore, gli unici che hanno il sapore della pienezza dei tempi, dell'eternità. Così la concezione cristiana dell'eternità non è quella di una lunga durata del *chrónos*, né quella di una noiosa contemplazione di essenze platoniche, bensì è un'eternità riempita di *agàpe* del Dio unitrino e della comunione dei 'santi', riempita della gioia grande che solo l'amore sa dare²⁵.

²³ Cf. U. CASALE, *Destinazione e compimento dell'uomo, della storia e del mondo in Cristo. Escatologia cristiana*, in «Archivio Teologico Torinese» 10 (2004/1) 68-93.

²⁴ Nel lessico biblico *conoscere* non deriva solamente da un processo meramente intellettuale, ma da un'esperienza, da una relazione interpersonale (come già nelle prime pagine della Bibbia: «Adamo conobbe Eva»: Gen. 4,1), così in Giovanni il verbo 'conoscere' è sempre associato ai verbi 'credere', 'amare'.

²⁵ Cf. U. CASALE, *Qual è il tuo Nome? Il mistero trinitario di Dio*, Esperienze, Fossano (Cn) 2007: la teologia trinitaria è l'unico modo che abbiamo di esplicitare quanto afferma il vertice della Rivelazione: «Dio è Amore» (1 Giovanni 4,8), Dio è "Comunione d'amore" (che Agostino chiama: "l'Amante, l'Amato, l'Amore)", l'Amore trinitario riversato in noi attraverso il dono dello Spirito Santo e svelato a noi attraverso il Cristo morto e risorto per ristabilire quella comunione tra Dio e gli uomini e tra gli uomini stessi.

Già il Salmista (84, 11-12) aveva poeticamente descritto il tempo messianico come pienezza dei tempi:

*«Amore e verità s'incontreranno,
giustizia e pace si baceranno.
Verità germoglierà dalla terra
E la giustizia s'affaccerà dal cielo».*

Mentre l'apostolo Paolo, alla luce dell'evento cristologico, delinea la figura della realtà storico/eterna dell'*agàpe*, dell' "amore più grande" che Gesù ha vissuto e donato per tutti gli uomini e le donne di ogni tempo e di ogni luogo:

*«L'amore edifica,
l'amore tutto crede,
l'amore tutto spera...
l'amore non avrà mai fine.
Tre le cose che rimangono:
la fede, la speranza, l'amore.
Ma più grande di tutte è l'amore»
(1Corinti 13, 4-13)²⁶*

²⁶ «Solo l'amore edifica: amare vuol dire presupporre che in chi si ama vi sia più amore di quanto l'amante possa immaginare, che in lui vi sia eterno amore. Soltanto Dio è questo amore, unicamente in Dio si può veramente amare un'altra 'persona'. Così l'amore di Dio (l'amore che è da Dio e l'amore per Dio) è la condizione del vero amore, e Dio/*Agàpe* si incontra unicamente nell'Eterno-nel-tempo, nel Cristo "contemporaneo a ogni uomo"»: S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, Morcelliana, Brescia 2009, 233ss. Si può vedere un'ampia presentazione di quest'opera in U. CASALE, *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorso*, in «Archivio Teologico Torinese» 16 (2010/2) 463-466.

KOELET 3,1/5

Lino Lantermino

Ho sentito dire che Kairos è il momento in più, quello che l'occasione strappa al troppo tardi, quello che riscatta il tempo perduto.

C'è chi dice che il tempo del Kairos andrebbe riconosciuto nel pensiero, sperimentato nel sentimento e, soprattutto, non dovrebbe essere mancato nell'azione.

Temo invece che Kronos continui a divorare i suoi figli, mentre Kairos seguita ed insiste a sfuggirci di mano.

Oggi, per me, Kairos non è più il tempo propizio, il tempo opportuno, l'occasione da cogliere.

Credo che la nostra storia sia una sequela di occasioni perdute, di tempi mancati, una serie di Kairos mancati e perduti.

"...nel 1943 fu richiesto al servizio medico del Revier di praticare aborti a tutte le donne incinte. Talvolta capitava che un bambino nascesse vivo; allora veniva soffocato o annegato in un secchio di fronte alla madre. Data la naturale resistenza del neonato all'annegamento, l'agonia dei bambini poteva durare anche 20 o 30 minuti..." (testimonianza di Germaine Tillon. Deportata a Ravensbruck il 21.10.43. Sopravvissuta)

Dice KOHELET: "...c'è un tempo per nascere e un tempo per morire..."

"...quando lo sterminio (ad Auschwitz) degli ebrei giunse ai massimi livelli, gli ordini furono che i bambini venissero buttati direttamente nei forni o in una fossa vicino ai crematori, senza prima essere gassati..."

(testimonianza di un infermiere polacco al processo di Norimberga. Aprile 1946)

Dice KOHELET: "...c'è un tempo per uccidere e un tempo per guarire..."

"...nel ghetto di Lodz gli autocarri cominciarono a portare via gli ebrei. Andavano a Chelmno, il nuovo campo dove gli ebrei uccisi con i gas di scarico, venivano poi cremati..."

(testimonianza di un sopravvissuto del ghetto)

"...è in atto la deportazione di 80.000 persone verso la Polonia, alla mercé dei tedeschi, e quindi condannati in gran parte a morte sicura..."

(lettera di monsignor Giuseppe Brizio, nunzio apostolico a Bratislava. 9.3.1942)

"...stanno sopprimendo tutta la popolazione ebraica. I deportati sono messi a morte con diverse procedure in luoghi appositamente preparati allo scopo..."

(nota dell'ambasciata polacca al Vaticano. 19.12.1942)

"...vi sono centinaia di migliaia di persone le quali, senza veruna colpa propria, talora solo per ragione di nazionalità o di stirpe, sono destinate a morte, o ad un progressivo deperimento..."

(PIO XII: radiomessaggio natalizio del 1942. Durata del messaggio: un'ora; soltanto 15 secondi per accennare in maniera indiretta all'annientamento degli ebrei, allora in pieno svolgimento)

Un Kairos mancato.

Dice KOHELET: "...c'è un tempo per tacere e un tempo per parlare..."

"Gravissime notizie giunte Londra, indicano massacri proporzioni catastrofiche in Polonia, Bulgaria, Romania. Ebrei europei muoiono, mentre nessuna iniziativa soccorritrice viene organizzata"

(cablogramma spedito alla conferenza delle Bermude da Myron Taylor, inviato personale di Roosevelt presso il Vaticano. FRUS 1943. 26.3.1943)

"...nell'anno 1943, su una quota di immigrazione di 150.000 persone all'anno, saranno ammessi solo 23.725 e, di questi, gli ebrei fuggiaschi saranno soltanto 4.705.

(nota ufficio immigrazione USA. 12.02.1943)

Dice KOHELET: "...c'è un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci..."

"...sarò sempre pronto ad aiutarla nella sua opera di carità. Unisco 1.500 certificati di battesimo..."

(lettera di monsignor Angelo Roncalli al nunzio di Budapest monsignor Angelo Botta.18.8.1944)

"...il problema ebraico ci sarà fino a quando ci saranno gli ebrei...l'influenza ebraica è nociva...l'influenza della gioventù ebraica sulla gioventù polacca è negativa dal punto di vista religioso ed etico..."

(pastorale del cardinale Hlond primate di Polonia)

Dice KOHELET: "...c'è un tempo per amare e un tempo per odiare..."

Shmuel Zygelbojn, rappresentante del Consiglio nazionale polacco a Londra, si dà fuoco davanti al Parlamento inglese, lasciando scritto: "...con la mia morte esprimo la mia protesta nei confronti dell'umanità che sta a guardare ed accetta che il popolo ebraico del ghetto di Varsavia venga sterminato..."

(13.5.1943)

Dice KOHELET: "...c'è un tempo per cercare e un tempo per perdere..."

"...il ghetto è stato completamente distrutto. Dalle rovine si potranno recuperare grandi quantità di mattoni e rottami di ferro..."

(rapporto del generale Stroop il 15.5.1943 da Varsavia)

Dice KOHELET: "...c'è un tempo per demolire e un tempo per costruire..."

"...nella piazza confinante con il ghetto, era riunita una folla spensierata, vestita con gli abiti della festa. In prossimità del ghetto, nuvole di fumo acre ed incendi, mentre giravano le giostre...cannoni da campagna tedeschi sparavano sul ghetto; i serventi non ritennero necessario allontanare i curiosi..."

(testimonianza di Helena Balicka. Cristiana polacca.25.4-1943)

e, infine pochi versi del poeta polacco e premio Nobel Czeslaw Milosz, testimone dell'orrore in quella striscia di terra:

Mi ricordai del Campo dei fiori

a Varsavia presso la giostra,
una chiara sera d'aprile
al suono di una musica allegra
le salve dal muro del Ghetto...
Il vento delle case in fiamme
portava neri aquiloni,
la gente in corsa sulla giostra
acchiappava i fiocchi nell'aria...
gonfiava le gonne alle ragazze
quel vento dalle case in fiamme.
Rideva allegra la folla
nella bella domenica di Varsavia...
Il popolo di Varsavia commercia,
si diverte, ama,
indifferente ai roghi dei martiri.....

(Era il 25 aprile 1943, giorno di Pasqua)

Dice KOHELET: "...c'è un tempo per fare cordoglio e un tempo per ballare..."

Oggi la percezione della Shoah è ridotta a memoria avara: con gesti di partecipazione distratti, con biasimi e riprovazioni tiepide...tardive: con l'imbarazzo di chi tenta ancora adesso di fornire alibi per la condotta scelta nel corso delle persecuzioni, da Stati, Chiese, Istituzioni.
Tutti Kairos, Kairos perduti e mancati.
Oggi, è rimasta la danza.

Il tempo della memoria

Gimmi Basilotta

Gli antichi Greci oltre a *Kronos* e *Kairos* possedevano nel loro lessico una terza parola, *Aion*, per individuare una particolare forma del tempo: il tempo in cui l'adesso è inconsistente, in cui un'azione è sempre già accaduta o sta sempre per accadere, in cui tutto è solo passato o futuro, in cui il presente è incorporeo, senza spessore.

A ben guardare, mi sembra che questa sia la condizione della nostra società contemporanea: oggi noi siamo continuamente proiettati verso il futuro, vaporizziamo il nostro quotidiano in una preoccupante inconsapevolezza dell' *hic* e del *nunc*; viviamo, in pratica, troppo velocemente e, in questa velocità, tutto troppo in fretta si consuma, diventa passato, un passato vacuo senza sedimento e senza radici, un passato effimero che non ha sostanza e che non è in grado di creare memoria, non genera confronto, né invita alla riflessione e non contribuisce a costruire tra le persone relazioni etiche e identitarie; così ci troviamo a vivere in una società, priva di riferimenti e pilastri e in essa navighiamo a vista.

Baumann ha elaborato a questo proposito la sua teoria di *società liquida*, in cui nella comunità si dissolvono non solo i tradizionali centri di potere, ma ogni forma, anche elementare, di aggregazione sociale; essa rappresenta l'esistenza precaria ed effimera dell'uomo contemporaneo: una vita all'insegna dell'ansia e dell'incertezza, priva di radici e di solidi appigli, inevitabilmente consumistica, perché si vive in un presente senza forma e consistenza.

Questa società liquida, esprime, secondo Baumann, una comunità estetica, termine che non definisce una particolare tipologia di comunità, ma l'idea illusoria di comunità, illusoria, perché non etica, in quanto evita accuratamente di tessere tra i propri membri una rete di responsabilità etiche e quindi di impegno a lungo termine, instaurando tra i rispettivi membri legami superficiali, frivoli e transitori. La comunità estetica che Baumann descrive è la comunità dell'effimero, in cui non esistono relazioni reali, continue e solide tra gli individui, i quali si aggregano in modo provvisorio e occasionale, stanno insieme finché dura il piacere di stare insieme ed evitano di prendere impegni reciproci in progetti, in attività sociali o politiche. Se facciamo attenzione troviamo intorno a noi abbondanti

esempi di comunità estetiche, che si coagulano in modo occasionale attorno a personaggi mediatici, ad eventi e spettacoli di massa, anche attorno a fatti o problemi drammatici che attraverso i media, con una gestione sapiente e mirata dell'informazione, prendono per un certo tempo il carattere dell'emergenza e dell'improcrastinabilità.

Questo modo di vivere il presente, con ciò che ne consegue, ci rende deboli e fragili sia come cittadini, ignoranti dei nostri diritti e irresponsabili nei nostri doveri, che come individui, inadeguati a gestire relazioni interpersonali e in grande difficoltà a sostenere ruoli consapevoli come genitori, figli, coniugi, partner, amici, vicini di casa, semplici conoscenti.

Ma se è vero che è proprio nel tempo di crisi che si può generare un cambiamento e si ha l'opportunità di costruire qualcosa di nuovo ricreando dal vecchio, allora forse abbiamo la possibilità di reagire, cercando di recuperare un senso tra passato, presente e futuro; dobbiamo fermarci, afferrare quell'unica lunga ciocca di capelli che pende dalla testa calva del nostro Kairos, respirare e poi ripartire con una modalità nuova in grado di ridare significato al nostro tempo, dobbiamo operare un ribaltamento di prospettiva, rallentando la nostra velocità e facendo diventare la lentezza un valore importante, lentamente infatti possiamo prenderci il tempo della cura di noi stessi e degli altri e possiamo ri-aggregarci e ricostruire insieme una comunità che condivide e partecipa.

Ecco che in quest'ottica la memoria diventa cardine fondante; mi torna in mente la fascinazione che subii leggendo la *Recherche* di Proust: da allora, ero studente liceale, sono passati più di trent'anni, eppure quell'idea che grazie all'azione del ricordo si possa sconfiggere in qualche modo il tempo, perché si opera un atto creativo di ri-costruzione e di ri-generazione, mi accompagna ancora oggi; è un po' come se il sapore della *madeleine*, che scatena nel protagonista Marcel il ricordo vivido delle giornate d'infanzia passate a casa della zia malata a Combray, si fosse fissato indelebilmente sul mio palato.

Durante il lungo cammino che ho avuto la ventura di compiere, insieme ad altri pellegrini, dal Piemonte fino in Polonia, ripercorrendo a piedi il viaggio di deportazione che nel 1944 portò ventisei ebrei cuneesi da Borgo San Dalmazzo ad Auschwitz, ho avuto modo di ragionare e di parlare di memoria scoprendo e toccando con mano quanto essa sia ora una necessità e un dovere

improcrastinabili. Lungo i duemila chilometri di strada del nostro cammino, abbiamo incontrato migliaia di persone, con cui si sono empaticamente create relazioni intense, a dimostrazione del fatto che c'è nella gente, nonostante tutto, una forte istanza di impegno civile; allora il problema si pone in maniera evidente: come si può parlare di memoria, nel nostro caso la memoria della shoah e dell'abominio nazista, in modo sincero e non retorico e qual è il modo per cui fatti avvenuti in un passato vicino, ma al tempo stesso lontano possano essere comprensibili e in qualche modo metabolizzabili?

Punto di partenza è forse intenderci costruendo un punto di vista comune su che cosa sia concretamente la memoria. Nei nostri incontri con bambini, ragazzi, giovani studenti e adulti, abbiamo giocato, sperimentato, elaborato ipotesi: la memoria come un qualcosa che con fatica riemerge dal profondo di noi, un qualcosa da riassaporare, da rivivere nella sua interezza emozionale, come il sapore vivido della *madeleine* di Marcel. Un qualcosa dunque che appare ben diverso dagli immaginari, istituzionalizzati e istituzionalizzanti, legati al 27 gennaio, Giorno della Memoria. Cammin facendo, passo dopo passo, ci rendiamo conto e comprendiamo che non basta conoscere la Storia per potercene appropriare: la conoscenza è come dire solo il primo passo di un percorso che richiede comprensione, partecipazione e condivisione. Se chiediamo a qualcuno perché bisogna ricordare il genocidio nazista, facilmente ci sentiamo rispondere: *noi dobbiamo ricordare perché ciò che è stato non accada mai più!* La risposta ci arriva immediata, parte dalla bocca prima ancora che dal cervello, quante volte ci è capitato di sentirla!

Credo che, aldilà delle buone intenzioni, sia un'affermazione vuota, retorica e pericolosa perché drammaticamente assolutoria delle nostre responsabilità nei confronti della Storia e del Presente.

Quando Rabby Eisemberg, il rabbino capo di Vienna, mi ha chiesto perché stavamo compiendo questo cammino dal momento che non eravamo ebrei, né eravamo mossi da un'istanza religiosa, gli ho risposto semplicemente, <<perché ci portiamo sulle spalle il peso di quella storia!>>.

Durante gli ottanta giorni di cammino, parlando con tanta gente, abbiamo conquistato questa consapevolezza: i ventisei ebrei catturati in provincia di Cuneo sono un pezzo di Storia che ci appartiene e di cui non possiamo non tenere conto: innanzitutto perché non

abbiamo alibi e in quanto italiani ne siamo responsabili, perché italiana è la totale paternità di quanto avvenuto; poi perché settant'anni fa i nostri genitori e i genitori dei nostri genitori, i nostri nonni, non hanno fatto nulla per cercare di fermare quel processo di morte, sono stati zitti, si sono distratti o peggio ancora hanno fatto finta di non vedere; se qualcuno si fosse opposto, allora, se qualcuno avesse dichiarato il proprio dissenso, forse la storia avrebbe potuto essere diversa.

Con questi fatti dobbiamo in qualche modo rapportarci, perché noi siamo i figli di quella storia e non possiamo non fare i conti con il nostro passato.

Ragionare con il passato! la risposta più bella alla domanda del perché dobbiamo ricordare il genocidio nazista, ci è stata regalata da un bambino di quinta elementare di un paese della periferia milanese che, con quella serietà di cui sono capaci i bambini quando afferrano una verità profonda, ci dice: *dobbiamo ricordare per poterci arrabbiare quando qualcosa non va!*

Trovare la forza della nostra indignazione: perché come ci indigniamo per quello che è successo allora, possiamo concederci l'opportunità di indignarci quando oggi, nel nostro presente, ci imbattiamo in cose che ci urtano, che non ci piacciono, che vanno contro i valori in cui crediamo.

Troviamo la forza della nostra indignazione e cerchiamo di essere contagiosi, in modo da superare l'indifferenza generando solidarietà e partecipazione.

Vacanze romane. Il nichilismo da salotto e le sue radici gnostiche

Ezio Albrile

Il timore che la tranquillità del «reale» sia più nociva di un'epidemia, è il cruccio che ha reso grande la filosofia di Heidegger e molti secoli prima ha scagliato il verbo gnostico contro la forza della grande Chiesa. Lo gnosticismo, infatti, nella molteplicità dei modi espressivi e nella estensione delle sue origini, ora iraniche, ebraiche, orfiche oppure ermetiche, ha dato un impulso decisivo nello scardinare un principio di «realtà» fondato su quelle che lo stesso Gesù ha chiamato *Archai* ed *Exousiai*, Signorie incontrastate di questo mondo. Particolare rilevanza, nelle conventicole italiane, ebbero i cosiddetti «Gnostici di Plotino». Chi erano costoro ?

I. UN LINGUAGGIO PER L'ANIMA

La scoperta (nel 1945) della Biblioteca gnostica copta di Nag-Hammadi, nell'Alto Egitto, formata da una raccolta di testi risalenti al III-V secolo d.C. rende più accessibile e comprensibile il loro mondo, l'«ambiente» degli Gnostici che il filosofo Plotino conobbe a Roma.

La lingua dello gnosticismo è una lingua senza parole. Nonostante ciò, opere elaborate nel linguaggio della poesia e della prosa, sopravvissute spesso in frammenti, hanno consentito di ricostruire un sentire gnostico coerente, il balenio di un mondo interiore raccontato nei moduli espressivi della cosmologia.

Uno scritto molto apprezzato – lo apprendiamo da Porfirio biografo di Plotino – nella cerchia gnostica romana, era un libro apocalittico chiamato *Allogenes*. Come il titolo palesa, il libro parlava delle rivelazioni che lo «Straniero» comunicava a un cenacolo di eletti, i soli degni di ricevere la «conoscenza» ultima. Sempre secondo Porfirio, un altro testo accolto in tale cerchia era la cosiddetta «Apocalisse di Nicoteo».

Il grande e compianto Gilles Quispel ha osservato che il nome Nikotheos, «colui che ha sconfitto Dio», non è altro che l'*interpretatio graeca* di Giacobbe/Israele, il quale nella narrazione di *Genesi* 32, 25-30 lotta contro Dio vincendolo. È probabile che l'alchimista Zosimo

di Panopoli (III-IV sec. d.C.) alluda a una stessa «Apocalisse di Nicoteo» nel suo *Commentario alla lettera Omega*. Uno scritto visionario in cui egli disserta dell'Uomo primigenio egizio-ellenistico Thōut, che gli ebrei, con un nome tratto dalla «lingua angelica», chiamerebbero Adamo. Ma il nome Adamo-Thōut è solo una convenzione per designare il corpo, l'involucro somatico, poiché l'«Anthrōpos spirituale» che in lui dimora possiede sia un Nome proprio che un nome comune. Il nome proprio è ignoto ai più, soltanto Nicoteo «il nascosto» lo conosce. Mentre il nome che tutti conoscono è *Phōs*.

Zosimo, o verisimilmente la sua fonte giudaica, fa riferimento ad una specifica lessicologia esoterica secondo la quale il primo nome, il nome segreto di Adamo è il tetragramma interpretato nella versione greca dei Settanta, la *Septuaginta*, come IAO (l'ebraico YHWH viene reso in greco con IAO). Il secondo è Phos, nome teandrico che rifacendosi alla *Septuaginta* di *Genesi* 1, 1-3 può essere inteso come *ho Phōs*, «Uomo», oppure come *to Phōs*, «Luce». È il numinoso *kabod*, la gloriosavittorialità divina percepita da Ezechiele in forma di luce e di uomo.

Nicoteo/Israele è il solo a conoscere e a rivelare il Nome segreto. Nelle leggende ebraiche Giacobbe, ribattezzato Israele poiché ha visto Dio, diventa la figura angelica suprema di un pantheon colorato in tinte enoteistiche. Un'angelologia che si ritrova nello gnosticismo e nel manicheismo. Secondo l'apocrifa *Preghiera di Giuseppe* citata da Origene, Israele, cioè Giacobbe, è il Primogenito di ogni essere vivente, vivificato da Dio. Mentre giungeva dall'Alta Mesopotamia, viene assalito da un altro Angelo di Dio, Uriele. Giacobbe combatte e lo sconfigge perché *Archangelos* della Potenza del Signore e *Archichiliarchos* delle schiere angeliche. Giacobbe/Israele è l'Angelo del Signore per eccellenza, da altre fonti chiamato Iao-el oppure Meýayron, colui che alberga di fronte al suo volto contemplandolo.

Testi come l'«Apocalisse di Nicoteo» o l'*Allogenes* sono parte di una gnosi siro-mesopotamica le cui tracce sono evidenti nella Roma imperiale. Questi *Gnōstikoi* con cui polemizza Plotino appartenevano a una cerchia esoterica attestata in Alessandria, Cartagine, Roma e altrove. In origine questi «settari», come li chiama Porfirio, erano espressione di una gnosi al crocevia di speculazioni giudeo-iraniche e «filosofia antica»: tra i loro scritti sono da annoverare perduti e misteriosi testi «di Alessandro di Libia, di Filocomo, di Demostrato

di Lidia», nonché le «Apocalissi di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogeno, di Meso». Una congerie di scritti sicuramente paralleli ai trattati rinvenuti a Nag-Hammadi quali l'*Apokryphon Johannis*, l'*Hypostasis Archonton* o le *Tre Stele di Seth*, tesi a penetrare quell'elusiva «essenza intellegibile», sfuggita anche al grande Platone. Secondo san Ireneo di Lione questi *Gnōstikoi* celebravano il rito della *sphragis*, sorta di odierno *piercing*, imprimendo agli iniziati un sigillo sul lobo posteriore dell'orecchio destro.

Amelio, discepolo di Plotino, scrive contro l'«Apocalisse di Zostriano» ben quaranta libri (poteva fare altro, direbbero i più...), mentre Porfirio stesso disputa contro il «Libro di Zoroastro», dimostrando come esso sia un testo spurio, «fabbricato dai fondatori della setta», per far credere le loro dottrine insegnate dal profeta della religione mazdea, la religione del sommo dio Ahura Mazda, o zoroastriana, dalla forma greccizzata di Zarathushtra, cioè *Zōroastrēs*. Il nome è d'incerta etimologia: un termine composto con *ushtra* «cammello», forse dal significato di «conducente di cammelli». Zoroastro è una figura di rilievo nello gnosticismo, sotto la cui *auctoritas* profetologica vengono ascritti parte dei trattati apocalittici menzionati da Porfirio, e la cui posterità è rintracciabile in testi di Nag-Hammadi quali *Zostriano*, *Allogeno*, *Marsane* e le *Tre Stele di Seth*, filza di apocalissi convenzionalmente designate come «sethiane».

Fra i presunti «amici» (= gnostici), che allignano nel "salotto" di Plotino c'è un certo Aquilino. Questi è probabilmente l'Aquilino di cui parla Porfirio nella «Vita dei Sofisti» di Eunapio (ca. 345-420 d.C.), indicato come discepolo diretto di Plotino. La notizia è significativa, perché avvicina sempre più questi «settari» (*airetikoi*), alla cerchia degli assidui frequentatori della scuola del grande filosofo. Personaggio di spicco, carismatico, di questi *Gnōstikoi*, Aquilino è sicuramente l'autore di un trattato a coloritura gnostica di cui parla Giovanni Lido nel suo *De mensibus*. Si tratta di un «Commentario sui numeri» (*Hypomnema tōn arithmōn*) nel quale sono rivisitate allegoricamente le figure di Hermes e di sua madre Maia: «Maia è come l'emanazione verso il manifesto, [come] il Padre del Logos, generato attraverso tutte le cose e ordinatore degli esseri; per questo è detta anche madre di Hermes. Così [è] la materia intelligibile, colei che dispone l'emanazione verso il manifesto e porta a compimento la generazione degli esseri: dalla materia [intelligibile] infatti [derivano] anche le forme di ciò che è» (*De mens.* IV, 76 [WÜNSCH, p. 128, 12-17]).

Non è difficile trovare in questo commentario le linee portanti della metafisica e dell'esegesi gnostiche enunciate in testi quali la ben più famosa e visionaria «Omelia» o «Predica dei Naasseni», dove Hermes, principio demiurgico e spermatico «causa di tutti gli esseri che nascono», pur non essendo nessuno di essi «genera e crea tutte le cose che nascono». Hermes, nel credo naasseno, è il Logos immobile che tutto muove e quindi «resta ciò che è quando crea e non diventa nessuna delle cose che sono create». Egli, come sostiene Aquilino, trae dal mondo intelligibile le realtà eidetiche alla base del divenire. Speculari sono ancora le affinità con la gnosi dei Perati, secondo i quali la triade, struttura costitutiva dell'universo, è articolata nei principi del Padre, il Bene perfetto, del Figlio-Logos, l'infinità delle potenze autogenerate, e della Materia corporea, il mondo separato. Ogni cosa deriva dal primo principio ingenerato, il Padre, attraverso il Logos. A motivo della posizione che occupa nella triade, il Figlio-Autogenēs è «sempre in movimento» ed è nello stesso tempo attirato verso l'alto dal Padre immobile e verso il basso dalla Materia cangiante, come Hermes, che passa «quaggiù, venendo da tutto ciò che appartiene al Padre» e «lassù, venendo da quaggiù»: dal Padre infatti riceve le potenze, le impronte e le idee che trasmette alla Materia oscura e caotica canalizzandone in qualche modo lo scorrimento, predisponendo, per dirla con Aquilino, «l'emanazione verso il manifesto e portando a compimento la *genesis* degli esseri».

Nella notizia di Porfirio Aquilino fa coppia con un non meglio identificato Adelfio, un *magister* gnostico di cui non ci è pervenuto nulla. Entrambi posseggono scritti di vari autori gnostici. L'unico identificabile è un certo Alessandro di Libia. Questi è probabilmente il valentiniano Alessandro, autore dei «Sillologismi» confutati da Tertulliano nel *De carne Christi*. Fulcro della polemica è l'esegesi di *Romani* 6, 6, pericope paolina dove si affabula dell'«uomo antico», crocefisso con Cristo affinché in lui si annienti il «corpo del peccato», l'involucro lapsario.

Nell'interpretazione gnostica il *sōma*, il corpo è ritenuto un elemento ontologicamente negativo, opera della creazione oscura e destinato alla distruzione. Secondo l'*argumentandi libido* di Alessandro, la carne di Cristo si è «dissolta in lui perché peccatrice», *peccatricem evacuatam in ipso*. Il corpo di Cristo sarebbe dunque irrimediabilmente maculato dall'errore e dal peccato. Lo stesso dicasi per la sua nascita virginal. Per gli *Gnōstikoi* la natura puramente immateriale e spirituale del

Cristo non può avere commistione con la *hylē*. Cristo, il cui corpo è costituito di una sostanza impalpabile e «psichica», non ha nulla di materiale, «poiché la materia non può salvarsi», prospettiva ovviamente molto differente da quella che i preti ci hanno inculcato al catechismo. La crocifissione è quindi stigma della separazione tra lo *pneuma* e la *hylē*, tra la natura luminosa e quella oscura e demoniaca. Concezione che affiora in un *logion* del *Vangelo di Filippo*: la croce è lo spazio cosmico in cui «fu separato» il Cristo.

II. La tragedia del mondo

La dottrina plotiniana è un serio tentativo di risolvere il dilemma dell'Uno-Tutto: cioè come porre il supremo Principio in relazione con l'Universo. Un cruccio di difficile soluzione: per Plotino il cosmo è «buono», anche se maculato; per gli Gnostici è una fogna a cielo aperto. I sistemi gnostici, se pure meritino tal nome, sembrano essere ispirati alla ferma volontà di scardinare la forza che ha creato l'illusione di un mondo imperfetto e colmo di dolore. Fulcro di questa antinomia è la sessualità: fonte di piacere, ma anche di dolore e di morte. È l'anello di una tragica catena fatta di piacere, coito, procreazione e morte (*hedone-gamos-genesis-thanatos*).

Dal canto suo, Plotino predica la *haplosis*, la «semplificazione», il ritorno all'unità interiore, il «far coincidere il proprio centro col centro dell'universo» (*Enn.* VI, 9, 10). Una tecnica di meditazione che è scoperta liberatrice dell'unità metafisica, svelamento d'identità dell'uomo con il divino. Le figure si generano nell'anima che a sua volta è immagine dell'*anima mundi*, la *pegaia psyche*, l'«anima sorgiva»: è necessaria una «semplificazione» che liberi dai legami col molteplice, portando verso il mondo interiore, scoprendo quel Dio immanente «in tutti gli esseri, anche se non lo sanno» (*Enn.* VI, 9, 7).

Nel 244 d.C., cioè quando Plotino giunse a Roma, era stato appena costruito (secondo l'archeologo F. Wirth), oppure esisteva da poco più di un decennio (secondo J. Carcopino), un edificio detto Ipogeo degli Aurelii, scoperto a Roma nel 1919, che appartenne, quale luogo di sinusia, a una combriccola di *Gnōstikoi*. Il simbolismo delle pitture decoranti le sue tre sale rispecchia infatti le dottrine dei Naasseni o dei Valentiniani: l'affresco della parte est del *cubiculum C* rappresenta il ritorno di Odisseo alla casa natia (*Enn.* 16 <1 > 8, 18 = Hom. *Od.* II, 140; X, 29 e XX, 483-4), una scena cara a Plotino. La traccia è lieve, anche se pensiamo che Valentino attinge a piene

mani dalle dottrine misteriche. Di provenienza valentiniana sono diversi testi di Nag-Hammadi, tra cui il *Vangelo di Verità* e il *Trattato Tripartito* sul quale si fondava l'insegnamento di Eracleone, uno dei capi della scuola valentiniana detta «italica» e primo commentatore del *Vangelo di Giovanni*. Tra gli Gnostici, Valentino era il più greco e il più platonico, il più «filosofo». Situazione differente è quella dei Naasseni, che sin dal nome ebraico *Naïašim* («Veneratori di Serpenti», in greco Ofiti) si rivelano più interessati all'uso cultuale del biscione piuttosto che alle elucubrazioni metafisiche.

Pur ritenendo l'uomo ricettacolo di un'anima divina gli gnostici tuttavia negavano una qualsivoglia divinità al cielo e agli astri. Ecco, secondo Plotino, lo scandalo e la prova che gli Gnostici non ragionano da Greci (*Enn.* II, 9, 6, 6) e tradiscono Platone. Ciò che insorge qui in Plotino, come più tardi in Simplicio nella sua controversia contro Giovanni Filopono, è tutta la tradizione ellenica, nella sua stessa religiosità, olimpica o misterica che fosse, in quanto riteneva il cielo e gli astri, mossi eternamente e regolarmente, provvisti di anime eterne, sagge e divine. Negare questo dogma è empietà, presunzione, arroganza (*to authades: Enn.* II, 9, 14, 41; *to thrasos.* II, 9, 13, 1-2; *asebeia:* II, 9, 16, 35). È qui il punto di frattura più lacerante tra pensiero ellenico e gnosticismo. Ciò che è divino per il greco è empio per lo gnostico, che considera essenzialmente malvagio un mondo foggiato di materia oscura destinata a perire; ciò che è sacrilego per lo gnostico è divino per il greco, che concepisce una teologia cosmica e una divinità astrale a partire da un vetusto Olimpo e da ancor più venerandi misteri. L'ottimismo greco rivive nell'antica immagine cosmogonica narrata da Ferecide Siro, nel mondo avvolto in un divino mantello; una rappresentazione che gli Gnostici sentono menzognera.

Per Plotino ogni aspetto del cosmo è riconducibile all'Uno, fonte di realtà e conoscenza: un fondamento metafisico approfondito e applicato dal suo discepolo prediletto, Porfirio. Così le divinità più importanti del pantheon classico diventano per questi nient'altro che momenti o attribuzioni particolari di quella realtà primaria e unica che è il Sole. Il «Sole» *Helios*, è una specifica opera – oggi sopravvissuta solo frammentariamente nei *Saturnalia* di Macrobio – nella quale Porfirio descrive l'Uno come un'«essenza» che cosmicamente si manifesta nello splendore dell'astro diurno, poiché – egli scrive – «è divina sapienza quella che riconduce al Sole tutti gli dèi, o per lo meno, quelli celesti» (*Sat.* I, 17, 2). Il Sole è Apollo, in

quanto come splendore, salute e lucentezza si rivela creatore e dispensatore di vita (*Sat. I, 17, 42*), e determina i ritmi divini agendo sulle due «porte celesti» Cancro e Capricorno – luogo dei solstizi (*Sat. I, 17, 61*). Una funzione ordinatrice attuata nel piano celeste attraverso la *Via Solis*, cioè il cerchio dello Zodiaco, il cui percorso ne permette l'azione vivificante e unificante (*Sat. I, 21, 15-27*). Il Sole è Hermes, Mercurio, poiché «presiede al linguaggio» (*Sat. I, 17, 5*); è Minerva poiché «reca prudenza alle menti umane» (*Sat. I, 17, 70*), e via discorrendo, cosicché ogni attività umana è ricondotta a una presenza divina, «solare».

III. Tempi profani e tempi infiniti

Gli dèi celesti, planetari, di Porfirio li ritroviamo, conviviali, nella satira menippea di Flavio Claudio Giuliano, l'imperatore filosofo da molti ritenuto Apostata ma unanimemente – come sottolinea Gianroberto Scarcia (in *Indo-Sino-Tibetica* [Festschrift Petech], p. 333) – considerato maestro di lettere greche. Anche Giuliano scrive i suoi *Saturnali*, ellenicamente ribattezzati *Kronia*, fingendo di raccontare a un amico la favola di una festa tenuta da Romolo in cielo, nella casa degli dèi, alla quale sono invitati gli imperatori romani da Cesare a Costantino. È l'occasione per dileggiare i suoi predecessori, mostrandone errori, vizi e difetti (tra tutti si salva solo Marco Aurelio, l'unico che sembra assomigliare all'Apostata), ma anche per dare preziose informazioni iconologiche e cromatiche sugli dèi. Apprendiamo così, che il *klinē*, il «divanoletto» simposiale di Kronos divinità del tempo, era foggiato in un nero, lucente ebano, i cui bagliori la vista umana non poteva sopportare (*Kronia* 307 c-d [W. CAVE WRIGHT, II, pp. 346-349]). Ma quel colore è anche quello della pietra da cui sprizzerà la luce mithriaca dell'*Invictus*, il dio petrogenito.

Un frammento di cronistoria levantina afferma che, prima dell'acquisizione al monoteismo profetico, il santuario meccano della Ka'ba era un tempio sabeo dedicato a Saturno: la pietra, nera, che vi si conservava ne rifletteva il colore e il metallo planetari (Mas'ūdī 4, 44). È noto come la storiografia araba descriva la città di Īarr...n, la Carrhae romana, quale centro di un culto astrolatrico, officiato da una comunità di credenti meglio noti come «Sabei» (in arabo *ḥ...bi'ṭn*), singolare incontro di neoplatonismo teurgico, ermetismo e antiche tradizioni religiose mesopotamiche,

Nella dottrina arcaica professata dai Sabei di 'Iarr...n, gli astri inscritti nei cieli sono riprodotti simbolicamente nell'architettura dei templi terrestri. Una sincronia che riporta alla concezione platonica, secondo cui le anime conducono in origine un'esistenza stellare, poiché associate a un astro «compagno» (*synnomos aster*). Le anime erano originariamente stelle e farebbero ritorno alla propria stirpe astrale. L'intero rituale sabeo ha come principio e fine questo riavvicinamento all'astro. Donde la necessità di edificare sulla terra templi in cui astronomia e mineralogia garantiscano la corrispondenza con il tempio celeste. Ciò presuppone una specifica relazione tra astro planetario, metallo o pietra e colore. Tra le mura di 'Iarr...n sorgeva il tempio consacrato al dio babilonese della Luna, Sin, un santuario che nel IV sec. d.C. ebbe quale visitatore illustre l'imperatore «Apostata» Giuliano – ultima tappa funesta, prima di soccombere all'esercito di Šābuhr II. Un tragico presagio fu quindi quel nero abbagliante, insostenibile e saturnio raccontato nella favola dei *Kronia*.

Anche il remoto Aiōn, l'Eone inteso come immane e positiva scansione spazio-temporale non si esime da questa demonizzazione. Gli Stoici, seguiti in questo da Plotino così com'erano stati preceduti da Eraclito, elaborarono la dottrina di un cosmo vivente, nel quale vedevano un organismo, un essere vivo composto di corpo, di anima e di spirito, soggetto al nascere e al morire, ma lasciando, nel morire, il germe di una nuova esistenza. Questo ciclo, che s'inscrive tra due conflagrazioni cosmiche, due *ekpyrosis*, porta il nome di Aiōn, Eone. «In realtà – dice Aristotele – questo nome ci è stato trasmesso come scienza divina; i limiti che circoscrivono il periodo di vita di ciascun essere e sono invalicabili per legge di natura sono l'Aiōn del singolo e del tutto» (*De coelo* I, 9, 279 a). Gli Gnostici contaminano questa rappresentazione, la alterano recandogli individualità, sesso, sfrontatezza (*tolma*): essa muta nella figura di Sophia, l'ultimo Aiōn, entità tracotante, femminile e lasciva di cui ci parlano Plotino e molti scritti valentiniani. Aiōn è anche la prima entità paterna e cosmogonica; è Bythos, Abisso, capostipite maschile di una genealogia descritta sempre dai Valentiniani; ma Aiōn si ritrova anche nelle nozze celebrate negli *Atti di Tomaso* tra il Re e la Figlia della Luce (capp. 4-15).

Secondo la cosmogonia orfica ascritta a Ieronimo ed Ellanico (fr. 54 KERN) dall'unione dell'acqua con la terra sarebbe scaturito un drago alato, leontocefalo e taurocefalo, dal doppio nome di Chronos

agēraos («Tempo senza vecchiaia») ed Herakles. Nella fluidità nebbiosa del chaos, Chronos agēraos concepisce un Uovo immenso, dal quale erompe un «dio incorporeo». Un essere ibrido con ali d'oro, teste taurine sui fianchi e un serpente sveltante sul capo: il suo nome è Prōtogenos, il «Primogenito». Un personaggio, in un'ulteriore teogonia orfica definita «comune» o «rapsodica» (fr. 85 KERN), chiamato Phanes; il dio ermafrodita, come lo sono gli uomini che abitano il mondo da lui creato, l'età aurea. Materiali orfici che confermano un chaos che dopo essere cosmogonico è anche ermeneutico.

Nella diaspora persiana seguita alla caduta dell'impero achemenide a causa della vittoriosa invasione di Alessandro Magno, il culto dell'iranico Mithra, trapiantato in Asia Minore, assunse i lineamenti di una religione misterica, una religione di salvezza, che prometteva un destino migliore nell'altra vita, dando all'uomo la speranza di poter ascendere, dopo la morte, attraverso le sfere celesti. Questa religione, tra il I ed il III sec. d.C., si diffuse capillarmente nell'impero romano. Quale propaggine occidentale di un arcaico culto iranico, il mithraismo subì però una trasformazione formale, smarrendo l'originaria fisionomia iranica per assumere i modi e gli stili tipici dell'ellenismo.

Tra i numerosi problemi esegetici e iconologici sollevati dalla diffusione e «reinvenzione» dei misteri mithraici, uno riguarda le iscrizioni dedicatorie sovente associate al leontocefalo «aionico», un essere divino sicuramente estraneo al pantheon classico: una creatura mostruosa, alata, con testa di leone e il corpo avvolto nelle spire di un grande serpente. Secondo Franz Cumont, il pioniere degli studi sul mithraismo, il leontocefalo era un'effigie del «Tempo», di Aiōn o Chronos inteso come Kronos, reinterpretazione greca dell'iranico Zurw...n akan...rag (< avestico Zrv...n akar...na), il «Tempo infinito», una figura divina sulla quale molto s'è discusso.

In alcune iscrizioni mithraiche si invoca un *deus Arimanius*, cioè Ahriman, personificazione della «tenebra» (*t...r-g-h*) nella cosmogonia zoroastriana, avversario del dio Ohrmazd nel dispiegarsi della grande epopea dualistica iranica. Plutarco, parlando della religione persiana, narra con dovizia di particolari come in essa si celebri un sacrificio ad Ahriman = Ade e alle Tenebre. Si cerca di placare con il culto e i sacrifici il diabolico Signore di questo mondo, poiché i presunti «devoti» hanno sperimentato in prima persona la terribile, abominevole forza del male. Ciò proverebbe che i seguaci

del dio Mithra, tatuati con il *signum Arimanium*, erano in realtà miscredenti persiani che veneravano sopra ogni cosa il Principe della Tenebra.

Anche se la circostanza sembra contraddire e opporsi all'interpretazione di Franz Cumont, nei testi zoroastriani il legame fra il Tempo e la Tenebra è spiegato con il singolare, curioso rito che il Tempo, cioè Zurw...n, compie, innalzando Ahriman al rango di *Kosmokratōr*. Zurw...n determina le sorti dell'universo stipulando un patto con Ahriman e fornendogli un supporto con cui estendere il potere demiurgico, uno «strumento» (*abz...*) oscuro, forgiato nell'«essenza della tenebra» (*gÿhr – t...r-g-h*).

Un'altra pietra nera, saturnia, da legare alla Ka'ba «harranita» di cui parla la *Cronologia* di al-Biruni (SACHAU, pp. 186-187). Secondo questa fonte, Abramo avrebbe offerto in sacrificio il figlio (poi sostituito con un montone) a Saturno, cioè a Zurwān-Kronos. Vien da ricordare il mito zoroastriano sul nefasto drago Dahāg (< avestico Aži Dahāka) che regala ad Abramo, «sommo sacerdote» (*dastūr*) degli ebrei, il Pentateuco e per giunta, come se non bastasse, costruisce Gerusalemme (*Dēnkard* 3, 229). Gerusalemme è qui, nell'ottica iranica, sede dell'Anticristo in veste zurvanita, nonché sede dell'Anticristo Giuliano in quanto «Grande Vecchio»; ricordo di un nesso Abramo-Kronos e Kronos-Zurwān, magari rafforzato dalla parallela e più popolare identificazione fra Abramo e Zoroastro quale «Grande Vecchio» dei Persiani, pretesi *Ahl al-Kitab*.

In tutto questo argomentare, viene ancora in mente il Vuoto, lo spazio cavo entro cui Luce e Tenebra combattono, il Vayu dei testi avestici (pahlavi *vāy*): un «dio iniziale» che nel mondo indo-iranico designa sia il nulla, il «vuoto» che preesiste al tutto, sia il «vento», il respiro cosmico che pervade ogni cosa; per questo i testi zoroastriani dicono che esiste un «buon Vayu» e un «cattivo Vayu».

I corrispondenti linguistici di Vayu nel mondo greco e romano sono rispettivamente *Aiolos*, meglio conosciuto come Eolo, il dio che stabilisce le sorti del vagare periglioso di Odisseo, e Ianus, il dio iniziale della teocrazia latina. Ianus è l'ambiguo bifronte signore dei transiti e dei passaggi (in questa epifania conosciuto come Portunus); quale dio iniziale gli compete il primo mese dell'antico calendario (= Ianuarius). Il napoletano san Gennaro pare abbia molto a che spartire con questo personaggio, se pensiamo alla celebrazione di Aiōn, l'infinità del Tempo che dissolve e consuma, nascente da una Vergine il 6 gennaio; una ricorrenza misterica

trasmigrata dal mondo alessandrino a quello partenopeo nei primi secoli dell'era volgare.

Quel giorno si celebrava un Aiōn eternamente risorgente dal seno della Vergine: un'iniziazione alessandrina che implicava una vera e propria messa in scena teatrale. Gli officianti simulavano i tuoni e i fulmini di un Chaos iniziale. Gli dèi erano effigiati da pupazzi in forma umana. Specchi imitavano stelle cadenti e teofanie: ciò rendeva possibile sperimentare l'intimo *apathanatismos*, l'«immortalizzazione», il fine del viaggio celeste la cui meta ultima era la visione «faccia a faccia» di Aiōn.

Kronos, kairos: tempo e metodologia in medicina

Lorenzo Orione

“Mi indicherai un uomo che attribuisca un valore effettivo al tempo, che sappia soppesare ogni giornata, che si renda conto di morire ogni giorno? Sbagliamo, infatti, in questo: che ravvisiamo la morte innanzi a noi; ebbene: una gran parte della morte appartiene già al passato. Tutto ciò che della nostra esistenza è dietro di noi, la morte lo tiene saldamente. Fai dunque, o mio Lucilio, quel che mi scrivi che fai: tieni strette tutte le tue ore, così avverrà che dipenderai meno dal domani. Mentre si differiscono gli impegni, la vita ci passa davanti.”

Lucio Anneo Seneca, Lettere Morali a Lucilio¹

Ludwig Wittgenstein conclude il *Tractatus logico-philosophicus* con l'asserzione: *“Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere”*.² Basterebbe riflettere su questo enunciato per concludere, in base a virtù di prudenza, circa l'inaccessibilità di un tema di così grande complessità e scarsa definitività quale quello di *“Kronos, kairos: tempo e metodologia in medicina”*.

È infatti impossibile giungere ad una conclusione sufficientemente definitiva sulla relazione fra concezione classica del tempo e medicina, innanzitutto poiché la leggibilità filosofica di *kronos* e *kairos* resta inestricabilmente legata all'universo esistenziale greco ed ellenistico e soprattutto in quanto la medicina contemporanea, in quanto scienza sperimentale applicata, si pone essa stessa, per definizione, in una condizione di continuo divenire.

Pertanto, grato all'amico e collega Dr Mario Abrate per l'opportunità accordatami, mi limiterò a cogliere questa illustre occasione congressuale per tentare di sviluppare una personale riflessione sopra alcune relazioni salienti all'interno di questo complesso rapporto, quali quelle, 1. tra tempo e sapienzialità, 2. tra sapienzialità e scienza e 3. tra scienza medica e tempo. Ciò, evidentemente, presuppone il personale convincimento della sussistenza di una stretta correlazione logica tra dimensione temporale, sapienzialità e medicina.

1. Tempo e Sapienzialità

“(...) *ma sapienza amore e virtute (...)*”
Dante, Inf I, 104³

Kronos è il tempo quantitativo, cronologico greco, corrispondente nell'universo giudaico-cristiano alla dimensione filosofica e religiosa dei Libri sapienziali veterotestamentari. Inizialmente frutto dell'osmosi culturale con Egitto e Mesopotamia e tesi a conformare l'uomo all'ordine cosmico, i Libri più recenti, specie quelli del giudaismo alessandrino permeato di filosofia platonica, acquisiscono sempre maggiore valenza religiosa e parlano di “*Dio come del solo sapiente e di una sapienza trascendente che l'uomo vede operante nella creazione, ma che resta inscrutabile*”:⁴ inscrutabile nel *kronos*.

Kairos è il tempo qualitativo, critico, lo stesso tempo escatologico della tradizione giudaico-cristiana, secondo cui alla fine del tempo si svela ciò che era stato annunciato all'inizio della Rivelazione neotestamentaria, tempo in cui Dio agisce. In Marco 1,15, “e diceva: *‘Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino’*,”⁵ c'è la proclamazione che il regno messianico predetto dai profeti era giunto e che il tempo stabilito per la sua attuazione era imminente.⁶

Tuttavia, il Prologo del Vangelo di Giovanni ci fornisce ancora un maestoso richiamo alla dimensione sapienziale del *kronos*. “*In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio*”;⁵ l'apertura, inno al Logos, è ispirata alla Tradizione sapienziale giudaica dei Proverbi e deuterocanonica del Siracide e lo fa risalire nel *kronos* fino alle origini, addirittura utilizzando l'incipit “*In principio*” della Genesi. L'uso dell'imperfetto del verbo essere⁵ ha qui, la prima volta il senso di esistere,⁷ la seconda di dimorare, la terza designa l'essenza stessa; tale tempo, indicando un'azione ripetuta e prolungata, è atto a richiamare l'idea dell'eternità.

È peraltro interessante riflettere sulla citata osmosi culturale; il Libro dei Proverbi è fortemente ispirato dalle Istruzioni di Amenemope, saggio egizio (British Museum, papiro 10474), il quale, a sua volta, pare attingere da La Sapienza di Ptah-hotep, che lo precede di duemila anni.^{8,9} Nel mondo Antico la sapienzialità si richiamava potentemente alla simbologia: “Gli Egiziani sono i primi e i più forti simbolisti del mondo. Non hanno mai squadrato una pietra senza chiudervi un'idea. Questo monumento, che riassume il loro genio e la loro religione, sembra, di primo acchito, enigmatico. Tuttavia, la sua

forma risveglia immantinente l'idea dell'Immutabile e dell'Eterno, nella sua formidabile astrazione. Non è già l'immagine del Dio vivente, ma la figura geometrica della Legge, il pentaedro dell'assoluto. Il triangolo sovrapposto al quadrato e terminante in punta è (nella tradizione occulta) il segno trinitario della vita, sovrapposto al segno quaternario dell'universo e dei suoi quattro elementi. Mediante le quattro facce della piramide, il triangolo si riassorbe nella divina unità donde emana. L'Immagine dell'Assoluto non può essere se non geometrica. (...) Fra ogni segno ideografico e l'emozione ch'esso produce, c'è una segreta corrispondenza che riposa sui rapporti delle Forme e delle Idee che sono l'essenza stessa della creazione."¹⁰

Da un punto di vista filosofico generale, la *sapienza* rappresenta la "condizione in cui si trova un soggetto che dispone di conoscenze profonde e vaste che si accompagnano (anche in quanto lo rendono possibile) al possesso di elevate doti morali e spirituali".¹¹ Il termine si riferisce al concetto greco di *sophia*, tradotto con *sapientia* da Ennio.

Il massimo rappresentante della filosofia giudaico-alessandrina, Filone d'Alessandria, ipostatizza la *sophia*, identificandola col *Logos* divino,¹¹ concetto tratto dal pensiero platonico e stoico quale mondo archetipo, rivelatore di Dio.¹²

È importante però aggiungere che il pensiero prearistotelico, tuttavia, non distingueva concettualmente fra *sophia* e *phronèsis*, concetto quest'ultimo che è invece tradotto con *prudentia*, e che Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae*, II, II, q. XLVII a. 2 definirà *recta ratio agibilium*.¹³ Questo aspetto mi sembra particolarmente interessante riguardo agli sviluppi successivi di un concetto che trova nel *kronos* un orizzonte comune con la morale e l'etica, a loro volta storicamente influenti rispetto all'epistemologia, filosofia della scienza.

Platone, ne *La Repubblica*, IV,¹⁴ usa in modo equivalente *sophia* e *phronèsis* nel trattare delle virtù civili, insieme a temperanza, coraggio e giustizia, citando le quattro virtù che la tradizione e la dottrina cattolica, accanto alle tre teologiche, avrebbero definito *morali*, umane, cardinali, già citate in *Sapienza* 8,7: "Se uno ama la giustizia, le virtù sono il frutto delle sue fatiche. Essa insegna infatti la temperanza e la prudenza, la giustizia e la forza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita";¹⁵ e *Sapienza* è Libro deuterocanonico della diaspora ebraica: non mi sembra casuale il richiamo ellenistico di Alessandria ad Atene.¹⁵

Peraltro, nel Nuovo Testamento la temperanza è definita moderazione, sobrietà. Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, II, I, q. LI, sostiene che solo le virtù morali, acquisibili umanamente, possono essere definite cardinali, perché esigono *rectitudo appetitus*, la disciplina dei desideri.¹³

Sarà Aristotele che, nell'Etica Nicomachea,¹⁶ in chiave antiplatonica risemantizza, distinguendo finalmente fra *sophia*, sapere rigoroso, "scienza e intelletto delle cose più elevate per natura" (1141b,2), e *phronésis*, che "riguarda le cose umane e quelle su cui è possibile deliberare" (1141b,8).

La posizione aristotelica risulterà paradigmatica per la Scolastica medievale e Tommaso d'Aquino che, in un passaggio della *Summa Theologiae*, II, II, q. CLXVI, particolarmente illuminante per questo mio scritto, collega l'atteggiamento della moderazione alla studiosità, ed in tale prospettiva la studiosità alla virtù morale della temperanza: "*Moderatio autem huius appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Unde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiae.*"¹³

Sylvain Gouguenheim, in un passaggio centrale del suo saggio *Aristotele au Mont-Saint-Michel*, osserva: "*La rivelazione cristiana è quella del Verbo incarnato. È presentata in testi che "raccontano storie" (sia l'Antico sia il Nuovo Testamento). Da questa importanza del discorso e del racconto, della Parola e dello Spirito, nasce la necessità di comprendere, e non soltanto di obbedire e credere. La rivelazione deve essere decifrata e lo spirito deve essere distinto dalla lettera. È da questa struttura intellettuale propria della fede cristiana, in cui si combinano le eredità di Atene e di Gerusalemme, che nasce gradualmente il sapere europeo. Esso si è costituito a partire da una ricerca consapevole delle sue origini greche. Il cristianesimo, dal V secolo, aveva ripreso il contenuto della scienza antica: da religione era così divenuto un sistema globale di comprensione del mondo.*"¹⁷

2. Sapienzialità e Scienza

Aristotele apre il Primo Libro de *La Metafisica* con le parole: "*Tutti gli uomini sono protesi per natura alla conoscenza*".¹⁸

Il mondo presocratico aveva nei filosofi della natura, i "fisici" come Pitagora, Empedocle, Parmenide, gli studiosi dei fenomeni vitali, che proprio nei fenomeni vitali ricercavano "modelli esplicativi dell'intero universo."¹⁹

I tempi che seguirono videro l'emergere, nel mondo greco, della disputa circa i rapporti tra medicina e filosofia. Aristotele, ricollegandovisi, nel trattato *Della giovinezza e della vecchiaia*, dice:

*" Riguardo alla salute e alla malattia non spetta soltanto al medico ma anche al fisico di spiegarne le cause (...). In realtà i medici più istruiti e volenterosi trattano della natura (...) tra quanti poi si occupano della natura i più acuti concludono quasi sempre le loro ricerche con lo studio dei principi medici."*²⁰

È importante considerare quanto afferma Ippocrate, trattando dell'epilessia: *" Circa il male cosiddetto sacro questa è la realtà. Per nulla –mi sembra- è più divino delle altre malattie, o più sacro, ma ha struttura naturale e cause razionali: gli uomini tuttavia lo ritennero in qualche modo opera divina per inesperienza e stupore, giacché per nessun verso assomiglia alle altre. E tale carattere divino viene confermato per la difficoltà che essi hanno a comprenderlo"*.²¹ In ciò egli definisce chiaramente l'emancipazione della medicina dalla dimensione del sacro, nel tentativo di agire in autosufficienza al fine di evitare la malattia e la morte, sino ad allora prerogativa della divinità quale concessione all'invocazione dell'uomo.²¹ Per Ippocrate il tempo nella medicina si esprime come *anamnesis e prognosis*, con *" un decisivo spostamento del luogo della verità: non più nel passato (anamnesi) come nella visione mitica, ma nel futuro (prognosi) dove si verifica la correttezza dell'intervento pratico e quindi dell'ipotesi interpretativa da cui era scaturito"*,²¹ in altre parole, la correttezza della terapia e della diagnosi.

Nel De Medicina, Celso, enciclopedista latino del I secolo d. C., contrappone i filosofi medici ad Ippocrate *"che per primo separò la medicina dalla filosofia."*¹⁹

Per Galeno *"il soggetto materia dell'arte medica è la salute ed il conseguimento della salute è il suo scopo"*,¹² essendo necessaria la conoscenza dei *"metodi che possono ripristinare la salute quando questa manca e conservarla quando è presente"*,¹² esprimendosi quindi già in termini di medicina preventiva; secondo la Scuola di Alessandria, la medicina teoretica comprendeva la Fisiologia, la Patologia e la Semeiotica, mentre quella pratica l'Igiene e la Terapia.²² Quest'impostazione *"sopravvisse, rappresentando per molti secoli a venire uno dei più monumentali lasciti dell'antichità classica, il grande sistema di un sapere sulla natura vivente che non avrebbe conosciuto rivali almeno fino al Cinquecento"*.¹² Tuttavia, la natura teorica della sua medicina, strettamente vincolata alla speculazione filosofica, avrebbe condotto nei secoli a venire ad una sorta di follia speculativa della medicina occidentale ed araba,¹⁹ dalla quale si sarebbe usciti solo dopo il Rinascimento.

La rivoluzione scientifica del Seicento è stata lungamente interpretata in termini di contrapposizione rispetto all'aristotelismo, ed in particolar modo a quella straordinaria sintesi cattolica della

conoscenza fornita da Tommaso d'Aquino nella monumentale *Summa Theologiae*, nonché alle concezioni magico-ermetiche della tradizione. Tuttavia, *“È indubbiamente vero che i bordi di quell'incredibile e bellissimo arazzo che fu tessuto nell'età del Rinascimento da maghi e alchimisti si sovrappongono in più punti al tessuto della scienza e della tecnica moderne. Ed è anche vero che magia e scienza costituiscono, alle soglie della modernità, un intreccio non facilmente districabile. L'immagine, di derivazione illuministica e positivista, di una marcia trionfale del sapere scientifico attraverso le tenebre e le superstizioni della magia sembra oggi definitivamente tramontata. (...) si è giunti a rendersi conto, con sempre maggiore chiarezza, del peso rilevante che la tradizione magico-ermetica ebbe ad esercitare sul pensiero di non pochi fra gli esponenti della rivoluzione scientifica.”*²³

In definitiva, mi pare traluce in filigrana un *continuum* di riferimento sapienziale al *kronos* del *Logos* scritturale, tanto nell'architettura interpretativa universale dell'Aquinate, sintesi matura della costituzione medievale, quanto nel germogliare della nuova stagione secentesca, della quale non può trascurarsi la componente esoterico-ermetica ed alchemica di radice rinascimentale, potente stimolo allo sviluppo di curiosità speculative sull'*arcanum*, anticipatorie dell'incipiente accesso al metodo scientifico.

Francis Bacon (*Multi Pertransibunt et Augebitur Scientia*), nel *Novum Organum*, 84, argomenta che tra le cause che impediscono di opporre l'interpretazione della natura mediante l'esperimento all'anticipazione della natura mediante la Logica tradizionale aristotelica alla quale egli aveva asservito la propria Fisica, col conseguente passaggio immediato dalle cose particolari sensibili ad assiomi generali sui quali fondare il giudizio, in primo luogo sta la reverenza per la sapienza antica: *“Quanto all'antichità, l'opinione che se ne ha comunemente è frutto di una irriflessione gigantesca, e non concorda quasi neppure col significato della parola. Per antichità si deve intendere propriamente l'età più matura e adulta del mondo, cioè il tempo stesso in cui viviamo noi; non quello in cui vivevano gli antichi, che ne era l'età più giovane. Infatti quell'era che per noi è antica e matura, rispetto al mondo è nuova e bambina (...).”*²⁴

È stato sottolineato *“il ruolo dei presupposti metafisici operanti in aree di ricerca cruciali della nuova scienza. Si è così costituito un modello interpretativo che ha individuato nella matematizzazione della natura la più significativa conquista della scienza del Seicento. La rivoluzione scientifica, inaugurata da Galileo Galilei, avrebbe avuto nella sintesi newtoniana di sperimentalismo e matematizzazione della natura il suo punto culminante.”*²⁵ In altri termini, Galileo opera la saldatura dell'Universo a Dio attraverso il metodo

matematico, e ne Il Saggiatore afferma: *“La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l’universo), ma non si può intendere se prima non s’impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, in ‘ quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.”*²⁶

Si può osservare come il tempo escatologico, il *kairos* cristiano, privilegi la dimensione del futuro rispetto a quella del passato e come tale schema venga mantenuto nella figura della Scienza, intesa quale progresso, redenzione, salvezza.²¹

A conclusione della riflessione sul rapporto fra Sapienzialità e Scienza ritengo opportuno richiamare due ulteriori aspetti a mio avviso degni di interesse.

Il primo rimanda al senso conoscitivo, epistemologico della Scienza nel momento in cui essa diventa professione ed è di Max Weber che, ne La Scienza come Professione scrive: *“in ogni lavoro scientifico si presuppone sempre la validità delle regole della logica e della metodologia, di questi fondamenti generali del nostro orientamento nel mondo”*.²⁷ Logica e metodologia, concetti rispetto ai quali svilupperò un rapido richiamo etimologico. *Logica*: etimologia latina, *logica*; dal greco *logiké téchnē*, arte del discorrere; origine indoeuropea, *légein*. È, principio di non-contraddizione, “(...) intesa come una disciplina di carattere matematico che studia le forme del ragionamento deduttivo, attraverso l’analisi della loro validità, ossia in quanto argomenti in cui la verità delle conclusioni consegue da quella delle premesse indipendentemente dal contenuto delle proposizioni coinvolte (è detta anche l. matematica o l. simbolica)”.²⁸ *Metodo*: etimologia latina, *methōdu(m)*; dal greco *méthodos*, ricerca, composto di *metá*, oltre e *hodós*, strada. È “Procedimento atto a garantire, sul piano teorico o pratico, il soddisfacente risultato di un lavoro o di un comportamento”.²⁸ *Metodologia*. È “Lo studio o il complesso dei principi di metodo su cui è fondata o dai quali risulta legittimata una scienza o disciplina”.²⁸

Il secondo è un cenno di richiamo alla dimensione della letteratura, dove la medicina integra la propria doppia natura costitutiva, umanistica e scientifica, nella formidabile dialettica romantico-positivista che origina i capolavori di Čechov, Pasternak, Cronin. Generazioni di medici sono nate grazie a decisioni liceali ispirate da questa narrativa, ed in tali casi io credo ben si possa parlare di *vocatio*

etico-sapientiale ad una professione presagita anche in tutta la propria dimensione religiosa, sacra, aspetto che la stessa dottrina cattolica peraltro prevede in termini generali: "(...) *mediante la fede ed il Battesimo, si è resi partecipi della vocazione (...) sacerdotale.*"²⁹

3. Scienza medica e Tempo

Si potrebbe dire che la conoscenza medica nasce con il momento dell'osservazione. La dimensione temporale del *kronos* costituisce uno degli elementi fondamentali degli studi di epidemiologia *osservazionale descrittiva*.

Osservare, etimologicamente da *ob*, verso e *servare*, serbare, consiste nel processo iniziale attraverso il quale avviene la registrazione sensoriale degli aspetti e delle loro eventuali modificazioni di un fenomeno oggetto di studio. Quello dell'*ob-servare* è, credo, il tempo sapientiale in termini di atteggiamento dello studioso.

Dal punto di vista etimologico, abbiamo visto come il concetto di osservazione contenga l'idea di conservazione rispetto al tempo, implicando quindi l'idea di selezione; questa, a sua volta, rimanda a complessi concetti di natura semiotica che partono da quello di enciclopedia massimale, entità teorica che registra tutto ciò che di vero o di falso sia stato detto, scritto, registrato, depositato nel tempo e nello spazio; nella pratica quotidiana una rappresentazione enciclopedica non è mai globale ma locale, derivando dalla selezione di porzioni dell'enciclopedia massimale in funzione dello specifico contesto. Paradossalmente, dalle mnemotecniche greco-romane l'umanità è giunta alla "vertigine del labirinto" ed alla necessità di un'*ars oblivionalis*, arte della dimenticanza; con la moltiplicazione dei testi disponibili a seguito della diffusione della stampa, si è poi presentata la necessità di un'*ars excerpendi*, basata sulla realizzazione di schede, riassunti, utili a trattenere solo l'indispensabile, ed in tal modo a ridurre il formato dell'enciclopedia semantica massimale.³⁰

Gli studi di epidemiologia osservazionale descrittiva consentono la formulazione di ipotesi e modelli, che aprono all'utilizzo degli *studi osservazionali analitici* per testare tali ipotesi, con l'interpretazione dei risultati, base a loro volta per l'avvio di nuovi studi descrittivi e nuove ipotesi.³¹

Il momento dell'interpretazione costituisce un *kairos* che, sul piano etimologico deriva dal latino *interpres*, costituito da *inter* e rad. *pra-/par-* di *pretium*, prezzo, mediatore tra due, chi tratta affari. L'atto

interpretativo è stato al centro della riflessione ermeneutica, venendo collocato da Martin Heidegger, nel famoso paragrafo 32 di Essere e Tempo, in una dimensione ontologica, attraverso la sua identificazione con la struttura stessa dell'esistenza: "(...) *chiamiamo spiegazione questo formarsi del comprendere. In essa comprendendo, il comprendere si appropria il compreso. Nella spiegazione il comprendere non diventa qualcos'altro, ma se stesso. La spiegazione si fonda esistenzialmente nel comprendere, e non è questo a scaturire da quella. (...)*";³² in altri termini, la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso.

Gli studi osservazionali analitici introducono l'uso di gruppi di controllo, per operare un confronto; essi costituiscono un potente strumento di ricerca epidemiologica. Il primo riferimento di letteratura all'impiego di un rudimentale gruppo di controllo è presente in Daniele, 1, dove è riportato: "*L'anno terzo del regno di loiakim re di Giuda, Nabucodònosor re di Babilonia marciò su Gerusalemme e la cinse di assedio. (...) condurgli giovani israeliti di stirpe reale o di famiglia nobile, senza difetti, di bell'aspetto, dotati di ogni scienza, educati, intelligenti e tali da poter stare nella reggia, per essere istruiti nella scrittura e nella lingua dei Caldei. Il re assegnò loro una razione giornaliera di vivande e di vino della sua tavola; dovevano esser educati per tre anni, al termine dei quali sarebbero entrati al servizio del re. Fra di loro vi erano alcuni Giudei: Daniele, Anania, Misaele e Azaria; (...) Ma Daniele decise in cuor suo di non contaminarsi con le vivande del re e con il vino dei suoi banchetti e chiese al capo dei funzionari di non farlo contaminare. Dio fece sì che Daniele incontrasse la benevolenza e la simpatia del capo dei funzionari. Però egli disse a Daniele: "Io temo che il re mio signore, che ha stabilito quello che dovete mangiare e bere, trovi le vostre facce più magre di quelle degli altri giovani della vostra età e io così mi renda colpevole davanti al re". Ma Daniele disse al custode (...) "Mettici alla prova per dieci giorni, dandoci da mangiare legumi e da bere acqua, poi si confrontino, alla tua presenza, le nostre facce con quelle dei giovani che mangiano le vivande del re; quindi deciderai di fare con noi tuoi servi come avrai constatato". Egli acconsentì e fece la prova per dieci giorni; terminati questi, si vide che le loro facce erano più belle e più floride di quelle di tutti gli altri giovani che mangiavano le vivande del re. D'allora in poi il sovrintendente fece togliere l'assegnazione delle vivande e del vino e diede loro soltanto legumi.*"¹⁵

Gli studi osservazionali *analitici* considerano il tempo del *kronos*, ed anzi, è proprio il tempo dell'osservazione che consente di misurare la forza dell'associazione.

La prima dimensione del *kronos* è quella retrospettiva, e configura gli studi caso-controllo.³¹ In essi, si parte dalla condizione di patologia,

presente nei casi ed assente nei controlli, che ad essi vengono associati, e si procede *anamnesticamente* per rilevare negli uni e negli altri la presenza dell'esposizione, in passato, al fattore di rischio investigato. Si tratta quindi della quantificazione di una frequenza. Lo studio longitudinale retrospettivo definirà quantitativamente le frequenze dei casi esposti, dei casi non esposti, dei controlli esposti e dei controlli non esposti. Quanto più forte sarà l'associazione tra patologia e fattore di rischio, tanto relativamente grandi saranno le frequenze dei casi esposti e dei controlli non esposti e relativamente piccole quelle dei casi non esposti e dei controlli esposti. L'odds ratio è il rapporto fra il prodotto dei casi esposti per i controlli non esposti, rispetto al prodotto dei casi non esposti per i controlli esposti. Esso ci restituisce la stima del rischio relativo dell'associazione tra patologia e fattore di rischio. Infatti, fondandosi su frequenze, non tiene conto della reale misura di incidenza della patologia considerata nella popolazione in studio, ma deriva dalla quantità di casi a disposizione per lo studio.

La seconda dimensione del *kronos* è quella prospettiva, e configura gli studi di coorte.³¹ In essi, si parte dalla condizione di esposizione o meno al fattore di rischio, presente nella coorte degli esposti ed assente in quella dei non esposti, e si procede *prognosticamente* per rilevare negli uni e negli altri l'incidenza della patologia nel tempo. Si tratta quindi della quantificazione di un'incidenza. L'incidenza è un tasso, ossia una proporzione che considera la specificazione del periodo di tempo; a sua volta, una proporzione è un rapporto in cui il numeratore è anche a denominatore. Per periodi di osservazione disuguali nei soggetti esposti o non esposti al fattore di rischio (coorti dinamiche) il denominatore deve considerare l'effettivo tempo-persona di osservazione, o densità di incidenza. Per non sottodimensionare l'incidenza/rischio considerando anche soggetti non suscettibili alla patologia, la coorte li esclude. L'incidenza è una stima della densità di incidenza; quest'ultima, infatti, non è una proporzione, in quanto i casi non sono contenuti nel denominatore, venendone esclusi all'esordio; se il tasso di incidenza è elevato, la densità di incidenza (avendo denominatore minore, non includendovi i casi) sarà superiore all'incidenza cumulativa (che ha denominatore maggiore). Lo studio longitudinale prospettivo definirà quantitativamente le incidenze della patologia entro la coorte degli esposti ed entro quella dei non esposti al fattore di rischio. Quanto più forte sarà l'associazione tra fattore di rischio e patologia, tanto

maggior sarà l'incidenza nella coorte degli esposti e minor quella nella coorte dei non esposti. La prima rappresenta il rischio assoluto negli esposti, la seconda il rischio assoluto nei non esposti. Il rapporto fra incidenze nelle coorti degli esposti e dei non esposti costituisce il rischio relativo, il quale è misura di quante volte sia superiore il rischio negli esposti rispetto a quello nei non esposti. La differenza fra le due incidenze costituisce il rischio attribuibile, che esprime quale quota del rischio negli esposti sia dovuta solo al fattore di rischio analizzato. Gli studi di coorte possono anche essere "storici", nel caso in cui le coorti "storiche" sono ricostruite a partire da un dato momento del passato, inizio dell'osservazione, per misurare l'incidenza della patologia sulla base delle informazioni disponibili.

Proprio l'assenza del *kronos*, della dimensione intervallare temporale, fa sì che gli *studi trasversali*³¹ di popolazione, fondandosi sulla misura della prevalenza, non siano in grado di fornire il grado di un'associazione.

L'uso di gruppi di controllo, per operare un confronto, è alla base della metodologia scientifica relativa all'intervento dello sperimentatore, ossia degli *studi sperimentali*.³¹ Il tempo della sperimentazione è ancora *kronos* ed è il tempo della dimostrazione, che può svolgersi in ambito preventivo o terapeutico. *L'evidence-based medicine* ammette l'impiego di sperimentazioni randomizzate controllate o di metanalisi quale massimo livello di evidenza di efficacia. La randomizzazione è volta ad ottenere l'equidistribuzione delle caratteristiche prognostiche nel braccio sperimentale ed in quello di controllo: l'unica variabile influente sarà quindi l'eventuale differenza di efficacia dell'intervento.

Nella sua Logica della scoperta scientifica, Karl Popper afferma: *"Uno scienziato, teorico o sperimentatore, produce asserzioni o sistemi di asserzioni, e li controlla passo per passo. Nel campo delle scienze empiriche, più in particolare, costruisce ipotesi, o sistemi di teorie e li controlla, confrontandoli con l'esperienza mediante l'osservazione e l'esperimento. Suggestisco che il compito della logica della scoperta scientifica, o logica della conoscenza, è quello di fornire un'analisi logica di questa procedura; cioè di analizzare il metodo delle scienze empiriche."*³³

Se la pianificazione e la conduzione degli studi descrittivi, analitici e sperimentali si attua all'interno di uno specifico intervallo cronologico, e quindi all'interno di una concezione di *kronos*, ritengo che la *generalizzazione esterna* in medicina, delle conoscenze acquisite teoricamente, consenta il ricupero della dimensione del *kairos*.

La mia esperienza di medico epidemiologo negli screening oncologici,³⁴⁻⁷ mi suggerisce alcuni spunti concreti al riguardo.

È infatti *kairos* l'intervento del test di screening nella fase preclinica asintomatica della patologia. Il *carpe diem* oraziano del momento critico inteso come aggressione anticipatrice alla storia naturale della patologia. Ippocrate aggrediva il *kairos* del sintomo, lo screening aggredisce il *kairos* del rischio.

Ed è questo il punto che appare alla mia riflessione quale momento centrale: il cambiamento culturale della medicina negli ultimi anni, con un progressivo spostarsi del *focus* dalla diagnostica sul sintomo alla diagnostica precoce o prevenzione secondaria, sul soggetto asintomatico apparentemente sano, col suo intercettarsi sul *lead time*, anticipazione diagnostica, intervallo di tempo compreso tra l'identificazione della neoplasia con (*screen detected*) o senza (*symptom detected*) lo screening. Ciò corrisponde all'anticipazione del momento del *kairos* entro il vettore del *kronos*, in altri termini alla riduzione del *kairos* ippocratico entro il *kronos* della prevenzione. In definitiva, il passaggio dal sintomo al rischio, e pertanto da una dimensione di diagnosi e terapia più o meno (ma comunque sempre) tardiva ad una di diagnosi e terapia precoce, avviene lungo il vettore della storia naturale del rapporto tra noxa patogena ed essere umano.

Ecco perché la medicina preventiva di oggi, *evidence-based* grazie all'epidemiologia, può essere considerata migliore della medicina di ieri.

Le condizioni permissibili uno screening oncologico di popolazione saranno di natura epidemiologica, biologica, tecnologica, clinica ed etica; la condizione garante un vantaggioso rapporto benefici/danni consisterà nella disponibilità di una rigorosa *quality assurance* valutativa; l'evidenza di efficacia sarà dimostrata dagli indicatori di esito, in particolare dall'abbattimento della mortalità.

Concludo con un richiamo a due ulteriori aspetti che si connettono strettamente ai concetti trattati nell'ultimo segmento di relazione. Trattare di *kronos* e di *kairos* in medicina significa riflettere sul tempo entro il quale si misurano le variabili della ricerca e della pratica medica. La finalità è l'approccio alla conoscenza della verità.

Nessun concetto filosofico appare oggi sottoposto a dibattito come quello di verità. Brevemente, penso che la distinzione tra Verità teologica divinamente rivelata e verità scientifica umanamente ricercata sia vantaggiosamente riconducibile alla dialettica tra i

concetti di assoluto (*ab-solutus*, sciolto da vincoli) e relativo (*relatus*, p.p. di *referre*, riportare). Si tratta di nozioni che non si contrappongono, ma anzi si contemperano, come può aiutarci a comprendere l'idea stessa di limite tendente ad infinito di una funzione matematica, limite corrispondente all'anelito conoscitivo espresso nell'apertura de La Metafisica aristotelica e che può altrettanto sintetizzarsi nel quesito metafisico radicale;³⁸ tale idea armonizza su un piano veritativo *absolutus* teologico e *relativus* razionale: *Fides et Ratio*. Il kronos è alla base di entrambi: la storia del *Logos* e la storia dell'uomo; il kairos è la grazia della fede alla luce della Rivelazione, così come la luce della dimostrazione razionale soggetta ad una certa probabilità fiduciale per un dato intervallo di confidenza intorno al valore osservato, in medicina. Al di là di essi si pongono il Mistero ed il mistero. Ed il limite della ragione, *recta ratio*, apre alla *Sapientzialità*.

Infine, una considerazione di ordine etico. A sua volta, la ricerca di un approccio veritativo implica l'adozione di una condotta umana e professionale, di un agire da esso orientato. Delle due concezioni fondamentali³⁹ che propone la dialettica etica e bioetica, quella che potremmo definire situazionista, od *etica del movente* della condotta, tenta di determinare il movente, posto che vi sono fatti cui attenersi nel diritto e nella morale. Al contrario, l'*etica del fine* della condotta e dei mezzi deduce fine e mezzi a partire dalla natura dell'uomo; secondo tale prospettiva, l'uomo è indirizzato per natura all'ideale e l'atto buono è quello conforme all'ordine ontologico oggettivo.³⁹ Questa posizione si radica sul concetto centrale del personalismo ontologico. Ed è per le ragioni esposte che, nell'ambito della morale cristiana, è fortemente presente il tema della responsabilità: l'azione moralmente buona comporta infatti che siano buoni l'oggetto perseguito, lo scopo da perseguire e le circostanze dell'atto.¹¹ Il problema nasce dal fatto che entrambe tali prospettive etiche, quella del movente e quella del fine, parlano di *bene*.³⁹ Credo che se si conclude nel riconoscere il contemperarsi armonico sul piano veritativo di fede e ragione non ci si possa sottrarre dal condividere un codice etico conforme all'ordine ontologico oggettivo.

Bibliografia

- Seneca. Lettere Morali a Lucilio. Mondadori, 2007.
- Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. Mondadori – Einaudi, 2008.
- Dante Alighieri. La Divina Commedia. In: Enciclopedia Dantesca. 16 Voll. Biblioteca Treccani, 2005.
- Ravasi G. Commento ai Libri Poetici e Sapienziali, I, de La Bibbia di Gerusalemme, 12 Voll. Edizioni Dehoniane, 2006.
- La Bibbia. Via Verità e Vita. San Paolo, 2009.
- Coda P., Prete B. I quattro Vangeli. Rizzoli, 2008.
- Eco U. Kant e l'ornitorinco. Bompiani, 1997.
- Gardner L. The Shadow of Solomon. HarperElement, 2005.
- Ravasi G. Ritorno alle Virtù. Mondadori, 2005.
- Schuré É. Sanctuaires d'Orient. In: Baima Bollone P. Esoterismo e personaggi dell'Unità d'Italia. Priuli e Verlucca, 2011.
- Enciclopedia Filosofica Bompiani. 20 Voll. Bompiani, 2010.
- Enciclopedia Biografica Universale. 20 Voll. Biblioteca Treccani, 2007
- Tommaso d'Aquino. Summa Theologiae. San Paolo, 1999.
- Platone. La Repubblica. Laterza, 1994.
- La Bibbia di Gerusalemme. Edizioni Dehoniane, 1974.
- Aristotele. Etica Nicomachea. Laterza, 1999.
- Gouguenheim S. Aristotele contro Averroè. Rizzoli, 2009.
- Aristotele. La Metafisica. Mondadori – Laterza, 2008.
- Pellegrin P. Il sapere greco. Medicina. In: Storia Einaudi dei Greci e dei Romani. 23 Voll. Einaudi, 2008.
- Aristotele. Della giovinezza e della vecchiaia. Piccoli trattati di storia naturale. Mondadori – Laterza, 2008.
- Galimberti U. Ippocrate: la tecnica come evento dell'empietà. In: Psiche e Techne. Feltrinelli, 1999.
- Rindi G., Manni E. Fisiologia Umana. UTET, 1981.
- Rossi P. Il fascino della magia e l'immagine della scienza. In Storia della scienza. 8 Voll. UTET, 2006.
- Bacone F. Novum Organum. Mondadori – Laterza, 2010.
- Corsi P., Clericuzio A. Introduzione a Scienza e Tecnologia. In: Storia della civiltà europea. 18 Voll. Il Seicento. A cura di Umberto Eco et Al. Federico Motta Editore, 2008.
- Galileo Galilei. Il Saggiatore. Biblioteca Treccani – I Classici del Pensiero Italiano – Letteratura e Vita Civile. 26 Voll. Biblioteca Treccani – Ricciardi, 2006.
- Weber M. La Scienza come Professione. Mondadori, 2006.
- Devoto G., Oli GC. Vocabolario della Lingua Italiana. Le Monnier. 2010.
- Catechismo della Chiesa Cattolica, (784). Libreria Editrice Vaticana, 1999.

Eco U. Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione. Bompiani, 2007.

Mausner JS., Kramer S. Epidemiology - An Introductory Text, 2nd Edition. W. B. Saunders Company, 1985.

Heidegger M. Essere e Tempo. Mondadori, 2008.

Popper K. Logica della scoperta scientifica. Mondadori – Einaudi, 2008.

Orione L. Epidemiologia e prevenzione delle neoplasie. AGA - Esperienze, 2006.

European Commission. European guidelines for quality assurance in cervical cancer screening. 2nd Ed. European Communities, 2008.

European Commission. European guidelines for quality assurance in breast cancer screening and diagnosis. 4th Ed. European Communities, 2006.

European Commission. European guidelines for quality assurance in colorectal cancer screening and diagnosis. 1st Ed. European Union, 2010.

Giovanni Paolo II. Fides et Ratio. Enciclica. San Paolo, 1999.

Abbagnano N., Fornero G. Dizionario di Filosofia. Storia della Filosofia. 12 Voll. UTET, 2006.

La nascita, kairòs irripetibile

Ezio Fulcheri

Kairòs (καιρός) è una parola che nell'antica Grecia significava "momento giusto o opportuno". Gli antichi greci infatti avevano due parole per indicare il tempo: kronos e kairòs. Mentre la prima si riferiva al tempo logico e sequenziale la seconda significava "un tempo nel mezzo", un momento di un periodo di tempo indeterminato nel quale accade "qualcosa" di speciale. Oggi cercheremo di riflettere su un momento nel quale qualcosa di veramente eccezionale accade a ciascuno di noi; ragioneremo cioè sul momento in cui si inizia a vivere, momento veramente speciale, unico ed irripetibile.

Il punto più facile da individuare parlando di nascita è il "*dies natalis*", il momento cioè della morte in cui, per il cristiano, si nasce a nuova vita.

Solo quello è un momento ben definito oltre il quale c'è la vita, la vita vera che si identifica con il ricongiungimento a Dio nella pienezza dei tempi. Per i Santi viene indicato il giorno della morte come il *dies natalis* ed in tale ricorrenza vengono celebrati, festeggiati e ricordati; la "memoria" viene appunto posta nel giorno della nascita.

Il momento della morte è certo e ben identificabile sempre o, per essere più precisi, quasi sempre poiché in talune condizioni patologiche non si riesce a coglierlo e quindi a capire quando sia avvenuto. Di qui sorge il problema dell'accertamento della morte, cioè del certificare che la morte è avvenuta e che quel momento speciale "in cui qualcosa accade" c'è stato. E' questo un atto estremamente rilevante specie se riferito a tutte le problematiche e operatività collegate con il prelievo di organi a scopo di trapianto.

La legge sull'accertamento della morte recita all'articolo primo che "*la morte si identifica con la cessazione irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo*" e che "*la morte per arresto cardiaco (art. 2) si intenda quando la respirazione e la circolazione sono cessate per un intervallo di tempo tale da comportare la perdita irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo*". Tutte le modalità cliniche e strumentali sono volte dunque essenzialmente ad

accertare l'avvenuta cessazione irreversibile delle funzioni dell'encefalo. Con ciò si intende che il medico, o meglio il collegio dei medici, è chiamato ad accertare un fatto già avvenuto e non, come molti ritengono, a stabilire se e quando interrompere o staccare quei presidi medici e strumentali che mantengono in vita. L'equivoco risiede proprio nella dizione di vita e di cessazione di vita, vale a dire di morte. In altre parole il medico deve stabilire che quel momento, attimo irreversibile in cui si è passati dalla vita alla morte, sia già avvenuto.

La situazione è delicata poiché occorre veramente saper distinguere un morto da un vivo e, ancorché ciò sembri banale, banale non è allorché i presidi di rianimazione mantengano funzionanti alcuni parametri o condizioni vitali. Come si vede quel momento non è di facile individuazione.

Per quanto riguarda il momento in cui inizia la nostra vita terrena le cose non sono così nette e precise, molte le confusioni, le controversie con differenti ipotesi e convinzioni.

La nascita è stata per troppo tempo, e forse lo è ancora, identificata con l'inizio della vita. *Initium vitae* come se ciò che precede il momento nascita non fosse vita. Questo pensiero è estremamente pregno di conseguenze poiché se la vita è quella che inizia alla nascita, il tempo trascorso in utero non è vita, è preparazione alla vita e quindi degno di rispetto ed attenzione ma non è di per se stesso sacro come la vita.

Sopprimere pertanto un feto, ad esempio, non equivale a sopprimere un bambino ed anche nella legislazione corrente resta traccia di questo pensiero sicché il reato di infanticidio è comunque più grave del feticidio.

Ancora possiamo vedere una espressione della separazione tra la vita fetale e quella neonatale nel Regolamento di Polizia Mortuaria ove, all'Art 7 vengono riferite le procedure richieste per il seppellimento.

" Per la sepoltura dei prodotti abortivi di presunta età gestazionale dalle 20 alle 28 settimane compiute e dei feti che abbiano presumibilmente compiuto 28 settimane di età intrauterina e che all'ufficiale di stato civile non siano stati dichiarati come nati morti" Da una lettura attenta del testo si evince che il termine definito per separare la vita fetale dalla vita neonatale (anche se estremamente prematura) viene fissato alla 28° settimana. Oltre la 28° settimana si ritiene che ogni parto sia di fatto un parto prematuro con conseguente nascita di un neonato. Oltre

questa data i feti nati vivi vengono registrati all' Ufficio dello Stato Civile, assumono il nome proprio ed il cognome del padre e seppelliti con procedure analoghe a quelle di un soggetto adulto. I feti abortiti invece in un'età compresa tra la 20° e la 28° settimana vengono sepolti con permesso rilasciato dalle Aziende Sanitarie Locali mentre un feto abortito prima della 20 settimana può essere sepolto solo " *A richiesta dei genitori*" come atto di pietà particolare o secondo riti e credenze religiose.

Di fatto oggi vengono registrati allo stato civile i nati vivi oltre la 24° settimana secondo la definizione di un termine tutto sommato scelto arbitrariamente in uno stato di confusione dei termini e delle circostanze che, anche per questo aspetto, richiederebbe una revisione del regolamento stesso alla luce di parametri e criteri più attuali.

In passato la questione era ancora più marcata ed i risvolti pratici ancora più evidenti.

Per i Cristiani si pose il problema di quando venisse infusa l'anima nel corpo poiché quel momento significava l'inizio della vera vita dell'uomo, splendido connubio tra anima e corpo, mentre il tempo precedente era caratterizzato dalla presenza del solo corpo, futuro tempio vivente dell'anima, ma pur sempre parte (ancora in via di sviluppo) dell'unità psico-somatica che compone l'uomo.

San Tommaso nella *Summa contra Gentiles* (II, 89) e nella *Summa Theologiae*, (I, 90, 3, c.). sviluppa l'idea dell'anima che viene perfezionata in un crescendo che porta alla infusione dell'anima più elevata solo al momento della nascita. «Nella generazione dell'animale e dell'uomo, in cui la forma è perfettissima, molte sono le forme e le generazioni intermedie, e di conseguenza le corruzioni, poiché la generazione di una forma è la corruzione di un'altra.»

Perciò l'anima vegetativa (*anima vegetabilis*), che viene per prima, mentre l'embrione vive la vita della pianta, si corrompe e le succede un'anima più perfetta, che è insieme nutritiva e sensitiva (*anima perfectior, nutritiva et sensitiva simul*), e allora l'embrione vive la vita dell'animale (*vita animalis*). Distrutta questa, le succede l'anima razionale che viene infusa dall'esterno (*anima rationalis ab extrinseco immissa*), ossia «grazie alla creazione divina» (*per creationem a Deo*), o «da Dio immediatamente» (*a Deo immediate*).

Altre religioni, come l'Islam, pongono in un momento ben preciso l'inizio della vita e l'infusione dell'anima. Per i mussulmani ciò avviene al 40° giorno dopo la fecondazione. Cinque settimane e

cinque giorni di età concezionale, verso la fine cioè del primo trimestre gestazionale.

Oggi la Chiesa afferma che Dio crea ogni anima, singolarmente nel momento in cui si creano le premesse per la sua infusione, vale a dire nel momento del concepimento. Dicendo crea si vuole intendere che vengono prodotte dal nulla; dicendo singolarmente si afferma che ogni anima viene creata per essere forma di vita di quella determinata persona; dicendo nel momento del concepimento significa che dove c'è vita umana lì c'è anima umana. L'attimo dell'inizio della vita è dunque di per se stesso coincidente con l'attimo del concepimento, quello della fusione dei gameti che dà inizio alla vita.

"Ne timeas, Maria; invenisti enim gratiam apud Deum. Et ecce concipies in utero et paries filium, et vocabis nomen eius Ieum." (LU 1.30-31)

In quell' « ecce » è condensato tutto il tema della riflessione; il tempo ed il momento particolare.

A fronte di questi assiomi possiamo affermare che siamo in presenza di vita umana fin dal momento in cui si forma lo zigote. La prima cellula vitale è vita di un essere umano, *Initium vitae*, concordemente identificato da ogni bioeticista cattolico o ateo che esso sia. Da ciò a sviluppare considerazioni etiche e filosofiche in merito e giungere a conclusioni molto differenti il passo è breve poiché la vera disquisizione consiste invece nel concetto di vita autonoma e di vita potenzialmente piena. Così che, ammesso e concordato quale sia il momento di inizio della vita, le disquisizioni consistono poi nello stabilire quando questa vita sia autonoma e l'individuo possa sviluppare tutte le capacità nella pienezza del progetto uomo. Di questo argomento tratteremo però un poco oltre poiché ora è interessante svolgere un'altra serie di pensieri.

E' evenienza nota che il sesso del nuovo individuo venga determinato al momento della fecondazione. Infatti uno spermatozoo che porta un cromosoma X produrrà un embrione femminile (XX) mentre uno spermatozoo che porta il cromosoma Y darà origine ad un embrione maschile (XY). Certamente la vita inizia in quel momento ma da medici e biologi potremmo precisare che è sì vero che inizia la vita in quel momento ma certamente non inizia in quel momento la determinazione dell'individuo.

La individualità della vita infatti non è infatti legata a quel momento bensì ad una serie di momenti successivi.

La definizione di individualità è complessa e si stempera in un arco che va da alcuni giorni dopo la fecondazione sino alla terza settimana concezionale. Per sviluppare correttamente queste considerazioni occorre riflettere su un modello non rarissimo ma tuttavia non comune nella storia riproduttiva dell'uomo: la gemellarità.

Nel 1892 Driesch dimostrò che i blastomeri del riccio di mare sono totipotenti fino allo stadio di quattro cellule, e nel 1952 Seidel dimostrò che ciò era valido anche per i mammiferi. Esperimenti successivi hanno dimostrato che fino allo stadio di otto cellule i blastomeri sono totipotenti, cioè in grado di ricostruire un organismo intero.

Ma quando i blastomeri dei mammiferi perdono la loro totipotenza e come?

Una prima risposta venne data da Gardner e Rossant nel 1979. Essi riuscirono a separare il trofoblasto dalla massa cellulare interna in embrioni di topo e impiantarono queste due strutture in madri nutrici.

Allo stadio di blastocisti (circa 64 cellule) il trofoblasto è dimostrato abbia perso irreversibilmente la capacità di formare cellule embrionali, mentre la massa cellulare interna ha perso solo la capacità di formare il trofoblasto. Associata ad un altro trofoblasto si è scoperto che la massa cellulare interna può dare origine ad un embrione completo.

Pertanto la possibilità di formare sia tessuti embrionali che extraembrionali (totipotenza del germe) viene persa con lo stadio di 8 blastomeri, mentre la capacità di formare tutti i tessuti dell'embrione (totipotenza embrionale) rimane più a lungo nella massa cellulare interna, fino allo stadio di blastocisti.

Ma quando le cellule perdono del tutto la totipotenza embrionale?

Se percorriamo le prime fasi dello sviluppo, vediamo che dopo la fase della morula (composta da 16 cellule), all'interno dell'ammasso di cellule inizia a penetrare del liquido che porta gli spazi intercellulari a confluire in un'unica cavità della blastocele. Proprio nel blastocele si differenzia una parte più esterna detta trofoblasto ed una polare detta embrioblasto. Sono trascorsi quattro – cinque giorni dalla fecondazione. A questo punto l'embrioblasto inizia a strutturarsi: All'ottavo giorno di sviluppo le cellule dell'embrioblasto

si differenziano in due strati e formano un disco piatto, detto disco germinale bilaminare. Il disco germinale bilaminare cresce molto lentamente rispetto alle strutture trofoblastiche così che solo alla terza settimana inizia la gastrulazione, vale a dire quel processo che porta alla comparsa dei tre foglietti germinali dell'embrione. La gastrulazione inizia con la comparsa della linea primitiva che segnerà la strutturazione dell'embrione e darà inizio alla sequela di avvenimenti e di modificazioni che alla fine della terza settimana permetteranno di iniziare il periodo embrionario. Quanto succintamente riassunto serve per comprendere la strabiliante storia dei gemelli identici o monozigotici.

La gemellarità infatti deve essere distinta in due grandi categorie.

La prima e più comune (due terzi dei gemelli), è quella dei cosiddetti gemelli diversi, vale a dire i gemelli che si sviluppano simultaneamente nell'utero ma che non condividono nulla delle strutture embrionali e della placenta in particolare, si tratta, potremmo dire di due inquilini della stessa camera (la cavità uterina) in cui sono alloggiati in due sacchi amniotici differenti e che quindi derivano dalla contemporanea ovulazione di due ovociti che vengono fecondati con due diversi spermatozoi (Dizigotici). Tecnicamente si parla di placente gemellari bi coriali e bi amniotiche (fuse o separate) con ciò intendendo che ciascun feto ha un disco coriale, un funicolo ed un sacco amniotico proprio e ben distinto.

Differente è la condizione della gravidanza gemellare mono zigotica in cui i gemelli si sviluppano da un unico ovocita fecondato e sono identici. In questo caso i gemelli si formano per la divisione dello zigote a vari stadi di sviluppo. La separazione più precoce si ritiene possa avvenire allo stadio di due cellule formandosi così due zigoti identici ma separati; ancora una volta ciascun gemello avrà una propria placenta con proprio disco coriale, proprio sacco amniotico e proprio funicolo, separata da quella del gemello. Tuttavia, nella maggior parte dei casi la divisione avviene un poco più tardivamente, a livello degli stadi iniziali della blastocisti. La massa cellulare interna (embrioblasto) si divide in due parti uguali formando due gruppi uguali di cellule all'interno della blastocisti. I due gemelli avranno dunque un unico disco coriale ma formeranno due sacchi amniotici separati; si tratta di placente mono coriali – bi amniotiche.

Molto più raramente la divisione si verifica allo stadio embrionale quando è formato il disco germinativo bilaminare appena prima

della comparsa della linea primitiva (alla fine della seconda settimana concezionale) . In questo caso i gemelli identici avranno un unico disco coriale ed un unico sacco amniotico; la placenta sarà definita come mono amniotica - mono coriale. Se la separazione avviene dopo la seconda settimana i gemelli saranno siamesi, uniti cioè per alcune parti più o meno vitali ed importanti ma pur sempre due soggetti distinti.

E' sui gemelli monozigoti che diventa affascinante la riflessione sulla identità della persona e quindi sull'acquisizione della individualità.

Se dunque è possibile che si formino due individui sino alla fine della seconda settimana concezionale allora necessariamente dovremo porre in questo termine il momento straordinario e speciale della formazione della individualità dell'uomo. Un momento eccezionale prima del quale non esistevano due individui pur essendo già iniziata la vita e la determinazione del sesso.

La nascita, vale a dire il momento in cui si "viene al mondo", è ancora un'altra cosa rispetto a tutto quanto abbiamo tratteggiato sino ad ora.

Dobbiamo convenire che il kairòs consiste nel "*venire alla luce*"; il momento del parto allorché gli occhi del feto si aprono all'ambiente esterno, possono incominciare a vedere ombre, forme e variazioni di chiaro-scuro. E' veramente un attimo magico di cui ognuno di noi non ha memoria ma che possiamo immaginare e rivivere ogni volta che assistiamo ad un parto. Tutti gli organi dei sensi cambiano, per così dire, registro e si abituano gradualmente a stimoli nuovi e molto più complessi. I suoni ed i rumori, le cose da toccare o con cui il neonato viene a contatto, gli odori attorno a lui, e le sostanze che vengono a contatto con le papille gustative nella sua bocca sono assolute novità. Quel momento magico che si chiama nascita comporta tutto ciò e quindi un cambiamento radicale. La vita esperienziale prende da quel momento un ritmo frenetico e vorticoso e gli organi ed apparati deputati alla mobilità ed alle funzioni sensitive sensoriali sono chiamati a svilupparsi progressivamente sino a raggiungere il vertice della perfezione.

Il momento della nascita però può avvenire prima dello scadere dei giorni previsti per una gravidanza fisiologica.

La prematurità si definisce "*moderata*" dalla 32° alla 37° settimana (ed in questo caso il peso del feto può oscillare tra 1.500 e 2.500 g) e

"grave" al di sotto della 32° settimana (peso tra 500 e 1.500 g). La rapida evoluzione della tecnologia e del sapere medico offre oggi buone probabilità di sopravvivenza anche ai bambini "grandi prematuri", quelli cioè con grave prematurità. Tuttavia è proprio in quest'ambito che si sviluppano le più rilevanti disquisizioni mediche, legali e bioetiche poiché il limite inferiore di questo arco temprale non è definibile se non con il concetto di "*possibilità e capacità di vita autonoma*" anche se medicalmente assistita sino ai gradi estremi delle cure intensive.

Si ritiene che feti alla 24° settimana abbiano poche possibilità di sopravvivenza ma le tecniche di rianimazione e le cure intensive oggi a disposizione nei centri più all'avanguardia abbassano tale limite con discreta sicurezza alla 22° settimana mentre alcuni, ancor più all'avanguardia arrivano sino alla 20°. Per questi ultimi sorge spontaneo il sospetto che più che una cura si tratti di una sfida, sfida che non tiene conto delle qualità di vita, immediata e a lungo termine, del neonato.

Comunque si possano considerare le varie situazioni locali mai come in questi casi è il luogo in cui si nasce che fa la differenza tra la vita e la morte; qui il nostro ragionamento sul momento particolare ed unico (kairos) deve anche tener conto del luogo particolare ed unico in cui l'evento avviene. Se ciò è vero nei Paesi cosiddetti industrializzati, non è neppure ipotizzabile un confronto ed un ragionamento per i Paesi in via di sviluppo ove il problema della sopravvivenza dei prematuri in molti casi neppure si pone.

Tutta questa disamina, lasciando i casi estremi, all'occhio obiettivo del patologo e del neonatologo accorto deve tenere a mente due parametri essenziali. Il primo consiste nel definire se la gravidanza in atto è normale o complicata se non addirittura patologica. In questo caso il feto potrebbe presentare uno sviluppo ed una maturazione nettamente inferiori a quelli attesi per quella settimana gestazionale. In secondo luogo occorre attentamente distinguere il trofismo del feto dallo sviluppo ed ancor più dallo stato di maturazione raggiunto.

Sappiamo infatti che un feto grosso (e potremmo dire anche "grasso") non necessariamente ed obbligatoriamente è adeguato all'epoca gestazionale in termini di sviluppo ma, ed ancor di più, che un feto grande per l'epoca gestazionale o normo sviluppato può essere fortemente immaturo. Il concetto di maturità si esplica con una incapacità degli organi ed apparati a funzionare secondo uno

schema di progressione regolare che comporti l'acquisizione delle capacità funzionali proprie per ciascuna settimana. Ne consegue che un feto alla 24° settimana potrà essere grosso ma immaturo, piccolo ma correttamente sviluppato (adeguato) per quell'epoca o per contro normalmente sviluppato ma patologicamente immaturo con apparati ed organi incapaci di funzionare.

Parlando di apparati ed organi il pensiero corre immediatamente al polmone che deve raggiungere un certo grado di maturità per poter funzionare cioè scambiare ossigeno dall'aria al sangue. Proprio la capacità di scambio gassoso, più che la capacità di respirare autonomamente, che può essere vicariata dalle macchine, costituisce il punto chiave e lo spartiacque tra la sopravvivenza o la morte. Lo sviluppo del polmone prevede, alla 20° settimana il passaggio graduale dalla forma pseudo ghiandolare a quella canalicolare, quella cioè che prelude alla formazione degli alveoli, le strutture deputate allo scambio di ossigeno e quindi alla respirazione funzionale.

Il secondo organo chiave di tutto il sistema è l'encefalo. La maturazione dell'encefalo si attua nella vita fetale ma continua nella vita post natale per molti anni. La migrazione neuronale infatti inizia dalla 16 settimana e si conclude alla 28° mentre la maturazione della corteccia ed il progressivo sviluppo di tutte le funzioni termina in età scolare; d'altro canto la mielinizzazione inizia alla 16 settimana ed alla nascita è ancora molto scarsa ed appena accennata in alcune aree. Parlare quindi di sviluppo minimo essenziale del sistema nervoso centrale diviene quanto mai arbitrario. Tuttavia uno sviluppo troppo scarso ed insufficiente in termini di adeguatezza delle strutture filogeneticamente più arcaiche fa sì che questo sia inadatto a regolare autonomamente le funzioni vitali al momento della nascita. E' poi estremamente evidente che ogni danno, specie ipossico, possa interferire nel processo non solo maturativo ma anche, ed ancor più, nel processo formativo dell'encefalo.

Ogni atteggiamento medico ed etico in merito alla futura e precaria qualità della vita non può prescindere dalla valutazione dell'età gestazionale associata alla presenza o meno di patologie invalidanti. In che vuol dire che la sola età gestazionale, anche se fortemente discriminante, non può essere di per se stesso unico elemento su cui fondare il giudizio. Feti estremamente prematuri ma privi di patologie di sorta (quali quelli ad esempio nati a fronte di una interruzione volontaria di gravidanza per motivi psichiatrici materni)

sono potenzialmente più vitali e privi di condizioni sfavorevoli rispetto a feti più sviluppati ma portatori di danni vascolari o patologie congenite o malformative.

Le situazioni critiche che si possono presentare in epoca neonatale sono classificabili sostanzialmente in tre gruppi: 1) neonato di bassissimo peso alla nascita in quanto nato molto prematuramente (22 -25 settimane) oppure perché fortemente immaturo per gravi cause di ritardo endouterino; 2) neonato fortemente traumatizzato da lesioni cerebrali a causa di anossia intrauterina a qualsivoglia settimana di gestazione (anche a termine); 3) neonato affetto da gravi malattie intervenute durante lo sviluppo endouterino (di natura genetica o virale) o con multiple gravissime malformazioni difficilmente recuperabili o irrecuperabili chirurgicamente.

La sola prematurità grave è dunque elemento di forte criticità in termini di prognosi *quoad vitam et quoad valetudinem*.

Secondo i dati della cattedra di neonatologia dell'ospedale S. Anna di Torino, nei prematuri con peso alla nascita inferiore a 500 grammi la mortalità entro la prima settimana è intorno al 66,7% e scende all'1,3% con peso tra i 1.250 e i 1.500 grammi.

Da queste considerazioni tecniche di base si muovono due documenti essenziali, elaborati uno a Firenze e l'altro a Roma che tendono a definire i limiti entro cui sia lecito e corretto effettuare una rianimazione completa o piuttosto somministrare unicamente cure essenziali, dette confortevoli, senza esasperare, con accanimento, gli interventi medici.

La scelta si basa sulla valutazione della effettiva possibilità di vita e sul giudizio in merito alla eventuale precaria qualità di vita a medio e lungo termine (inabilità e disabilità).

E' ovvio che tali decisioni abbiano sollevato un mare di discussioni e di polemiche come sempre accade quando si voglia "normare" un processo biologico che di per se steso ha confini sfumati, variabili da soggetto a soggetto e da situazione a situazione.

In pratica la carta di Firenze, così stato definito questo documento, stabilisce che a seconda dell'età gestazionale siano applicati uniformi schemi terapeutici.

Per feti di età gestazionale pari a 22 settimane devono essere offerte le cure confortevoli salvo quei casi, del tutto eccezionali, che mostrassero capacità vitali significative.

Per feti di età gestazionale pari a 23 settimane l'intervento rianimatorio deve essere intrapreso se il neonato mostra capacità di sopravvivenza mentre quando il paziente dimostra situazioni cliniche fortemente compromesse, sarà bene che il medico prenda in considerazione l'opportunità di non iniziare o non continuare le cure straordinarie che sarebbero sproporzionate. Ovviamente a questi bambini devono essere assicurate le cure ordinarie, cioè l'assistenza confortevole.

Per feti i età gestazionale pari a 24 settimane il trattamento intensivo è più indicato rispetto a quelli di 23 settimane sempre però sulla base di criteri clinici obiettivi favorevoli che suggeriscano di procedere con le cure straordinarie.

Feti di età gestazionale pari a 25 settimane devono essere rianimati e sottoposti a cure intensive e straordinarie salvo che non presentino condizioni cliniche gravemente compromesse che suggeriscano una impossibilità alla sopravvivenza.

La carta stilata dai Ginecologi e neonatologi romani non accetta queste posizioni e le contrasta apertamente. Dalla lunga, ed a tutt'ora non conclusa discussione che ne è conseguita, non sono emerse linee guida o istruzioni operative chiare ed univoche. Alcune scuole, uscendo dalla disamina sulla settimana gestazionale, fondano i criteri valutativi esclusivamente sul peso del neonato (se superiore o inferiore a 500 grammi) e sull'assenza di lesioni patologiche allo stesso.

Al di là delle situazioni in cui il parto pre termine sia spontaneo maggiore incertezza si registra in merito alle interruzioni volontarie di gravidanza.

La legge 194 sulla tutela della maternità pone il limite entro cui sia possibile effettuare una interruzione terapeutica di gravidanza al 180° giorno, vale a dire alla 25° settimana più 5 giorni.

In effetti la legge parla, all'articolo 7 " *Quando sussiste la possibilità di vita autonoma del feto ... il medico che esegue l'intervento deve adottare ogni misura idonea a salvaguardare la vita del feto*". E' allora chiaro che il punto nodale ritorni ad essere quello della definizione di possibilità di vita autonoma.

Per i feti nati prima del 180 giorno di gestazione, non si pone alcun problema poiché, ritenuti incapaci di vita autonoma possono essere interrotti nell'evoluzione del proprio sviluppo senza che vi sia

necessità di rianimazione o di cure neonatali atte a mantenerli in vita.

Per i feti nati oltre il 180 giorno la legge prevede in vece che siano poste in atto tutte le cure disponibili e venga impiegato ogni mezzo possibile per salvaguardare la vita del soggetto che, sempre per legge, non viene più abortito bensì per definizione nasce pretermine (prematùrità grave).

Proprio nel concetto di nascita è allora intrinseco il concetto di vita e conseguentemente l'obbligo di salvaguardarla, proteggerla e tutelarla.

Tuttavia occorre ricordare bene che 180 giorni corrispondono alla settimana gestazionale 25 +5.

La definizione di capacità di vita autonoma, come detto in precedenza, è stata modificata negli ultimi anni e costantemente viene dibattuta alla luce delle più recenti acquisizioni della Medicina Perinatale, della neonatologia e della Terapia intensiva specifica per le situazioni estrema prematurità. Tali conoscenze sono tuttavia posteriori alla legge che venne disegnata allorquando la 26° settimana era il termina minimo entro cui si pensava potesse sussistere capacità di vita autonoma.

In base a quanto espresso nel paragrafo precedente è chiaro che sia motivo di discussione scegliere una linea operativa univoca in caso di aborto spontaneo di feto di età compresa tra la 24° e la 25°, o, ancor più tra la 22° e la 25° settimana, vale a dire di un feto che si trovi in quella fascia delicata ove si sta sviluppando il tema della definizione di capacità di vita autonoma.

Al contrario è facile stabilire in comportamento clinico in caso di parto spontaneo pre termine, dopo cioè la 25° settimana; il neonato infatti, pur gravemente prematuro, viene sottoposto a terapia intensiva ed a cure particolari anche se è intrinseco il rischio che possa venire a morte nei primi giorni.

Nettamente più complessa è invece la situazione in cui ci si trova nelle interruzioni volontarie di gravidanza ove, esclusi i casi di gravi malformazioni incompatibili con la vita, può accadere che venga fatto nascere un feto alla 25° settimana a sviluppo adeguato per l'età gestazionale, sano ed in buone condizioni e pertanto capace di vita autonoma. Questo soggetto nasce di fatto vivo e, ancor che non sottoposto a cure particolari, facilmente viene a morte spontanea. In altre parole si può dire che per lui non c'è obbligo di legge di mantenerlo in vita mentre la Carta di Roma la stessa carta di Firenze

(feto grave prematuro ma in buone condizioni di salute) delineano condizioni particolari in cui si dovrebbe tentare ogni sorta di intervento terapeutico intensivo per mantenerlo in vita.

E' questa una situazione di gravissima incertezza morale, etica e legislativa; in quel momento particolar si gioca veramente la vita di una persona, un momento unico, delicatissimo e fragilissimo.

Tornando al momento della nascita, per concludere, vorremo ancora accennare ad un altro momento particolare e ad una situazione ancora una volta unica. Al momento della nascita il soggetto entra nel cosiddetto "asse ereditario" facendo parte in tutto e per tutto della famiglia. Ciò è accaduto ad ognuno di noi perché siamo nati nel novecento ma sarebbe bastato nascere duecento anni prima che avremmo potuto essere in una condizione assai differente. Innanzitutto sarebbe bastato nascere femmina e non maschio per vedersi di fatto negati una gran quantità di diritti ed ammesso anche di nascere maschio, le cose sarebbero state molto differenti a seconda del momento e dell'ordine in cui saremmo venuti alla luce, vale a dire se primogeniti o no.

E' infatti noto che il momento della nascita coincide con l'acquisizione non solo del patrimonio di famiglia ma anche di particolari diritti e privilegi nonché di titoli.

Nelle società feudali il primogenito aveva infatti diritto alla successione, diritto al trono o al feudo ed al rango. La nascita di Filippo II Augusto, nel 1165, fu accolta come un miracolo dalla famiglia reale. Infatti, Luigi VII il Giovane attese quasi trenta anni un erede e, finalmente la sua terza moglie, Adele di Champagne, gli diede questo figlio tanto sperato. Un'attesa che valse a Filippo II il soprannome di "Dieudonné" e, ovviamente, il diritto al trono del padre, un keiròs eccezionale.

La primogenitura poteva essere venduta e dalla primogenitura si era costretti a rinunciare nel caso in cui il soggetto fosse entrato in un ordine religioso.

Curiosa, ancora una volta, la situazione dei gemelli tra i quali si deve scegliere il primogenito. Qualora dunque il parto sia gemellare come verrà identificato il primogenito?

Alla domanda, istintivamente si risponde che il primogenito è colui che per primo nasce ma invece così non è; per i gemelli importante è nascere secondo!

Secondo un' antica credenza il primo a nascere è il secondo concepito poiché è frutto di una fecondazione seconda quando la prima aveva già dato luogo al concepimento di una creatura, ovviamente spinta più in alto nell'utero dall'arrivo del secondo. Tale concezione della fecondazione secondo uno schema di impilamento in una sorta di tubo sta alla base di un modo di pensare che tutt'oggi è ancora largamente invalso. Agli uffici dell'anagrafe viene chiesto al padre quale dei due gemelli si nato per primo (fosse anche da cesareo che per logica dovrebbe comunque alterare la prospettiva del tubo) per dichiarare, ovviamente, il secondo come primogenito. La biologia tuttavia contraddice questa teoria ed i gemelli in effetti, essendo appaiati nella cavità uterina, fanno una sorta di lotta per nascere primi, una nobile tenzone che fa sì che il vincitore, unico caso nella storia, sia in effetti colui che perde la gara, nascendo secondo non avrà il titolo di primo nato ma nel contempo acquisirà la primogenitura.

Le leggende sulle lotte prenatali tra gemelli comprendono il mito persiano dei gemelli Ormuzd e Ahriman. Ahriman, personalità demoniaca, spirito bambino, avrebbe dovuto essere il più giovane dei due. Si narra che egli dal ventre materno udì per caso il padre dire che il primogenito avrebbe ereditato il regno, sicché lottò per sostituirsi al fratello, di indole pacifica e vi riuscì; prese il posto del fratello ed ebbe l'eredità per novemila anni.

Justkeha e Tarviskara, analoghi gemelli mitologici degli indiani del Nord America, si azzuffarono nel grembo materno e continuarono a rappresentare nel mondo gli opposti principi del bene e del male. C'è anche una storia biblica che segue questa falsariga: Fares spinse da parte il fratello Zara al momento della nascita; un'altra leggenda, greca, racconta di Preto e Acriso che litigarono nel grembo materno e il fratello più giovane alla fine trionfò su quello più vecchio.

Al termine di queste riflessioni possiamo ritornare all'affermazione espressa all'inizio del testo. Conosciamo due kairòs eccezionali della nostra vita, quando questa inizia e quando finisce; due momenti unici e veramente speciali attorno ai quali ruota tutta l'esistenza. Momenti magici che noi non riusciamo, per definizione, a vivere consapevolmente ma che soprattutto sono irripetibili.

Bibliografia

Approvazione del regolamento di polizia mortuaria. Decreto Presidente della Repubblica 10 settembre 1990 n° 285. Supplemento ordinario alla Gazzetta Ufficiale, Serie n° 239 ottobre 1990.

Carta di Firenze. Riv Ital Med Legale XXVIII, 1227-1246, 2006

Comitato Nazionale per la Bioetica. *I grandi prematuri. Note Bioetiche.* 29 febbraio 2009.

Legge Aborto

Franchi L., Feroci V., Ferrari S. *I quattro Codici per le udienze civili e penali.* Editore Ulrico Hoepli, Milano, 1981.

Larsen W.J.. *Human Embryology.* Churchill Livingstone, Philadelphia 2001

La Sacra Bibbia. Edizioni Paoline, Alba, 1945

Fulcheri E., Grilletto R.. *Accertamento della morte: morte certa e morte accertata.* Patologica, 96, 42-49, 2003.

Nishimura H. *Atlas of human prenatal histology.* Igaku-Shoin, Tokyo, 1983

Norme per l'accertamento e la certificazione della morte. Legge 29 dicembre 1993 n° 578.

Norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza. Legge 22 maggio 1978 n° 194. G.U. n° 140 del 22 maggio 1978.

Sadler T.W.. *Embriologia medica di Langman.* Masson, Milano, Parigi, Barcellona 2000.

Il corpo e il tempo. L'autopsia dalle origini al XVII secolo

Renato Coda

In quello che noi chiamiamo "tempo", gli antichi greci distinguevano almeno tre diversi concetti: *Aion*, *Chronos* e *Kairos*. Del primo, l'eone, il tempo dell'eternità, abbiamo conservato una vaga intuizione; il secondo, il tempo fisico e astronomico lo possiamo misurare, registrando le modificazioni del cronotopo e perciò ci sembra familiare; *Kairos*, invece, è un concetto, per noi, che siamo pervicacemente immersi nella quotidianità del *chronos*, ignoto, al punto che nella nostra lingua non esiste un vocabolo che lo traduca, se non il banale e inadeguato "opportunità". *Kairos* è il cambiamento repentino e radicale, è la contemplazione estatica di un'opera d'arte, è l'intuizione folgorante, è il momento irripetibile. A quest'ultima definizione nessun umano evento corrisponde meglio della morte, l'attimo in cui la dimensione temporale, il *chronos*, viene meno. Nel mondo cronologico rimane però un residuo, il soma, sul quale il tempo produce rapidi e sgradevoli mutamenti, che obbligano i popoli della terra a cercare di sottrarlo, il più velocemente possibile, a quello che Poe chiama il Verme divoratore, il *chronos*, per consegnarlo all'*aion*, all'eternità, affidandolo a uno qualunque degli elementi, la terra, il fuoco, l'acqua o l'aria e farlo così rientrare in seno al cosmo. Altre popolazioni hanno creduto di immortalare il corpo rendendolo incorruttibile mediante l'imbalsamazione, con risultati in genere piuttosto deludenti, anche se molto interessanti per i posteri.

Qualcuno – non sappiamo esattamente quando e perché - ha invece sviluppato, nei confronti del cadavere, un approccio assolutamente originale e, a lungo termine, di grande successo, consistente nel riportarlo nel quotidiano, per farne scaturire un momento di *kairos*, d'illuminazione, attraverso lo strumento che oggi ha nome *dissezione*. In Francia, Svizzera e Italia settentrionale, in un orizzonte culturale denominato "Chassey-Cortailod-Lagozza", in un arco di tempo che va dal 3500 al 2500 a.C., gli archeologi hanno documentato una pratica di esame *post-mortem*, a scopo presumibilmente conoscitivo, un constatare con i propri occhi, che risponde perfettamente, anche sul piano etimologico, al termine "autopsia". Dopo il decesso e,

spesso a distanza di molti anni dall'intervento, nei cranî di coloro che avevano subito una trapanazione, era praticata un'ampia breccia, attraverso la quale era possibile osservare l'esito a distanza dell'operazione, mentre gli arti malformati erano dissezionati, sempre *post-mortem*, da abili chirurghi, che dimostravano un atteggiamento più speculativo che non religioso o magico, il che non stupisce poi troppo, in una popolazione che è stata identificata come proto-Ligure.

In epoca storica, non si trova traccia di pratica autoptica prima del IV secolo a.C., quando la cultura scientifica greca venne a contatto con la civiltà egiziana, che non cremava i defunti, ma li imbalsamava con metodi che prevedevano l'eviscerazione. Due medici, Erofilo di Calcedonia (335-280 a. C.) ed Erasistrato di Julis (310-250 a.C.), ad Alessandria, durante il regno di Tolemeo II, praticarono la sistematica dissezione dei corpi umani, a scopo di studio anatomico e fisiologico. Le loro osservazioni produssero un gran numero di scoperte, fondamentali per la Medicina dei secoli successivi e, al tempo stesso introdussero nel pensiero filosofico-religioso occidentale il concetto di uomo-macchina: l'uomo e a maggior ragione l'animale, ha un corpo che si può smontare, analizzare, talvolta riparare. È una concezione anti-olistica dell'essere vivente, che si è dimostrata spesso proficua per la Medicina, ma che rimane discutibile sul piano scientifico ed estremamente pericolosa sul piano etico. Quanto fosse scivolosa la strada intrapresa dai medici alessandrini, si vide fin dall'inizio: i due, oltre agli studi anatomici sul cadavere, praticarono indagini fisiologiche, vivisezionando dei condannati, favoriti in questo dal potere, che si trovava tra le mani un inedito e terrificante strumento di repressione politica. La vivisezione non fu sporadica – Tertulliano accredita Erofilo di 600 esecuzioni – e fu deplorata nel mondo antico, sia pagano sia cristiano, gettando il discredito, di riflesso, sulla pratica autoptica, considerata abominevole (*"È peccaminoso ispezionare visceri umani"* Plinio il Vecchio N.H. 28,5). Oggi i nomi di Erofilo ed Erasistrato, sono caduti nell'oblio; un piccolo vaso sanguigno prende il nome dal primo e una fatua novellina sentimentale, la diagnosi, per mezzo della palpazione del polso dell'amore di Antioco figlio di Seleuco per la matrigna Stratonice, tramanda memoria del secondo. La mala bestia è sopravvissuta a questi due sciagurati personaggi ed ha figliato: il medico tirapièdi o sostituto del boia, di tanto in tanto, riemerge nel corso della Storia. Josef Mengele, sfuggito alla giustizia

degli uomini e gli altri medici dei campi di sterminio, Karl Gebhardt, Karl Brandt, Joachim Mrugowsky, Waldemar Hoven, che hanno scontato i loro crimini appesi a una forca nel '48, sono i moderni eredi di Erofilo ed Erasistrato, così come lo sono i medici che costatano la morte dopo la terza scarica elettrica, o la caduta nella botola, o la raffica di fucileria. E che dire del confronto tra l'amaro rimorso espresso dal "sanguinario", medico Jean-Paul Marat per gli esperimenti di vivisezione animale condotti in gioventù e l'inquietante frase del moderato *philosophe* Denis Diderot contenuta nel libro sacro dell'Illuminismo? " *Qu'est-ce que l'humanité, sinon une disposition habituelle de cœur à employer nos facultés à l'avantage du genre humain? Cela supposé, qu'a d'inhumain la dissection d'un méchant? De quelque manière qu'on considère la mort d'un méchant, elle serait bien autant utile à la société au milieu d'un amphithéâtre que sur un échafaud.* " (Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné..... ad vocem "Anatomie).

La ripulsione del mondo romano per la dissezione dei cadaveri trova testimonianza nella figura e nell'opera dell'archiatra degli imperatori da Marco Aurelio a Settimio Severo, Claudio Galeno, il quale, pur avendo avuto a disposizione, come medico dei gladiatori abbondanza di cadaveri di vile condizione, descrisse l'anatomia umana esclusivamente estrapolandola da quella animale e, così facendo, regalò ai posteri circa 250 errori madornali, su cui si ostinarono intere generazioni di anatomici, fino alla metà del 1500, quando furono corretti dal Vesalio. A parte la tradizione secondo la quale Nerone, attraverso il suo medico alessandrino Marinus, conobbe l'autopsia e la fece eseguire sul corpo della madre Agrippina e, a parte l'abortita curiosità di Marco Aurelio di guardare *una tantum* dentro il corpo di un marcomanno ucciso in battaglia, non si trova traccia di studi anatomici umani fino al IV secolo d.C., quando, nella Catacomba cristiana della via Latina, compare una pittura murale che rappresenta una lezione di anatomia. L'insegnante, forse lo stesso Galeno, circondato dagli allievi, è coadiuvato da un assistente che, con una bacchetta, indica, su un piccolo cadavere aperto, quanto il maestro va illustrando. Il pregiudizio di una supposta incompatibilità tra religione cristiana e pratica necroscopica ha indotto certi commentatori a produrre varie ipotesi iconografiche alternative, alcune delle quali particolarmente amene: decomposizione del corpo di Asa re di Giudea, uscita dell'anima dal corpo attraverso una bacchetta, lezione di Socrate sull'immortalità dell'anima contenuta nel fegato e così via. Resta il

fatto che l'uso del corpo umano per lo studio dell'anatomia, è giunto nel cuore dell'Impero col Cristianesimo, e, in particolare, tramite i cristiani alessandrini, cultori degli studi medici e biologici. Proprio ad Alessandria, fu fondata una scuola, il Didaskaleion, che nel IV secolo era diretta da Dionigi il Cieco, dove le materie biologiche erano propedeutiche agli studi filosofici e teologici. Gli stessi cristiani del IV secolo, attivissimi nel bruciare libri, risparmiarono i testi di Galeno e, mentre distruggevano l'opera enciclopedica di Aulo Cornelio Celso, scambiandolo per un loro omonimo avversario, ne salvarono i soli libri di argomento medico. A Costantinopoli la pratica necroscopica è attestata, nel IV secolo d.C., dall'attività di Oribasio di Pergamo, medico dell'imperatore Flavio Giuliano e validata dall'autorità religiosa e scientifica del vescovo Eustathius. Durante l'alto medioevo, i bizantini mantennero viva la tradizione anatomica, ma anche nel mondo occidentale, nonostante il silenzio delle fonti, qualcosa dovette sopravvivere, se già nel XIII secolo, nel manoscritto Ashmole 399, della Bodleian Library di Oxford troviamo raffigurati con grande evidenza e persino con un certo realismo, in una serie di vignette, la malattia, le inutili cure e infine l'autopsia di una dama di alto lignaggio. Con ogni probabilità, si tratta della prima documentazione di un'indagine necroscopica eseguita per diagnosticare la causa di morte ed è contemporanea del decreto di Federico II di Svevia, che consente la dissezione anatomica alla Scuola Salernitana e di poco precedente l'insegnamento pratico dell'anatomia di Henry de Mondeville, alla corte di Filippo il Bello e di quello di Mondino de' Liuzzi, svolto, con l'esplicito consenso della Chiesa, in quel di Bologna.

Le lezioni di anatomia sul cadavere diventarono rapidamente un vanto dei docenti e le xilografie a buon mercato che le raffiguravano si moltiplicarono, per dare pubblicità ai testi di Medicina. La dissezione del cadavere divenne una pratica accademica diffusa e apprezzata, dai chirurghi, dai medici e, durante il Rinascimento, dagli artisti, nella piena ufficialità del potere politico e religioso e nella beata ignoranza del mondo profano. La bolla di Bonifacio VIII "De sepolturis" (1299-1300), che, secondo alcuni sarebbe la prova del divieto ecclesiastico imposto alla necroscopia, era diretta contro la pratica di bollire il cadavere, che si era diffusa durante le Crociate, per trasferire in patria le ossa dei morti in Terrasanta, ma era presto diventata un comodo mezzo per celare i segni di un omicidio o per

ottenere lucrosi, simoniaci guadagni, commerciando le ossa di persone morte in odore di santità, proficua attività imprenditoriale, di cui avevano il controllo i *navicellari* napoletani. La bolla, nota come "*Detestandae feritatis abusum*", ha toni singolarmente pacati: si parla di fedeli e non di eretici e di abitudine improvvida e non di crimine "*L'abuso di detestabile bestialità che, seguendo un certo costume, alcuni fedeli perseguono in modo improvvido....*". Che la dissezione del cadavere o la cremazione non costituissero un impedimento alla resurrezione della carne era già stato stabilito, tra il II e il III secolo d.C. da Minucio Felice, nel dialogo "*Octavius*", col pensiero rivolto ai martiri bruciati vivi o divorati dalle belve.

Dal suo canto, la classe dirigente, tanto laica che religiosa, tra il medioevo e l'età moderna, non dimostrava alcuna prevenzione contro la pratica autoptica, occupata com'era a farsi imbalsamare, eviscerare, con pubblica esposizione d'intestini, cervelli e occhi su appositi bacili, nel corso di pompose e interminabili cerimonie funebri, con relativo corredo di miasmi ed esplosioni di gas cadaverici, ilarità e svenimenti nei presenti. Per tacere, del depezzamento del cadavere, che così poteva essere deposto in multiple sepolture legate a luoghi significativi e santi, pratica efficacemente ricordata nel "*Testamento di Michelantonio marchese di Saluzzo*" (+1528) e inaugurata, tra i primi, da Guglielmo il Conquistatore (+1087), che fu equamente spartito tra Chalus, Caen e Rouen. In mancanza di meglio, si asportava il cuore e lo si conservava, come oggetto di culto in apposita teca: i re di Francia, gli imperatori di Asburgo, e vari personaggi famosi come Eugenio di Savoia-Carignano, Marat, Voltaire, Byron, Shelley, Chopin furono sottoposti a questo trattamento. Neppure l'indiscreta curiosità dei cerusici nei visceri altrui era percepita come fastidiosa: gli esemplari riscontri diagnostici sul cadavere d'imperatori, come Massimiliano II e Carlo VI d'Asburgo, o di santi, come Filippo Neri, furono riferiti nei testi antichi come pratica assolutamente abituale, né si evidenziò alcuna riprovazione sociale, in occasione delle autopsie medico-forensi della pittrice bolognese Elisabetta Sirani (+1665) e di Anna Enrichetta Stuart (+1670), morte entrambe in sospetto di veneficio. Sembra allora difficile spiegare perché i poveri resti mortali, attorno ai quali si pavoneggiano i notabili olandesi in quelle autentiche foto-ricordo che sono i ritratti di gruppo, in occasione di memorabili lezioni di anatomia, siano quelli di giustiziati, come Adriaen Adriaansz, il "*Ragazzo di Leyda*" e Joris Fonteyn, "*Jan il Nero*", i

due rapinatori da quattro soldi, involontari protagonisti, immortalati nelle "Lezioni di anatomia" di Rembrandt. La risposta è semplice: mentre il riscontro diagnostico e giudiziario non impediva la successiva cristiana sepoltura, le dissezioni anatomiche, che si eseguivano solo nei mesi invernali e si protraevano per giorni, fin oltre i limiti della decenza, lasciavano indietro solo miseri frammenti che venivano smaltiti assieme alla spazzatura, con il minore disturbo possibile. La consegna ai cerusici corrispondeva quindi a una condanna alla perdita della sepoltura, che, dai tempi di Omero in poi, sembra essere uno degli incubi del mondo occidentale.

Un'ostilità nei confronti della dissezione del cadavere è esistita e si è profondamente radicata nell'opinione comune, al di fuori del mondo ufficiale e accademico, a partire dall'inizio del XVIII secolo. Probabilmente, a questo proposito, è stato sottovalutato l'impatto negativo prodotto sull'opinione pubblica dagli scandali del "resurrezionismo". Nel XVIII secolo, le leggi di quasi tutte le nazioni europee prevedevano, per i reati capitali di sangue, la pena accessoria della dissezione del cadavere e, in questo modo, le Università erano rifornite di abbondante materiale di studio. Diversa era la situazione delle numerose scuole private di anatomia, che dovevano acquistare o procurarsi illegalmente dei cadaveri per le loro dimostrazioni. Il sistema più economico, era il furto delle salme appena inumate nei cimiteri, diventato così frequente, da risultare oggetto di pubblico scandalo e allarme. Coloro che facevano "risorgere", in questo modo, i defunti furono chiamati i "resurrezionisti". Il peggio avvenne nella città di Edimburgo nel 1829: quattro alcolisti, gli irlandesi William Burke e William Hare, con le rispettive compagne, vendettero alla scuola privata di anatomia del dottor Robert Knox, rinomata per la qualità dell'insegnamento e per l'erosità delle tariffe d'iscrizione, i corpi di non meno di 16 persone assassinate nel giro di pochi mesi. Lo scandalo fu provocato, non tanto dell'efferatezza del delitto, quanto dall'atteggiamento della magistratura, che non incriminò le due donne, assolse Hare diventato "collaboratore di giustizia" e condannò Burke alla forca, ma solo per l'ultimo omicidio, chiaramente per non compromettere il dott. Knox, che aveva acquistato tutti gli altri corpi. Inutili furono le suppliche dei congiunti delle altre vittime nel chiedere la riapertura del processo: Knox non fu neppure chiamato in causa, anche se era del tutto inverosimile che fosse ignaro della provenienza e della natura dei

suoi acquisti. Gli stessi giudici, mentre assolvevano questi serial-killers, spedivano alla forca un bambino di dieci anni e ai lavori forzati una vecchia di ottant'anni, per un furto di cinque scellini. L'indignazione popolare si sfogò durante l'esecuzione di Burke, che, temendo di essere fatto a pezzi dalla folla, implorò il boia di sbrigarsi, in alcuni tentativi di linciaggio degli assassini superstiti, in libelli, in canzonette, in pubblicazioni estemporanee, in minacce ed attentati nei confronti di Knox. La vicenda produsse inoltre due importanti opere letterarie, una di Robert Stevenson e una di Dylan Thomas, un discreto numero di stampe satiriche, un nuovo vocabolo – "burkizzare" come sinonimo di assassinare subdolamente, e parecchie godibili e terrificanti pellicole di serie B.

Il paradosso fu che, tra il XIII e il XIX secolo, nel periodo di maggiore diffusione e fulgore accademico dell'autopsia, questa godette della peggiore fama possibile presso l'opinione pubblica, in particolare quella anglo-sassone, che manifestò il suo dissenso con una ricca pubblicistica, fatta per lo più di vignette satiriche e di umorismo macabro a buon mercato, ma in cui si distinsero anche artisti della levatura di William Hogarth e Thomas Rowlandson. Il Maestro che, dall'alto della cattedra, teneva le sue prestigiose dissertazioni anatomiche, al cospetto di un uditorio di attenti professionisti, divenne, in breve, il ciarlatano, lo svitato, l'ammazzacristiani, il necrofilo, il medico legale fornitore di clienti alla ghigliottina, o l'imbroglione che permetteva alle compagnie assicurative di non risarcire gli eredi superstiti.

L'autopsia pagava, con questa cattiva fama, anche alcune colpe storiche, prima tra tutte quella di essersi imposta come pratica elitaria, nota e accettata dai pochi e di non avere mai resi pubblici i propri scopi e il suo grande contributo alla medicina pratica, autorizzando in questo modo i peggiori sospetti, le paure superstiziose, le interpretazioni equivoche.

Lo stesso atteggiamento accademico, la stessa vocazione elitaria hanno talvolta fatto schierare la pratica autoptica dalla parte della componente più conservatrice della Medicina, col risultato di ripetere, per secoli, gli errori di Galeno, in conformità a un principio di autorità e di avversare a lungo, accanitamente e contro ogni evidenza, la tecnica settoria innovativa e le grandi scoperte del Vesalio, vittima, ancora molti anni dopo la morte, di furibondi attacchi da parte del grande anatomico Jean Riolan, desideroso di ripristinare la vecchia anatomia. Lo stesso Riolan utilizzò l'autopsia

per contestare la teoria di Harvey della circolazione del sangue, che, per inciso, privava la classe medica della lucrosa pratica del salasso. All'inizio del '700, il disincantato Knips Macoppe, collega di Morgagni all'Università di Padova, poteva divertirsi a erudire gli studenti su come utilizzare l'autopsia per nascondere a parenti e colleghi gli errori fatali, in cui fossero incorsi durante la loro carriera. Tra grandi meriti e zone d'ombra, non è facile ottenere un bilancio obiettivo dell'apporto scientifico e didattico della pratica necroscopica alla Medicina del passato. Potrebbe risultare utile introdurre nel giudizio qualche *distinguo*. Un paio di esempi: il ginevrino Théophile Bonet (1620-1689) descrive 3000 necroscopie, in un testo il "Sepulchretum", che ha oggi un interesse puramente storico, mentre il Morgagni (1682-1771), correlando gli esiti di 700 autopsie sue e del Valsalva, con i sintomi, getta le basi della Clinica medica; Karl von Rokitanski (1804-1878) esegue personalmente 30.000 esami autoptici, 2 al giorno per 365 giorni l'anno per 45 anni e assiste ad altre 70.000, ricavandone una chiara fama di studioso e poco più, mentre Rudolf Virchow (1821-1902), da lui rimproverato per lo scarso numero di autopsie eseguite, utilizza costantemente lo studio al microscopio e diventa il fondatore dell'Anatomia Patologica moderna.



CONCERTO

KRONOS E KAIROS

Suites latino-amicane





Natascia Chiarlo: soprano

Ivan Chiarlo: pianoforte

Eugenia Ruggieri: flauto

Enrico Arnolfo: batteria

Alessandro Paschetta: chitarra

Caterina Cortese corista

Alessandra Margaria corista





Villa Lobos
Bachianas brasileiras

E. Lecuona
La comparsa
Gitanerias
Malaguena

E. Granados
Granadinas

J. Valverde
Clavelitos

M. Sosa
Todo cambia

G. Gershwin
Summertime

G. Bizet
Habanera



L'opera d'arte tra kronos e kairos

Vanna Pescatori

Dopo aver ascoltato la lettura del racconto di Edgar Allan Poe " Il ritratto ovale ", una ragazzina undicenne spiega: " Il pittore, facendo il ritratto alla sua amata, le ha succhiato la vita, perché ha trasferito il tempo nell'opera d'arte che è eterna ".

Come molti ricercatori hanno più volte sottolineato, spesso i bambini colgono intuitivamente concetti che gli adulti, assai più ricchi di conoscenze acquisite, non riescono a definire con altrettanta lucidità.

Nell'affermazione di Paolo si adombra, inconsapevolmente, il concetto del rapporto tra tempo e arte. Rapporto complesso per le tante declinazioni che può avere. Ha scritto il filosofo e sociologo tedesco Georg Simmel riflettendo sul rapporto fra forma e vita in "Il volto e il ritratto": *"La costrizione che il tempo esercita quando percepiamo la vita nella sua realtà cessa non appena la vita viene afferrata dalle esigenze dell'arte"*.

L'arte diventa, in questa prospettiva, uno spazio privilegiato: un luogo sospeso in cui il passato incontra il divenire e l'incessante fluire si placa, seppure per un solo istante. Nel saggio "Esperimenta" di Angela Tecce si legge questo pensiero: *"Nella singolare condizione di chi è attraversato dal tempo e contemporaneamente ne è fuori, nella misura in cui si interroga sulla sua essenza, l'uomo vive un'aporia (Heidegger) o cesura (Deleuze): uno scarto che non trova soluzione se non nella creazione artistica"*.

Kairòs, "il tempo di Dio"

L'opera d'arte fissa il tempo, l'attimo fuggente. E' dunque kairos, ma contemporaneamente aspira ad avere una durata nel futuro e ha origine in un progetto elaborato nel passato: dunque, è immersa nel fluire del tempo, pertanto è kronos. Nel momento in cui si realizza l'opera avviene il transfert. La realtà esperita dall'autore (qualunque essa sia, anche virtuale), appartenente al tempo della vita e al suo divenire quindi al kronos, si trasforma in kairos, il momento in cui *"qualcosa di speciale accade"*, quel momento che i greci chiamavano il *"tempo di Dio"*.

Questa definizione di kairos appare particolarmente pertinente all'azione dell'artista, colui che creando imita, rinnovandola, l'azione primigenia del Creatore per eccellenza, il solo a cui compete il compito "ab nihilo". L'artista realizza la sua opera quando fissa il "momento di Dio". Egli s'immerge nel kairos che diventa l'opera finita: il quadro, la scultura, lo schizzo. Ma c'è un terzo "tempo": esaurito il "kairos", che si è concretizzato nell'atto creativo, l'opera finita ritorna nel fluire nel tempo, è ancora e di nuovo immersa nel kronos, alla ricerca della suo persistere.

I disegni di cavalli rampanti fatti da Leonardo nella lunga fase preparatoria del monumento equestre dedicato a Francesco Sforza, durante il soggiorno milanese, possono fornire una rappresentazione del concetto. Leonardo ha assistito al movimento del cavallo nello scorrere del tempo – l'ha fissato con la matita sul foglio, nello schizzo – noi lo vediamo a distanza di secoli. La triade temporale è compiuta. Lo sarebbe anche nel caso che quel disegno non fosse giunto (così come è stato per molti altri), fino a noi. Il terzo passaggio, infatti, sarebbe stato possibile: lo schizzo avrebbe raggiunto – kantianamente – la condizione di essere "in potenza eterno", ma non in atto.

L'arte insegue il tempo: problema irrisolto

L'arte si è sempre confrontata, in diversi modi, con la quarta dimensione, la dimensione temporale. L'ha fatto cercando di rappresentarla, trasformandola in oggetto visivo. Artisti sono ricorsi al mito, al simbolo. Hanno inseguito la trasformazione che opera sulle cose, siano esse rose prima fresche e poi appassite, o corpi raccontanti nella loro progressiva dissoluzione, muri scrostati o templi abbattuti. Hanno cercato di imprigionarla in clessidre, orologi, ombre e luci. I libri di storia dell'arte riportano infinite rappresentazioni mitologiche del tempo, identificato nel dio Chronos, colui che mangia i figli (il suo futuro) a cui vengono associati due elementi simbolici, la falce e il serpente che si morde la coda, perché, secondo il detto latino "*tempora sicut falx in se recurrunt*", "i tempi ritornano su se stessi come una falce". Ma il tempo è anche associato nei dipinti alla melanconia, per il passato perduto, o alla casualità rappresentata da un bambino che gioca con la trottola. Annota lo scrittore Roberto Carretta nel saggio "La quarta dimensione dell'arte": "*E' Dioniso (il fanciullo divino), il dio dell'ebbrezza,*

colui che "è nato due volte ", il suo giocattolo è una trottola, balocco strano e affascinante che mentre gira vorticosamente appare fermo. Ecco la via attraverso la quale l'arte, secondo la modalità stessa del proprio operare, coglie, cattura, imprigiona il tempo: l'attimo.....Immobilità e vorticoso movimento compongono il paradosso del tempo. Eternità, progressione e ciclicità si condensano in una fugace visione con la quale l'artista ruba e immortale un segmento, un frammento di quel perenne, inquietante movimento. Frammenti poi ricomposti, liberamente, secondo un diverso ordine che spezza l'invincibile catena del vecchio Crono. Queste istantanee, come tessere sottratte all'eterno fluire, compongono poi diverse sequenze, nuove infinite prospettive. Sono brevi illuminazioni, impossessamento divino, suggestioni, esito di furori creativi, fuggevoli apparizioni. In una parola, arte che, arrestandolo nel bel mezzo della sua danza, coglie un volto del tempo ".

Questo attimo creativo è il kairos: " E' l'istante della decisione in cui tutto si ribalta e l'evento si verifica. Nel kairos, il qui e l'ora si dispiegano irreversibilmente ", annota Gian Alberto Farinella, docente di Estetica all'Accademia Albertina di Torino, nel saggio " Ritagli di tempo ". E' l' *hic et nunc* che appartiene all' "aura, la condizione che il filosofo Walter Benjamin assegna all'opera d'arte "autentica" (in " L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica ").

In quell'istante, ecco concretizzarsi il pensiero di Agostino sul tempo: " *In passato non è più, il futuro non è ancora, e il presente, se fosse sempre presente senza mutarsi in passato, non sarebbe più tempo, ma eternità* ". Come risolvere il paradosso? Agostino lo fa assegnando ad ognuno di queste situazioni nel tempo, un ruolo psicologico: la memoria per il passato, la predisposizione all'attesa per il futuro, e l'attenzione per il presente. Tutti e tre attività che appartengono allo spirito.

Applicando questa riflessione all'azione dell'artista nel momento in cui esegue l'opera, si ottiene che un dipinto, una scultura, un'incisione (ma anche una composizione musicale o una poesia) sono un susseguirsi di attese del futuro che si concretizzano nel presente, e nell'attimo successivo, diventano una traccia di memoria. L'ultima pennellata, l'ultimo tocco, completando il progetto, lo attualizza e lo consegna al tempo trascorso: lo pone nella storia. Dunque kairos ripetuto infinite volte prima che si realizzi l'ultimo kairòs, quello che consegna l'opera al kronos.

L'idea rimanda al celebre aneddoto secondo il quale Michelangelo Buonarroti, al compimento della statua del Mosè, ne percosse con un martello il ginocchio esclamando: "parla dunque!". Quasi avesse imprigionato la vita nel marmo e le chiedesse di uscire.

Se nel naturalismo – inteso come somiglianza dell'opera alla realtà esperita dall'autore e dall'osservatore – sembrerebbe più facile cogliere il " kairos ", non di meno la rappresentazione è sempre " ideale ", filtrata attraverso l'individualità dell'artista che può operare infinite elaborazioni come insegnano la metafisica, l'arte concettuale e, in genere, tutta la produzione contemporanea.

Analizzando l'opera di Giorgio de Chirico, Giordina Bertolino annota: *" Il passato remoto dell'architettura antica entra nel gioco del presente, ma funziona al contempo come profezia rovesciata della città futura che si estende, in parallelo a forza di opifici e ciminiere. L'imperetto della memoria biografica sta sottotraccia nelle varianti della Melanconia, fatta statua al centro di molte piazze, e del distacco, reso a forza di tante vele dispiegate e di barche in mare, come accadeva nella "Partenza degli argonauti", del 1909. Su tutto regna un senso d'immanenza, l'attesa di un segno che tutta la "profondità abitata", contenuta entro la stesura di una pittura simile alla superficie dell'oceano. Anche quando è calma, dice l'artista, ci inquieta per il pensiero di "tutto lo sconosciuto che si cela in quel fondo " . E aggiunge: "La sua esperienza del tempo muove continuamente tra gli estremi del flusso e dell'istante. Si complica nel controtempo del quadro nel quadro, diviene operativa nel regime del sogno, posto al di fuori della logica, e nell'allegoria del viaggio, declinata in partenze, arrivi e soprattutto, attese."*

Le atmosfere sospese di de Chirico rendono partecipe l'osservatore della dimensione temporale in cui è immerso l'artista, attraverso il senso di attesa che gli comunicano. L'assenza di movimento – l'elemento che esibisce il tempo – realizza nelle sue opere l'effetto che i Futuristi assegnavano alla rappresentazione di una sequenza dinamica (Giacomo Balla, ad esempio, nel suo "Dinamismo di un cane al guinzaglio") e , prima di loro, gli Impressionisti cercavano di ottenere fermando sulla tela un istante luminoso, unico e irripetibile, nella loro ricerca di rendere nel quadro, la visione, l'immagine così come viene colta dallo sguardo. In tutti questi casi, e in molti altri, l'esperienza dell'artista unica e irripetibile – interiore prima ancora di materializzarsi nell'opera – cerca la complicità dell'osservatore, operando un avvicinamento psicologico: condividere la stessa emozione-visione riproduce il kairos, l'istantanea della creazione artistica, estraendola dal flusso del tempo in cui i soggetti – artista, fruitore, opera – inevitabilmente sono immersi.

La prospettiva dell'osservatore

Il rapporto tra opera e tempo, inteso quest'ultimo sia come durata che come istante, è diverso, sottolinea il critico Francesco Poli, per l'arte figurativa e le altre espressioni, come la musica e la letteratura. Annota nel saggio "Il tempo nell'arte figurativa": *"A differenza delle altre arti, la pittura e la scultura sembrano presentarsi attraverso opere che non hanno bisogno di un effettivo svolgimento temporale interno per esistere. Una melodia, un dramma, una poesia, un film vengono fruiti nel momento che sono rispettivamente, eseguite, rappresentate, lette o proiettate. Si tratta, dunque, di creazioni per cui la dimensione diacronica è essenziale, costitutiva della loro identità linguistica. Invece, nell'arte figurativa, l'opera che si tratti della Gioconda di Leonardo o della Marilyn di Warhol, dopo essere realizzata, eseguita dall'artista, si presenta sincronicamente in tutti i suoi aspetti, in modo stabile, immobile, davanti agli occhi di chi la osserva."*

Una recente mostra allestita da Ugo Giletta in tre padiglioni dell'ex ospedale psichiatrico di Racconigi, offre lo spunto per operare un collegamento tra il tempo evocato nell'opera d'arte con la sua dimensione comunicativa. L'artista utilizza diverse tecniche espressive per raffigurare le sue "Immagini dell'abbandono": la pittura per i dipinti, la fotografia, i video. Il progetto espressivo si presenta come progetto globale: esprimere una condizione umana. La declinazione del tema avviene però in modo diverso: nei volti il tempo è negato dall'assenza di riferimenti ritrattistici; nella fotografia, il tempo è fissato nella sua staticità, appena sfiorata dall'attesa di impercettibili mutamenti; nel video il tempo è reso ossessivo nella ripetibilità del gesto. Ugo Giletta, però, non ha dipinto i suoi volti per questa mostra. Sono frutto di altri kairòs, sedimentati. Eppure l'osservatore non lo percepisce: entra nel gioco, aiutato dall'altra dimensione, strategicamente richiamata: lo spazio, inteso come ambiente, luogo che attualizza l'opera. Dunque è chiamato a collaborare per ricreare il momento *"in cui qualcosa di speciale accade"*, unico, irripetibile, individuale: *un corto circuito psichico che per un istante mette in contatto autore e fruitore. Ogni volta che lo spettatore guarda l'opera d'arte, rinnova il kairòs, fa rivivere l'attimo fuggente della creazione. Si ricostruisce "l'hic et nunc, l'aura dell'opera d'arte (momenti della sua fruizione) sono infatti i momenti della sua autenticità per il soggetto. L'opera vive, perché in essa il fruitore si rispecchia come soggetto"* (Paolo Pullega "Nota 1991" a Benjamin "L'opera d'arte...").

Prima che il velo del tempo la ricopra. Achille ha raggiunto la sua tartaruga.

* Ringrazio mio figlio Davide per i preziosi contributi dialettici

Viaggio nell'Orfeo di Offenbach Il mito originale

Marilena Audisio

....Per la musica, il mito di Orfeo rappresenta allegoricamente colui che grazie alla bellezza del suo canto sfida l'inesorabile svolgersi del Tempo. Kronos l'illude della vittoria per poi ucciderlo. L'umana pretesa di annullare nell'universale il flusso della vita è una lotta senza fine, e sembra essere la molla che dà origine a ogni processo creativo: è ciò che spinge il compositore a voler creare l'opera eterna, il critico a trovare le ragioni del Bello e certi interpreti a cercare l'estasi col pubblico....(1)

Orfeo fu il più famoso poeta e cantore mai esistito. La lira gli fu donata da Apollo che, secondo alcuni, gli fu padre, e le Muse, tra le quali Calliope, sua madre, gli insegnarono ad usarla, ed egli ne apprese l'arte tanto meravigliosamente che non solo gli animali ma anche gli alberi e i massi lo seguivano incantati.

I due si erano appena uniti in matrimonio quando Aristeo, anch'egli innamorato di Euridice ed anch'egli figlio di Apollo, osò inseguirla nel tentativo di usarle violenza, ma ella fuggendo calpestò inavvertitamente un serpente e morì per il suo morso. Affidandosi alla propria lira Orfeo si incamminò per l'ardua via che conduce nell'oscuro ("orphone" appunto) regno dei morti nella speranza di ricondurre con sé l'amata. Soltanto pochi uomini avevano percorso, vivi, quella via: Teseo, Giasone, Eracle - ma nessuno come lui per amore di una donna. Giunto nell'Oltretomba la sua musica non soltanto incantò Caronte, il traghettatore, e placò i latrati del cane Cerbero, ma fece cessare temporaneamente le torture dei dannati. Il suo canto arrivò fino al cuore dei sovrani degli Inferi, Ade e Persefone, che, mossi a compassione, acconsentirono a restituire Euridice al suo sposo. Orfeo dunque aveva ottenuto l'impossibile: Euridice poteva finalmente seguirlo e far ritorno con lui nella terra dei vivi, ma ad una condizione: ch'egli non si voltasse a guardarla finché non fossero giunti alla piena luce del giorno. Tale era la legge degli abitanti degli Inferi: nessun vivo poteva guardarli, nessuno sguardo era concesso, soltanto la voce. Euridice seguì Orfeo su per l'oscura voragine, guidata dal suono della lira, ma appena spuntò un

primo raggio di luce Orfeo si volse a guardarla e così la perdetto per sempre.

Spesso nell'antichità la figura di Orfeo fu sovrapposta a quella di Dioniso, il dio che invece riuscì a sottrarre al regno dei morti la propria madre Semele. Infatti i riti misterici, cui egli diede l'avvio, i misteri Orfici, in cui ai nuovi adepti egli rivelava quanto aveva appreso lungo il suo viaggio nell'Aldilà, si collocavano all'interno della religione di Dioniso, contro Dioniso Orfeo si oppose alla sfrenatezza orgiastica del suo culto.

La letteratura, d'altra parte, mostra la figura di Orfeo anche in contrasto con le due divinità: la perdita dell'amata Euridice sarebbe da rintracciarsi nella colpa di Orfeo di aver assunto prerogative del dio Apollo di controllo della natura attraverso il canto; tornato dagli inferi, Orfeo abbandona il culto del dio Dioniso rinunciando all'amore eterosessuale, "inventando" così per la prima volta nella storia l'amore omosessuale. In tale contesto si innamora profondamente di Calais, figlio di Borea, e insegna l'amore omosessuale ai Traci. Per questo motivo, le baccanti della Tracia, seguaci del dio, furienti per non essere più considerate dai loro mariti, lo assalgono e lo fanno a pezzi. Nella versione del mito contenuta nelle Georgiche di Virgilio la causa della sua morte è invece da ricercarsi nella rabbia delle baccanti per la sua decisione di non amare più nessuno dopo la morte di Euridice, o forse sdegnate per il veto ch'egli poneva a che le donne prendessero parte ai Misteri: lo fecero a pezzi e lo gettarono nelle acque del fiume.. Ma secondo un'altra versione fu proprio Dioniso, irritato dall'eccessivo "distacco apollineo" mostrato dal suo sacerdote nella celebrazione dei riti, che ne ordinò l'uccisione e lo smembramento.

Orfeo fonde in sé gli elementi apollineo e dionisiaco: come figura apollinea è il figlio o il pupillo del dio Apollo, che ne protegge le spoglie, è un eroe culturale, benefattore del genere umano, promotore delle arti umane e maestro religioso; in quanto figura dionisiaca, egli gode dello spirito dell'uomo che dice "sì" alla vita, la quale ha i tratti autentici dell'imprevisto, nell'irrazionale e nell'impeto sensuale. Orfeo incarna, una completezza ma anche la dolorosa lacerazione propria di ogni essere umano creativo che accoglie in sé la spinta a farsi compenetrare dagli opposti.

L'affascinante mito di Orfeo e Euridice, (La storia così come ci è narrata da Ovidio nelle "Metamorfosi") è decantato nella migliore letteratura musicale melodrammatica, da Claudio Monteverdi a Christoph Willibald Gluck al Balletto di Igor Stravinskij, e ancora, ma in chiave comico-satirica, nell'"Orfeo all'inferno", un'operetta composta da Jaques Offenbach (Colonia 1819 –Parigi 1880 compositore e violoncellista tedesco naturalizzato francese considerato il padre dell'operetta).

Per meglio comprendere la magistrale e satirica rivisitazione del mito nell'operetta "Orphée aux enfers" di J. Offenbach, è necessario considerare il contesto socio-politico e culturale in cui è stata composta.

Dopo il colpo di stato del 1851 che mise fine alla Seconda repubblica, Napoleone III emanò la nuova costituzione. Fortemente antiparlamentare, essa restaurava esplicitamente l'impero napoleonico ed era largamente ispirata alla costituzione napoleonica dell'anno VIII: tutto il potere esecutivo era concentrato nello Stato, impersonato dall'Imperatore. Nei fatti, la prima fase del secondo impero fu fortemente autoritaria, contrassegnata dalla repressione dell'opposizione - in particolare di quella liberale. Il silenzio della libertà fu coperto da un gran rumore di feste e di celebrazioni (e anche di grandi lavori), con il supporto della grande finanza, della grande industria e della grande proprietà terriera (nonché del clero, fortemente legato all'Imperatrice Eugenia).

Il successo del dispotismo imperiale, come di qualsiasi altro, era legato alla prosperità materiale, che, sola, poteva seppellire qualunque velleità rivoluzionaria. Grande spazio ebbero, quindi, i piaceri materiali, la bella vita, l'accumulo di grandi fortune il cui esempio non dava scandalo, ma anzi nutriva le speranze di molti. Erano quelli gli anni della cultura *pompier*, così detta in seguito spregiosamente perché nelle numerose figurazioni classiche gli elmi antichi somigliavano ai più moderni copricapi dei vigili del fuoco. Nei dipinti furoreggiavano le ninfe e soprattutto la dea dell'amore, con infinite variazioni sul tema, sempre più languide e decisamente allusive (come ben spiega l'incantevole "Nascita di Venere" di Alexandre Cabanel, custodito al Musée d'Orsay); essi erano oggetto di satira dei vignettisti dell'epoca, come testimoniano tra l'altro le beffarde incursioni del 1863 di Baric nella rubrica Salon Comique.

Questo contesto fu lo sfondo ideale per la scelta del soggetto e se Offenbach, in parte, si era forse ispirato alla tradizione della sua città nativa, Colonia, dove ogni anno per carnevale venivano messe in scena delle parodie, spesso di argomento mitologico, oltre che una satira dell'antichità, tra i molteplici obiettivi, quello più squisitamente culturale fu di dissacrare il classicismo che faceva parte della cultura ufficiale parigina e che suscitava l'avversione degli intellettuali progressisti.

La trama, infatti, rivisita in maniera impertinente il mito greco: nell'atto primo diviso in due quadri, Orfeo ed Euridice, ben lungi dall'essere un modello di fedeltà, non sono altro che una coppia annoiata. In particolare Eurydice non sopporta più la musica che il marito, violinista di quart'ordine, continua a propinarle (*"Ah c'est ainsi"*) ed è divenuta l'amante del pastore Aristée, il quale non è altri che Plutone travestito.

Come nel caso della Belle Hélène, però, a essere messa in burletta è soprattutto la società parigina del secondo Impero, come dimostra la geniale invenzione del personaggio dell'Opinione pubblica quale nuovo deus ex machina.

Il rovesciamento del mito, in cui Orfeo ed Euridice vengono presentati come una coppia borghese dalla difficile convivenza e i cui la riunione della coppia avviene attraverso l'imposizione dell'Opinione Pubblica, costituisce una trasparente satira delle convenzioni sociali dell'epoca, che erano imposte all'alta società in parte dal conformismo cattolico instaurato durante il Secondo Impero e in parte dal bigottismo, che l'imperatrice Eugenia non mancava di esibire in ogni occasione (celebre la sua disapprovazione, pubblicamente manifestata in teatro, nel 1867, alla prima rappresentazione parigina di Don Carlos di Verdi, in cui appare il tema di un amore vietato 3 "incestuoso" fra Don Carlos e la sua matrigna). Jupiter, perennemente assetato di avventure erotiche, è un ritratto dell'imperatore Luigi Napoleone con l'allusione alle ben note sue avventure femminili. Orphée è una satira dell'opera settecentesca. Il punto di riferimento della parodia è ovviamente Gluck: la celeberrima "Che farò senza Euridice" è citata per ben due volte. Dapprima accennata quando Orphée, istigato dall'Opinione pubblica, si presenta a Jupiter per chiedere l'autorizzazione a scendere agli inferi, e poi integralmente nella scena del suo arrivo all'inferno.

Per Offenbach la classicità è un residuo del XVIII secolo, come dimostrano il minuetto danzato da Jupiter e la scrittura vocale per Eurydice. Il brano più famoso di Offenbach, il *galop infernal*, rispecchia la scandalosa *joie de vivre*, immagine di quella società pronta a dimenticare tutto per i divertimenti.

Nella vena di Offenbach non ci sono però solo ironia o satira graffiante, ma anche malinconia. Forse anche questo gli meritò da parte di Rossini il soprannome di «*Mozart dei Champs-Élysées*».

Note

Il combattimento di Crono e Orfeo. Saggi de semiologia musicale applicata di Nattiez Jean-Jaques

Tempo della coscienza e coscienza del tempo in letteratura

Gianni Rabbia

Il tempo è, insieme allo spazio, la categoria imprescindibile, necessaria e sufficiente per lo stesso concetto di esistenza, sia in forma oggettiva che soggettiva. Non esiste (salvo un caso antropologico assai bizzarro scoperto nel 1986 presso una ridottissima comunità superstite nella foresta amazzonica, che non conosce né quindi scandisce il tempo come valore stechiometrico o storico; mentre invece dimostra di valorizzare assai bene – popolandolo di forti presenze animistiche- lo spazio) praticamente alcun modello culturale in cui la rappresentazione e la percezione del tempo siano sconosciute. I cicli naturali della coltivazione, la caccia e la pesca, anche senza ricorrere ad un obbligo di misurazione, conferiscono al tempo una sorta di iper-valore qualitativo, rafforzato dalla ciclicità del tempo che nasce e muore attraverso vari processi derivati da una comune credenza (in molti casi: fede) nella creazione sovra-umana (e quindi divina) della vita, con i relativi cerimoniali di sacralizzazione e di ritualizzazione.

Un primo importante problema analitico riguarda la diversa pluralità delle accezioni relative al tempo: il tempo soggettivo (psicologico e biologico); il tempo collettivo (religioso, storico, politico); il tempo della natura (il moto dei corpi celesti, le stagioni, i mesi, le settimane e i giorni con le trasformazioni del mondo animale e vegetale); il tempo vissuto (legato all'esperienza sensoriale ed esistenziale dell'uomo come individuo e/ membro di una collettività); il tempo rappresentato (legato alla esperienza culturale delle raffigurazioni e delle narrazioni, con relative forme e mezzi). Inoltre si deve tener presente che nelle lingue neolatine, come l'italiano, il francese e lo spagnolo, le parole *tempo*, *temps* e *tiempo* indicano tutte le specificazioni concettuali di cui sopra, con la necessità quindi –ove occorra- di chiarirne la caratteristica di ambito. Invece nelle lingue di ceppo germanico vi sono due termini diversi per indicare il tempo come esperienza esistenziale vitale (*Time* e *Zeit*) ed il tempo come accadimento atmosferico (*Weather* e *Setter*). Quando lo studioso tedesco Harald Weinrich scrisse il suo

fondamentale lavoro dal titolo *Le funzioni dei tempi nel testo* (1978), in relazione ai fenomeni narrativi e linguistici della rappresentazione del tempo (a cominciare dai canoni grammaticali dei tempi verbali), dovette ricorrere al termine latino *tempus* per distinguerlo dallo *Zeit* e dal *Setter*.

Per i Greci il tempo è *Chrónos*, fin dal IV° secolo assimilato al dio Crono, il cui mito è narrato da Esiodo (*Theogonia*, 116 segg.; 164 segg.). La parola è di incerta etimologia, in bilico tra "tempo" e "sazietà" (da *coros*, forse per la tarda identificazione con *Saturnus*) ed ancora il verbo *cràino* = "creo". Prima ancora, nell'*Iliade* (XIV, 271 segg.; XV, 221 segg.; V, 869 segg.) Crono si presenta come partecipe della natura delle divinità sotterranee e di quella dei Titani, detti Uranidi, cioè figli di Urano, confinati nel Tartaro. Ma è appunto Esiodo l'unico autore, evidentemente rifacendosi a tradizioni mitiche antichissime, capace di offrirci una narrazione particolareggiata delle origini e delle vicende del dio. Egli fa Crono figlio di Urano (il Cielo) e di Gea (la Terra). Poiché il padre, timoroso di essere privato del trono, tiene prigionieri i figli, i Titani, Crono mutila il padre con una falce ricevuta da Gea, evirandolo. Divenuto padrone del mondo sposa Rea, ma –intimorito dalla maledizione del padre che gli predisse che al lui pure sarebbe toccato di essere privato del potere da un suo figlio- si decide di divorare tutti i figli che riceve da Rea. Questa però, consigliatasi con i genitori, si reca nell'isola di Creta, dove dà alla luce un figlio, Zeus, che essa ha cura di nascondere in una grotta, dando quindi a divorare a Crono una pietra avvolta in fasce, invece del figlio Zeus. Egli, divenuto adulto, costringerà il padre a rivomitare i figli ingoiati e dopo dieci anni di guerra (*Titanomachia*: lotta tra Zeus e gli dei olimpici da una parte e Crono e i suoi seguaci dall'altra, con la condanna finale di costoro al Tartaro) ne prenderà il posto come padrone del mondo. Mentre nella religione e nelle credenze popolari greche il mito di Crono non ha che piccola importanza, si esercitano intorno ad esso le interpretazioni mistiche predilette delle sette orfiche. Per questa via il mito, rielaborato profondamente e destinato ad una nuova popolarità, ci presenta Crono sempre più considerato da un punto di vista "terreno", come il sovrano (*basileus*) immortale di quel mondo fantastico (mondo dei Beati, o Isole Beate, al di là dell'Oceano), in cui si rifugia la felicità degli uomini nella vita eterna. Questa versione è lo sviluppo dell'altra credenza, secondo la

quale Crono avrebbe esteso il suo dominio sulla terra nel primo periodo felice dell'umanità: l'età dell'oro. Sotto il suo regno gli uomini innocenti non si sarebbero cibati che dei prodotti della terra; di qui il culto di Crono-Saturno come dio delle messi. A ben vedere, Crono sembra possedere certi caratteri simbolici del tempo, in quanto la sua immagine mitica rappresenta la coesistenza dei contrari insita nel concetto di divenire: egli distrugge il principio maschile, ma dai testicoli di Urano gettati nel mare nascerà Afrodite; ingoia i figli, ma poi li espelle da sé.

Il culto di Crono risulta localizzato in Grecia soprattutto ad Olimpia (sul colle detto Cronio), dove tale culto preesiste a quello di Zeus; quindi in Beozia (Lebadea), a Delfi e nell'Attica, presso il tempio di Zeus Olimpico in Atene. Dunque il culto di Crono è in qualche modo collegato a quello di Zeus: anche e specialmente in Sicilia. Numerose circostanze fanno congetturare che Crono sia un dio pre-ellenico, il cui ricordo si conserva sporadicamente, il che può spiegare anche la difficoltà nello stabilire la corretta etimologia del nome. In ogni caso Zeus verrà sempre detto figlio di Crono o Cronide, e la medesima paternità sarà estesa ad altre divinità olimpiche: Estia, Demetra, Era, Ares, Positone.

Annualmente, d'estate, si celebravano in Atene le Feste Cronie per la celebrazione dei raccolti, durante le quali padroni e schiavi fraternizzavano. Questo rito riaffiorò nel Lazio in una visione più tarda e razionalistica del mito. Qualche traccia viene dal poeta latino Ennio, che ne trae versione da Evemero, quando parla di Crono identificato con Saturno che, cacciato da Zeus, sarebbe andato errando sulla terra fino ad approdare in Italia, nel Lazio (ecco i *Saturnia regna*). Qui il mito lo fa apparire un dio mite e gioviale, marito di *Ops* (la Terra); egli non sarebbe stato per nulla divoratore dei figli, né avrebbe subito la privazione del potere con la forza, ma si sarebbe ritirato per la tarda età, lasciando ai figli il regno; insegnò agli uomini la pratica dell'agricoltura, dando inizio all'età aurea e riservandosi di esercitare tra i mortali i suoi poteri una volta l'anno, per il periodo dei *Saturnalia*, feste nelle quali appunto le differenze sociali venivano annullate e, con il passare del tempo, venivano concesse (o strappate) libertà (di disporre, fare e dire) che daranno poi adito alla comune interpretazione caotica dei "saturnali" come occasione di licenza e di arbitrio, da reprimere o comprimere. Una specie di carnevale del mondo antico.

Da un'ara marmorea conservata al Museo Capitolino in Roma si assiste alla scena di Rea che presenta a Crono la pietra avvolta in fasce. In altre raffigurazioni sono evidenti attributi di Crono-Saturno il capo velato e la falce. A Pompei (Casa dei Dioscuri) il dio è rappresentato come un nobile vegliardo con il capo velato ed in mano il gancetto eviratore, divenuto ormai simbolo agricolo.

Questa metamorfosi positiva del terribile Crono ha un ulteriore impulso nella poesia dell'orfismo: i misteri sulla sopravvivenza dell'anima comportano l'immaginazione mitica della riconciliazione tra Crono e Zeus, che si recano insieme nell'isola dei Beati, dove –come racconta Pindaro (secc. VI-V a.C.) nell' *Olimpica II*- i dolci soffi dell'Oceano e alberi rigogliosi con fiori d'oro circondano la "torre di Crono", sede di eterna felicità per gli uomini virtuosi. Alla tradizione orfica si deve la trasformazione del concetto di Tempo in una vera e propria divinità a sé: antecedente al Caos, il "tempo senza vecchiaia" è un dio incorporeo, con le ali d'oro ed in testa un serpente mostruoso. Inoltre Pindaro parla del Tempo come "padre di tutte le cose, garante di verità, re di tutti i Beati"; ma questa onnipotenza può anche renderlo perfido, in quanto le sue rotazioni possono rovesciare progetti e fortune degli uomini (*Istmica*, VIII).

Per gran parte della lirica greca si legge l'accorato lamento della caducità del tempo e soprattutto della vita. In linea con Omero (secc. IX-VIII, in *Iliade*, VI°, 146 segg.) che paragonava l'incessante ciclo di nascita morte con lo sbocciare ed il cadere delle foglie, Mimnermo (sec. VII, in *framm.* 3) ne accentua il dolente pessimismo: gli uomini nascono come le foglie, destinati a vivere un solo "palmo di tempo" inflazionato da dolori e sventure, subimate dalla malattia della vecchiaia e dalla conseguente morte. Così pure Simonide di Ceo (secc. VI-V), per il quale "il tempo porta pene sopra pene" mentre vola rapido come una mosca; solo il sacrario delle Termopili potrà sfuggirgli, perché ne resterà imperitura la memoria.

Nei poeti tragici il tempo con la sua volatilità rovinosa trova costante materia, soprattutto in relazione al dramma del conflitto tra i voleri degli uomini, con la finitezza delle loro forze e la potenza ostilmente granitica degli dei. Tra tutti, valga l'esempio di Sofocle (sec. V) con l'*Edipo Re*: Quanto più Edipo si prodiga nel fuggire dal terribile futuro che gli è stato vaticinato, tanto più ne resta irretito,

fino alla terribile scoperta finale che "il tempo ha sempre visto le sue colpe" (v. 1214).

Nel mondo romano, non si può tacere di Virgilio (*Georgiche*, III, 66 segg., 284 segg.) che riprende il tema della fugacità del tempo terreno, distinguibile tra l'intervallo della lavorazione agricola, in sintonia con i cicli della natura e soprattutto del cosmo, ed il tempo "storico". L'agricola vive una vita serenamente operosa e quasi mai si imbatte nella voracità del male; mentre ad Enea, il *pius*, tocca un destino angosciante di lotta e di avventura, sublimato e redento dalla missione di fondatore della potenza romana.

Tito Lucrezio Caro nel *De rerum natura* (I, vv. 215 segg.), sulla base del meccanicismo materialistico dell'epicureismo, inizialmente sembra contemplare ammirato la potenza infinita del tempo che si traduce nel suo inarrestabile ciclo di creazione-distruzione; ma poi (V, vv. 247-347) perviene alla drammatica descrizione, segnata da una cupa visione pessimistica, della lotta delle cose contro il tempo: non solo le statue e le creazioni degli uomini (*mortales*, termine di per sé programmatico), ma anche le montagne e le rocce sono distrutte dello scorrere infinito.

Quinto Orazio Flacco fece della meditazione sul tempo un importante tema ispiratore, in parallelo con la osservazione sulla natura, sul convito, sull'amore: gli anni scorrono sfarinando i giorni e le ore (*Carmi*, II, 14; IV, 10) come inarrestabili sono le acque dei fiumi in piena. La salvezza potrebbe forse stare nella rinuncia alle ambizioni ed alla ossessione del futuro, per poter almeno godere dell'ora presente (il famosissimo *carpe diem*), spremendo da essa ogni possibile gioia (o minor dolore) (II, 3; III, 29). L'alternativa, sull'esempio di Pindaro, può stare nella fiducia verso la capacità eternatrice della poesia (IV, 9), edificando un "monumento più duraturo del bronzo", in grado di sfuggire alla "fuga delle stagioni" (III, 30).

E' in pratica la stessa clausola solenne con cui Publio Ovidio Nasone termina la cospicua fatica delle *Metamorfosi* (XV, 871), fatta precedere da una lunga dissertazione di Pitagora sul destino di perenne mutazione che trasforma l'universo, compreso il tempo, la cui immagine di divoratore (*edax*) avrà poi una prosecuzione costante nell'immaginario letterario di tutto l'Occidente (XV, vv. 165 segg.).

Con relativa maggiore originalità Lucio Anneo Seneca tenterà di rovesciare questo concetto-luogo comune, quando

afferma (*De brevitae vitae*, 10, 2) che l'unico tempo mai perduto può essere solo il passato, perché di esso è padrona la mente; al saggio, libero dagli affanni del presente e dai timori del futuro, tocca il dominio dello scorrere del tempo, assegnandogli la durata che gli conviene. Nasce con lui il concetto di "tempo vissuto", destinato ad avere qualche fortuna nel mondo medievale e moderno.

Nel mondo ebraico il tempo nasce con la creazione di Dio e procede in modo lineare come manifestazione della volontà divina nel suo rapporto con gli uomini; l'*Antico Testamento* è quindi lontano dalla concezione ciclica del mondo classico. Perfino il tempo del cosmo è una realtà funzionale creata a servizio dell'uomo dalla "bontà eterna di Dio" (*Genesi*, 1, 14-15): lo dimostra l'episodio di Giosuè che ferma il sole (*Giosuè*, 10, 12). La credenza del tempo come rettilineo è ulteriormente confermata del *Nuovo Testamento*, che svela la venuta di Cristo come l'inizio di una nuova fase (non appunto: ciclo) per la storia dell'uomo (*Marco*, 1, 15), a partire dalla quale si conteranno i tempi della redenzione fino al termine stesso del tempo mondano, come conferma l'*Apocalisse* suggellando la visione cristiana, escatologica e teleologica, del tempo umano in relazione all'infinito ed all'Assoluto.

Da par suo, Sant'Agostino criticherà in modo serrante la concezione pagana del tempo come eterno ritorno, opponendogli il dogma della finitezza temporale del mondo terreno, poiché l'eternità è attributo unico ed indefettibile di Dio. Anicio Manlio Torquato Severino Boezio innesterà una lettura del concetto di tempo umano e tempo divino con argomenti che influiranno potentemente su tutto l'immaginario medievale: nell'uomo il passato è irrimediabilmente perduto, il futuro è ignoto, il presente è inafferrabile, mentre in Dio il tempo è sempre presente *ab aeterno ad aeternum* (*De consolatione philosophiae*, V, 6).

A colmare l'abisso tra la verticalità del tempo divino e la contingente orizzontalità del tempo umano interviene il concetto di *kairòs*, quella circostanza cioè in cui Dio interviene nella vicenda del mondo rivelando i suoi disegni, a partire –come è ovvio– dall'avvento di Cristo (*Giovanni*, 7, 3 segg.). Il tempo acquisisce così una significazione qualitativa, come "tempo designato nello scopo di Dio". Non meno, nella Chiesa Ortodossa Orientale, all'inizio della Liturgia Divina, il Diacono si rivolge al Prete (*pope*), dicendo: "*Kairòs tou pòiesai tò Kyrio*" ["E' tempo (*kairòs*) che il Signore agisca"], formula che indica come il momento della Liturgia è un incontro

con l'Eternità. Si può –sbrigativamente- comprendere come il concetto di “kairòs” si trovi costantemente al bivio di due concetti: il tempo come potenza e come atto; il reale e l'ideale; il collettivo e l'individuale. In sintesi: l'assoluto e il relativo.

Culminante è la interpretazione di Dante Alighieri, per il quale il viaggio di salvezza è viaggio di conoscenza della verità nella storia come castigo, espiazione e beatitudine, cammino che richiede la conoscenza del tempo e la ricerca di Dio attraverso gli uomini e il creato. La rivelazione più alta proviene da Cacciaguida (*Paradiso*, XVII°) che contempla in Dio “...il punto / in cui tutti li tempi son presenti”. Per non citare il famosissimo “perder tempo a chi più sa più spiace” (*Purgatorio*, III, 78).

La fede teologica della provvidenzialità del tempo convive drammaticamente con la straziante percezione della caducità e con la visione ossessiva della Morte; ma tutto è fissato dall' *Ecclesiaste* che, constatando come “il tempo per ogni cosa” sia solo nella mani di Dio, presenta per la prima volta la “*vanitas vanitatum et omnia vanitas*”. Del resto anche il citato Boezio nel *De consolazione* (II, VII) aveva lanciato il grido “*ubi sunt?*” –rivolto ai grandi che hanno abitato il passato- che per la prima volta smonta il mito classico della fama, destinata anch'essa ad essere polverizzata dal tempo che sembrava illusoriamente averla congelata. Di qui forse deriva in parte il medioevale *contemptus mundi* di cui è primo interprete Bernardo di Morlay (1140), con la sua lunga rassegna di “grandi” della storia che non ci sono più, neanche di nome; tema ripreso da Francois Villon (fine '400) che scandisce alcune delle sue famose ballate lamentando la scomparsa delle eroine mitiche (“dove sono le *neiges dantan?*”): tutto, uomini e donne, “grandi” o no, sono afferrati dal tempo che come “vento li trascina senza scampo”.

In Francesco Petrarca si conferma sia la visione classica che quella medioevale del tempo. Nelle sei visioni allegoriche dei *Trionfi* (1374) solo Dio eterno può vincere il Tempo, che prima ha trionfato sulla Fama. Così venne favorita anche l'iconografia per la quale alla tradizionale immagine del tempo raffigurato come un vegliardo vennero aggiunte le ali ad indicare la fuggevolezza e il falchetto divenne la falce della Morte. Anche nel *Canzoniere* la fugacità del tempo accompagna estasi e malinconia dell'amore per Laura: “quanto piace al mondo è breve sogno” (I). La donna non è più vista stilnovisticamente nell'atto della visione angelica (o angelicante), ma come trasfigurazione della memoria, e quindi

ritratto interiore. Si può intravedere il Petrarca attento lettore di Sant'Agostino per il quale la misura del tempo sta solo nell'anima, perché solo lì il passato resta come memoria, il presente si realizza come attenzione per la realtà ed il futuro esiste come attesa.

Ma sta irrompendo prepotentemente un nuovo mondo, quello mercantile cittadino che demolisce la visione della interdipendenza del tempo umano da quello divino. Dal tempo della Chiesa si passò alla scansione basata sulle attività umane (e sul loro calcolato rendimento). Il segno più evidente fu la fabbricazione degli orologi meccanici, che aiutavano a scandire il *dies solidus* con le ore del lavoro e del guadagno. Per la cronaca, il primo cantore dell'orologio fu Jean Froissart, che compose *L'orologio amoroso* (1368); per lui però il funzionamento dell'orologio è da paragonare alla psicologia d'amore, a partire dalla prima ruota motrice che è il desiderio della donna. Jean de Meung nel *Roman de la Rose* (1270) aveva immaginato che Pigmalione innamorato avesse inserito nel concerto per la statua di cui si era invaghito anche la musica di mille orologi. Persino Dante Alighieri (*Paradiso*, X, 139) ricorre al paragone dell'orologio per esprimere l'armonia melodiosa del canto delle anime e (XXIV, 13) l'armonica sincronia della danza dei beati. Ma l'orologio è in genere ancora concepito come curiosità affascinante, non come simbolo universale del nuovo modo di ripartire quantitativamente il tempo.

Una prima proposizione teorica del tempo in linea con la nuova civiltà mercantile si legge ne *I libri della famiglia* (1443) di Leon Battista Alberti; la visione antropocentrica del pensiero umanistico giunge a consegnare all'uomo non solo il governo dell'anima e del corpo (ipotizzando, in linea con il presentimento delle scoperte geografiche che rivoluzioneranno la storia non più rigidamente eurocentrica, il concetto di spazio e relativo dominio dello stesso), ma anche l'uso del tempo. Esso non resta solo saldo nelle mani di Dio, ma tocca al "buon massai" il compito di regolare e normare in senso utilitaristico diretto la distribuzione del giorno e dei suoi compiti e competenze (*Libro III*, 74 segg.).

Con lo stesso intendimento Guarino de' Guarini nel *De ordine docendi ac studendi* (1474, postumo) raccomanda ai giovani studiosi un uso intensivo del tempo, evitando come la peste l'ozio e la dissipazione del riposo e del sonno. In analogia Francois Rabelais in *Gargantua et Pantagruel*, cap. IX) costringe Gargantua ad ascoltare le lezioni di Panocrate assillato dal tempo rigidamente cronometrato,

perfino quando svolge le usuali funzioni fisiologiche. Anche Nicolò Machiavelli ritiene che all'uomo "virtuoso" tocchi imporre alla disciplina sull'uso attivo del tempo lo stesso rigore dei suoi disegni, poiché i comportamenti umani devono, per realizzarsi, rispondere alle medesime leggi di ordine che regolano i principi generali.

Ludovico Ariosto immagina una stupenda allegoria del tempo sulla luna (*Orlando Furioso*, XXIV, 87 segg.), con il ritorno dell'iconografia tradizionale (il vecchio cadente, tuttavia velocissimo) e le simbologie metaforiche dell'acqua, come immagine dell'irreversibilità (i nomi degli antichi vengono inabissati tutti nel Lete). Ma può accadere il miracolo – tutto di senso rinascimentale – quando candidi cigni li sottraggono dalle acque e li rendono immortali. Il tòpos oraziano del "carpe diem" risuona, sintesi di epicureismo e di malinconia, nei versi de *La canzona di Bacco* (1490) di Lorenzo il Magnifico e nella ballata *I ' mi trovai fanciulle* di Agnolo Poliziano (1480). Struggente è il sonetto *Piccola, andiamo a vedere se la rosa* (1578) di Pierre de Ronsard, ove immagina che la sua amata, divenuta vecchia, rimpiangerà accanto al fuoco di non aver dato ascolto ai versi d'amore del suo poeta, ormai defunto (*Sonetti per Elena*, I, XLIII).

Si può facilmente notare come la rinascimentale potente fiducia ottimistica sulle forze dell'uomo "centro dell'universo" non riesce a sottrarsi alla consapevolezza dolente della forza distruttrice del tempo. Gli stessi umanisti che celebrano i trionfi della riscoperta classicità restano sbigottiti davanti alla sua rovina: Petrarca, incoronato sul Campidoglio, resta sconcertato dalle pecore belanti che si aggirano tra le rovine della Roma già dei Cesari, in una città quasi deserta e abitata da banditi, scheletrita da colonne gettate a terra delle *aedes* un tempo trionfanti; così pure Poggio Bracciolini e Cristoforo Landino, ed infine Jacopo Sannazaro che in mezzo alle rovine di Cuma medita come sia in fondo vano dolersi della brevità della vita, se città famose hanno subito la stessa sorte.

Il Seicento sembra torcersi sotto l'ossessione del tempo. Lo smantellamento del mondo tolemaico provoca un diffuso senso di precarietà, aggravato dalle cupezze angoscienti del barocco e dalle spirali incatenanti della Controriforma cattolica e della stessa Riforma protestante contrapposte. Molto di questo sembra anticipato in William Shakespeare di *Come vi pare* (1599-1600): Rosalinda con abili sofismi tenta di negare la possibilità di misurare

con l'orologio il tempo che invece cammina, trotta e galoppa scatenato a seconda dei momenti della vita. Inoltre in *Lucrezia violata* (1594) leggiamo una formidabile invettiva contro il tempo, colpevole – oltre tutto- di non fermarsi neanche quel minimo incalcolabile grazie il quale il destino potrebbe ribaltarsi. Infine nei *Sonetti* (1609) troviamo una sintesi toccante della meditazione sul tema: la potenza dell'amore, la bellezza e la virtù dell'amato si ergono fragili contro il "tempo divoratore", cui il poeta oppone (sulla scia di Orazio e di Ovidio) la poesia eternatrice: consapevole tuttavia che tutto rapidamente è corrosivo, invecchia, si logora, gualcisce, muore. Andrew Marvell nel poemetto *Alla sua amante ritrosa* (1650) ritornerà sull'appello ad amare finché c'è tempo, per poi capovolgere del tutto l'ottica edonistico-giovanile: i momenti dell'estasi amorosa divengono presto "deserti dell'eternità", dove né la Bellezza né la Poesia si salveranno dalle ruote del carro alato del Tempo e dalle sue "lente mascelle". Anche per John Donne il passaggio di un solo anno riesce a far invecchiare perfino il sole; ma il poeta si sforza di contrapporre alla universale decadenza l'amore degli innamorati, tanto potente da durare "un giorno perpetuo" (*L'anniversario*, 1612). Francisco de Quevedo y Villegas nei *Sonetti amorosi e morali* (1640) sottolinea che la rapidità del tempo è tale che l'uomo passa in un solo fuggevole istante dai pannolini al sudario; in una visione cosmica vertiginosa l'opera distruttrice è contemplata nella propria patria, nella casa, nei fiumi prosciugati dal sole, nell'allungarsi dell'ombra che soffoca la luce, nell'indebolirsi dello stesso bastone cui si appoggia il poeta. Altrettanto Luis de Gongora y Argote che, in un sonetto del 1612, lo chiama "carnefice dei giorni" contemplando un orologio, come Ciro di Pers.

Alla iconografia tornano emblemi come la clessidra, lo specchio, le gru e la lira che con la sua musica accompagna la ruota della vita (Nicolas Poussin, *Ballo della vita umana*, 1640) oppure come in Gian Lorenzo Bernini (*La verità svelata nel tempo*, 1646-52) con l'immagine del "tempo rivelatore", fino alla celeberrima stampa di William Hogarth autore di "pictured morals" come *The Batos* (1761) in cui viene rappresentata la fine del tempo stesso: il vecchio alato giace a terra con la falce spezzata, esalando dalla bocca la parola "finis", in mezzo alla confusione di mille oggetti disseminati, simboli delle macerie dell'agire umano.

Il Settecento illuministico si porrà la questione del concetto del tempo secondo la formulazione teorica di Isaac Newton, per il

quale (1704) esso è un “fenomeno assoluto, vero e matematico” che accade senza alcun possibile condizionamento di entità esterne. Questa nozione quantitativa è in perfetta sintonia con la civiltà borghese del nascente industrialismo, ove la misurazione esatta del tempo è obbligatoria per l’organizzazione del lavoro e per i ritmi della vita cittadina. Per una sorta di eterogenesi dei fini, anche per alcuni pensatori della nascente scuola “liberale”, il tempo (insieme all’altra coordinata in cui si situa la curva della storia individuale e collettiva: lo spazio) è l’unico elemento oggettivo “uguale” per tutti. O –per lo meno- se non proprio esattamente identico, almeno simile.

Lo si constata nella situazione paradigmatica del *Robinson Crusoe* (1719) di Daniel Defoe al momento in cui Robinson, recuperate alcune masserizie dal relitto, avvia l’organizzazione della sua sopravvivenza, sorge la necessità di dotarsi di un calendario; la quantità del tempo e i risultati del lavoro sono annotati con cura e vengono a scandire la struttura narrativa.

Ma insorgono, proprio in nome della supremazia della fantasia o dell’irrazionale sui *topoi* del realismo e del verosimile, alcuni scrittori: Henry Fielding (*Tom Jones*, II, 1; 1749) si propone di pescare in libertà assoluta dalla “lotteria del tempo”, in totale disprezzo di ogni ordine narratologico e della cronologia dei fatti. Questa piccola rivoluzione ispirerà l’architettura strutturale di *Tristram Shandy* (1767) di Laurence Sterne, ove è abolito ogni nesso logico, temporale e causale. Parrebbe echeggiare la convinzione di John Locke: il tempo è il risultato che nella mente di ognuno si produce in relazione alle fantasie ed alle affettività individuali. E, per finire, Denis Diderot, che in *Jacques il fatalista* (1773), distrugge il tempo del racconto con uno strabocchevole uso (abuso?) di digressioni, interruzioni, prolessi e analessi.

Tra Sette e Ottocento nel campo della letteratura la rappresentazione del tempo oscilla e contrasta tra gusto neoclassico e romanticismi: per Johann Joachim Winckelmann (1764) nei capolavori dell’arte greca si identifica la summa della bellezza al di sopra e al di fuori del tempo. Nella statua dell’Apollo del Belvedere si esempla la divinità dell’attimo fuggevole asceso alla perfezione, la cui contemplazione –sottraendoci agli affanni del mondo- può avere le caratteristiche mistiche di una religione: il culto del bello. Che è, come da ideale classico, anche il “buono” (*kalokagatia*). Allo stesso modo il fregio marmoreo che John Keats venera nell’ *Ode su un’urna*

greca (1819) è il segno di un'immagine sottratta ad ogni trasformazione, espressione di una eterna primavera della bellezza in cui il tempo si è fermato come per miracolo. Lo sottolinea ne *Gli Dei della Grecia* (1788) la rievocazione del "mondo perduto" ("ubi sunt"?), di Johann Christoph Friedrich Schiller: gli Dei si sono nascosti, "sottraendosi al flusso del tempo" ed il mondo è rimasto al gelido buio, privo della luce solare della Bellezza.

Questa oscillazione tematica anima tutta la produzione poetica di Ugo Foscolo. In *Dei Sepolcri* (vv. 230 segg.; 1807) "il Tempo con sue fredde ali" spazza ogni vestigia umana, lasciando intatta la voce divina della Poesia, che "vince di mille secoli il silenzio". Ma nel sonetto *Alla sera* (1803) il "reo tempo" fugge, lasciando angosciata nostalgia allo "spirito guerrier". Infine il "pletetro del Tempo" (*Grazie*, III, 234 segg.; 1803-22) scandisce una sorta di "danza delle Ore" –già cantata per *L'amica risanata*– con cui la Giovinezza, già seducente e paradisiaca, si perde e sfuma inafferrabile. Anche Friedrich Holderlin in *Pane e vino* (1798) canta la scomparsa degli Dei; nella poesia *Spirito del Tempo* si rivolge al Dio del Tempo, cui rinfaccia la crudeltà ed il male che abbatte sul mondo, pur ringraziandolo del dono splendido della vita, della potenza della gioventù e della saggezza della vecchiaia.

Indubbiamente il capolavoro è il *Faust* (1834, postumo) di Johann Wolfgang von Goethe, il "poeta universale": secondo il patto, Faust cede l'anima a Mefistofele quando potrà godere a tal punto della vita da poter dire all'attimo "fermati, sei così bello". Si intravede il sogno (angelico? diabolico?) di ergersi a signore del tempo ed è proprio questo il motivo titanico dell'errore e della colpa di Faust. Com'è noto, la sua salvezza si troverà quando le fatali parole non verranno dette per l'attimo presente, ma per quello futuro, idealizzato come speranza di operare incessantemente per la felicità del genere umano.

Il gusto romantico più volte ribadirà il tema della fugacità del tempo. In particolare la poesia notturna e sepolcrale, a partire da Edward Young delle *Notti* (1746): la "terza notte" è dedicata al tempo ed alle orripilanti meditazioni sulla brevità della vita, per cui è necessario indirizzare ogni istante alla virtù. Questa ottica "nera" arriva ad Edgar Allan Poe, che nel poemetto *Le campane* (1849) riproduce all'ultima strofa il ritmo ossessivo e funebre del "gemere del tempo": E nel racconto *Il pozzo e il pendolo* (1843), ambientato ai tempi dell'Inquisizione, rappresenta una cella di tortura in cui è

rappresentata una immagine del Tempo e dal cui soffitto scende un gigantesco pendolo affilato come una falce; nelle oscillazioni dello strumento infernale il condannato vede scandirsi gli istanti allucinanti che lo separano dalla morte.

Per Giacomo Leopardi il concetto del tempo torna con frequenza nello *Zibaldone* (1817-32); per lui "le battute dell'orologio" non hanno valore oggettivo, mentre è la mente (sostantivo, ma anche verbo, quando "la mente mente", cioè inganna) colei che accorcia ed allunga la durata. Su questa convinzione dell'appartenenza del tempo alla sfera della coscienza si spiega il ruolo fondamentale che svolge nella poesia leopardiana il tema della memoria, della "rimembranza" o "ricordanza". Come è ben noto, essa "è dolce per sé"; però sottentra il pensiero del presente, con l'amara clausola dell'inutile, drammatica clausola: "io fui".

Inoltre il tema del tempo è vissuto con tutto il tragico dualismo che connota la personalità di Charles-Pierre Baudelaire: da un lato l'estasi dell'oppio o della poesia, che ci salva dall' "essere schiavi martirizzati del tempo" (*Lo spleen de Paris*, XXXIII; 1864), ma da un altro l'orrore della vita quotidiana dove il nemico mangia la vita (*ivi*, XXX); ne *L'orologio* (1861) ricompare il tema barocco della macchina, la cui "gola metallica" scandisce ed indica la morte implacabile ed illacrimabile.

Tra fine Ottocento e per tutto il Novecento il tempo invade poetiche ed opere letterarie. Il tempo si è modificato dal punto di vista antropologico e la sua percezione (nonché quella dello spazio) risente dei ritmi della seconda rivoluzione industriale, della accelerazione nei processi di comunicazione, della espansione nei modelli di vita, del dominio economico e di molto altro ancora. Ne *L'agente segreto* (1907) di Joseph Conrad un anarchico russo, ossessionato dalla ricerca di una azione terroristica di più alto valore simbolico, progetta di far saltare l'osservatorio di Greenwich, luogo dell' "ora mondiale" da poco statuita. Il contrasto gioca sulla follia del bisogno di indipendenza individuale dalle regole sulla onnipresenza tirannica del "tempo pubblico" ed è anche il segno del conflitto tra società moderna e le sue ipocrite affermazioni di libertà ideologica e uguaglianza politica. Pure in *Oblomov* (1859) di Ivan Aleksandrovic Goncarov la "malattia del secolo" è quella di chi non sa adeguarsi alla vita moderna ed ai suoi ritmi: il protagonista ostenta indifferenza rispetto agli orari della vita di società e intorpidisce in una proverbiale pigrizia. Molto più tragico è il

conflitto sottolineato da Franz Kafka: ne *La metamorfosi* (1915) Gregor Samsa, risvegliatosi con il corpo trasformato in un “mostruoso insetto”, è angosciato esclusivamente dal terrore di far tardi sul posto di lavoro e dalle immane punizioni del capo, che infatti piomberà in casa per controllare le ragioni del suo ritardo. Questo concetto –quello della puntualità, del rispetto scrupoloso, “giansenistico” (o calvinistico-puritano) del tempo- appartiene anche ad una vasta narrativa di aneddoti: quello di Immanuel Kant, la cui passeggiata quotidiana serviva agli abitanti di Königsberg per regolare gli orologi, o quella ancora degli Svizzeri, che quando sono puntuali (sempre) si sentono in ritardo. Infatti i treni elvetic si muovono sempre almeno un paio di minuti prima rispetto agli orari. Ancora Kafka ne *Il processo* (1924) racconta l'assurda autorità che accusa Joseph K. e non gli concede neppure di presenziare alle udienze, appellandosi ai suoi apparenti ritardi e mutando ogni volta bizzarramente date ed orari. E' la ossessione del cosiddetto “senso di colpa” inesplicabile se non con la totale scomparsa della vita.

Un'altra opera di fondamentale importanza circa il senso narrativo-ontologico del concetto di tempo è *Uomo senza qualità* (1932) di Robert Musil; fin dall'incipit il protagonista, Ulrich, viene colto alla finestra con l'orologio in mano nel tentativo di calcolare il rapporto logico tra il tempo e l'agitarsi convulso di uomini e veicoli. La confusione e la totale mancanza di una vera razionalità (nascoste però sotto cumuli e strati di codificazioni funzionali e/o iper-razionalistiche) denunciano la sconsolante assenza di ogni valido progetto, idoneo almeno a giustificare la presenza di ogni attimo di vita, di ogni azione, di ogni spostamento. Dopo un migliaio di pagine, resta chiaro che nulla può mai accadere e lo storico progetto, di cui Ulrich è segretario, dell'Azione Parallela non sarà mai neppure avviato.

Il concetto di “orologio diverso” viene da Henri-Louis Bergson che nel saggio *Materia e memoria* (1896) aveva radicalmente demolito la credenza spazializzata del tempo come retta misurabile, cui contrappose l'idea di “durata” come esperienza qualitativa e irripetibile della coscienza individuale; alla memoria viene assegnato il ruolo di consolidare la coscienza nel suo rapporto con il mondo fenomenico. Altrettanto Sigmund Freud studiando la fenomenologia dell'inconscio dimostrò come i parametri quantitativi del tempo fossero sempre contraddetti dai ritmi della coscienza ed ancor più del “non-conscio”. Persino la ricerche in campo fisico, teorico ed

applicato, ebbero con Albert Einstein una funzione rivoluzionaria: quella di sconvolgere i parametri oggettivi, dimostrando l'insostenibilità della unicità nelle serie temporali.

Sarà per questo che nel 1913 Blaise Cendrars costruì il primo "libro simultaneo", un poema impresso su di un foglio di due metri di lunghezza, dove il racconto di un viaggio con la ferrovia transiberiana scorre senza voltar pagina, percepito tutto in una volta sola. Anche Guillaume Apollinaire nei *Calligrammes* (1918) cerca di porgere in un solo istante tutto il senso di un testo lirico: nella poesia *La cravatta e l'orologio* le parole indicanti le ore con le gioie e i dolori sono disposte a raffigurare un orologio da tasca. Con il suo celebre furore dissacratorio Filippo Tommaso Marinetti dichiarò la morte programmatica del tempo, con la distruzione del passato e della memoria (*Manifesto del futurismo*, 1909). E non minore suggestione provocherà la pittura surrealista di Salvador Dalí con *Persistenza della memoria* (1931) che situa in un paesaggio onirico enormi orologi che si vanno liquefacendo.

E' nata una nuova dimensione, esistenziale e gnoseologica, del tempo. Thomas Mann ne *La montagna incantata* (1924), in una apparente cornice narrativa di impianto ottocentesco, dimostra l'assunto per cui "il tempo è un mistero privo di essenza": nel sanatorio di Davos lo scorrere dei giorni e degli anni è regolato da un diverso calendario, il termometro della febbre che segnala il destino dei malati. Vita e morte, guarigione e malattia sono la nuova relatività del tempo vissuto o da vivere. Fino alla scena centrale di Castorp smarrito nella neve sulla "montagna incantata". La nuova dimensione è quella del "tempo della coscienza", con i suoi flussi imponderabili e quasi sempre imprevedibili. Il testo più alto è certamente l' *Ulisse* (1922) di James Joyce, in cui le poche ore della giornata di Leopold Bloom, vissute nell'abisso della sua coscienza, si dilatano sterminatamente con il presente fuso (meglio: confuso) nel passato e, simbolicamente, con tutta l'umanità. Ancora: Virginia Woolf in *Orlando* (1928) racconta della protagonista che, attraversando cinque secoli, muta sesso. E in *Gita al faro* (1927) la storia di una famiglia è condensata in un progetto di una gita realizzata solo dieci anni dopo. Qui si arriva all'ineffabile: il fluire del tempo è lento posarsi della polvere, il trascolorare dei legni dei mobili di casa, lo sbiadire delle tappezzerie, l'impalpabile mutare di tutto, come se ogni segno cambiasse in un tempo senza tempo.

Ed infine il caso più esemplare: Marcel Proust con *Alla ricerca del tempo perduto* (1919-27). Nei sette sterminati volumi Proust, con la indagine della memoria del passato (soprattutto la “memoria involontaria”, le cosiddette “intermittenze del cuore”) sintetizza la concezione bergsoniana del tempo come prodotto della coscienza con l’antica visione del Timeo platonico (“il frammento del Tempo allo stato puro”): si crea la perfetta identità tra passato e presente, ci si sottrae alla temporalità immettendosi nell’eterno. E’ il sogno dell’Arte: la creazione di una dimensione metafisica.

Nella letteratura italiana qualche frammento riluce in Eugenio Montale. Ma in lui è soprattutto la natura a “dare i tempi” di illuminazioni incoerenti e frammentarie, accostate ad immagini di acque instabili e cangianti, come se il tempo si disintegrasse monotonicamente. L’esistenza sembra accerchiata, soffocata dalla monotonia e dalla dispersione; persino la memoria è tema di “occasioni”. Chissà se vale la pena di cercare un “varco”.

Un argomento a sé è quello del “viaggio nel tempo”. Nell’Ottocento brilla il racconto *Rip Van Winkle* (1819) di Washington Irving: un cacciatore incontra nei boschi una strana comunità, beve con loro e si sveglia invecchiato di vent’anni; rientrato al suo villaggio, trova tutto cambiato, compresa l’indipendenza americana. Dopo la sua vita sarà serena, fondata sul racconto del tempo “andato”. Mark Twain in *Un americano alla corte di re Artù* (1889) giocherà sull’anacronismo per un fuoco d’artificio esilarante di paradossi e di situazioni umoristiche. Henry James con *Il senso del passato* (incompiuto, 1915) racconta del protagonista che, ereditata una vecchia casa inglese, si cala tanto suggestivamente nel ritratto del suo antenato da inabissarsi per riapparire come un fantasma del futuro. Sarà naturalmente la fantascienza a cavalcare il soggetto. Per esempio, *La macchina del tempo* (1895) di Herbert George Wells racconta del protagonista che, passando attraverso gli interstizi della materia, arriva alla “quarta dimensione” e irrompe nel futuro di 20 milioni di anni, scoprendo la fine di ogni forma di vita sulla terra per colpa della degenerazione degli uomini. Tema questo ulteriormente fortunato anche per recenti soggetti (*Odissea nello spazio*, 1968) di A. C. Clarke, con la versione cinematografica di Stanley Kubrick.

Cent’anni di solitudine è il titolo più celebre di Gabriel Garcia Márquez. La storia della famiglia Buendia è quella di una dinastia, con il ritorno degli stessi nomi, destini, amori e guerre sotto gli occhi dell’ultracentenaria Ursula per la quale “il tempo non passa, ma gira

in tondo". Ma la città di Facondo sarà cancellata, a dimostrare che tutto verrà distrutto dalle dimensioni lineari del tempo.

Italo Calvino in *Ti con zero* (1968) indaga sul rapporto narrativo spazio-tempo. La freccia scagliata contro il leone apre la sarabanda di una serie caleidoscopica di paradossi e le infinite possibilità dell'inseguimento tra due macchine intrappolate nel traffico dimostrano la coincidenza tra visioni scientifiche ed immaginario.

Jorge Luis Borges ci offre un esempio notevole del rapporto con il tempo della cultura postmoderna. Intanto nei saggi *Storia dell'eternità* (1936) e *Nuova confutazione del tempo* (1947), poi nella narrativa. Per esempio in *Il miracolo segreto* (1944) racconta di un poeta ebreo che, davanti al plotone d'esecuzione, riceve il dono segreto di poter dilatare per un intero anno l'attimo in cui l'ufficiale ordina la scarica di fucileria e così, a memoria, nella immobilità congelata del tempo, riuscirà a finire, solo per il suo piacere, il poema in versi che aveva iniziato. Il poeta Borges, cieco, ricorda lo sterminato elenco dei libri amati (*Elogio dell'ombra*, 1965) ed il ritorno delle immagini mitiche del passato con i suoi simboli di meridiane e di clessidre ad acqua e di sabbia.

Per concludere questa rassegna con una nota di perfidia, se ne cita una che riguarda un famoso (!) personaggio che ha ingombrato con la sua presenza il culturame di troppi anni: Jean Paul Sartre. Questo figura, circa il concetto di tempo, ebbe a dire (l'espressione "pensare" potrebbe essere per lui troppo impegnativa): il tempo risulta dalla funzione nullificante del *pour-soi*. Giacché il *pour-soi*, ossia la coscienza, è "ciò che non è ciò che è, e che è ciò che non è" (*L'etre et le néant*, 1948), il suo essere è un continuo sfuggire a se stesso, un continuo protendersi oltre di sé, ossia è *ex-statique*. Ma le forme della *estaticità* sono tre: il passato, il presente e il futuro. Ciascuna di queste forme è un modo, del *pour-soi*, di non essere ciò che è. "Il passato è l'in-sé che io sono in quanto *sor-passato*", ossia è ciò che io sono in quanto non lo sono più, è il *pour-soi* diventato *en-soi*, è la coscienza diventata cosa. Il presente è il *pour-soi* che fugge davanti all'essere, che ripugna e rifugge dall'essere "cosa". Il futuro è ciò che il *pour-soi* non è ancora, in quanto può non esserlo. Nel passato, nel presente e nel futuro il *pour-soi* si manifesta come mancanza, come vuoto, come funzione nullificante.

Il vuoto nullificante è il “pensiero” di Sartre, per disperdere la memoria del quale basterebbe ricordare quanto e come fu sostenitore, acido e disumano, della più terribile e sanguinaria delle ideologie. E poi li chiamano “maestri”. Ma ci penserà il tempo a farlo dimenticare. Almeno in questo, il tempo è giusto giustiziere.

Spero, promitto, iuro reggono l'infinito futuro

Franco Russo

Quid sit futurum cras, fuge quaerere. (Orazio, dalle *Odi*, 1, 9, 13)

Non cercar di sapere quel che avverrà domani.

Tempus edax rerum. (Ovidio da *Metamorfosi*, XV, 234)

O tempo, divoratore delle cose!

Dal momento che, per mestiere, ho una certa facilità ad accedere al Rocci, antico dizionario di greco in uso da molte decine di anni nei licei, prima di provare a scrivere qualcosa sul tema mi sono documentato.

Così ho colto in fallo il nostro anfitrione scoprendo che il titolo ha una grave lacuna: per gli antichi greci i "tempi" non erano due ma tre. Tre modi di indicare il tempo: *aion*, *kronos* e *kairos*.

Aion rappresenta l'eternità, l'intera durata della vita, l'èvo; è il divino principio creatore, eterno, immoto e inesauribile; la frase greca, tratta dal Nuovo Testamento " eis tous aionas ton aionon" viene tradotta in latino " in saecula saeculorum". E non traduco.

Il tempo che passa, nelle sue dimensioni di passato presente e futuro, lo scorrere delle ore è *kronos*.

Il tempo opportuno, l'attimo che fugge, il tempo del destino o del predestino, la buona occasione, il momento propizio è, invece, *kairos*. Che è anche, però, il Tempo nella sua dimensione di sacro, il tempo senza tempo. Quello che, nell'iconografia tardo-antica era rappresentato come un giovinetto con un ciuffo di capelli lungo sulla sommità della testa. A significare che, afferrando con destrezza quel ciuffo, si poteva cogliere l'attimo.

Vi lascio con il dubbio se chi ha deciso il tema di questo incontro non lo sapesse oppure se, con insolita generosità, non abbia deciso che arrampicarsi sull'eternità fosse davvero impresa superiore alle nostre deboli forze. A meno che – e vi metto sull'avviso – con premeditata perfidia, tra qualche anno, qualcuno non deciderà che, essendo trascorso un *kronos* sufficiente sia arrivato il *kairos* per parlare di *aion*.

Che cosa è il tempo? La nostra vita è scandita da spazio e tempo. Il primo è chiaro e fermo e non ci lascia troppi dubbi: sappiamo quasi sempre dove siamo. Sul secondo, invece, discutiamo all'infinito anche perché il tempo, non fermandosi mai, è inafferrabile. Il presente è subito passato ed il futuro diventa, per un breve attimo, presente ma, appena dopo, è già passato. E, su questo punto, Agostino aveva già detto tutto: *“ ma di quei due tempi, passato e futuro, che senso ha dire che esistono, se il passato non è più e il futuro non è ancora? E, in quanto al presente, se fosse sempre presente e non si trasformasse nel passato, non sarebbe tempo, ma eternità”*. Da *“Confessiones”*, XI. Se è così provo a forzare la mano e a pensare che l'arco che congiunge il passato al futuro potrebbe essere il kronos mentre il presente sarebbe il kairos, quell'attimo che, come dice Marcel Jouhandeau, *“occupa lo stretto spazio tra la speranza/futuro ed il rimpianto/passato”*. E se è così eliminiamo subito ogni aura di sacralità: niente tempo sacro e divino ma solo l'attimo da vivere, da godere, da soffrire, da piangere e da ridere; insomma il tempo delle emozioni, dei sentimenti e delle occasioni; il tempo dei ladri, degli amanti, degli assassini e degli assassinati, dei tradimenti e dei miracoli, del goleador e del portiere battuto. Il bambino che ruba la cioccolata approfittando dell'assenza della mamma, il borseggiatore con destrezza, il momento in cui il killer preme il grilletto e quello in cui la vittima sente le sue carni dilaniate, l'attimo dell'orgasmo sintonico degli amanti, quello in cui, nella partita di calcio, si gonfia la rete della porta, quello in cui il medico ti dice *“è cancro”*, oppure ti dice *“ non è cancro”*.

Andiamo a cercarli qualcuno di questi attimi fuggenti magari in letteratura. Quella letteratura in cui poeti, romanzieri e giornalisti celebrano gli attimi incorniciandoli di suspense, fotografando momenti di amore e morte, descrivendo emozioni, paure, delusioni, gioie e dolori. E qualcuno, particolarmente bravo, riesce a metterle tutte in pochi versi.

Vediamo come il poeta Umberto Saba riesce a santificare il kairos del goal descrivendo sentimenti ed emozioni di protagonisti e spettatori.

GOAL

*Il portiere caduto alla difesa
Ultima vana contro terra cela
La faccia, a non veder l'amara luce.
Il compagno in ginocchio che l'induce,
con parole e con mano, a rilevarsi,
scopre pieni di lacrime i suoi occhi.*

*La folla – unita ebbrezza – par trabocchi
nel campo. Intorno al vincitore stanno,
al suo collo si gettano i fratelli.
Pochi momenti come questo belli,
a quanti l'odio consuma e l'amore,
è dato, sotto il cielo, di vedere.*

*Presso la rete inviolata il portiere
- l'altro - è rimasto. Ma non la sua anima,
con la persona vi è rimasto sola.
La sua gioia si fa una capriola,
si fa baci che manda di lontano.
Della festa – egli dice – anch'io son parte.*

Il portiere sconfitto soffre e piange, il compagno, solidale, cerca di consolarlo, la folla di spettatori gioisce e si esalta, il goleador mescola il suo piacere con quello dei compagni in un gruppo di festa, l'altro portiere, solo, segnala al mondo, con una capriola, il suo esserne parte.

Tutto in un attimo, in un istante di magico tempo e tutto al tempo presente: ecco un esempio di kairos.

Ne "La guerra di Piero" di Fabrizio De Andrè:

"Sparagli Piero, sparagli ora e, dopo un colpo, sparagli ancora fino a che tu non lo vedrai esangue, cadere in terra e coprire il suo sangue. Ma se gli spari in fronte o nel cuore soltanto il tempo avrà per morire ma il tempo a te resterà per vedere, vedere gli occhi di un uomo che muore". Il kairos della morte, di chi uccide, di chi muore e di chi vede morire, di chi soffre, di chi si prepara al rimorso. Un attimo.

Ovidio, nelle *Metamorfosi*, ci racconta la storia di Filemone e Bauci, una coppia di anziani sposi che, unici tra gli abitanti della loro terra, accolgono nella loro modesta capanna e condividono lo scarso cibo con gli dei in incognito Zeus e Mercurio. E Zeus, una volta svelatosi, li invita ad esprimere un desiderio che, dopo una rapida consultazione, è questo:

"Chiediamo di essere sacerdoti e di poter custodire il vostro tempio; e siccome abbiamo trascorso insieme d'amore e d'accordo tutta la vita, desideriamo di morire nel medesimo tempo, cosicché io non debba vedere il sepolcro della mia sposa, né essere da lei sepolto."

E così fu fatto. Poi, giunti al termine della vita, si trovarono per caso sui gradini del tempio a narrarne la storia ai visitatori. A un tratto Bauci vide Filemone mettere fronde, mentre il vecchio Filemone, dal canto suo, vedeva le membra di Bauci irrigidirsi e metter fronde anch'esse. Intanto che la cima degli alberi cresceva, i due sposi si scambiavano parole di saluto, fino a quando fu loro possibile. E, nell'attimo estremo le fronde dei due alberi si congiunsero e si intrecciarono. Per sempre.

"Addio, sposo mio" si dissero a un tempo. I quello stesso momento le loro labbra scomparvero sotto la corteccia. Ancora oggi, in quel medesimo luogo, i cittadini di Cibra indicano i due tronchi, l'uno accanto all'altro, nati dai due corpi. Desiderio di morire nel medesimo tempo, di trasformarsi in un attimo in altra cosa, di dirsi addio nello stesso momento e per l'ultima volta.

Un *kairos* di amore e fedeltà, di fuga dalla sofferenza e di timore del distacco.

Saccheggio " Il Piacere" di D'Annunzio e vado a curiosare nel letto di Andrea ed Elena:

"L'uno sentiva la presenza dell'altra fluire e mescersi nel suo sangue, finché questo divenne la vita di lei e il sangue di lei la vita sua...allora, con un movimento repentino Elena si sollevò sul letto, strinse tra le due palme il capo del giovine, l'attirò, gli allitò sul volto il suo desiderio, lo baciò, ricadde, gli si offerse... la passione li avvolse e li fece incuranti di tutto ciò che per ambedue non fosse godimento immediato. Ambedue, mirabilmente formati nello spirito e nel corpo all'esercizio di tutti i più alti e i più rari dilette, ricercavano, senza tregua il Sommo, l'Insuperabile, l'Inarrivabile... dalla stanchezza medesima il desiderio risorgeva più sottile, più temerario, più imprudente; come più si inebriavano, la chimera del loro cuore ingigantiva, s'agitava, generava nuovi sogni; parevano non trovar riposo che nello sforzo, come la fiamma non trova la

vita che nella combustione... provavano una gioia indicibile a lacerare tutti i veli, a palesare tutti i segreti, a violare tutti i misteri, a possedersi fin nel profondo, a penetrarsi, a mescolarsi, a comporre un essere solo...un bacio li prostrava più di un amplesso, distaccati si guardavano con gli occhi fluttuanti in una nebbia torpida. Ed ella diceva, con la voce un po' roca, senza sorridere: Moriremo. E poi: mi sembra che tutti i pori della mia pelle sieno come un milione di piccole bocche anelanti alla tua, spasimanti per essere elette, invidiose l'una dell'altra... egli allora si metteva a coprirli di baci rapidi e fitti, trascorrendo tutto il bel corpo, non lasciando intatto alcun minimo spazio, non allentando la sua opera mai... ed ella rideva e gemeva, folle, sentendo la furia di lui imperversare; rideva e piangeva, perduta, non potendo più reggere al divorante ardore”.

Il kairos del piacere e della sofferenza, di amore e morte, di voglia di annientarsi nel piacere finché lo stesso diventa dolore.

Ho titolato questi piccoli pensieri con una rima che accompagnava la mia vita di studente ma che nella sua interessata ingenuità contiene lo spirito forte di Speranza, Promessa e Giuramento proiettandoli nel futuro, nel kronos. Ma è proprio così? Quando esprimiamo una speranza, pronunciamo una promessa, formuliamo un giuramento siamo davvero proiettati al futuro? O ci piace ascoltarci mentre lo diciamo e ne assaporiamo la nobiltà solo in quel momento? E chi ci ascolta e ci chiede l'impegno pensa davvero al futuro oppure vuole soltanto essere assicurato in quel momento? O, forse, vale solo dirlo ed ascoltarlo in quel momento? Altrimenti queste tre nobili intenzioni potrebbero essere rinviate. Possiamo immaginare l'amante che dice all'amata "tra un anno ti prometterò eterno amore e fedeltà, oggi non me la sento", "un giorno esprimerò la speranza di vivere sempre accanto a te". Forse no. E allora forse aion e kronos non sono nulla se non per la loro proiezione nel kairos di rimpianti, nostalgie e rimorsi e per l'illusione che il kairos che verrà sia meglio di quel che abbiamo.

Finisco con una confessione su come vedo io il tempo. Intanto sono convinto che lo si consideri nella sua giusta luce solo dopo aver vissuto. Io ho sessantacinque anni ed ho vissuto molto. E anche con una certa intensità. Ma se guardo indietro vedo sì di avere fatto anche qualche cosa di buono, di cui essere orgoglioso ma i sentimenti prevalenti sono il rimpianto, la nostalgia e, nelle giornate buone, anche qualche rimorso. Se, invece, mi proietto nel futuro non lo vedo troppo lungo anche perché è possibile che

cinquant'anni di sigarette prima o poi mi presentino il conto. Ma, se anche fosse lungo, di qui in avanti sarebbe caratterizzato da forze che declinano, energie che si assopiscono, difficoltà sempre maggiori, fatica di vivere. Niente verso cui proiettare speranze, aspettative, investimenti. Mi resta il presente, l'odiato/amato presente, l'attimo fuggente, il piacere della cosa che sto vivendo nel momento in cui la vivo.

“chi vuol esser lieto sia...di doman non v'è certezza”.

Pinocchio: Kronos, infiniti Kairos e Aion

Savino Roggia

*«Trenta raggi s'incontrano al centro.
Sul NIENTE, tra essi, poggia efficace la ruota.
Impastando l'argilla si formano recipienti.
L'utilità della brocca sta nel NIENTE del suo interno.
Scavando la roccia si costruiscono case.
La loro abitabilità sta nel NIENTE che è in loro.
Dunque: ciò che esiste è utile – ma l'efficacia sta nel NIENTE.»*
Lao-Tse

A spulciare tra gli scritti si ricava che Collodi (1826-1891) era una penna vivace, efficace e sfegatata. Per sette lustri sembra attratto da kronos: insegue gli eventi rapportandoli alle esperienze del passato e alle aspirazioni del domani.

Con un pennino sintesi del più incisivo Indro Montanelli e del più creativo Massimo Gramellini, e da esperto di teatro, arte e politica, si erge a occhi e naso di Firenze e della Penisola pronto a tirarla a chi pensa di ciurlare nel manico.

Satireggia il cittadino amico del quieto vivere quando per “trovarsi d'accordo con tutti e non comprometersi con nessuno, comprometteva la sua esistenza”²⁷. E ironizza pure riguardo i suoi concittadini dicendo che “I morti vanno lesti - dice una vecchia ballata, ma conosco dei vivi che se ne vanno più lesti anche dei morti: e sono i fiorentini. Intendiamoci subito: io parlo dei fiorentini veri, di quelli, cioè, che fiorivano prima della decadenza o, come chi dicesse, prima dei bassi tempi del Palladio e della Capitale provvisoria. Fra quei fiorentini lì e fiorentini apocrifi de' nostri giorni corre la stessa differenza che passa fra il vecchio zecchino d'oro della repubblica e il moderno bottone da camicia di metallo giallo”²⁸.

Non risparmia i colleghi giornalisti per il loro potere di formare cotanto uditorio, invitando quelli di primo canto a “interrogare se

²⁷ Carlo Lorenzini detto Collodi, le opere, pag. 266 I Meridiani, A. Mondadori ed.

²⁸ Idem pag. 308

stessi, per conoscere se volessero arruolarsi tra i fantaccini ministeriali, o piuttosto nei cavalleggeri dell'opposizione"²⁹; né lascia in pace i commediografi dipingendoli come "coloro che non essendo passati agli esami di fattorino della posta o di collettore delle tasse si buttano per disperazione a scrivere una commedia o un dramma"³⁰.

Quanto alla guida di una simile umanità: il politico, ne "L'onorevole Cenè tanti", lo figura uomo che può avere tutte le età: "oggi, ha i capelli o neri, o biondi, o castagni: domani può averli benissimo o bianchi o brizzolati, o dipinti con tutti i colori della tavolozza veneziana. Qualche volta si infischia perfino di ogni capigliatura autentica e naturale e ostenta pubblicamente il coraggio della propria parrucca. La parrucca, in molti casi, è una opinione come un'altra, e quando è pettinata bene, bisogna rispettarla"³¹.

Invece, il Granduca e la Chiesa, li commenta così: "il Servizio di Chiesa per chi non lo sapesse, era una specie di solennità melomimo-religiosa, in cui si vedeva il buon Granduca, che nella sua qualità di primo Ministro di Dio in Toscana, andava con grande scialo a rendere pubblico omaggio al suo Principale, esposto sull'altare maggiore della chiesa, intanto che i soldati schierati in piazza sotto la pioggia o sotto i colpi di sole, pur di far qualcosa, bestemmiavano tranquillamente il Principale e il Ministro"³².

Certo con la giustizia è meno impetuoso ma non per questo meno spietato. Nel commentare la figura del giurato si chiede "perché ostinarsi a cantare tutti i giorni la coscienza, ... l'incorruttibilità della nostra magistratura, mentre poi, all'atto pratico... la lasciamo controllare (il verbo è francese, ma il significato è italiano) da un'altra magistratura, apocrifa, posticcia, improvvisata?"³³

Quindi, di Collodi si può dire che fu magister delle singolarità fino a quando tradì Kronos per Kariòs e tra il 1881 al 1883 dona all'umanità " Le Avventure di Pinocchio".

²⁹ Idem pag. 223

³⁰ Idem pag. 245

³¹ Idem pag. 355

³² Idem pag. 321

³³ Idem pag. 218

Cosa successe? Fu forse influenzato da J. Wolfgang von Goethe che nel Faust declamava: «O attimo, soffermati – sei tanto bello.»? Può essere.

Di verosimile c'è che fu cooptato in massoneria³⁴. Per Oswald Wirth³⁵ non si chiede di diventare massone se prima non si ha fame di "luce". L'uomo desidera sempre ciò di cui sente l'assenza. Collodi può aver avvertito che inseguendo Kronos avrebbe continuato a ripetersi, a mordendosi la coda come l'immaginario *ouroboros*. Da illuminato, facendosi "costruttore di prigionieri al vizio e di cattedrali alla virtù per il bene della patria e dell'umanità", avrebbe traslato e trasla i suoi traguardi tra terra e cielo in un viaggio ascensionale senza fine, senza tempo³⁶.

Scrivere si fa attimo fuggente da non perdere, occasione per espandere la propria conoscenza e rigettare il vivere per il futuro fertilizzando il passato. Mai più si sarebbe lasciato paralizzare ad ammiccare i trascorsi che non fosse la Tradizione esoterica. Quello che in apparenza spende in devozione a Kronos, Collodi lo finalizza a maturare infiniti Karios, a costruire Pinocchio. Lo si avverte nella moltitudine dei simboli di cui lo circonda e nella tensione intellettiva con cui eleva il particolare a generale, il microcosmo dei Fiorenti e degli Italiani al macrocosmo degli abitati del pianeta Terra, degli infiniti Universi di Giordano Bruno.

Infatti, realizza che la Terra resta un coacervo di fazioni perennemente in guerra tra loro: i partigiani dello status quo contro il progresso, quelli delle credenze contro la ragione, della coscienza contro le coscienze, della bugia contro la verità, dell'ignoranza

³⁴ Pino Corati, Pinocchio, mio fratello, Edimai edizioni, 1998; Cecilia Gatto Trocchi, Storia esoterica d'Italia Edizioni Piemme, 2001

³⁵ Oswald Wirt, i misteri dell'Arte Reale, Atanor Editore, Roma, 1996 pag.59

³⁶ Detto in termini di fisiologia cerebrale Kronos è il tempo necessario affinché l'emisfero cerebrale sinistro dell'uomo "capisca" il mondo che lo circonda attraverso funzioni di controllo, conoscenza, analisi su passato e futuro, il parlare, il razionalizzare, il vivere lo spazio (percettività geometrica) e l'analisi logica e matematica. Mentre l'emisfero destro è quello più vicino al tempo karios, al tempo per giungere al mondo interiore, a "sentire" da cui l'appellativo di emisfero emozionale per via delle sue capacità sinestetica, empatica, intuitiva, emozionale, sintetica, poetiche, musicale, quindi di rilassamento, essere spontaneo, farsi coinvolgere ...

contro la conoscenza, dell'uomo contro gli uomini, del caos contro l'ordine, dei re contro il Re; e, convinto che l'uomo resterà sempre uno schiavo sia da vittima del tiranno, sia egli stesso un tiranno, in trentasei avventure lo rimodella a superare i lacci che lo imprigionano come un burattino.

In cima alla lista dei burattinai pone il re. Quel "C'era una volta un re, anzi, un pezzo di legno", è come se volesse scuotere l'umanità assonnata per dire che l'avventura dell'uomo come ogni avventura "ha sempre a che fare con una testa coronata, un potente, uno che nella vita di tutti i giorni conti, ma costui resta una figura sociale e non scintilla o motore quale fu quel Re³⁷ sovrano di se e delle cose, archetipo dell'Uomo Universale, mago nel senso di chi ha potere. Da tempo, il più grande di questi privilegiati si avverte poco più del niente lontano dai sudditi. Per questo non farsi distrarre dalle apparenze o dal così fan tutti. Solo chi si conforma alla prassi ha bisogno del principe, del padrino, della raccomandazione o della guida che gli consigli cosa sognare, leggere, ascoltare, mangiare e soprattutto votare. La via per la Verità, che porta a intuire se stessi come scintilla in terra del Creatore, è intercettabile anche in un pezzo di legno"³⁸.

Nelle vicinanze del re pone pure la Chiesa. A Geppetto fa dire che "*l'idea piovuta nel cervello* di cambiare le relazioni tra gli uomini partirà dalla natura, trasformando un pezzo di legno in un burattino e tramite lui svelerà i mille fili invisibili che imprigionano e rendono infelice l'uomo. Il tutto sarà per ricavarvi *un tozzo di pane e un bicchiere di vino*, per saziare e dissetare il bisogno di trascendenza propria e dell'uomo in generale. Per quei doni divini non ricorrerà a mediatori, se li buscherà fecondando con il suo impegno la natura, un pezzo di legno da catasta, l'opera del Creatore"³⁹.

La Chiesa è riconoscibile anche nel montone di Mangiafoco: "Pinocchio bagna la barba di Mangiafoco di lacrime, il grembiule simbolo dell'azione, per lavargli l'onta della sua inazione spingendolo ad agire, ad avviare la trasformazione finale di questo montone e liberare il gregge umano dal giogo. Si appella alla pietà

³⁷ Il re delle bestie è il leone; il re degli animali è il toro; il re degli uccelli è l'aquila e l'uomo è superiore a tutti loro. Ma il Re di tutti e dell'Universo è Dio (Talmud, Haghiga, 13b).

³⁸ Savino Roggia, Pinocchio ritrovato, in fase di pubblicazione

³⁹ idem

umana, ma inutilmente: si sente rispondere che in un tale contesto non esistono *signori*. Il Signore è uno solo. Operare in suo nome non è cosa da uomini. Tenta con la pietà cavalleresca, della parte nobile, la più ricca in principi, della comunità! Neanche a parlarne. Visto come i *cavalieri* del re avevano condotto l'operazione per l'Unità d'Italia, potrebbero solo peggiorare le cose. Si appella alla pietà dei campioni della nuova società, i *commendatori*. Meno di meno: costoro tra speculazioni e accaparramenti sono troppo coinvolti a perpetuare le razzie. Tenta infine con la pietà di coloro che si fregiano del titolo di *eccellenza*⁴⁰. Pinocchio finalmente fa bingo. Se il montone richiama il gregge e quindi il pastore, l'eccellenza, essendo appellativo dei principi ecclesiastici, è verosimile che a regolare il rubinetto della paura possa essere se non uno di loro, un assiduo frequentatore di quell'ambiente.

Per non dire del simbolismo del pesce di cui è ghiotto il gatto, il quale "nonostante l'inappetenza si appaga di triglie, e per il fatto che ne mangia trentacinque - il 5 volte 7 - dice che le chiese sono tutt'altro che attratte dal cibo spirituale delle tre Virtù Teologali insieme alle quattro Cardinali, preferendo nuotare a loro agio nel mare mosso dei sette Vizi Capitali. Il pesce condito con il *rosso* del pomodoro ammonisce che non solo per Pinocchio, ma anche per costoro sarebbe tempo di ritornare alle origini, alla vita ecclesiastica: ormai è da troppo tempo che si manifestano attaccati alla materialità della *trippa*, delle cose terrene e vivono il senso della Trinità da infanti consumando *burro e formaggio*, i due derivanti più pregiati del cibo primordiale, il latte⁴¹.

E visto che non può esserci burattinaio se prima non si sono creati i burattini, Collodi pone tra questi ultimi l'uomo amico del quieto vivere associandolo al personaggio di mastro Ciliegia quale fonte delle "insufficienze che motivano il dramma della partenza e la fatica dell'avventura e dell'essere viaggiatore deciso a raggiungere l'appagamento, ... da cui il viaggiatore affaticato dovrebbe rifarsi tramutando le forze - altrimenti spese nella regressione - in energia positiva per allontanarsene ancor più"⁴².

Vi aggiunge la passività dei concittadini traslandola all'umanità che assiste miope ai primi passi di Pinocchio, il quale "avendo la

⁴⁰ Fino al 28 giugno del 1946, si fregavano il titolo di eccellenza la panna della burocrazia statale e i Principi della Chiesa.

⁴¹ idem

⁴² Idem

possibilità di andare, realizza di saper camminare e poter andarsene per il mondo infilando la prima uscita che gli capita a tiro. Non solo non si è acculturato sul progetto di Geppetto, ma non sa che la strada verso il traguardo è una sola a fronte delle infinite che possono originarsi dal punto di partenza. Insomma, Pinocchio irrompe sulla scena come un qualsiasi monello geneticamente predisposto a perpetuare la mentalità di mastro Ciliegia, a popolare la Terra fraintendendo l'agire virtuoso e la forza di fare il bene quale compimento del proprio dovere in ogni dove e sempre"⁴³.

E quando interviene mostra incapacità di comprendere che "la Benemerita è da sempre rispettata da chi è ligio alle leggi, com'è temuta dal riottoso e da chi ama curiosare al di là del limite, per cui appena può infierisce con guizzo e furberia. Quell'Autorità vigile e motivata affinché l'ordine costituito sia rispettato senza deroghe, fa rientrare nelle irregolarità il nasone di un burattino e non vede né ragiona che Pinocchio sia privo di orecchi. Non è l'autorità impersonata dal Re che, pur deciso a punire la scorribanda, si sarebbe predisposto alla carità e alla tolleranza davanti all'evidenza che il burattino fosse senza l'udito, impossibilitato ad accedere ai significati dei suoni⁴⁴, per cui non avrebbe potuto agire in coscienza e discernimento"⁴⁵.

La moltitudine, mandando in galera Geppetto, "mostra di non aver capito che l'Autorità civile trae vigore non da una verità emanazione della legge naturale, bensì da quella costituita dal furor di popolo del cortile, della piazza, dello stadio, dei cortei e cose del genere. Geppetto se ne duole all'inverosimile. Con un pianto liberatorio ha evidenziato uno dei punti più fragili, alla base delle mille ingiustizie e sofferenze che affliggono l'uomo"⁴⁶.

E non fa mancare i suoi strali a chi rende burattini i giovani: le penne prezzolate, "i monelli – che- realizzato che i piedi di Pinocchio, ovunque arrivano e toccano lasciano variopinte e dolorose decorazioni, spostano la battaglia dal corpo a corpo al

⁴³ Idem

⁴⁴ Il sordo è anche muto

⁴⁵ Savino Roggia, Pinocchio ritrovato, in fase di pubblicazione

⁴⁶ idem

lanciarsi proiettili sapienziali, usando impropriamente i libri per la loro consistenza fisica; a volare per primi sono i sillabari. Non sanno cosa farsene. Per comunicare nello stagno dell'ignoranza basta poco, basta gracchiare le parole. Non c'è bisogno di costruzioni linguistiche sofisticate e ricercate per trasmettere le infinite sfumature di una emozione o di un concetto.

Poi è la volta delle grammatiche. In un mondo in fibrillazione sempre pronto a risolvere le questioni del vivere in comunità con sommosse e insurrezioni, non occorrono convenzioni strutturate che diano stabilità alle manifestazioni espressive parlate, scritte, dipinte, musicate. I libri, le grammatiche, sono espressioni di civiltà inutili in un contesto d'inciviltà. Anzi, sono strumenti malefici da combattere, da adattare ad usi impropri, per esempio, per la loro capacità di contondere.

Siamo quindi ai libri del sapere in genere. Tra questi figurano i personaggi collodiani della prima ora - *i Giannettini, i Minuzzoli*- e di altri titoli e autori che andavano per la maggiore - *i Racconti del Thuar, il Pulcino della Baccini e altri libri scolastici* - sono da rigettare perché hanno preparato i setti monelli che ora osteggiano Pinocchio studente giudizioso.

Quindi attacca il politico che manovra il sapere associandolo al carro per il "*Paese de' balocchi* che arriva senza rumore. Le sue ruote sono fasciate con cascame e stracci. Il meccanismo poggia sulla complicità della gente. L'ingenuità va coltivata e abusata: ogni dissonanza nuocerebbe al malaffare, meglio quindi proteggerne il sopore. L'organizzazione, la forza che la muove, consiste nell'equivalente del doppio di dodici ciuchini, diversi nel pelo ma simili nel vizio. Ci sono i bigi, fumosi e cenerei; i bianchi, spirituali intenti a mirare le nuvole; oppure i brizzolati, determinati al compromesso pur di togliere dalle difficoltà il traino; infine ci sono quelli a strisce gialle e turchine, capaci di diffondere luce, calore (giallo del sole) e fiducia per cui mentre chetano le passioni bruciano l'uomo"⁴⁷.

E concludo con la giustizia, quando essa stessa si fa e rende l'altro burattino. Pinocchio, derubato, torna di corsa in città e va di filato in tribunale. "Chiede di aver giustizia e viene a trovarsi davanti a un giudice vecchio *scimmione della razza dei Gorilla, rispettabile per la sua grave età, per la sua barba bianca e specialmente per i suoi occhiali d'oro, senza*

⁴⁷ idem

vetri, che era costretto a portare continuamente, a motivo d'una flussione d'occhi, che lo tormentava da parecchi anni."

Il giudice-scimmione riferisce che la Giustizia è per natura un'istituzione imponente, come deve essere un potere fondamentale deputato a mantenere e riportare al buon funzionamento la società, e pure lenta per la peculiarità della sua missione. Al giudice sono richieste da sempre Sapere e Saggezza; e pure Vigilanza e Ascolto dello spirito che agita la società. La rispettabilità del giudice con credenziali di saggezza atteso da Pinocchio ha appunto radici nel cielo tra gli dei. Peccato però per i suoi occhiali luccicanti e senza vetro di cui è dipendente. Di quella protesi non può fare a meno, eppure è resa inutilizzabile perché manca delle necessarie lenti e, ancor peggio, lo hanno costretto ad usarla così per fini reconditi. Senza quella lente il giudice non è più in grado di leggere l'ago della bilancia con accuratezza per giungere a un giudizio equo. Non conoscendo altra realtà che quella percepibile da un'osservazione forzata, la giustizia non può che muoversi come un burattino sul palcoscenico della vita recitando il copione assemblato da altri.

Quindi è normale che nel regno dell'anormalità, verificata l'innocenza di un derubato, lo si condanni alla prigione. La verità non è il prodotto della democrazia, ma la precede e la illumina. Non serve portare dettagli del reato, quando tutto è preordinato a marciare contromano; non serve che Pinocchio, alla presenza del giudice, racconti per filo e per segno l'iniqua frode di cui è stato vittima. Distrae, illude e toglie risorse al cercare la soluzione altrove, in se stesso. Non serve dire il nome, il cognome e i connotati dei malandrini, e neppure chiedere giustizia, come non serve scegliere l'autorità di governo se poi ci si dimentica di affiancarla oppure le si impedisce di partecipare alla formazione delle decisioni: anche il governante è defraudato dalla sua base elettiva quando è lasciato solo a nuotare tra le miserie umane ancora di più delle sue. Quel giudice in quanto uomo, lo ascoltò con benignità; prese vivissima parte al racconto: si intenerì, si commosse a sentire delle miserie coltivate nella società di cui era parte interessata; e quando il burattino non ebbe altro da dire, continuando a tener chiusa la bocca perché dopo che non poteva vedere, non gli era permesso

nemmeno di parlare⁴⁸, allungò la mano e sonò il campanello per richiamare l'attenzione di chi stava lontano ed era interessato a che la società così balbettasse. Non la parola, il pensiero dell'uomo, ma il suo surrogato, il campanello e l'arrivo di due cani mastini vestiti da gendarmi, l'altra autorità al servizio della dittatura di un Parlamento imperfetto, preannunciano la sorte di Pinocchio. E quando il giudice scimmione proferisce parola, non la rivolge alla nullità qual era considerato allora il condannato, all'uomo che aveva sbagliato, ma ai due cani mastini, ai due fedeli esecutori.

E fu così che Collodi con il Burattino prescrivendoci di vivere il tempo al presente tra libertà e regole in un contesto circolare di saggezza, forza e bellezza il cui centro del cerchio eterno sia dappertutto e la circonferenza in nessun luogo, lasciò le coordinate per incontrare il senso dell' assenza di tempo, dell'Aion, della totale ed eterna armonia.

⁴⁸ I regolamenti per i giudici indisciplinati erano giuridicamente feroci e umanamente discriminanti perché anch'essi venivano giudicati senza difesa, senza appello quindi esposti ad ogni angheria del superiore..

Il tempo del mito e il suo eterno ritorno. Dialoghi con Leucò di Cesare Pavese

Beppe Mariano

In questi ultimi due secoli a prevalente ideologia razionalista, perlomeno fino a Jung, il mito è stato in genere giudicato secondo una visuale preconcepita. Si è classificato cioè il pensiero mitico come pensiero "inferiore" poiché prelogico, così come 'inferiore' è stato ritenuto l'uomo primitivo. Ed è stato tra gli altri proprio Jung, riprendendo alcune tesi di Lévy-Bruhl nell'opera "Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna", a farci intendere che il pensiero primitivo non è prelogico: semplicemente le sue premesse alla causalità logica degli avvenimenti sono diverse dalle nostre. Ciò che per noi ad esempio è dovuto all'accidentalità del caso, per il primitivo significava trasgressione all'ordine naturale causata da un'intenzione magica. Va ricordato che il mondo era allora ritenuto animato sia dagli spiriti benigni e maligni sia, in seguito, dagli dei cui l'uomo si riteneva assoggettato.

Già Freud del resto in "Totem e Tabù" aveva ammonito: *"Io credo che la psicologia dei popoli primitivi che si sono fermati alla fase animistica si presenti a noi come la vita psichica del bambino che non siamo più in grado di comprendere e la cui ricchezza e delicatezza di sentimenti abbiamo troppo svalutato"*.

Altri pensatori successivamente, tra i quali l'etnologo De Martino, hanno concluso che il mondo mitico va compreso usando i suoi stessi parametri di pensiero e non invece giudicato servendosi del codice del moderno razionalismo scientifico, tanto diverso dal pensiero mitico.

Non va del resto dimenticato che nell'antichità il pensiero cosmogonico aveva un rapporto diretto con gli elementi naturali, mentre oggi le cose nominate corrispondono sempre di meno a se stesse, poiché risultano sovrastrutturate dal discorso metaforico-simbolico: le cose sono cioè anche 'altro'.

Tra non molto, infatti, per una sorta di riflesso condizionato, quando pronunceremo la parola 'albero', penseremo dapprima all'albero-motore dell'automobile.

La parola ha del resto perso progressivamente la sua sostanza sacrale, il suo etimo primigenio (*'scena'*, ad esempio, significava in origine, secondo Aristotele, l'apparizione del dio).

Nel "Saggio su Pan" il filosofo junghiano James Hillman ci ricorda che, al di là dell'uso corrico che ne facciamo, la parola 'panico' ha un'origine sacrale e che tale carattere permane: basta coglierne la presenza simbolica - e per chi lo voglia, feticista - nelle manifestazioni naturali e fenomenologiche.

Ed è ancora Hillman a farci intendere che il mito ha la forma stessa del racconto orale. Ciò vuol dire che degli avvenimenti dell'antichità mitica, sacralizzati attraverso un rituale, rimane, o si ricupera, traccia solo per mezzo della parola.

Ma come deve essere questa parola? Ecco la domanda che poeti e scrittori si sono posti.

A porsi tra i primi è stato Cesare Pavese, estimatore di De Martino. Dal suo saggio "Del mito, del simbolo e d'altro" del 1943, si desume che *"noi non vediamo mai le cose una prima volta, ma sempre la seconda. Allora le scopriamo e insieme le ricordiamo."*

In tal senso, Pavese sembra convinto che la parola della sua opera "Dialoghi con Leucò", pubblicata nel 1947, sia riaffiorata non semplicemente dai ricordi scolastici, ma vichianamente dall'infanzia del mondo, dalla sua memoria, e per traslato dall'infanzia del nostro ceppo etnico-culturale, ossia dalla memoria collettiva e individuale.

Sembrerebbe dunque trattarsi di una parola evocativa e analogica, capace di giungere dal substrato profondo della memoria.

Se così è, riappropriarsi del mito, ri-comprenderlo per mezzo della *sua* parola, significa in definitiva riappropriarsi del significato originario della cosa nominata. In tal senso anche il dialetto dei nostri progenitori, che si credeva dimenticato, può riaffiorare in noi, secondo un procedimento non dissimile dalle sollecitazioni psicanalitiche.

"I dialoghi" significano, in effetti, un riappropriarsi dell'identità originaria, al *"tempo in cui s'intravedeva una promiscuità dell'uomo con la natura belva"*, condizione che Pavese indica in alcune riflessioni de "Il mestiere di vivere" e che poi ripropone attraverso certi personaggi d'invenzione della sua narrativa, segnati dal sangue e dalla tragedia.

In ventisette dialoghi, composti fra il 1945 e il 1946, lo scrittore piemontese presenta personaggi della mitologia ellenica. Si tratta di personaggi ora famosi, come Odisseo, Dioniso, Orfeo, Circe, Prometeo, Edipo, Achille e Patroclo, Eros e Tànatos, ora meno noti. E vi è anche tra loro qualche essere umano, soccombente al volere capriccioso degli dei, come nel dialogo "I fuochi" in cui due pastori, un padre e un figlio, sono intenti ad apprestare un falò sulla collina e a sacrificare un capretto a Zeus. Il motivo del falò è del resto ben noto per essere uno dei simboli centrali della narrazione dello scrittore piemontese, il quale proprio a quel tempo stava lavorando al romanzo "La luna e i falò", che verrà pubblicato tre anni più tardi.

Nel dialogo intitolato "L'uomo-lupo", due cacciatori hanno ucciso un lupo che, in effetti, altri non è che un uomo mutato in lupo dall'"*inumanità*" di Zeus. Superfluo aggiungere quanto la tematica del licanthropo abbia sempre riscosso interesse, segnatamente nella nostra epoca multimediale che, come uno specchio multiplo, rifrange e moltiplica le nostre paure.

Entro l'antica e nobile forma dialogica, i vari personaggi proposti sono per lo più colti in una loro particolare stasi di riflessione e di confronto a due voci, secondo una prospettiva che tiene conto dell'esistenzialismo e del freudismo, che erano culturalmente già entrati in circolo negli anni di Pavese.

Con il nome Leucò (dal greco *leukós*, bianco), Pavese intese rendere omaggio alla sua amica Bianca Garufi, con la quale scrisse negli stessi anni il romanzo "Fuoco grande". Infatti nel 1947, quando uscì il libro dei "dialoghi", gliene invierà una copia con la dedica "A Bianca-Circe-Leucò".

Secondo l'analisi semantica strutturale che ne fa Giulio Ferrari in un saggio dal titolo "Omaggio a Pavese", edito nel 1980, la parola pavesiana dei "dialoghi" appare *statica*, a causa soprattutto dell'uso predominante del tempo presente, affiancato sì, dai tempi del passato (imperfetto e passato remoto) e del futuro, ma risolti entrambi nella continuità del presente. "*Ne deriva - rileva Ferrari - una sorta di immutabilità, di perennità, come di evento da sempre scontato. E quando sembra emergere all'interno del dialogo una sorta di dinamismo, una tensione prospettica sul divenire, si tratta però di un divenire chiuso in un perenne presente*".

"Un tempo le cose accadevano", dice Cratos nel dialogo con Bia, che gli risponde: *"Prima l'uomo la belva e anche il sasso era dio. Tutto accadeva senza nome e senza legge"*. Adesso nulla pare più che accada. Ogni dio è fissato per sempre come in un bassorilievo. Ogni dio si tormenta, porta il peso di ciò che è stato, di che cosa gli ha riservato il fato. E' insomma una specie di scacco esistenziale a irrigidire i mitici personaggi, i quali dialogano entro la gabbia del loro condizionante passato, che eternamente si ripropone.

Il personaggio di Issione, ad esempio, appare in tal senso esemplare. Raccorda in sé le proprie radici che risalgono al tempo del vecchio destino titanico con il tempo presente degli dei olimpici. Nefele (la nube), con la quale egli dialoga, nel ricordargli il potere dispotico degli dei, lo ammonisce: *"Faranno di te un'ombra, ma un'ombra che rivuole la vita e non muore mai più. La morte, ch'era il vostro coraggio, può esservi tolta come un bene"*. Sembra questa una tipica asserzione pavesiana, che ritroviamo qua e là nei racconti messa in bocca a questo o a quel personaggio, oppure talvolta nel *"Mestiere di vivere"*. Nel tessuto dei *"dialoghi"* i *topoi* di Pavese ricorrono con scansioni epigrammatica, pathos coinvolgente e, talvolta, compiaciuta misoginia (*"Stai attento, ragazzo, alle donne. E' più facile conoscere la serpe dal serpente"*; *"La donna senza l'uomo è niente"*, ecc.).

In una nota diaristica del 19 novembre 1939, Pavese accenna al romanzo di Tommaso Landolfi *"La pietra lunare"*, edito due anni prima. Ne è protagonista una fanciulla di nome Gurù dai piedi caprini, della quale scrive Landolfi *"si poteva, ora, vedere assai bene dove cessasse la natura umana e dove la caprina cominciasse, sul corpo snello di lei"*. Pavese, fortemente interessato fin dalle poesie di *"Lavorare stanca"* al tema mitico del caprone, ne è incuriosito e rileva *"il motivo del nesso tra l'uomo e il naturale-ferino"* che avrebbe ispirato Landolfi.

Egli del resto in quegli anni ha molto riflettuto sul motivo del *"selvaggio"*, che compare, come lui stesso afferma, in alcuni racconti di *"Feria d'agosto"*.

Annota Pavese, sempre nel 1947: *"Con la scoperta dell'etnologia sei giunto a storicizzare questo selvaggio. La città-campagna dei primi libri è diventata il titanismo-olimpico dell'ultimo"* (ossia *"Dialoghi con Leucò"*); *"Il selvaggio è ciò che le cose erano in quanto inumane"*.

Pavese credeva che il carattere del mito fosse *"la consacrazione dei luoghi unici, legati a un fatto a una gesta a un evento."* Precisa infatti nel suo breve saggio *"Del mito, del simbolo"*

e d'altro": "A un luogo, fra tutti, si dà un significato assoluto, isolandolo nel mondo. Così sono nati i santuari. Così a ciascuno i luoghi dell'infanzia ritornano alla memoria; in essi accaddero cose che li han fatti unici e li trascelgono sul resto del mondo con questo suggello mitico." E aggiunge: "(...)del mito genuino non manca nemmeno la ripetibilità, la facoltà cioè di reincarnarsi in ripetizioni, che appaiono e sono creazioni ex novo, così come la festa ricelebra il mito e insieme lo instaura come se ogni volta fosse la prima".

Non a caso nel dialogo "La Chimera", a Sarpedonte che accenna a fatti terribili, dovuti agli dei, Ippòloco risponde che di quei destini lontani oggi non rimane che "il torrente, la rupe, l'orrore". Ecco che un brivido animistico sembra percorrere i "dialoghi".

Il torrente di cui si parla ha avuto avvio dal sangue di chi è stato condannato a svenarsi. La pietra è il simulacro della madre impietrita dall'orrore, perché alle dee piacque ucciderle i figli. A loro volta Saffo e Britomarti dicono di essere diventate "spuma dell'onda". Anche gli alberi svettanti sui ciglioni conservano la memoria delle tempeste che li hanno sferzati, dei drammi umani accaduti nei loro pressi. E altri esempi si potrebbero fare.

A confermarlo ulteriormente è ancora una volta Pavese, in una nota del 21 luglio 1946: *"/rileggendo Frazer/ Nel 1933 che cosa trovavi in questo libro? Che l'uva, il grano, la mietitura, il covone erano stati drammi, e parlarne in parole era sfiorare sensi profondi in cui il sangue, gli animali, il passato eterno, l'inconscio si agitavano"*. Questo significa che gli dei hanno lasciato traccia di sé in ogni presenza della natura cui dovremmo, pertanto, prestare maggiore attenzione: in un albero, in una roccia, in un ruscello, in un lago, nella stessa spuma dell'onda. Luoghi, o anche solo fluttuazioni, che sono stati anticamente la scena dell'apparizione del dio.

Hillman del resto sostiene che gli dei non sono scomparsi, bensì continuano ad influire su di noi: sono le nostre stesse patologie (panico, ad esempio, deriva da Pan). Di conseguenza, siamo tuttora invasi dagli dei e dal mondo infero.

"Perché ad ogni sussulto mitico ti ritornano in mente i tronchi e il fiume e la collina con dietro la luna e l'odore di prato e di campo, del tuo paese?"

Dall'interrogativo pavesiano si può arguire come le colline dell'Ellade si fossero per lui trasferite nella Langa. E forse non è un caso che ciò sia avvenuto proprio all'indomani di una guerra che grazie alla tecnologia è stata più efferata di quelle antiche. Il sangue

partigiano e nazi-fascista hanno segnato di nuovo quei luoghi, ravvivando il sangue del mito.

1. James Frazer, antropologo inglese, autore nel 1890 de "Il ramo d'oro".

La storia della spada di un Re che sconfisse il tempo... o...del Mito che racconta il Vero

Daniela Ribetto

C'era una volta un Re...è l'incipit classico delle fiabe. E se voi chiedete dove è successo ciò che viene raccontato, è più facile dire dove non è successo. Perché succede sempre e dappertutto.

Il mondo della fiaba è un mondo di meraviglie e le meraviglie piacciono ai piccoli, come piacciono ai grandi, solo che i grandi fanno più fatica a capire perché hanno dimenticato.

L'inganno di Kronos ha avvolto in un velo Verità superiori e simboli eterni affidando la trasmissione del Sacro ai residui dei Miti. I piccoli lo capiscono non concettualmente, lo capiscono, si potrebbe dire, con il cuore, con il sentimento; invece il grande deve conquistarsi il mondo della meraviglia ad un altro livello. Noi adulti che ormai abbiamo lasciato dietro alle spalle l'infanzia, desideriamo riconquistare questo mondo non soltanto più con l'immagine ma con il concetto. Quando però la magia vuole tornare a trovarci ci invita a "fermare" il Tempo per un po' e ci spinge a raccontare una fiaba ... chissà forse al bambino, di pascoliana memoria, che vive in ciascuno di noi.

Allora potrebbe capitarvi, un giorno, di ritornare in quel "tempo perduto", mentre siete con vostro figlio che guarda il film delle avventure di Re Artù, grazie alla sua domanda ingenuamente profonda: " Che cosa ci faceva la spada nella roccia? Chi ce l'aveva messa e perché?"

Panico...e due alternative vi rimangono. Fuggire alle Hawaii sperando di incontrare Merlino o, se riuscite ad ascoltare fino alla fine ciò che sto per dire, tentare di svelare l'arcano con un'altra storia: quella che sto per raccontarvi.

Tutte le leggende e le narrazioni epiche contengono oscuri riferimenti ad un antichissimo Tempo in cui una specie di semidei guidava i primi e incerti passi dell'umanità sulla Terra. Era il tempo di una Sapienza antica trasmessa oralmente fino a che la scrittura inventò la Storia.

Per molti e molti millenni questa Sapienza fu uno degli elementi contenuti nella Scienza Sacra, anche se mantenne celato e inesperto

il suo potenziale operativo in termini guerrieri. Quando l'umanità si divise fra nomadi e sedentari si presentò la necessità di difendere i raccolti e le città dalle razzie dei popoli meno evoluti ma più aggressivi.

In un tempo che la Storia non conosce – ma che il Mito conserva - nacque quella Casta Guerriera per formare uno sbarramento naturale alle orde che si muovevano uccidendo e saccheggiando tra le popolazioni che cercavano di svilupparsi armonicamente.

Con il passare dei secoli alcuni esseri scelti dai gruppi maggiormente evoluti ricevettero un'educazione spirituale guerriera, e furono iniziati al pre-esistente ed antichissimo CODICE GUERRIERO, con lo scopo di assumersi la responsabilità della protezione delle comunità in via di sviluppo.

Da questa Tradizione deriva l'immagine, ormai decaduta, del Guerriero come essere di elevata Nobiltà Interiore, educato in tutti i campi della vita e impegnato a combattere contro tutto ciò che mira a ledere la libertà dei suoi protetti. Si tratta di una figura pronta a morire per il giusto e per il bello, che funge da guardiano di quanto può essere considerato nobile e giusto.

In un Tempo senza Tempo che oggi chiamiamo Mito, i Guerrieri venivano iniziati al rango di Sacerdoti e ricevevano un Insegnamento profondo e complesso sulla Dimensione Guerriera.

Re Artù era un Iniziato e la "Tavola Rotonda" simboleggiava il Mantello del Cavaliere (che lanciato al suolo assume la forma di un cerchio). Sin dalle origini, il Mantello è sempre stato uno dei Simboli principali dell'Iniziazione al Sacerdozio. Esso racchiude nella materia tutti i poteri acquisiti dall'Iniziato.

Gli otto Cavalieri della Tavola Rotonda formavano un anello di Luce, un cerchio Magico umano. Lo scopo di questa Shanga era quello di generare sulla Terra un Otto, simbolo di Infinito nella Luce. Otto erano i Cavalieri, otto i Mantelli che costituivano il Cerchio Magico. Questo numero viene graficamente rappresentato per mezzo di una coppia di cerchi, che definiscono esotericamente i petali del settimo chakra, ovvero le Qualità della Luce.

Il compito di Re Artù era quello di portare nella materia tale principio. Gli otto Cavalieri enunciavano anche le Otto Qualità Divine. Il Re si identificava nel Nove. L'insieme di tali numeri simboleggia la perfezione dell'intera cosmogonia universale.

Il Nove rappresenta il massimo emblema contro le "forze del Male".

L'identificazione di Re Artù nel Nove spiega il perché di una Shanga di Cavaliere in Armi. Questa è pure la ragione per cui il Cavaliere riceve la spada come primo dono prezioso. Dal momento dell'Investitura, il Cavaliere si dedicherà ad essa con tutto se stesso e sarà definito "Maestro d'Armi".

Merlino era il Magister, colui che manteneva il contatto con la Tradizione dei Maestri. La sua figura e quella di Re Artù erano indissociabili, per quanto riguardava il compito assegnato loro. Artù era il lato visibile del Compito, Merlino quello celato.

Questa Tradizione proveniva da epoche remote in cui si erano formati i primi nuclei iniziatico-guerrieri sulla Terra.

Allora eccoci al punto: "La Spada nella roccia, perché?"

Aspettava... che nel Tempo Giusto e Perfetto del Kairos un Cavaliere si risvegliasse dal Sonno dell'inganno di Kronos per tornare ad essere Re.

Proprio così perché Kronos era il dio del tempo e regnava sul creato insieme alla sua sposa Rea. Si chiamava età dell'oro il regno di Kronos, ma la tranquillità fu scossa da un triste vaticinio che annunciava la fine del regno per mano del figlio più forte. Messo sull'avviso Kronos iniziò a divorare i figli che Rea partoriva, tenendoli così prigionieri nelle sue viscere. Fu così che Rea, disperata, dopo aver fatto nascere il suo ultimogenito, Zeus, si recò dal suo sposo e gli consegnò un masso avvolto nelle fasce, che Kronos ingoiò senza sospettare nulla. Così Zeus, crebbe nascosto in una caverna del monte Ida nell'isola di Creta. Quando fu grande salì in cielo e fece bere a Kronos una bevanda preparata dalla dea della Saggezza Metis che gli fece vomitare i figli che aveva divorato. Dopo di ciò dichiarò guerra al padre e lo vinse.

Vi ho letto il mito di Kronos, perché rispecchia la situazione degli uomini che vivono nel sonno, schiavi del tempo che li divora giorno dopo giorno, istante dopo istante.

Allora ecco che dal Mito senza tempo ci viene incontro Artù con la sua spada.

Ho detto "senza tempo" anche se la Storia, tentando di ingannarci, ci racconta di un Artù che nacque in Britannia per portare ordine nel caos di una terra divisa, mentre a Roma si frantumava un Impero.

Non si tratta di cose di poco conto.

Ma io voglio parlare di Artù e di un mito che poi è la storia (quella vera) di ciascuno di noi. Perché i miti non sono inventati, ma sono simboli. Noi consideriamo reale ciò che appartiene a cose avvenute

davvero che la Storia ci racconta. Mentre invece non è così. La storia è modificata dalle necessità contingenti, lo sappiamo bene che è sempre quella dei vincitori che si studia sui libri di scuola. I miti invece rappresentano la realtà. Il mito si basa sull'analogia che è il contatto con la nostra mente superiore. Tutti quanti noi siamo Artù, Lancillotto, Ginevra, Parsifal...

Nella saga di Artù il Re è ferito e non si può guarire da solo... può solo sperare e aspettare che arrivi il CAVALIERE GIUSTO ... nel momento giusto.

Quando Kronos viene sconfitto dall'inganno di Rea e dalla bevanda di Metis.

E Kairos cambierà la storia.

Si tratta di come avvenne allora che furono gettate le basi per il futuro avvento della nuova era. Si tratta del seme del futuro, delle fondamenta di un nuovo mondo.

Riprendiamo quindi: "Questa benedetta spada che ci faceva nella roccia?"

Ci faceva che ce l'avevano messa tempo addietro.

Era una cosa che veniva dal passato, ce l'aveva messa un Cavaliere della casta dei GUERRIERI, di quel Tempo prima della Storia il quale, in punto di morte, lasciava questo compito aperto per il futuro. A qualcuno che la avrebbe dovuta estrarre.

Quel qualcuno sarebbe stato colui che avrebbe proseguito la cerca e raggiunto la meta, la coscienza del Graal, la Coscienza Risvegliata libera dall'inganno di Kronos.

Per analogia potremmo dire che anche noi possiamo divenire quel cavaliere ed assumerci il compito di raccogliere questa eredità dal passato: estrarre e fare rivivere l'anima lasciata come in una tomba di pietra, in un corpo schiavo e farla splendere per governare il nostro mondo personale.

Però non chiunque può estrarre quella nostra spada, solo noi stessi possiamo farlo, nessun altro può farlo al posto nostro.

E solo quando è giunto il tempo giusto per farlo. Allora ecco che il Mito, l'unica salvezza dalla dimenticanza, nel tempo dell'adesso e nel luogo che è qui ed ora, dentro di noi, ci vuole raccontare del processo di autorealizzazione del nostro scampare alla trappola del tempo. Perché anche se si tratta di una trappola utile, con un suo preciso significato evolutivo, gli uomini vengono quotidianamente

divorati dal tempo. E credono che il tempo appartenga al mondo anziché a loro. Ma tempo e spazio sono relativi a ciascuno di noi.

Quando il Mito si trasforma in fiaba e viene a trovarci per raccontarci qualcosa di noi possono accadere le cose più strane. Ed ecco che, se crediamo di aver chiarito il perché di quella "benedetta spada nella roccia", la magia della fiaba che contiene sempre verità importantissime sugli esseri umani, potrebbe aprire un altro squarcio di verità. Con sorpresa vi accorgete che vostro figlio sta piangendo, per un cartone animato la cui trama nulla lascerebbe presagire di così tragico. Eppure, con gli occhi pieni di lacrime, vi strappa dal vostro tempo per trascinarvi nel suo mentre vi chiede perché Merlino "brutto e cattivo!" ha lasciato solo Artù. Allora, a meno che non vogliate raggiungere Merlino ad Honolulu e strozzarlo... dovrete continuare ad ascoltarmi perché da qualche parte in un Tempo che non è Tempo qualcuno ha già cercato questa risposta. E mi è capitato di poter "rubare" questa confidenza ad un Amico che pare l'abbia ricevuta da Merlino in persona... o chissà forse proprio Merlino stesso si nasconde nei panni del mio Amico?

Dunque Artù è rimasto solo... perché?

Il momento della scoperta del potere interiore coincide con l'estrazione della spada dalla roccia.

Quindi anche noi quando riusciamo ad estrarre l'anima superiore, il Sé, a riconquistarlo, nel mondo fatto di Tempo superiamo l'illusione che si alimenta grazie al Tempo, scavalchiamo i limiti della terra. Abbiamo trasmutato. Per accedere alla Verità bisogna sfuggire dalla trappola di Kronos. Perché il tempo non è un mostro che si trova là fuori, non è un dio invincibile; esso si trova dentro ognuno di noi e questo fa sì che possa essere ingannato, proprio come è accaduto a Kronos. Ciò che vale per il Tempo vale per ogni altra cosa in questo mondo schiavo della Storia e ormai lontano dal Mito.

Quindi Artù è solo. Il Magister lo ha condotto fino ai confini del Regno e lì gli ha mostrato la Spada che solo sotto lo sguardo di Kairos si può estrarre.

Tutto cambia e il ragazzino goffo ed insicuro non è più tale, diviene Re, e il paese si inginocchia dinanzi a lui. Tale superiorità gli deriva da una nascita straordinaria, frutto di luce e tenebre, un prodigio, un mistero, un parto non letterale ma simbolico di Merlino che si prende cura di lui fino al momento giusto della trasmutazione.

Eppure dopo averlo accompagnato in ogni modo, nelle piccole e nelle grandi cose, dimostrando un atteggiamento tollerante, paterno,

educativo e paziente, Merlino, non appena il Tempo è quello giusto, prende la linea della intolleranza, del distacco, del ritiro. E se ne va, in vacanza nel futuro a ballare alle Hawaii.

Veramente uno sconquasso per la tenera sensibilità di vostro figlio che ora sta piangendo per l'improvvisa trasmutazione di Merlino da figura dolcissima e fortemente rassicurante in "brutto e cattivo".

Ma proseguiamo.

Questo era accaduto quando Artù doveva essere confrontato con il distacco dalla sua vecchia identità, quella di scudiero.

Merlino dice, con il suo comportamento, che è assolutamente necessario per procedere oltre nel percorso di apprendimento, che l'allievo e non il Maestro riconosca la natura superiore di se stesso. Questa è la premessa per estrarre la spada e trasmutare.

Per riconoscere la coscienza superiore in noi, dobbiamo perdere ogni riferimento esterno e scoprire all'interno la Luce del Maestro. Ed è una Luce che splende dentro e fuori dal Tempo per disvelarsi solo quando nel Qui ed Ora si manifesta Kairos.

La Spada risplende e, se bene impiegata, diviene una Forza invincibile che ci porta oltre l'illusione di Kronos.

Quindi Merlino qui deve scomparire. Sarà necessario che Artù si trovi veramente da solo. Senza questa notte oscura dell'anima, senza questa perdita di ogni aiuto esteriore, egli non potrà conquistare in autonomia il potere totale interiore.

Artù rimane da solo con Anacleto, il gufo "sapiente".

Vostro figlio aspetta da voi una risposta ...

Che fare?

A questo punto voglio ancora illuminarvi con alcune riflessioni sulla figura di Anacleto, rubate a quel saggio del mio Amico.

Anacleto significa che non è diviso, l'indiviso, da che? Da quella parte della mente che non si separa mai da Merlino. Ma potrebbe anche significare indiviso come non passato e non futuro solo nel Qui e Ora. Anacleto è la mente colta al servizio di Merlino, che gli permette di agire nel quotidiano, perché lui è sempre in un altro mondo (quello libero dall'inganno di Kronos), non si rende bene conto di come funzionano le cose in questa dimensione. Invece Anacleto si rende conto benissimo, e lui sta sopra al cappello di Merlino, sulla sua testa, è una funzione che Merlino usa, e pur non essendo troppo contenta di farsi comandare deve obbedire. Perché ormai la coscienza del Magister è stata sbalzata fuori dalla trappola della mente e del Tempo. E se anche noi divenissimo una volta

ancora bambini, incantati dal mondo delle fiabe ed innamorati dei Miti, potremmo tentare di ritrovare la nostra condizione naturale di libertà nel Qui-e-Ora anziché viverne fuori. E' a causa dell'identificazione con la mente che smettiamo di vivere nel presente senza tempo, in ciò che veramente siamo, in ciò che veramente è reale. E non sottovalutate allora le lacrime di vostro figlio che nel suo Tempo giusto e perfetto non ammette fughe né, tantomeno, abbandoni.

Pertanto, anche se per Artù deve funzionare diversamente, vostro figlio non comprenderà perché, quando è rimasto solo, al timido Semola accadono le cose fondamentali: l'estrazione della spada, l'acclamazione a Re, la vittoria sul male e su ogni cosa. Non saprà vedere che Artù non è veramente solo, anche se Merlino se ne è andato, per poi d'altronde ritornare.

La sua intelligenza pratica non coglie la Luce Superiore che stava dietro al Magister e che continua ad accompagnare il ragazzo sino a proclamarlo Re, Maestro di sé stesso, divenendo quello che poteva e doveva essere e divenire.

E' la sconfitta di Kronos.

E Merlino, infatti, questo gli ha indicato spostandosi nel futuro, dove lo aspetterà. E come tutti i Maestri che ci parlano dal futuro continua a ripetere oggi come ieri all' Artù che si nasconde in noi: "Passa dove vuoi... ma raggiungimi". Se ci riusciremo avremo sconfitto il tempo cioè quest'illusione nella quale siamo intrappolati. Il Tempo è ciò che ci impedisce di realizzare che il mondo è un Mistero dentro di noi. Se giungiamo ad ingannare Kronos accade qualcosa nella nostra coscienza. Smettiamo di immaginare il futuro e ricordare il passato, entriamo nell'Adesso dove ci attende Merlino per mostrarci la nostra Spada da estrarre.

Bene. Mi avvio alla conclusione. Se avete avuto la pazienza di restare svegli per ascoltarmi sin'ora, state pur certi che invece vostro figlio si addormenterà molto prima della fine della storia. E lo vedrete chiudere gli occhi mentre sogna di estrarre la Spada dalla Roccia per tagliare la testa a quel saputone di Anacleto...si perché non lo avete convinto ...lui vuole Merlino e ancora non gli importa di Kronos e Kairos e dell'eterna lotta che dobbiamo combattere per liberarci dalla loro tirannia. Intanto Aion sorride mentre trasforma le sue lacrime in perle d'argento incastonate nel mantello buio dei mondi infiniti e immortali. E di là da quelli ... un'altra storia.

Il tempo di un sospiro ovvero il **καιρος**

Paolo Tamponi

*E ancora attendi,
non so che cosa, mia sperduta; forse
un'ora che decida, che richiami
il principio o la fine: uguale sorte,
ormai.*

S. Quasimodo. Forse il cuore.

M.T. aveva 31 anni, sposato da sei con due figli di 4 e 2 anni e mezzo. La moglie era andata via di casa, aveva preso tempo, doveva pensare agli sviluppi del suo matrimonio o prendere una strada diversa. Io ho conosciuto M.T. ma non ho mai visto né la moglie né i due bambini. Tutte le volte che mi raccontava la vicenda, assumeva sempre un tono pacato, con voce bassa e priva di emozioni. Della moglie era davvero innamorato e non riusciva a comprendere le ragioni di una scelta così improvvisa quanto per lui tanto dolorosa. Lei gli aveva chiesto di tenere i due bambini, e lui la lasciò andare via di casa con la convinzione che sarebbe ritornata in fretta. Ma non capiva; davvero non capiva. Era andato diverse volte a prenderla all'uscita dal lavoro; le aveva offerto ogni sua disponibilità per affrontare la vita in modo diverso, come lei voleva; riceveva sempre un diniego, un saluto frettoloso ma, mi assicurava, mai aveva colto un addio preciso e irreversibile. Ai bambini spiegava che la mamma sarebbe tornata dopo pochi giorni, perché era via da Torino per lavoro. D'improvviso ricevette una sua telefonata e la richiesta di un colloquio chiarificatore; si diedero appuntamento nella loro casa il giorno successivo alle due del pomeriggio. M.T. mi spiegava di aver ripassato in quelle ore tutta la sua vita per presentarsi a quell'importante appuntamento sicuro di dare di sé il meglio. Aveva cucinato il pranzo per i due bambini e poi, perché non disturbassero l'incontro tra i genitori, poco prima delle due aveva preparato la vasca da bagno e li aveva messi insieme nell'acqua a giocare con delle barchette di plastica.

Si mise a aspettarla.

Lei arrivò e lui, così mi disse, perse quasi la parola a ritrovarsi il proprio amore nel contesto della casa, coi bambini nella stanza da bagno che giocavano nell'acqua. La baciò e venne ricambiato; la portò nella stanza e chiese e ottenne un rapporto. Dopo l'amore – mi disse – l'accarezzava con tenerezza i capelli, il viso, il collo. Le disse che non avrebbe mai vissuto senza di lei; che lei era tutto il mondo e tutte le vite della terra. Lei lo ascoltò – almeno così lui mi disse - e ad un tratto gli rispose che non se la sentiva di tornare, che aveva bisogno d'altro. Mentre gli diceva questo lui la stava accarezzando sul collo e, così mi disse, sentì il tempo precipitare e condensarsi in un attimo e quelle carezze si trasformarono in improvvise tenaglie e lui strinse forte quella gola per non udire più quelle parole. Si alzò, chiuse la stanza, andò dai bambini, li asciugò e li vestì e tutti e tre insieme si recarono al commissariato di polizia.

La Corte di Assise condannò M.T. e non ravvisò in lui alcun vizio di mente, anche se capita spesso, a chi ha perso tutto, di perdere anche se stesso..

Nella mia esperienza questo è il *καρπος*. E' il momento interiore finale in cui tutto si condensa e precipita; è un buco nero in cui lo scorrere del tempo appartiene a un'altra dimensione, fermo immagine dove passato e futuro si neutralizzano, si fondono, proiettano la coscienza in una dimensione al di fuori di quello scorrere silenzioso della luce che definiamo tempo.

La salita al monte ovvero il *κρονος*

*“ S'importante este mantenere s'odiu ,
s'occasione non hada a mancare”*
Proverbio barbaricino

Non tutte le azioni sono frutto di una situazione precipitata; anzi.

L'assoluta maggioranza di queste è caratterizzata dalla ideazione di una condotta e dal successivo passaggio all'atto con lo schema della consequenzialità causale e cioè cronologica.

Ricordo un episodio.

All'epoca ero davvero giovane; non avevo trent'anni. Davanti a me una bella signora mi raccontava il suo ricordo più risalente nel tempo; da bambina, picchiata dal padre, con il sangue che colava dal naso a fiotti, sporcando il marmo bianco del lavello della cucina.

E' strano che mi racconti questo ma lo fa per introdurre fatti che, adolescente, da quel padre doveva sopportare a volte anche alla presenza di una madre che tutto guardava, appoggiata con la schiena a un termosifone della stanza. Decise di denunciare gli abusi dopo tanti anni perché così le era stato consigliato. Non è mai troppo tardi per salvarsi la vita. Del fatto parlai con il perito psichiatra; mi disse che proprio all'interno delle mura domestiche capitano i fatti peggiori; quando succedono queste violenze, mi diceva, si giunge solo a un punto di arrivo fatto di pensieri ideati mille volte prima e che d'un tratto sfociano in un atto.

Mi sorprese – come ancora oggi mi sorprende nonostante gli anni passati a ascoltare simili storie – che un padre possa arrivare a pensare per tanto tempo una simile scenografia per poi realizzarla; così mi stupisce sempre il silenzio complice dei familiari.

Cogli anni ho realizzato e rafforzato in me una banale convinzione: il nucleo sociale primitivo, la famiglia, è per davvero la sede di formazione del "tutto", nel bene e anche nel male; a conforto mi giunge la narrazione del primo omicidio della storia, quello di Abele a opera del fratello Caino e subito dopo quello programmato di Abramo verso il figlio Isacco. Volendo spiegare a me stesso la sedimentazione del tempo, il suo scorrere tra un prima e un dopo (come lo definiva Aristotele e come ancora oggi, pur cambiando la terminologia, si sostiene), il suo dispiegarsi tra l'ideazione e la realizzazione di un progetto, la storia di Abramo mi viene utile.

Il libro della Genesi racconta, al riguardo, che Abramo, a cui Dio aveva assicurato una progenie numerosa come le stelle del cielo, aveva una moglie, Sara, sterile. Quando i due coniugi erano piuttosto avanti cogli anni, Dio disse a Abramo che Sara avrebbe partorito un figlio; così fu. Venne chiamato Isacco che significa "il sorriso di Dio". Poi Dio mise alla prova Abramo dicendogli "Prendi il tuo unico figlio che ami, Isacco, e offrilo in olocausto sul monte che ti indicherò". A questo punto, essendo la Scrittura povera di particolari, non rimane che immaginare come il padre Abramo si sia comportato con Isacco. Ci viene detto solo che,

alzatosi di buon mattino, sellò l'asino, prese con sé due servi, il figlio Isacco, e la legna per l'olocausto. Per raggiungere il monte ci vollero tre giorni.

E' in questi tre giorni, verso la salita al monte, che Abramo mi interessa.

Escludendo che l'obbedienza al volere di Dio possa avergli offuscato ogni memoria o pensiero, lo immagino ondeggiare passo dopo passo tra un dolce ricordo e un' incomprensibile comando, nella contraddizione tra un "non potere" e un "dovere", tra la voce di Dio e quella dei più profondi affetti. Ma una risolutiva obbedienza cede il passo alla preparazione del delitto (perché di omicidio si tratta); occorre allora predisporre il tutto al meglio: una scusa per Isacco, l'assenza di testimoni, altra scusa per il ritorno dal monte senza il figlio e così via. Insomma quello che si chiama, in termine giuridico, premeditazione; vale a dire una ricostruzione mentale della scena e dell'azione, un ripasso continuo di tutti i particolari per poter passare all'azione con *frigido pacatoque animo*, come scrivevano i giuristi medievali. Lucida freddezza. Per questo lascia i servi ad attenderlo più in basso, porta con sé Isacco e è pronto all'azione, a sollevare la lama sul corpo della sua discendenza. In quest'attimo viene fermato. Il suo delitto, nella rappresentazione interiore, è completo.

Questo è il *kronos*; l'antecedente che giustifica il susseguente, la condotta che cronologicamente esegue un'ideazione; la sedimentazione del tempo necessario per venire a una decisione, a mantenerla, a giustificarla; è lo spazio temporale necessario per assumere quel comportamento finalizzato all'evento programmato.

Né καιρος né κρονος

*Dall'immagine tesa
vigilo l'istante
con imminenza di attesa
e non aspetto nessuno:
nell'ombra accesa
spio il campanello
che impercettibile spande
un polline di suono -
e non aspetto nessuno:
fra quattro mura*

*stupefatte di spazio
più che un deserto
non aspetto nessuno*

C. Rebora. Dall'immagine tesa.

Molti hanno provato la disperazione; cioè l'essere privi di speranza; condurre una vita senza presente e senza un accettabile futuro. E' l'angoscia dell'atomo perduto nell'universo, privo di una direzione. Capita che in alcuni momenti della nostra esistenza ci sembri di vivere una situazione di sospensione; quando la nostra fede vacilla, i progetti di vita si vanificano e non subentra alcunché di nuovo. Una situazione di dolore privo di speranza; un'angoscia che tutto avvolge.

Questo stato è proprio di chi deve patire qualcosa come una malattia ovvero una pena; o, ancora, una detenzione senza giustificazione. O anche solamente una vita priva di progettualità.

Per rimanere nel tema di questa auto riflessione propongo un bellissimo pensiero; l'ho tratto da un testo di Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, che dipinge con brevi tratti di penna la vita nel campo di prigionia (o – per uscire di metafora –, per tanti, la nostra esistenza). Levi ci introduce nel tema dell'angoscia che può derivare da una prigionia come nel suo caso, oppure, aggiungo, da una condanna all'ergastolo o a morte, o ancora da una vita priva di esistenza.

Nei lager capitava che tutte le patologie non manifestassero più i loro sintomi anche se si moriva di colpo per cause sconosciute e mai diagnosticate dai medici. Guarivano o rimanevano asintomatiche le malattie mentali o le ulcere gastriche "ma tutti soffrivano di un disagio incessante, che inquinava il sonno e che non ha nome. Definirlo nevrosi è riduttivo e ridicolo. Forse sarebbe più giusto riconoscerci un'angoscia atavica, quella di cui si sente l'eco nel secondo versetto della Genesi: l'angoscia inscritta in ognuno del "tòhu vavòhu", dell'universo deserto e vuoto, schiacciato sotto lo spirito di Dio, ma da cui lo spirito dell'uomo è assente: non ancora nato o già spento". Questo stato emotivo è il tempo senza tempo; situazione di disagio che ti impedisce di partecipare all'appello delle cose. E' lo stato dell'umanità costretta dagli dei a vivere con il solo pensiero della morte e riscattata da Prometeo che le dona non tanto il fuoco, quanto le arti della vita quotidiana utili a distoglierla da questo e perciò punito e incatenato. Perché è nel tempo senza

tempo che nasce la speranza come la Genesi indica nel racconto della creazione e come, meglio di qualunque altro, recita la finale della poesia di Rebora citata in apertura:

.....
*ma deve venire
verrà se resisto
a sbocciare non visto,
verrà d'improvviso,
quando meno l'avverto:
verrà quasi perdono
di quanto fa morire,
verrà a farmi certo
del suo e mio tesoro,
verrà come ristoro
delle mie e sue pene
verrà, forse già viene,
il suo bisbiglio.*

Il testamento: sopravvivere, almeno un po'

Massimo Martinelli

Il testamento è l'atto tipico che l'esperienza giuridica associa al momento supremo in cui la morte spezza il filo del tempo soggettivo e colloca nel tempo storico l'impronta dell'individuo che è cessato dalla vita, cioè la sua eredità. L'evoluzione contemporanea di questo antichissimo istituto appare nel senso di una progressiva trasformazione dall'essere stato principalmente atto di designazione di un successore del defunto, al divenire uno degli elementi di una vicenda complessa di definizione dei rapporti patrimoniali relitti dal medesimo, sempre più significativamente caratterizzata dalle esigenze sistemiche della conservazione del valore dei cespiti e della funzionalità delle transazioni economiche. Emerge, perciò, la tendenza ad una certa contrattualizzazione della vicenda successoria, e con essa quella di mettere in discussione tradizionali meccanismi di tutela delle aspettative ereditarie dei familiari più prossimi ed il principio di unitarietà della disciplina della successione ereditaria.

1. Dalla "mancipatio familiae" al "Family Trust", così antico così presente.

La certezza, che il remoto testatore romano affidava all'ordinamento giuridico, di poter far valere la propria volontà al di là della tomba venne definita da Quintiliano vero e proprio "*solacium mortis*", illusorio conforto di sopravvivere nella postuma coerenza delle proprie disposizioni testamentarie.

Peraltro, nella ricchezza, tutt'oggi impressionante, del legato storico delle istituzioni giuridiche della romanità, il principio della tutela ordinamentale del negozio testamentario (come i giuristi l'avrebbero chiamato, tuttavia, solo quindici secoli dopo) non venne mai messo in dubbio, dalle XII Tavole sino al diritto giustiniano ("*publice expedit suprema hominum iudicia exitum habere*", così, appunto, il Digesto).

Questa affermazione, che non a caso suona tanto "moderna" da poter essere facilmente riscritta nei termini – familiari agli odierni operatori del diritto – di volontà negoziale ("*hominum iudicia*") e di effetti giuridici della medesima ("*exitum habere*"), dà conto, all'epoca del Digesto, dell'evoluzione già percorsa dal diritto testamentario

romano, che aveva ormai da tempo abbandonato le forme arcaiche di una designazione dell'erede compiuta, con modalità rituali e quasi religiose, in circostanze nelle quali la vita del privato cittadino si intersecava con le occasioni pubbliche di massimo rilievo comunitario, come i comizi del popolo riunito (il "*testamentum calatis comitiis*") o l'adunanza dell'esercito nell'imminenza della battaglia ("*testamentum in procintu*"), ed era pervenuta ad elaborare forme tecniche di devoluzione della successione destinate a transitare, con singolare vitalità trasformistica, nei due grandi filoni della tradizione giuriscivilistica contemporanea.

Così la "*mancipatio familiae*" – ovvero la forma che noi oggi definiremmo di alienazione fiduciaria del patrimonio ereditario nei confronti di un esecutore della volontà testamentaria, espressa in forma testimoniale e solenne – rivive nelle funzioni degli "*administrators*" del patrimonio del defunto - "*estate of the deceased*" -, o addirittura nei "*Family Trusts*" diffusi nei meccanismi di Common Law.

Mentre le forme di testamento documentale, cui gradualmente venne accordata tutela dalla giurisprudenza pretoria, esercitata anche qui come adeguamento pratico ed equitativo, tuttavia non esplicitamente abrogativo, dei formalismi dello "*ius civile*", con le loro caratteristiche di atto scritto unilaterale, in qualche modo "autenticato" dal concorso dell'opera testimoniale o di quella di una pubblica autorità, sono effettivi e diretti antesignani delle vigenti modalità testamentarie diffuse in quasi tutti i Paesi di Civil Law, quelle ben note, cioè, del testamento olografo, pubblico o segreto (a seconda che la documentazione della volontà del "*de cuius*" risieda nella integrale autografia della scheda testamentaria, oppure nella sua redazione da parte del notaio nella forma dell'atto pubblico, o ancora, nella conservazione ad opera del notaio stesso di un documento – non necessariamente autografo – formato riservatamente dal testatore).

Tuttavia, della vecchia cerimonia testamentaria davanti al popolo schierato, con il quale il "*pater familias*", più che provvedere prioritariamente alla sorte dei propri beni per il tempo in cui ne sarebbe stato separato dalla morte, procedeva invece a designare pubblicamente il proprio successore nel complesso dei poteri

familiari e delle titolarità patrimoniali, in qualche misura queste conseguenti a (e coesistenti con) quelle potestà che l'ordinamento gli riconosceva in vita, è rimasta tradizionalmente avvertita, nella percezione degli utenti dei moderni assetti ordinali, proprio la necessità che la vicenda traslativa del patrimonio, quale essa origina dalla morte del soggetto di diritto, individui a quest'ultimo non un semplice successore del defunto (ovvero il titolare successivo di una pluralità di situazioni giuridiche), ma un erede, cioè un soggetto diverso e sopravvivate, che lo sostituisca nella riferibilità dell'intero patrimonio, inteso come compendio tendenzialmente "universale" dei suoi beni (così come tutt'oggi indica l'esplicita previsione dell'art.588 C.C., che associa la "*qualità di erede*" all'attribuzione, naturalmente anche "*pro quota*" in caso di pluralità di chiamati, della "*universalità ... dei beni del testatore*").

I giuristi amano rubricare questo fenomeno come trasferimento "a causa" di morte, rendendo così omaggio ad uno schema concettuale profondamente radicato, per il quale nessun effetto giuridico è giustificato dall'ordinamento se non sia sorretto da una "causa" oggettiva ammessa dall'ordinamento medesimo quale "meritevole di tutela": poiché, però, l'estinzione del soggetto determinata dalla morte è di per sé una circostanza piuttosto "*tranchant*", al cui riguardo non sembra davvero possibile un giudizio di meritevolezza causale, ecco che il caratteristico sforzo di "completezza" argomentativa del ragionamento giuridico ha escogitato per questa causa "*sui generis*" una categoria a sé stante, propriamente autogiustificantesi.

Tutto ciò non si risolve, invero, in una mera schermaglia concettuale, posto che attorno alla categoria dei negozi giuridici "*mortis causa*" si è sviluppata una complessa sedimentazione normativa ed interpretativa, che fa sì che la questione che una certa vicenda giuridica associata alla considerazione dell'evento della morte del soggetto possa o meno essere qualificata come vicenda "a causa" di morte, è tutt'altro che irrilevante per le conseguenze regolative che ne possono derivare.

Valga un esempio: esistono nella pratica del diritto societario innumerevoli varianti di clausole statutarie destinate a disciplinare il regime di trasferibilità delle quote di partecipazione sociale in caso di

morte di un socio, tutte orientate all'intuitiva desiderabilità che tale evenienza non debba compromettere in maniera imprevedibile gli assetti proprietari e/o i rapporti fiduciari prescelti dalla compagine sociale come presupposto e cornice del patto societario. Una di tali clausole, molto citata dalla letteratura (se non altro perché riferita alla società in accomandita per azioni custode della partecipazione della famiglia controllante del più noto gruppo industriale italiano), prevede che, in caso di morte di un socio, le azioni che siano devolute a soggetti diversi dai "discendenti consanguinei" – *sic* - debbano essere offerte in opzione agli altri soci (risultino, cioè, nella pratica, non trasferibili al di fuori della compagine sociale e dei suoi "consanguinei" o assimilabili). E' di tutta evidenza che si tratta di un patto stabilito "in relazione" alla morte del socio, e destinato a spiegare la sua operatività proprio in tale circostanza: ma non per questo esso rientra tra le disposizioni "*mortis causa*", posto che la morte non vi è assunta come radice causale del trasferimento della proprietà della partecipazione sociale, ma (solo) come elemento definitorio delle circostanze temporali del trasferimento medesimo: si tratta, cioè, per semplificare, di un atto societario che contempla l'evento morte, e non di un atto di ultima volontà, e dalla natura di atto societario trae, per esempio, la tipica valenza contrattuale di irrevocabilità, che sarebbe preclusa ad un atto di ultima volontà.

Viceversa, se il socio intendesse direttamente disporre della proprietà di quella stessa partecipazione per il tempo in cui avrà cessato di vivere, cioè volesse ricollegare alla propria morte la ragione giustificativa del trasferimento azionario, compirebbe inevitabilmente un atto "*mortis causa*" per il quale necessiteranno, in linea generale, forme e disciplina proprie del testamento.

Probabilmente non è, dunque, inopinato che il progetto di Regolamento del Parlamento Europeo e del Consiglio in materia di successioni presentato nel 2009 dall'Unione Europea, e destinato ad una non lontana adozione, limiti consapevolmente l'intento di omogeneizzazione regolativa dello spazio giuridico europeo in tale materia proprio al tradizionale ambito degli atti "a causa di morte", lasciando espressamente fuori da questo tutti gli altri strumenti giuridici che, nella pratica, vengono utilizzati per organizzare la vicenda patrimoniale "*post mortem*", e che per tale ragione ricevono, in tale progetto, una originale consacrazione normativa, uscendo

dall'ombra delle pratiche più o meno trasversali ed elusive: in tale "white list" troviamo perciò "i diritti e beni creati con strumenti diversi dalla successione a causa di morte, quali le liberalità, la comproprietà con reversibilità a favore del superstite, i piani pensione, i contratti di assicurazione" e soprattutto "le questioni inerenti al diritto delle società quali le clausole contenute negli atti costitutivi di società ... che stabiliscono la destinazione delle quote di partecipazione alla morte dei loro membri". Strumenti tutti che, nell'attitudine di stimolo della concorrenza, anche tra ordinamenti giuridici, ormai ben presente al legislatore europeo, si reputa evidentemente di maggiore interesse per gli Stati membri che siano riservati all'orbita della competizione (il cosiddetto "forum shopping"), piuttosto che a quella dell'armonizzazione.

2. La volontà del testatore: obbligato ad essere libero.

Dalla figura del vecchio testatore quirite, e di quella sua sovrana attitudine a disporre avanti al popolo riunito (e parliamo comunque di una forma testamentaria che era già un pezzo di antiquariato per Cicerone), sono penetrati, per vero, nell'ordinamento vigente, ed apparentemente sembrano godervi buona salute e diuturna considerazione, due altri elementi del diritto testamentario, benché questi debbano essere ormai ritenuti più dogmatici che razionalmente giustificabili in ogni loro aspetto: il principio della libertà della volontà testamentaria e quello, ad esso correlato, del divieto dei cosiddetti patti successori.

Dal primo dei due, deriva che le determinazioni assunte dal testatore nel definire lo statuto della propria eredità siano essenzialmente revocabili, come si dice, fino al supremo esito della vita, coerentemente con l'assunto che un negozio "a causa di morte" è, prima che si verifichi la sua radice causale, cioè la morte del soggetto, un oggetto giuridico sostanzialmente inesistente.

E se la volontà del testatore deve rimanere libera di scrivere e cancellare e riscrivere senza limite le disposizioni testamentarie, sarà di conseguenza impossibile fondare sulle disposizioni medesime alcuna costruzione contrattuale, il cui contrassegno dovrebbe viceversa risiedere proprio nella capacità di stabilire un vincolo valido e non unilateralmente risolubile, a tutela di determinate aspettative ereditarie, tanto che queste ultime consistano nella

stipulazione di una promessa istituzione di erede, quanto nel compimento di atti dispositivi di una successione non ancora apertasi, quanto ancora nella pattuizione di una rinuncia preventiva ad alcuni dei, od a tutti i diritti rivenienti da una successione futura (e questa è appunto la tradizionale tripartizione dei patti successori istitutivi, dispositivi e rinunciativi, che si ritrova nella previsione di nullità comminata dal vigente art. 458 C.C.).

Ne risulta che il testamento sarà pure espressione di un qualche connotato "sovrano" della volontà del testatore, che rimane libera da ogni vincolo finché le sia dato di manifestarsi (si intende, di manifestarsi validamente, specie sotto il profilo della c.d. "capacità" soggettiva: è di tutta evidenza, al riguardo, la delicatezza dell'osservazione che viene, in tal modo, a designarsi come suscettibile di tutela preferenziale da parte dell'ordinamento una volontà che, per essere, anche fisiologicamente, l'ultima del suo autore, potrebbe risultare quella meno sorretta da una razionale e lucida autorappresentazione degli interessi in gioco, o quella più facilmente coartabile o circonvenibile), ma che, nondimeno, esso si dimostra, a causa di quello stesso connotato, anche uno strumento così negozialmente "liquido", e soprattutto insuscettibile di consolidamento, neppure quando a volerlo sia il testatore medesimo (cui, come si è visto, è inibito pattuire ogni forma di irrevocabilità delle proprie disposizioni), da rivelarsi inidoneo a dare risposte utili in più di un frangente nel quale apparirebbe, invece, meritevole di tutela l'interesse del testatore a rendere definitivo, in tutto o in parte, il proprio statuto successorio.

Si pensi ad almeno tre ambiti di situazioni coerenti con tale assunto.

Per prima, quella del ricorrere di esigenze personali di cura ed assistenza del testatore, cui non facciano fronte i meccanismi di normale solidarietà endo – familiare: in relazione alle quali, potere disporre di uno strumento di stabilizzazione delle allocazioni patrimoniali future dell'interessato, sotto forma di patto successorio istitutivo a vantaggio della persona o dell'istituzione che, a consuntivo di un accertamento da effettuarsi "*post mortem*", risultino essersi fatte carico di aver sostenuto il testatore nelle sue necessità esistenziali, assegnerebbe al testatore medesimo un "*asset*" forse decisivo da "spendere" sul mercato dei servizi assistenziali.

O all'esigenza, anch'essa del tutto sostenibile e condivisibile, di delimitare, a vantaggio della considerazione di specifici, e magari evolutivi scenari familiari, gli effetti giuridici imperativi delle vicende successorie, come nel caso, assai diffuso in pratica, che una coppia di coniugi che si ricostituisce, magari in età avanzata, dopo precedenti rispettive esperienze matrimoniali, desideri, del tutto consensualmente, che i diritti ereditari che ad entrambi derivano dal nuovo matrimonio non pregiudichino quelli della prole pregressa di ciascuno: situazione che corrisponde, evidentemente, all'ipotesi di un patto successorio rinunciativo.

O ancora, all'opportunità che specifici cespiti ereditari pervengano inderogabilmente a determinati soggetti designati in funzione dell'appropriato appagamento di peculiari necessità di tutela personale (si pensi ad un alloggio privo di barriere architettoniche, progettato dal testatore per un figlio invalido, e che il medesimo intende destinarli), ed alla conseguente ovvia desiderabilità che tale disegno successorio abbia ad attuarsi "al netto" di qualsiasi interferenza di altri soggetti della vicenda ereditaria, i quali, condividendolo, si siano in tale senso preventivamente e spontaneamente accordati, ponendo così in essere un patto successorio dispositivo.

Di tutti gli scenari così esemplificati – l'ultimo dei quali, come vedremo più avanti, quando lo si trasferisca alla vicenda devolutiva del bene "azienda" o "partecipazione sociale" nel contesto della successione dell'imprenditore, è stato quello che ha fornito l'occasione per un primo, parziale ma rilevantissimo, tentativo di regolamentazione in senso pattizio di alcune vicende successorie – non si vuole affermare che essi non possano trovare adeguata considerazione all'interno di più o meno complesse disposizioni testamentarie; ma che l'insuscettibilità del testamento a regolare su basi convenzionali e stabilizzate vicende che la sensibilità individuale e sociale percepiscono come pregiudicate proprio dall'incertezza della loro regolamentazione, finisce per qualificare il testamento medesimo come uno strumento privo, in casi simili, di quel sufficiente grado di "*accountability*" sistematica, cioè di affidabilità ed efficienza ordinamentale, che si renderebbe, invece, appropriato nel migliore interesse dei soggetti stessi che dovrebbero ricevere tutela da tale istituto.

3. Complicazioni familiari.

La disamina delle condizioni di sostanziale invalidità dei patti successori, allo stato del diritto vigente (od almeno di quello vigente fino alla parziale riforma dell'anno 2006, della quale daremo conto più avanti), conduce, a questo punto, ad allargare la discussione ad un altro nucleo generatore di complessità, se non di vere e proprie criticità, del sistema della successione testamentaria; quello delle aspettative successorie riservate e tutelate inderogabilmente dalla legge a vantaggio di una ristretta cerchia di familiari prossimi del testatore, il quale vede così, in concreto, ulteriormente limitato l'ambito del libero esercizio delle proprie ultime volontà.

Si tratta di quanto, nel linguaggio corrente, viene definito come meccanismo della "legittima", e che la sistematica codicistica individua oggettivamente come "riserva" a favore di determinati soggetti, di quote di eredità o di altri diritti successori: tali soggetti sono peraltro chiamati "legittimari" e non coincidono, tuttavia, con quelli cui la legge devolve la successione in mancanza del testamento, ovvero con gli eredi "legittimi" (a dimostrazione che la chiarezza semantica non è stata, in questa materia, la principale preoccupazione del legislatore). Trattandosi di una previsione imperativa, è ovvio che il meccanismo opera anche "contro" gli atti dispositivi del proprio patrimonio che il defunto possa avere compiuto in vita o prefigurato in morte, in danno di tale riserva, atti che ne subiscono, pertanto, una conseguente caducazione effettuale.

La situazione per la quale i familiari più prossimi (discendenti e coniuge, principalmente, e gli ascendenti del defunto quando ne difettino discendenti) possano aspirare a conseguire una certa parte del patrimonio del defunto, trovando nell'ordinamento forme di tutela di tale aspettativa giuridicamente cogenti, è antica tanto quanto l'istituto testamentario e comparatisticamente diffusa nella prevalenza dei sistemi normativi, anche se le modalità concrete di tutela apprestate dai singoli ordinamenti variano in maniera sostanziale tra questi, a seconda dell'evoluzione dell'apprezzamento

sociale della relativa esigenza, e delle differenti ipostasi delle varie esperienze giuridiche.

Tanto che finisce per confondersi con il rilievo del mero portato storico anche l'analisi critica delle ragioni della persistenza attuale di tale istituto, e , soprattutto quella della sua compatibilità con le diverse esigenze di funzionalità sistemica che l'ordinamento contemporaneo appare, per contro, maggiormente incline ad assecondare.

Occorre dare atto alle più diffuse tesi giustificazioniste del sistema della riserva ereditaria della loro persuasività, ormai pressoché solo tradizionale. Così per quella del radicamento dell'istituto nella tutela della coesione familiare, tesi che si scontra con il rilievo pratico che l'esperienza concreta individua, semmai, proprio nell'apparato dei diritti dei legittimari la fonte più rilevante delle tensioni familiari nella dinamica successoria e, di conseguenza, la matrice dei contenziosi più cospicui e defatiganti.

Come per l'altra tesi, che fa riferimento ad intuitive forme di tutela dei soggetti economicamente indeboliti dalla vacanza di titolarità del patrimonio di un familiare prossimo, sulla cui sussistenza la famiglia trovava fondamento: tesi che, in qualche modo, come si dice "prova troppo", posto che la rigidità del sistema della riserva si attua a prescindere dalle concrete esigenze dei destinatari, che, spesso, sono, al momento della morte del loro dante causa, soggetti economicamente affrancati dalla dipendenza nei confronti del defunto; ed anzi, più sottilmente, è stato osservato che proprio la rigidità del sistema limita grandemente le opportunità di rendere effettiva risposta a quelle necessità di tutela privilegiata che, sul piano economico, potrebbero manifestarsi a favore di soggetti concretamente svantaggiati nel raffronto con altri legittimari equiordinati, e di attuare, cioè, nei confronti di quelli, l'imperativo di giustizia sostanziale per il quale deve darsi di più e meglio a chi ne ha maggiormente bisogno.

Quest'ultima argomentazione è altresì alla base del rilievo critico che il sistema della riserva ereditaria sia davvero giustificabile secondo l'assunto della uguaglianza regolativa tra i familiari più prossimi, e che l'assicurazione della parità di trattamento di questi sul piano

delle aspettative patrimoniali successorie si rifletta anche in una sorta di garanzia della loro libertà morale nei confronti del "*de cuius*": si è, infatti, sostenuto che non solo l'uguaglianza regolativa formale può in concreto configgere con il principio di uguaglianza sostanziale o progressiva, che è sicuramente uno dei fondamenti sistemici dei valori costituzionali del nostro ordinamento (art.3 co.2 Cost.), ma che sembra altresì sfuggire la giustificazione, appunto valoriale, della preferenza di tutela che si dovrebbe, in tal modo, accordare alla libertà morale del legittimario, necessariamente confliggente con quella della analoga libertà del testatore, il quale vede corrispondentemente ristretti gli ambiti del libero apprezzamento allocativo delle vicende successorie di un patrimonio, quello da lui relitto, che si deve presumere essersi formato per effetto delle attitudini, delle capacità e dell'impegno lavorativo del titolare, sottendendo quindi valori che non dovrebbero ragionevolmente essere postergati alle aspettative dei legittimari, portatori viceversa, in tale materia, di una caratteristica "rendita di posizione".

A tacere, poi, delle distorsioni delle scelte comportamentali che un sistema di eccessiva rigidità finisce per indurre nei soggetti motivati ad esplicitare comunque il perseguimento delle proprie aspirazioni, distorsioni ripartite tra dinamiche elusive dei divieti ordinamentali posti a carico del disponente e pratiche di sindacazione, evidentemente onerosa, quando non proprio ricattatoria, dell'esercizio dei corrispondenti diritti dei soggetti tutelati: sommatoria che si traduce, in definitiva, nell'aumento dei rischi, dei costi e della contendibilità delle transazioni.

Resta, d'altro canto, valido il rilievo che appare comunque conforme al "buon costume" un certo grado di tutela dei familiari più prossimi nei confronti di comportamenti arbitrari del testatore, che sottraggano una parte eccessiva del patrimonio a quelle aspettative di continuità successoria, che la persistenza dei legami di solidarietà e di affettività familiare autorizzano secondo il comune sentire.

Ma l'apprezzamento sociale di questa attitudine dell'ordinamento non deve per ciò stesso implicare che le forme concrete di tutela dal medesimo apprestate si traducano in un apparato di vincoli caratterizzato, al contempo, da astrusità applicativa e da

indisponibilità alla sfera dell'autonomia privata, così da produrre una miscela potenzialmente destabilizzante degli statuti dei regimi proprietari dei beni interessati dalle vicende successorie e, di conseguenza, la diminuzione dell'appetibilità e del valore di tali beni nel flusso delle transazioni.

Ora, nella grande varietà delle soluzioni comparatistiche, il sistema italiano della tutela dei legittimari risulta formalmente tra i più esposti al rischio di generazione di danni collaterali del tipo appena delineato.

Per un verso, infatti, vi si prevede la tutela del legittimario come riservatario di una quota di eredità, assegnandogli quindi la facoltà di agire, se pretermesso o leso nel suo diritto, per penetrare forzatamente all'interno della comunione ereditaria e parteciparne alla relativa divisione; per altro verso, la tutela accordata al legittimario si estende alla possibilità di recuperare i beni immobili, dei quali sia stato disposto in violazione dei suoi diritti, in maniera "reale", quindi potendo chiederne la restituzione non solo a chi sia risultato beneficiario del relativo trasferimento in violazione della quota di riserva, ma anche a chi abbia acquistato da quest'ultimo, quando risulti insolvente il destinatario della preventiva richiesta, non rilevando, in tal caso, che il secondo possa trattarsi di un acquirente di buona fede.

Se si aggiunge che il sistema prevede che il patrimonio preso in considerazione per la determinazione ed il soddisfacimento della legittima sia costituito, oltre che da quanto caduto in successione, anche da quanto abbia formato oggetto di donazioni antecedenti, il tutto valutato con riferimento alla data dell'apertura della successione, e che la determinazione della quota di legittima è comunque collegata al novero degli aventi diritto al momento dell'apertura della successione, e non a quello del momento del compimento degli eventuali atti dispositivi che abbiano potuto pregiudicare la legittima medesima – e facendo grazia ancora di meccanismi di più accentuata complessità, come quello della collazione ereditaria, che prevede che gli stessi legittimari, in linea di massima siano tenuti a conferire alla massa divisionale le donazioni loro fatte in vita dal defunto, allo scopo di assoggettarle "ex novo" alla disciplina divisionale – emerge il quadro di insieme di un

procedimento successorio potenzialmente incapace di garantire alcuno dei soggetti coinvolti: non il testatore a riguardo dell'effettività delle sue disposizioni, non gli eredi circa l'incontestabilità delle loro attribuzioni, e neppure i terzi che si rendano sub-acquirenti di beni ereditari, in ordine alle ragionevoli aspettative di salvaguardia del loro acquisto dalle pretese di legittimari pretermessi.

E' intuitivo che le criticità di un sistema che data, nelle sue linee fondamentali, dal 1942 non costituiscono certamente un'inattesa novità: a cambiare, infatti, non è stato l'assetto normativo, ma la società nel quale esso è calato. Un contesto che, oggi, non ritiene più accettabili né i tempi, misurati in termini di cicli generazionali, richiesti dal consolidamento di certe vicende successorie; né gli strumenti di rigida tutela imperativa costituiti dalle norme cautelative della legittima, che si traducono in una paternalistica sovrapposizione dell'astratta valutazione del legislatore sulle istanze dell'autonomia negoziale dei soggetti portatori degli stessi interessi protetti; né tantomeno l'esito, per così dire macroeconomico, dell'inefficienza di tale apparato normativo, che costituisce una vera e propria minusvalenza latente applicata ai beni che attraversano il passaggio della successione: minusvalenza che apparirà tanto più significativa quanto più i beni coinvolti beneficiano, per contro, da uno statuto di chiarezza, definibilità e speditezza delle vicende giuridiche che li riguardino, massimamente per i beni strumentali alle esigenze del ciclo produttivo.

Ne è la prova che il timore del rischio della rivendicazione di beni formanti oggetto di magari remote donazioni nei confronti dei sub-acquirenti dai beneficiari delle medesime, benché statisticamente irrilevante, ne costituisce una consistente penalizzazione del valore nelle vicende circolative dei beni stessi, una remora all'assunzione dei medesimi come garanzie reali in operazioni di credito, ed in ultimo, a quanto sembra, addirittura un ostacolo all'adesione della Gran Bretagna al citato progetto di regolamentazione comune delle norme internazional-privatistiche sulle successioni nell'Unione Europea, per la repulsione di quell'ordinamento a dare ingresso a forme di contestabilità di attribuzioni patrimoniali nei confronti di acquirenti di buona fede.

4. Sopravviverà il testamento ?

Sopravviverà, dopo tutto, questo antico istituto ? Il testamento, cioè, nel cui nome vogliamo ellitticamente riassumere la considerazione dei complessi meccanismi ordinamentali che ancora oggi promettono a chi, testando, si misura con un tempo che non gli apparterrà più, quello in cui avrà cessato di vivere, il "*solacium mortis*" di Quintiliano, ovvero la consapevolezza che la sua volontà sarà raccolta come se ancora vivesse e sarà ultrattivamente capace di "*exitum habere*", di arricchire ed impoverire, ricompensare e castigare, onorare debiti e provvedere a necessità ?

La risposta ci sembra, infine, affermativa, alla condizione che, come tutto in natura, anche il testamento sappia morire a sé stesso, almeno in parte, e rinascere trasformato.

Anzi, a dispetto di chi aveva sommariamente profetizzato che la famiglia nucleare, da una parte, e la polarizzazione delle grandi ricchezze in entità non personali, dall'altra, avrebbero decretato il tramonto irreversibile della programmazione testamentaria della successione, possiamo osservare in contrario che si assiste ad una vera e propria risorgenza del desiderio di autoaffermazione dell'autonomia individuale, tale da coinvolgere anche il fenomeno testamentario, percepito come estrema rivendicazione, sull'orizzonte del tempo assegnato ad ognuno, dei diritti della personalità in termini di libertà dispositiva, non soltanto a riguardo del proprio patrimonio, ma anche, in una certa misura, di sé stessi, se è vero che a furor di popolo vengono considerate una forma di testamento "di vita" le disposizioni anticipate circa le cure della persona incapace.

E si deve aggiungere che non di rado si accompagna a questo rinnovato orgoglio individuale la seria preoccupazione di sapere tessere, attraverso il delineamento dei rapporti successori, nuove o consolidate reti di solidarietà umana, non necessariamente e non tutte all'interno della famiglia, nello sforzo di far sopravvivere a sé stessi i frutti del proprio itinerario affettivo, vuoi che questo riguardi una convivenza di fatto, l'assistenza di uno svantaggiato, il sostegno di un'aspirazione o l'affermazione di un ideale (o magari, la carezza postuma ad un animale da compagnia).

Certo, il diritto testamentario dovrà prima o poi adeguarsi al divenire dell'apprezzamento e delle aspirazioni del corpo sociale, senza dimenticare, peraltro, che una materia di millenaria stratificazione giuridica e grondante di tecnicismi normativi, mal sopporta novelle sommarie ed interventi rudimentali o demagogici.

La linea di tendenza appare nondimeno tracciata, anche nella comparazione con le innovazioni recentemente adottate da altri Paesi di tradizione romanistica, la Francia per prima, dove, per citare un esempio significativo, si è affermato dal 2007 il principio della preventiva rinunciabilità dell'azione di riduzione da parte dei legittimari, che, intuitivamente, costituisce un cardine della contrattualizzazione del fenomeno successorio; e senza trascurare l'impulso proveniente dalla creazione dello spazio giuridico omogeneo dell'Unione Europea che, non a caso, nella materia più vicina alle competenze dei Trattati, quella della successione dell'imprenditore, ha decisamente contribuito all'introduzione nel nostro ordinamento del "patto di famiglia", che dal 2006 offre la possibilità di normare – in espressa deroga al divieto dei patti successori - la devoluzione ai discendenti in relazione alle aziende ed alle quote di partecipazione sociale, escludendone, su base pattizia e previa attribuzione o rinuncia, nei confronti dei legittimari non attributari, della compensazione dei loro diritti, ogni futura contestabilità nella dinamica successoria.

Si tratta di una breccia importante che contiene in germe l'indicazione di quello che, in futuro, anche per ragioni di eguaglianza ordinamentale, potrebbe divenire uno strumento più generale di programmazione consensuale delle vicende successorie, in grado di contemperare la persistente tutela della legittima dei familiari più prossimi con l'auspicio del definitivo affermarsi delle istanze di "predicibilità", stabilizzazione e deflazione contenziosa del passaggio generazionale.

Kronos e Kairos: la politica

Sergio Soave

Forse in nessun'altra branca dell'attività umana come nella politica, Kronos e Kairos sono parole apparentemente riferite alla stessa materia, in realtà opposte. Kronos è qualcosa di indistinto, un flusso sempre uguale a se stesso, il luogo in cui le cose si replicano secondo i ritmi della natura, figlia o madre del tempo, contro la quale ben poco l'uomo può fare. Ciò che fa la differenza è solo Kairos.

Cesare ha il suo Kairos, senza del quale tutto quello che ha fatto prima sarebbe ordinario e diventa invece l'inizio del volo straordinario che raddrizzerà lo Stato romano, incamminerà l'epoca imperiale, segnerà il suo destino e quello di un intero continente e renderà il suo nome l'espressione del potere, del comando per antonomasia (Czar o Kaiser che sia). Un'esitazione, davanti al Rubicone, un dubbio, una paura e il tempo propizio per la sua azione sarebbe fuggito via, se ne sarebbe andato. I nemici si sarebbero riorganizzati, avrebbero percepito la sua, anche temporanea, indecisione. La crisi della Repubblica avrebbe preso altre strade, l'Europa non sarebbe diventata quella. Certo, lui stesso non sarebbe morto a quel modo; avrebbe forse raggiunto la vecchiaia, onorato come grande generale. Nella storia, invece, la memoria che dura nei secoli si conquista spesso a prezzo del sacrificio della vita.

Lo stesso è per Paolo di Tarso anonimo persecutore di cristiani che in quell'attimo di rivelazione che ritiene divina (di qui anche un surplus di significato del termine Kairos), scende o cade da cavallo e decide di cambiare tutto di sé e di innervare della sua straordinaria energia lo sviluppo del cristianesimo tra i pagani. Se avesse perso l'occasione di quel momento felice del suo tempo, sarebbe passato tra i viventi senza che alcuno di noi avesse alcuna cognizione della sua vita, uguale a quella di tanti tenaci persecutori, spinti nell'oblio dalla grande espansione cristiana che li avrebbe resi inoffensivi. Senza quel kairos, il cristianesimo avrebbe faticato a uscire dai limiti geografici della zona di espansione ebraica e la storia del mondo avrebbe preso un'altra piega. Anche per lui, quel kairos sarebbe stato, ad un tempo, splendido e fatale, poiché, a causa della sua

missionaria e rivoluzionaria predicazione tra i pagani, avrebbe incontrato la morte per croce, quella morte che avrebbe reso immortale il ricordo della sua avventura umana e, soprattutto, il suo messaggio.

Napoleone ha il suo momento decisivo nel fatidico giorno 18 brumaio, quando affronta i deputati con un discorso rude, mette fuori causa il Direttorio e assume i pieni poteri. Corre il rischio della morte. Avrà la Francia e l'Europa. Nel momento decisivo dirà al fratello Luciano che il vino era pronto e non restava che berlo. Di quella decisione, siamo tutti debitori ancora oggi. E Cavour ci offre una inconsapevole ma splendida descrizione della differenza tra *kronos* e *kairos* quando, nella primavera del '48, su "il Risorgimento" scrive il famoso appello a Carlo Alberto: "L'ora suprema della monarchia sarda è suonata, l'ora delle forti deliberazioni, l'ora dalla quale dipendono i fati degli imperii, le sorti dei popoli". Lo scarto, il cambio di passo, la sensazione di poter entrare in un'epoca nuova, cogliendo l'attimo che non si ripresenterà è tutto in quelle profetiche parole.

E che dire di Lenin, quando si mette contro tutti i suoi e rinnega tutta la propria tradizione culturale (ciò che a agli altri appare assai prossimo alla follia) con le tesi d'aprile, vero inizio della rivoluzione, giudicata impossibile in pratica e inopportuna in teoria secondo quelli che sono gli schemi di Marx? Settant'anni e più di storia del mondo ne saranno condizionati.

O di Mussolini quando, dopo mesi di titubanza rompe gli indugi, risponde al suo *kairos* e decide che la guerra del '14 va combattuta, a differenza di quanto pensa la stragrande maggioranza dei socialisti italiani che fino a quel momento lo adorano e ora cominciano ad odiarlo?! O quando, scimmiettando Cavour, dal balcone di piazza Venezia annuncerà agli italiani che "l'ora segnata dal destino batte nei cieli della nostra patria. L'ora delle decisioni irrevocabili..."?!!

Qualche anno dopo, anche Adolf Hitler piegherà il tempo della sua vita e del mondo, quando in una oscura cantina di Monaco deciderà di far parte di un piccolo partito con 7 iscritti e una decina di marchi in cassa; poi, altre piegature del tempo avrebbero portato lui alla più potente concentrazione di potere e di capacità fascinatrice che mai sia stato dato di registrare nella storia dell'umanità e condotto il mondo sull'orlo della più cupa, possibile catastrofe.

Il tempo (kronos) in politica è nulla, il tempo utile (kairos) in politica è tutto. Il pittore, l'artista, può avere il suo kairos e non coglierlo subito. Qualcosa resta perché domani possa avere un'ispirazione addirittura più intensa e più grande. In ogni caso, quel minimo o massimo di perdita varrà solo per lui. Ha perso il suo tempo propizio il giorno prima, ma il giorno dopo può, in tutto o in parte, recuperarlo. Quello che accade è infatti qualcosa di delimitato che ha a che fare con se stesso e la materia. Le variabili sono tutte interne alla persona e a questo rapporto. In politica, invece, il tempo utile della scelta non può essere né prima né dopo. Un attimo prima il gesto può essere immaturo, un attimo dopo inefficace. In gioco ci sono infinite variabili esterne alle decisioni della persona, che definiscono la temperie del momento e che sono continuamente cangianti.

Come già avevano compreso i greci antichi, Kairos era il dio del "momento passeggero", di "un'opportunità favorevole che opponeva il fato all'uomo". Per questo, nelle rappresentazioni che ne davano, kairos aveva un ciuffo di capelli sulla fronte, in modo da poter essere catturato afferrato, ma aveva la nuca totalmente calva, a significare che il momento passato è un momento perduto che non può essere riafferrato.

Se si condivide questa impostazione (che – rassicuriamo il lettore - è largamente condivisa), è facile arguire come il prevalere di kairos su kronos in politica sia gravido di conseguenze molto rilevanti.

Innanzitutto, nella definizione del buon politico che non è necessariamente il più intelligente, il più forte, il più tecnicamente preparato, ma è certamente quello che ha fiuto, che sente cioè il tempo propizio e forza perciò se stesso e la realtà nella direzione che risulterà per lui e i suoi disegni più favorevole.

Ciò ha implicazioni più vaste: significa – si badi bene - che la qualità che definisce un politico non è di natura razionale, ma tipicamente emotiva, percettiva, intuitiva, cioè irrazionale.

E qui, Kairos, col suo ciuffo sulla fronte e la sua nuca calva, ci sta portando veramente lontano.

Si è detto spesso, infatti, che esiste una misteriosa razionalità della storia che, alla fine di meandri contorti e apparentemente privi di direzione univoca, spinge però l'uomo sempre avanti, lungo le strade di un progredire continuo.

E' una concezione in cui kronos prende la sua rivincita, a tempi lunghi, sul kairos. Ma è così? In particolare è così nel tempo della

grande espansione della democrazia e quindi della moltiplicazione dei soggetti politici che determinano gli indirizzi generali?

Si pose la domanda per primo, affrontando la questione con metodo scientifico, Vilfredo Pareto. Per quanto egli fosse partito con l'intenzione di dimostrare la razionalità della storia e quindi il prevalere delle motivazioni razionali nel comportamento umano, a maggior ragione nelle scelte relative agli indirizzi politici da dare a una comunità, alla fine di dieci anni di indagine e al termine di duemila pagine di considerazioni, concluse amaramente (poiché era partito appunto con altre convinzioni che la sua serietà di analista e la sua onestà intellettuale avevano contraddetto) che l'uomo pensa di essere razionale ma non lo è. La razionalità è solo una pellicola di vernice con la quale motiva e giustifica atti che germinano dal fondo irrazionale prevalente della sua natura. Pochi, pochissimi, sono gli uomini rispetto ai quali l'equilibrio del rapporto tra razionalità e irrazionalità pende dalla parte della prima. Ma la loro funzione è solo pedagogica e per di più destinata a tempi lunghissimi.

Il prevalere della natura sulla storia, della non ragione (irrazionalità) sulla ragione (razionalità) mina dunque alla base sia la ragione di fondo della democrazia, sia il fondo ottimistico sul quale si regge.

Se infatti è la non ragione a prevalere, come si può pensare che la moltiplicazione dei soggetti che intervengono a determinare i destini di uno stato o di una comunità, sia di per sé stessa motivo di miglioramento. Forse che molte irrazionalità messe insieme generano razionalità? E come si può pensare che il futuro sia inevitabilmente migliore del passato, per via di una razionalità della storia, che non si può postulare se egli atti degli uomini sono irrazionali?

La storia – è la conclusione di questa concezione (realistica o pessimistica a seconda di come la si voglia giudicare – non è che un teatro nel quale, con costumi e spartiti diversi, si replica sempre la stessa scena.

Lasciamo il lettore nei suoi dubbi. Forse, più banalmente potrà vedere le cose della vita e il rapporto tra kronos e kairos, come nei molti romanzi di Graham Greene. Qui, sempre, la perfezione di un disegno, la consequenzialità lineare di una qualche congettura, sia personale che generale, non regge all'irrompere del "fattore umano". La spia incorruttibile si innamora, l'uomo tranquillo e conformista ha uno scarto improvviso dell'animo di fronte alla scena del dolore e

della morte, il prete peccatore ha il suo momento di riscatto e di grazia. Kronos ci rassicura nella sua regolarità, kairos ci dà il brivido della libertà. In politica, di norma, si guardano in cagnesco e si fanno continui sberleffi convinti che l'uno sia più importante dell'altro. Kronos si vanta del lungo periodo, Kairos dello scompiglio sul breve; la storia consegna loro continui sberleffi e continue, reciproche soddisfazioni. Vantano entrambi parziali ragioni e ciò rende fascinosa e misteriosa la loro.

La dimensione politica della relazione ontologica “Essere e Tempo” tra abisso metafisico e vertigine teologica

Piero Flecchia

*Poi viene il senso, viene la foresta
di simboli, tra le cime degli alberi un barbaglio,
viene per ogni oscura creatura
l'immagine, la fulgida impostura.*
Angelo Jacomuzzi

I. Nelle civiltà storiche il problema del soggetto e del suo divenire nel mondo (il tempo), sono stati universalmente trasformati in attributi del sacro, sue manifestazioni, spiegate attraverso racconti mitici. Questo, fino alla faglia speculativa dei maestri della Grecia arcaica, culminata nella trasformazione parmenidea del soggetto nella metafisica dell'essere. La dottrina dell'Essere di Parmenide è l'antecedente assoluto, solo davanti al quale e per il quale, la rappresentazione del tempo trapassa da racconto mitico a quarta dimensione dello spazio sociale, attraverso la quale si afferma quella recuperata coscienza della natura come luogo di conoscenza, antecedente e necessaria premessa al passaggio del pensiero dalla sfera mitico magico religiosa a quella razionale speculativa laica, e conseguentemente anche il trapasso dell'azione politica dalla sfera mitica del sacro a quella naturale del sistema di relazioni di potenza tra individui e gruppi.

La singolare nascita tra i greci della metafisica è fenomeno già in sé complesso e suggestivo, ma solo analizzando le ragioni che hanno determinato lo spazio metafisico parmenideo; il cui successivo sviluppo sono la metafisica e in parte la scienza greca, e poi la sua successiva regressione e subordinazione alla arcaica lettura mitica dei concetti di soggetto e tempo entro il mitologema monoteista cristiano neobiblico, si può giungere a piena coscienza della complessità del problema politico; liberarlo dal suo involucro mitico utopico; solo dopo la cui rottura diventa possibile la stabilizzazione

e il governo su basi democratiche delle dinamiche politiche di una comunità umana.

Questo complesso nesso tra, da una parte l'essere singolo nel tempo: il suo tempo terreno tra la nascita e la morte, e dall'altra il divenire politico delle comunità umane, ci proponiamo qui di ricostruire sinteticamente, assumendo come situazione iniziale della nostra riflessione l'inglobamento mitico di tempo e spazio entro l'atto creativo di una specifica teologia monoteista: quella cristiana, che per tredici secoli, tra il 500 dell'era volgare e il 1800 ha dominato il paesaggio della rappresentazione simbolica tanto delle coscienze singole che delle comunità politiche europee, formalizzazione che continua a incombere anche sul loro-nostro presente.

II. A partire dalla chiusura delle scuole filosofiche per editto imperiale di Giustiniano nel 529 del nostro evo, nell'area occidentale la speculazione metafisica e la ricerca scientifica sono subordinate e inglobate nel sistema di pensiero organizzato intorno al mito monoteista nella versione cristiana, come articolato dal controverso e disputato discorso teologico della cosiddetta patristica, centro nevralgico del definirsi delle forme dei sistemi di relazione sociale, ma più spesso, da Nicea in poi, la parola unica e infallibile dell'Unico stabilita dal paternoster della spada del potere politico vincente.

Ancora nella nostra società laicizzata, malgrado ormai la critica storica post illuminista abbia svelato come l'idea monoteista sia stata imposta al prezzo di persecuzioni e massacri; e a quest'idea sia legato il modello di guerra più radicale e distruttivo: la guerra di religione, permane dominante perfino tra gli stessi uomini di scienza d'orientamento laico, la puerile convinzione che l'idea monoteista in campo religioso sia una tappa in progresso: decisiva per la purificazione del mondo spirituale. E così accade che perfino la celebre risposta di Albert Einstein al filosofo Eric Gutkind: che si affermava orgoglioso di appartenere al popolo che aveva scoperto l'idea di dio unico, sia ormai caduta nell'oblio, mentre si ricorda la celebre, antecedente: di oltre trent'anni, contestazione einsteiniana al Born della fisica quantistica: *"Dio non gioca a dadi."*

Richiamiamo qui quindi la capitale, e dalla cultura maggioritariamente smemorata, risposta di un Einstein ormai vecchio, sul primato spirituale dell'idea monoteista. Il passo è in una sua lettera del gennaio 1954: *"La parola Dio è per me nient'altro che l'espressione e il prodotto della debolezza degli uomini, la Bibbia una collezione*

di rispettabili, ma primitive leggende, indubbiamente piuttosto bambinesche ... Per me la religione ebraica, come tutte le altre religioni, è l'incarnazione di superstizioni da bambini. E il popolo ebraico, al quale sono contento di appartenere, e con il quale sento una profonda affinità mentale, non ha qualità diverse da tutti gli altri popoli. ... (gli ebrei) non sono meglio di tutti gli altri gruppi umani, anche se la mancanza di potere li protegge dai peggiori crimini."

Einstein connette nell'ultima frase della sua citazione da noi riportata, anche nello specchio dei lager nazisti e del gulag bolscevico, crimine organizzato e potere politico statale, gli ebrei, dalla distruzione romana del loro stato, per duemila anni protetti dal grande crimine dalla mancanza di un loro stato. Mentre critica l'idea 'dio Unico' da una sua analisi personale, ergo opinabile, molto più significativamente Einstein indica: denuncia, fondato sui fatti, il tragico nesso tristo tra potere politico e crimine; solo andando al quale si spiegano i grandi crimini del monoteismo, episodi di un uso strumentale della religione nelle lotte per il potere politico.

Mentre l'affermazione sopra riportata colloca Einstein nell'area del pensiero anarchico, qui vogliamo in primis meglio precisare il senso della sua visione circa il valore spirituale del monoteismo, attraverso la riflessione di un filosofo suo contemporaneo, l'asse centrale della cui ricerca fu appunto il nesso tra pensiero religioso e gruppi umani organizzati: *"L'universalismo non è nelle religioni un progresso, ma una caratteristica proprio dei periodi più rozzi ... L'ignoranza e la superstizione sono la condizione del sorgere di grandi comunità religiose. – P. Martinetti, Religione e Morale."*

La semplificazione monoteista è dunque il prodotto di una rozzezza culturale, che ha il suo tratto estrinsecativo immediato evidente, in ambito sociale, in forme gerarchiche autoritarie di governo politico. Nulla lo descrive quanto il ruolo, per il trionfo del cristianesimo, dell'impero romano.

L'istituzione imperiale romana è stata l'antecedente politico e a un tempo l'elemento culturale decisivo per il trionfo del monoteismo nell'area mediterranea. Il potere politico imperiale mirava a costruire, imponendo la versione religiosa monoteista cristianesimo, un principio identitario forte, contro le pulsioni centrifughe dei diversi popoli sottomessi, nei quali culti e tradizioni religiose autoctone costruivano il tratto specifico di resistenza identitaria.

Imponendo il monoteismo nella versione cristiana, l'impero romano mirava a de-etnicizzare e integrare, attraverso la religione i popoli sottomessi, li rendeva parte della romanità, secondo quella logica

che poi avrebbe accompagnato e accompagna l'espansione dell'islam: che cancella nei dominati la locale tradizione etnica, surrogandola con quella araba maomettana, fin nella lingua.

Per quale ragione la scelta imperiale romana del monoteismo come forza coesiva de-etnicizzante, si coglie per e nella storia del popolo ebraico. La tenace sopravvivenza del popolo ebraico come entità individuata distinta, descrive la forza centripeta del monoteismo come elemento coesivo identitario di un gruppo sociale. Un popolo ebraico che, sotto la pressione complessa del gruppo sacerdotale levita, passa, in Palestina, circa 800 anni prima del Cristo, da una forma di democrazia arcaica tribale, alla monarchia sacra.

Se il nesso potere religioso potere politico è immediatamente evidente, almeno alle grandi menti critiche speculativamente attrezzate, che cosa determina la sua irresistibile presa non solo sulle masse: che devono poi pagarne il prezzo in termini di lavoro confiscato?

Che cosa spinge non solo l'uomo comune, ma anche persone di raffinata cultura, a una convinta adesione all'infantile mito di Dio, per usare la metafora einsteiniana.

E ancora: come si conciliano le grandi raffinatezze formali dei rituali, tra i templi, le musiche liturgiche, e l'innologia laudatoria, con la totale indifferenza, e più spesso con l'odio persecutorio dichiarato per chi non si identifichi in quel credo secondo quei rituali?

E ancora: per quale meccanismo pulsioni naturali concrete come per il cibo e il sesso si subordinano a mitografie del tutto artificiali quali i credo repressivi estrinsecati dalla dottrina monoteista delle varie vulgate. E non solo: per quale deriva anche universi spirituali politeisti complessi, quali quello indù, al cui centro sta quell'autentico trionfo spirituale che è "Il canto del beato" (la Ghita), poi costruiscono abominevoli ordini sociali come quello delle caste, e spingono la moglie a bruciarsi viva sulla pira del cadavere del coniuge.

Per quale processo le pulsioni forti della natura cadono sotto il controllo di giurisdizioni religiose come quella che ha prodotto il burka, schiavizzando la metà dell'universo sociale, ma inevitabilmente poi gerarchizzando anche l'altra metà maschile, e mentre la dogmatica teologica predica di una universale fratellanza sotto un comune Padre.

Come si istituisce questo modello paradossale che predica l'universale fraternità mentre realizza la più completa servitù,

attraverso la gerarchizzazione dello spazio sociale; una gerarchizzazione protetta da istituzioni pronte a fulminare con l'accusa di empietà chi insorga, come il bambino della fiaba, a gridare: l'imperatore è nudo.

Che cosa determina nelle generazioni umane questa costante deriva verso una forma di socializzazione gerarchica governata da e legittimata in una religione politica, la cui macchina di tirannide non perfettibile procede universalmente dal grande mito monoteista: forme di mito monoteista troviamo politicamente attive in tutte le grandi costruzioni imperiali, tra l'impero incaico e il califfato islamico, e in ambito europeo ha il suo trionfo tra '600 e '700 nell'evo dell'assolutismo.

Un monoteismo capace anche di una audace variante atea, costruita sulla teologizzazione bolscevica del materialismo storico di Marx, dove l'ateismo: l'antecedente empietà assoluta, in un gioco di rimandi culturali per nulla paradossale, assunto a religione politica degli stati bolscevichi, il cui ordine temporale non solo nei gulag riconferma il Nietzsche della *'Inattuali'*: *"Stato si chiama il più freddo di tutti i mostri. È freddo anche nel mentire; e la menzogna ch'esce dalla sua bocca è: - Io, lo Stato, sono il Popolo. ... Lo Stato è là dove tutti: buoni e cattivi, si ubriacano di veleno; là dove tutti perdono sé stessi; là dove il lento suicidio di tutti si chiama vita, e tutti puzzano gli adoratori dell'idolo. ... Solo là dove lo Stato cessa di esistere, là incomincia l'uomo non inutile."*

Per quale percorso si realizza nello spazio e nel tempo la macchina oppressiva totalitaria statale quale sorge dalla integrazione in un solo blocco di potere di religione e politica?

III. In sistemi dogmatici quali i trascorsi bolscevismo e/o fascismo, o che governavano, e in parte ancora governano, negli stati islamici - contro i quali si è mobilitata la recente rivoluzione araba -, o ancora negli stati assoluti dell'evo del re Sole, politica e religione fanno blocco intorno a un progetto che si definisce come disegno universale intorno all'appropriazione di una ben precisa variabile: il tempo, che connota per l'uomo inglobato nel suo tempo, come tempo di una realizzazione di un piano che si disloca fuori e sopra il tempo. In queste costruzioni politicoteologiche il tempo naturale si trasforma in un tempo finalizzato alla realizzazione di un insegnamento, rispetto allo spazio sociale, esterno trascendete. L'effetto culturale del dominio sullo spaziotempo di una trascendenza è la cancellazione della percezione naturale fisica del

tempo, trasformando il tempo nel luogo di un disvelamento e una prova, tanto per il singolo che per il gruppo, che nel tempo ora devono realizzare il passaggio alla trascendenza del sacro, per cui il tempo naturale diventa il tempo di una dinamica di eventi che trasformano il tempo naturale stesso in tempo consacrato a realizzare una ben precisa storia.

E storia dopo storia intorno a un mito religioso, a garantire l'azione del potere politico, emerge il tempo della storia. Ma per comprendere il mutamento del tempo naturale in tempo storico, e quindi dell'ente naturale umano in essere dentro una storia sacra, occorre preliminarmente stabilire che cosa sia il tempo naturale, e poi individuare le ragioni del mutamento, per l'azione combinata di politica e religione, del tempo naturale nel tempo storico, che è sempre lo spazio temporale dove un racconto fantastico deve realizzarsi, a confermare una profezia culturale. Osserviamo che anche le guerre nazionaliste imperialiste degli stati decristianizzati europei del '900 restano entro la parussia del sacro, come si legge estremizzato nel nazifascismo, ma ritroviamo molto più che in forma embrionale nei vari patriottardismi che hanno portato alla prima guerra mondiale, e prima all'evo del colonialismo imperialista.

IV. Per cogliere il senso e la ragione dell'universale processo di sacralizzazione del tempo: della sua confisca politicoreligiosa, occorre procedere dal processo percettivo universale per il quale nella specie umana prende forma il tempo naturale: 'naturale' in quanto tempo che non ha ancora ricevuto un senso universale da un disegno trascendente. Solo così potremo scorgere le cause psichiche che conducono le comunità umane a passare dal tempo naturale a un tempo storico chiamato a realizzare una trascendenza disegnata entro un racconto mitico.

Negli universi culturali dominati dal blocco politica-religione la percezione dell'esistenza di un tempo naturale è del tutto cancellata, e chi ne scorga elementi e cerchi di sottolinearli, è spesso emarginato, quando non segnato del marchio dell'eretico: imprigionato, ucciso.

Ma può anche accadere che il tempo naturale sia stato talmente a lungo così del tutto rimosso dal paesaggio culturale, che la sua riscoperta possa essere, entro una cultura dominata dal blocco politica-religione, guardata come una del tutto nuova e singolare intuizione.

È questo il caso della forma tempo che la filosofia di Immanuel Kant definisce “a priori” naturale, l’altro a priori naturale lo spazio. Proprio su questa individuazione di tempo e spazio come “a priori naturali”: attraverso questa individuazione nomenclatoria di tempo e spazio, Kant scioglie la sua speculazione metafisica da ogni “a priori” condizionante religioso, ponendo le fondamenta per una speculazione intellettuale del tutto autonomizzata dal sacro: centrata su un proprio asse; così operando la grande separazione illuministica tra politica e religione.

Ma che cos’è il tempo naturale, entro il quale Kant disloca la sua speculazione metafisica attraverso la dottrina degli a priori?

Definiamo “tempo naturale” la forma di tempo la cui percezione si fonda esclusivamente sui meccanismi sensoriali naturali della specie sapiens sapiens.

L’intuizione del tempo naturale si determina per la combinazione analitica - sotto il primato del senso razionale - principalmente di due organi di senso: l’occhio e l’orecchio, in connessione con un invisibile, e quindi arduamente definibile, organo interiore; solo postulabile in dottrina, in quanto fino a oggi tenacemente sottrattosi alla ricerca anatomopatologica: la coscienza.

Organo psichico complesso – trasformato poi dalla speculazione teologica in anima, o forse originariamente intuito come anima dalla speculazione nella sua forma primigenia onnicomprensiva mitico-religiosa – la coscienza si intuisce evidente soltanto per la mediazione e l’esistenza dello strumento linguistico, per cui la coscienza è eminentemente coscienza linguistica, ergo risultato di una interazione dialogica segnica multipla tra singoli individui della specie sapiens sapiens, entro ogni loro comunità.

Se la coscienza è il prodotto dell’interrelazione linguistica, ne consegue che:

- una persona sola e isolata non produce una propria coscienza;

- ogni coscienza è unica in quanto il prodotto irripetibile di un locale processo di socializzazione, per cui ne discende

- ogni disegno di produzione seriale di coscienze, bloccandola su una lingua e un mito, vulnera l’individuo nel suo fondamento naturale, colpendo la sua deriva alla diversità e specificità.

Osserviamo che, in quanto anche altre specie animali sono specie sociali, ergo posseggono un sistema segnico naturale, senza il quale

non è possibile socializzazione, la coscienza va attribuita anche a cani, gatti, elefanti, leoni, scimpanzè, e infatti il paganesimo ellenico definiva tutte queste specie viventi entro la categoria delle entità dotate di anima: termine, pre metafisico, e attinto alla teologia. Forma originaria e antecedente la nascita dell'anima – nascita squisitamente linguistica, come di tutti i termini culturali costruiti per spiegare i processi naturali oltre l'immediata percezione sensoriale – la coscienza, in quanto prodotto della natura, quando giunge a interrogarsi, ergo giunge alla necessità di dare forma linguistica all'intuizione che si renderà evidente intorno al vocabolo tempo, dedurrà la forma di questa complessa astrazione - che l'italiano contemporaneo individua con il vocabolo tempo - dall'esperienza naturale. E questa esperienza sensoriale del tempo: il tempo naturale, ha forma ciclica, in quanto l'area semantica del vocabolo tempo prende forma attraverso il depositarsi nella coscienza della somma infinita dell'alternarsi di giorno e notte, dove sta in fieri l'alternarsi delle stagioni e poi dell'anno astronomico, e infine delle generazioni degli uomini.

V. Il tempo naturale assume nella coscienza umana, con profondi effetti nella sua stessa struttura, una ben precisa forma: la forma ciclica, che ritroviamo presente in tutte le antiche dottrine sapienziali, là dove, trascendendo la immediata esperienza sensoriale, tentano una esplicazione trascendente universale del destino del vivente.

Prende così forma la dottrina delle rinascite o reincarnazioni, che ritorna costante dagli orfici, per i pitagorici, fino alle recenti dottrine delle sette teosofiche, via passando per il buddhismo, a unificare e spiegare il grande non senso del vivente. Questa visione ciclica ritroviamo nella cosmogonia della filosofia stoica e ritorna come necessità esplicativa interna nella stessa speculazione metafisica tardo ottocentesca tra Schopenhauer e Nietzsche. Nella speculazione teologica di Piero Martinetti è il grande tratto mitico a connettere uomo e natura, mantenere nell'uomo la visione del suo nesso con e in dipendenza dalla Natura.

Eppure, per quanto universale, questa esperienza fisica naturale della forma ciclica del tempo troviamo molto più che contrastata: troviamo negata e perseguitata, colpita da interdetto, in un ben preciso spazio centrale dell'esperienza umana: quella che prende

forma e si definisce in ambito politico religioso, e ha il suo elemento sociale aggregate forte in una ben precisa istituzione: lo stato.

Dall'istituzione stato, in combinazione con la teologia nomenclatoria del divino, si afferma, fino a connotare del segno dell'assoluto, una visione del tempo analitica e rettilinea.

Ponendosi oltre: come trascendenza del tempio ciclico, sua rottura e trionfo sul ciclo, la visione mitica politicoreligiosa rettilinea mette a margine, e poi combatte la visione del tempo ciclico naturale, fino a dichiararla intuizione malvagia da cancellare, in quanto il suo persistere nega nel suo fondamento la doppia e identica pretesa del potere politico e della dogmatica religiosa: di porsi come blocco di verità assoluto vittorioso del tempo naturale, infine trasceso.

Questa sconfitta ed emarginazione della visione ciclica del tempo ad opera della religione politica e della politica statale: due aspetti della stessa forma di politica dominata dal dogma e inscritta nel sacro, procede per gradi, e si realizza entro quella dialettica psichica della volontà di potenza, attraverso il 'ri-conoscere': che è il vero tratto delle grandi personalità profetiche, la cui capacità di incidere nel mondo si realizza attraverso un grande transfert, entro il quale si pongono come voce ispirata da una trascendenza, voce che porta una verità antecedente necessaria nel qui e ora del mondo.

La vittoria della visione rettilinea anti naturale del tempo, visione del tutto astratta fantastica irrazionale, che permea poi di irrazionale tutta la cultura colonizzata dal tempo rettilineo, si realizza in modo compiuto soltanto nella dogmatica monoteista, per la grande visione mitica fantastica di un dio eterno creatore che scende nella storia per darle: richiamarla a un senso trascendente.

VI. In quanto mantiene ancora il destino degli olimpici entro una visione ciclica del tempo, il paganesimo classico resta una religione naturale pre intellettuale, la cui legittimazione deriva dalla funzione di giustizia degli olimpici: di Zeus, e intorno a lui degli altri dèi, chiamati a governare e a un tempo a spiegare il molteplice delle forme e dei caratteri.

Chi legga attentamente il Plutarco degli scritti teologici scopre che essi sono percorsi dal presagio di un possibile crollo del sistema olimpico, mentre un misterioso grido annuncia, nel tardo impero romano: "Il grande Pan è morto.", ovvero la forma primigenia del sacro pagano.

Oppostamente a questo grido presago di dissoluzione, agisce in Roma una volontà universale legata al suo impero mondiale, una illusione di eterno che si accresce con la cronologia ab Urbe condita, originariamente cronologia di una piccola comunità, a segnare l'atto sacro di fondazione, per complessi rituali di difesa dalla dissoluzione entro il grembo del grande tempo ciclico di Kronos il divoratore.

L'ascesa politica porta Roma: il potere politico romano, progressivamente ad occultare, smemorare il destino ciclico del vivente, fino al grido allucinato: *"Regere imperio populos romane memento"*. Una illusione che appare nei ceti intellettuali una sorta di difesa da una segreta angoscia, che prende forma, monito nella religiosità olimpica, dalla coscienza della dismisura del potere politico romano. Questa evidente percezione che Roma non si sottrarrà al destino di tutte le costruzioni umane di dissolversi divorate dal tempo, parla nel pianto di Scipione davanti alle rovine di Cartagine, come nei versi oraziani che denunciano la ferocia delle lotte politiche, a discendere dal fratricidio rotuleo: la profezia di una inespugnabile colpa.

La conversione al cristianesimo obbedisce alla volontà del potere politico romano imperiale di imporsi come forma immanente nel tempo umano di una eterna trascendenza, una visione di eternità che solo il mito monoteista può imporre, ma al prezzo di una totale abrogazione del frutto più complesso ed elaborato della ragione naturale: la percezione ciclica del tempo, per cui, con il monoteismo si afferma: attraverso la sua teologia, la possibilità per il potere politico di assumere il controllo totalitario, per la rivendicazione della costruzione nell'immanente storico dell'eterno trascendente, ma al prezzo della totale abrogazione del residuo razionale naturale.

Nulla descrive la visione anticiclica dello stato quanto l'affermazione tipica delle monarchie: il re è morto, viva il re, a negare l'essenza dell'esperienza naturale ciclica: l'alternarsi delle generazioni. Una visione ciclica del tempo che torna a riaffacciarsi, anche se controversamente, nelle comunità politiche dove si affacciano come valori costitutivi della coscienza libertà ed uguaglianza, che formalmente si traducono nella dinamica politica dei cicli elettorali e l'alternarsi nella gestione delle cariche, a negare, o quanto meno contenere, umanizzare il controllo sulle funzioni di potere politico dentro la società, sottrarle all'atemporalità, una cui mummia esemplare è il papato cattolico: qui le genealogie papali non sono

che figure transeunti di un unico papa, proprio come quelle dei dalai lama tibetani.

VII. Compresa la presenza antecedente di un “tempo naturale” ciclico, nel tempo della storia occultato, negato da un tempo culturale rettilineo governato nella sua dinamica da una trascendenza, il problema diventa: quale pressione spinge le più diverse culture a emarginare e negare il tempo naturale ciclico per forme astratte di tempo culturale, immaginate come l’universale eterno, sottratto al tempo, e che il tempo umano deve realizzare, entro un vero dramma tragico sacro, se necessario per guerre e persecuzioni: il dramma della storia, con i suoi ciclici massacri bellici e gulag.

La forma di tempo emanata da una trascendenza culturale, quale il messaggio cristiano o islamico o bolscevico, o nazifascista, è chiaramente costruita da una ben precisa categoria metapsichica simbolica: il mito, ergo la sua analisi non può che procedere dalla legge fondativa che governa le rappresentazioni mitiche; legge individuata e brillantemente enunciata dal K. Kerényi che recita: *“Ogni mito è tale in quanto non racconta un accadimento specifico, ma racconta qualcosa che continua ad accadere.”*

Da questa legge generativa del mito ritorniamo ad esaminare la universale tendenza delle singole culture umane a trasformare il tempo ciclico naturale in un tempospazio mitico rettilineo, che prende nome e forma intorno al combattimento per la realizzazione di un ordine sociale, la cui origine e forma sono stabiliti in e insegnati da una trascendenza che, come il sole illumina il giorno, illumina l’ordine del quotidiano, e il ritrarsi dal quale porta a una sorta di oscurità notturna nelle relazioni interpersonali comunitarie. Ma per quale percorso metarazionale nelle società storiche si tende a cancellare la percezione ciclica del tempo, quale percorso?

Negli universi culturali preistorici e protostorici, quali la ricerca etnografica e la speculazione archeo-antropologica hanno ricostruito, il tempo naturale ciclico è il prodotto del racconto mitico della nascita dell’ordine comunitario per l’azione ordinatrice di un grande antenato cosmogonico, dispensatore delle buone regole, fissate in un mondo caotico ad ordinarlo con un sistema di disposizioni immutabili, che ciclicamente si ripete, in armonia con le stagioni e le generazioni (da dove la ripartizione del mondo

comunitario in classi di età, entro la divisione sessuale: ripartizioni e cicli culturali che si armonizzano e raccordano al tempo naturale). Entro questa struttura mitica cosmogonica l'ordine tribale preistorico registra ogni innovazione tecnica, o della forma delle relazioni sociali, come ritrovamento di un mito perduto, o rimasto in ombra.

Questa necessità di possedere un ordine trascendente di buone regole a illuminare e governare le relazioni sociali: dai cicli matrimoniali educativi ai cicli alimentari, fissa il mondo primitivo su un'idea di stato stazionario del modello sociale, ergo di immutabilità delle relazioni sociali entro la visione ciclica.

Che cosa determina la cancellazione nelle società storiche del tempo ciclico naturale, quale necessità psichica?

Per comprendere a quale livello, sotto quali urgenze nella storia il tempo ciclico naturale sia surrogato e cancellato da un tempo mitico rettilineo; un tempo mitico governato dalla trascendenza, esamineremo il processo entro una cultura sufficientemente nota e studiata, e a un tempo abbastanza a distanza dalle nostre superstizioni religiose da non disturbarle con l'analitica del processo. Affronteremo sinteticamente il tema del tempo storico nella cultura greca arcaica e classica, andando alla quale, Nietzsche riscoperse il tempo naturale ciclico come necessità trascendente metafisica dello spirito.

Ma per affrontare e decifrare il meccanismo di sovrapposizione del tempo mitico al tempo naturale, muoveremo da un episodio di sovrapposizione e cancellazione di una precedente rappresentazione del tempo mitico con una nuova, evidente alla nostra coscienza storica, in quanto questa sovrapposizione accadde: si definì entro il nostro universo culturale. Fu il passaggio dal tempo governato dal mito pagano olimpico allo specifico nostro tempo mitico cristiano: che non sorge contro il tempo naturale, ma un altro tempo culturale.

VIII. Oggi la più gran parte del mondo conta gli anni a procedere da un ben preciso evento: la nascita di Gesù il Cristo, ma il senso e il valore di questa cronologia: il suo pregnante contenuto mitico sacro, è ormai un valore quasi del tutto eclissato, sotto l'incalzare di una nuova rappresentazione del tempo determinata dallo sviluppo degli studi scientifici, a discendere dal darwinismo, anche se formalmente il tempo continua a realizzarsi: la sua

funzione ordinatrice, come cronologia che separa il nostro tempo culturale in un prima e un dopo l'avvento terreno del Cristo.

Questa cronologia, dove si celebra il trionfo del mito del Cristo redentore universale, sostituì in occidente la cronologia ab Urbe condita: dalla fondazione di Roma, una cronologia fondata da e su un potere politico, e che continuò ancora a restare il mondo di orientare in Occidente il tempo quando il potere politico romano era ormai solo un ricordo.

Entro questo potere politico in dissoluzione, era intanto cresciuto un potere religioso: universale in quanto ritenuto potere capace di guidare verso una eternità felice tutto quel genere umano che seguisse l'insegnamento-rivelazione venuto dal e con il Cristo. Il tempo p C.n. si connota come tempo di una salvezza e individuale e universale, per realizzare la quale fu edificata quella grandiosa struttura sociale di salvezza collettiva che fu la società europea medioevale, fatta di grandi cattedrali simboliche teologiche e murarie, alla cui ombra roghi di eretici a rischiarare, e guerre per la fede, mondo fantastico del sacro trascendente la documentazione del cui accadere nella testimonianza indimenticabile della dantesca Commedia,

Come oggi nell'islam o ieri nel marxismo bolscevico, vita individuale e grandi comunità statali occidentali, per oltre un millennio, si riconobbero e orientarono intorno ed entro il tempo della salvezza cristiana: che si andava perfezionando e precisando sempre meglio, con la sua grande costruzione teologico-politica che pretende di tutto inglobare, in quanto tutto sorge da un atto divino ben preciso: la Creazione, la cui cronaca è nel Genesi della Bibbia: dove incomincia quel movimento di precisazione e definizione del destino universale, il cui momento catartico è nel martirio di Gesù, Con il dramma del Golgota, a procedere dal racconto degli evangelii, la rivelazione biblica da esperienza ed espressione d'un popolo, diventa espressione e rivelazione per, ergo di tutti i popoli. Quel mondo che prima aveva contato il tempo intorno al primato politico romano, ora conta il tempo intorno al primato religioso cristiano, che infine nel XIX secolo, per riflessione di un vescovo, crede di poter datare l'atto divino della creazione a quattromila anni prima del martirio del Cristo.

Circa in quegli anni tra fine '700 e primi '800, il vertiginoso sviluppo della geologia davanti al problema dei fossili metteva rapidamente in crisi la rappresentazione del tempo come spiegato entro la

sacralizzazione del martirio del Cristo. La vertigine del tempo scoperta dalla geologia, e poi la teoria del vivente come formulata da Darwin, poneva il problema di rileggere e riscrivere la costruzione del tempo cristiano, fino a postulare, da parte di alcuni suoi teologi – ritrovando l'ipotesi dei teologi greci davanti alla cosmogonia di Aristarco di Samo - una lettura allegorica simbolica del Genesi, intorno alla suggestione di una originaria incapacità umana a comprendere la costruzione divina, per cui dio aveva usato la favola del Genesi. Evidente il paradosso di traslare nel divino lo stesso mito evolucionista è il tratto culturale che quanto nulla descrive la fine del tempo sacro cristiano, succeduto al tempo politico romano: la cui dissoluzione nel tempo sacralizzato dal martirio del Cristo pone la questione se esista una dialettica oppositiva e alternativa tra tempo politico e tempo religioso, e se il prevalere dell'uno sottometta ed emargini l'altro.

IX. La cronologia ab Urbe condita (dalla fondazione di Roma), se individua una serie di azione politiche culminate nella costruzione del forse più grande e stabile apparato statale, trae la sua origine e il suo senso in un complesso rituale sacro di fondazione, che consegna alla recita culturale l'universo romano, ponendolo su un suo specifico asse, pensato entro una prospettiva sacra, che segnava le stagioni e i giorni romani d'un loro tratto peculiare. I giorni in Roma si distinguevano in fasti e nefasti e a stabilirlo gruppi di collegi sacerdotali specializzati spiavano i segni mandati dagli dèi, a ricordare al loro volere l'azione politica: il destino della città.

La cronologia a Uc segnala un tempo consacrato che solo la rimozione cristiana della specifica dimensione del sacro pagano romano ci permette di leggere come tempo desacralizzato della politica. Un fraintendimento determinato in parte anche da una tendenza marcata, nel mondo romano tardo repubblicano e imperiale, alla desacralizzazione.

Ben presente e attiva in quella cultura romana, quella desacralizzazione si connetteva a un complesso processo di mutazione culturale entro l'universo del sacro olimpico classico, fino alla visione di un tempo cosmico che disloca la terra in uno spazio dove gli olimpici non sono più i signori ordinatori (non erano mai stati i creatori del cosmo che ad essi pre-esisteva).

Detto altrimenti, nel tempo consacrato sotto gli dèi olimpici cresce e si sviluppa la visione, tra i greci antichi e poi a Roma, di un tempo umano retto dalla pura azione politica: dai rapporti di forza tra uomini e cose, con una progressiva riemersione della visione ciclica del tempo, per l'imporsi della ricerca metafisica e scientifica.

Una ricostruzione del senso del tempo entro la forma ciclica – che la religione olimpica non aveva mai negato, sapendosi emersa da quello - premessa a una laicizzazione della relazione politica, e a una separazione tra politica e religione, la cui formulazione matura, entro il mondo classico, è nella teologia stoica ed epicurea, che isolano il divino dall'umano, affidando il mondo del tutto all'uomo.

Si afferma così, nel mondo classico, anche se tra gruppi minoritari, una visione laica e agnostica del divino, poi sopraffatta dalla sacralizzazione cristiana del tempo, tanto che nello spazio mitico cristiano Gerusalemme ridurrà Roma a una sua provincia.

Il processo di laicizzazione in corso nel mondo antico classico, procedeva intorno a una metafisica emancipata dalla teologia, e per la costruzione, in Roma, di un diritto di tipo giuridico contrattualistico, ma nel suo sviluppo il potere imperiale si trovò in crescente drammatico conflitto con il processo di laicizzazione, in quanto il pensiero laico realizza una analitica critica della relazione politica di potenza, tendendo ad attribuirne l'uso legittimo a un consenso condiviso popolare.

Tutta la lunga crisi della tarda repubblica, il ciclo di guerre civili che dilania lo stato romano, sorge intorno alla crisi del consenso pubblico al potere istituzionalizzato, le magistrature: i luoghi di esercizio del potere politico, sempre più occupate con la corruzione e con la violenza, ergo non più luoghi legittimati dal volere degli dèi a dare forma di giustizia alle relazioni sociali.

La riduzione del potere politico a un puro conflitto di forze delegittimava la fede negli dèi come garanti di giustizia.

Il fondatore dell'impero, Ottaviano Augusto, a celebrare la sua azione come disegno sotto il segno del divino, si impegnò in una azione politica di restaurazione della religione olimpica, e in una conseguente campagna di moralizzazione antilaica, un cui episodio fu l'esilio di Ovidio. Mentre restaurava i culti olimpici, il potere imperiale perseguitava ciclicamente il pensiero filosofico, ma senza riuscire a dominare e sopprimere il processo di laicizzazione nel suo fondamento metafisico, in quanto qui era ormai il centro motore, sotto il primato della ragione, delle forme delle relazioni sociali,

improntate, nello spazio della politica, a una tensione alla libertà. Lo stato scelse allora la lotta contro la libertà, perseguendo la ricerca metafisica in nome di un superiore valore trascendente, che doveva fondarsi in una visione teologica antimetafisica. Dopo molteplici tentativi insoddisfacenti, lo stato imperiale romano individuò, con Costantino, il credo religioso in grado di emarginare la critica metafisica alla politica imperiale, se sostenuto dagli adeguati mezzi repressivi e propagandistici dello stato.

Subito, nel processo di conversione religiosa dei gruppi dirigenti prevalgono gli aspetti opportunistici, come la confisca e la fusione delle statue metalliche degli dèi e degli eroi per farne moneta a pagare le legioni, mentre le statue di marmo erano distrutte da bande di teppisti cristiani, e la trasformazione in crimini dei rituali del paganesimo. Ma si avviava così anche un accelerato regresso culturale, senza il quale non sarebbe stato possibile sopprimere la svolta di laicizzazione nel mondo antico. Un aspetto di questa regressione nella barbarie sarebbe stata la cancellazione del tempo ciclico, nel quale la ragione naturale ha uno strumento principe per studiare i fenomeni e dell'ordine naturale e della stessa società umana.

Il tempo rettilineo teologico, cancellando la possibilità di usare gli accadimenti storici come strumento di riflessione, mentre affida il futuro all'interpretazione teologica, sottrae il potere politico all'analisi critica umana per consegnarlo alle enigmatiche scelte inesplorabili divine. Ecco che cosa significa l'affermazione coranica: "Quando Allah vuol provare il cuore di un uomo gli affida il potere."

In qualche modo comunque la tradizione metafisica in Occidente pur subordinata alla teologia settaria cristiana, e da quella purgata, mantenne una residua coscienza della possibilità di un tempo laico, che è la percezione del tempo della politica come tempo-spazio giocato intorno a puri rapporti di forza del tutto umani. Nel medio evo comunale poi, il furore famelico di dominio politico del ceto ecclesiastico agì come smascheramento del mito del tempo sacro cristiano. Questo parla ormai chiara nell'affermazione di Cosimo il vecchio: "Gli stati non si governano con i paternostri.", dov'è la genesi spirituale del Machiavelli del Principe, e quindi la nascita del mondo laico post cristiano.

X. Non è casuale che la frattura nel tempo del sacro, tanto olimpico che cristiano, si connetta alla speculazione cosmologica, che nel mondo moderno ha il suo luogo di svolta nel processo inquisitorio a Galileo.

Dobbiamo invece, nel mondo classico, ad Aristarco di Samo, nel VI secolo a.C., la scoperta del sistema eliocentrico e della natura sferica della terra, ovvero di una percezione desacralizzata del tempo, che suscitò nel mondo pagano forti reazioni, alcune anche di tipo isterico persecutorio protoinquisitoriale, verso la scienza; cui si opposero forti voci entro lo stesso sacerdozio pagano, che elaborarono, soprattutto sotto il determinante influsso delle varie scuole d'ambito pitagorico – lo stesso Platone fu essenzialmente sotto l'influsso della speculazione pitagorica - una dottrina che sosteneva l'autonomia di religione e scienza, e la natura allegorica dei grandi miti religiosi, proponendo una lettura allegorica soprattutto dei poemi omerici, dove, tra ottavo e settimo secolo a.C, il paganesimo ellenico trova quella sistemazione, poi fatta proprio da tutto il mondo mediterraneo dell'evo classico, negli oltre 800 anni tra il VI secolo a.C. e il III del nostro evo.

I poemi omerici spiegano la ragione della forma 'politica': urbana cittadina del mondo ellenico, le cui comunità sono parafrasi terrene del grande modello olimpico, dove una grande famiglia, sotto il governo saggio di Zeus, agisce: si contrasta e rappacifica entro una eternità felice, mondo ideale, modello e aspirazione e suggestione per il mondo terreno, che dalla alterità olimpica è governato.

Anche gli olimpici: il loro tempo, ha avuto un incipit, bizzarro e paradossale, come sempre appare il racconto mitico, ma anche razionalizzazione di una drammatica esperienza, i cui elementi originari sono nel quotidiano.

Zeus è figlio di Kronos: il padre che divora i figli generati dall'accoppiamento con Gea. Quando partorisce Zeus Gea lo sostituisce con un sasso, che Kronos ingoia credendo di divorare il figlio, che intanto Gea ha nascosto sulla terra, nell'isola di Creta, dove cresce nascosto e protetto da uomini devoti a Gea. Zeus è quindi posteriore all'uomo, ma quando detronizza ed evira il padre, poi porta agli uomini un nuovo ordine, retto sulla giustizia, fondata sul concetto di Verità.

Chi tradisce la verità: si comporta in modo ingiusto come i proci dell'Odissea, incorre nell'ira di Zeus, dio che non ama le stragi e la morte. Non ama la guerra, anche se non riesce a impedirli:

nell'Iliade ha parole di sdegno contro suo figlio Marte, che vorrebbe non aver mai generato. E se la giustizia impone la caduta di Troia, la dismisura nella vittoria condanna a un ritorno penoso e sofferto i suoi conquistatori, le cui sventure: ed esemplarmente quelle di Ulisse e di Agamennone, ammoniscono i mortali, mostrando loro che Zeus punisce tutte le forme di violenza.

Zeus ha conquistato il potere detronizzando il padre Kronos: il dio tempo senza tempo che tutto cancella e annulla. Egli ha edificato, contro il tempo naturale: il Kronos divoratore di tutte le cose, un tempo retto dalla giustizia: il tempo dell'azione opportuna: kairós, il cui accadere permane in quanto il tempo di Zeus è in primis il tempo dalla memoria, attraverso la quale sopravvive anche il ricordo del giusto: l'uomo capace di vivere secondo il dettato del tempo degli olimpici.

La teologia omerica insegna che solo vivendo nella giusta regola degli olimpici, gli uomini possono conoscere una lunga vita operosa, ma anche, in ragione delle loro opere giuste, conoscere una giusta fama immortale. Detto altrimenti, durare nella memoria degli uomini, attraverso la parola che li ricorda.

Il mondo degli olimpici è fondato sulla parola, gestita da tre classi di uomini: i re, che devono amministrare la parola di giustizia, i sacerdoti veggenti, che devono mediare tra gli uomini e gli dèi, indicare agli uomini il volere di Zeus, e infine la parola giusta appartiene ai cantori; i poeti che raccontano le genealogie e le vicende degli olimpici e a un tempo cantano le imprese gloriose degli eroi, la cui azione agli olimpici si ispira.

Questo mondo perfetto è il mondo raccontato da Omero, mondo ideale utopico, la cui immagine archetipica è nella comunità degli olimpici.

La religione olimpica è religione che pone la politica sotto il primato del sacro, in quanto fa coincidere il destino terreno degli uomini con il loro agire politico secondo giustizia, ovvero nello specchio ideale del modello olimpico. ma rispetto al quale: al mondo ideale omerico, si verifica una prima frattura: l'emarginazione, entro le singole comunità urbane, del re sacerdote, il cui potere politico viene trasferito all'assemblea dei guerrieri, in ragione dell'affermarsi della falange oplitica, luogo di una uguaglianza reale, che limita e mette a margine lo stesso potere dei sacerdoti, mentre sorge una nuova poesia, che in Esiodo si pone in aperta posizione polemica con i re, accusati di vendere la loro giustizia, avidi di doni, quindi corruttibili.

XI. Sotto l'effetto dello sviluppo delle attività artigiane e mercantili, e soprattutto del commercio a largo raggio, che nel mondo antico vuol dire navigazione, la struttura politica della città greca, tra VII e VI secolo muta profondamente, senza però che muti la forma della religione della città, che continua a invocare gli olimpici a protezione; olimpici che furono visti combattere contro i persiani nel cielo di Salamina come di Maratona, accanto ai combattenti terreni.

Ma intanto la religione politica olimpica non dava spiegazione a tutto quel vasto dominio enigmatico della morte, che non aveva signoria e quindi coscienza tra gli immortali olimpici. La religione olimpica non aveva risposte per il singolo destino individuale dopo la morte. E questo mentre la ricerca scientifica e metafisica accentuava il problema del tempo umano entro la visione della grande prospettiva del tempo cosmico. Qui è il varco per il quale, accanto e oltre i rituali e la fede negli olimpici, entra nella città greco l'insegnamento di salvezza delle sette, dall'orfismo al pitagorismo, che prospettano una via percorrendo la quale anche le singole anime umane trionferanno del tempo di Kronos, ascendendo alla stessa beatitudine degli olimpici. Il mondo della polis, tra VII e V secolo aC non è solo percorso da lotte politiche, ma anche da discorsi di salvezza personale, la cui eco e urgenza ci sono tramandati dal Socrate tanto platonico e xenofonteo.

Il mondo mediterraneo degli olimpici fu percorso da molteplici dottrine di salvezza individuale, organizzate in scuole settarie, promosse tanto da sapienti come da ciarlatani, sospese tra la magia e l'illuminazione, e una di queste sette, sorta nel tempo dei cesari, sarà appunto il cristianesimo.

Ma nella città greca si sviluppa anche un linguaggio conoscitivo che, a procedere da quello teologico post e neo olimpico dei poeti post omerici tra Esiodo e Simonide; un linguaggio poetico che affronta il problema della conoscenza umana in una crescente separazione dalla teologia. Prende così forma un discorso sapienziale che prepara il patrimonio analitico linguistica necessario per la nascita della scienza, e che si articola originariamente come metafisica, tra l'eleate Parmenide e lo scagirate Aristotele.

La dottrina dell'Essere di Parmenide segna il distacco da una visione sacra del tempo, attraverso la rappresentazione di un immutabile

immateriale astratto, appunto l'Essere, che si oppone al procedere del tempo e ne offre una nuova possibile lettura.

Stando all'interpretazione antiaristotelica data dal neopitagorico Simplicio nel VI secolo del nostro evo, l'Essere parmenideo è l'antecedente ingenerato e generatore: per smembramento e moltiplicazione, del movimento della vita nel tempo, ovvero del mondo fisico, cui si oppone il mondo metafisico, luogo di origine e di ritorno di tutta la speculazione sulla natura, uomo compreso.

Tra Parmenide e il neostoicismo romano una nuova visione del tempo, desacralizzata laica, si sostituisce nella coscienza del quotidiano di un crescente numero di persone, alla visione del tempo sacralizzato degli olimpici, ma che continua a tramandarsi come tempo sacro entro la forma del tempo politico imperiale romano.

Il tempo desacralizzato del mondo classico recupera la visione naturale ciclica, facendone lo strumento principe della ragione, che il cristianesimo, come abbiamo sopra accennato, si studierà, per la mediazione repressiva dell'impero romano prima, e poi degli stati retti dal sacro cristiano, di cancellare, ad affermare come totalitario quel tempo sacralizzato cristiano, nel cui crepuscolo oggi noi viviamo. Ma l'uomo può accettare di vivere nella coscienza del suo destino di annullamento, breve luce votata al nulla?

Può vivere nell'abisso del tempo senza rifugiarsi nella vertigine mistica teologica?

XII. Non la scomparsa delle religione politica olimpica, poi nel mondo classico sostituita dalla politicamente più efficace teologia monoteista nella versione del mitologema neobiblico cristiano, ma la violenza dell'attacco alla desacralizzazione del tempo operata dalla metafisica, sul piano del soggetto dice come in ogni coscienza individuale, davanti all'abisso del tempo: la visione nichilista che in esso parla, sorga profonda e travagliante la tentazione di una risposta di salvezza individuale.

La forza di questa pressione, in forma di necessità di un ordine, parla tanto nello Einstein che di oppone alla fisica probabilistica dei quanti, quanto nel Nietzsche che si rifugia nella visione dell'eterno ritorno, realizzata in una autentica vertigine mistica. Contro l'annullamento della forma tanto Einstein che Nietzsche reagiscono all'angoscia del caos dell'entropia, opponendo una forma comunque di ordine umano per lo spazio del vivente umano; a maggior

ragione, davanti all'abisso del caos, le moltitudini che davanti all'abisso del tempo desacralizzato non ascendono alla visione eroica dei Nietzsche e degli Einstein, tendono a isolarsi in una visione di salvezza religiosa individuale, soprattutto quando l'ordine sociale disloca, come nell'oggi delle false democrazie, il potere politico a distanza e come forza sovrastante il destino individuale.

Ma l'uomo è un animale sociale. E nulla lo descrive quanto la socializzazione in ordini monastici della stessa grande fuga cristiana dal mondo secolare, culminata nel movimento mistico degli eremiti, fino al paradosso dei monaci stiliti, che descrive quanto per la vita comunitaria la vertigine religiosa risulti non meno esiziale dell'abisso di Cronos, per cui la stessa vertigine religiosa cristiana ha dovuto poi retrocedere dalla mistica e trasformarsi in religione politica.

Il cristianesimo ha dovuto, contro il monito evangelico del date a Cesare, abitare la dimensione politica, iniettarsela per sopravvivere, anche a non essere travolto da una religione perfettamente politica quale l'islam, ma al prezzo di trasformarsi a sua volta in religione politica; detto altrimenti, farsi carico del mondo e nella sua dimensione singola individuale e come dimensione comunitaria sociale imprescindibile, entro l'imprigionamento del dogma.

Chiuso tra l'angoscia nichilista del tempo, e il suo smemoramento mistico nel mito del divino, l'uomo sembra nel suo destino terreno condannato aut alla pena politica di Roma aut alla pena religiosa di Gerusalemme, aut all'angoscia fisica nichilista del tempo aut alla follia religiosa del monodio, davanti alle quali, oggi come nella Grecia di Parmenide, la sola linea di fuga, ergo di garanzia di un pensiero politico libero, premessa a un controllo popolare del potere politico, appare la coscienza della dialettica tra essere e tempo, secondo la capitale lezione del Piero Martinetti di "Religione e Morale": *"Credere che la scienza abbia reso impossibile questo ritorno alla superstizione è un'illusione. Uno spirito scientifico ristretto può accordarsi benissimo con le superstizioni. Ciò che non può accordarsi con la superstizione è lo spirito filosofico con larghezza di vedute, che apporta una cultura estesa e profonda."*

nota bibliografica

- sul nesso politica religione, e soprattutto monoteismo e politica, fondamentale l'opera di J. Assmann

- sulla dimensione antropologica del problema politico, con gli imprescindibili studi di P. Clastres, a completare il quadro delineato dal Kant dell' *"Antropologia dal punto di vista pragmatico"* si veda, con M. Shalins, R. Marchionatti, *'Gli economisti e i selvaggi'*
- sulla coscienza naturale animale, con gli studi di F. De Waal fondamentale P. Martinetti
- sul problema del nichilismo, con l'opera di Nietzsche e Leopardi, si veda in R. Bertoldo, *"Nullismo e letteratura"*, M. Perniola, *"Miracoli e traumi della comunicazione"*
- sul rapporto tra religione e scienza, resta fondamentale il saggio di P. Martinetti *"Ragione e fede"*, come resta fondamentale per il nesso religione politica nel cristianesimo sempre di P. Martinetti *'Gesù Cristo e il cristianesimo'*
- sul mito, con gli studi di K. Kerényi, E. Cassirer, *"La filosofia delle forme simboliche"*, *"Il mito dello stato"*. M. Untersteiner, *"La fisiologia del mito"*
- sull'utopia politica del tempo degli olimpici E. A. Havelock, *"Dike la nascita della coscienza"*
- sul passaggio dal tempo della teologia al tempo della metafisica M. Detienne, *"I maestri di verità nella Grecia arcaica"*, e il fondamentale C. Ramnoux, *"Parmenide"*
- sulla deriva autoritaria delle democrazie sedicenti rappresentative mi permetto di rimandare al mio *"Il Duce e il Cavaliere"*
- la classica opera di M. Heidegger *"Essere e tempo"* resta il monumentale esempio di come la fondamentale dimensione politica del problema tempo possa essere occultata e falsificata non solo per costruzioni teologiche ma anche metafisiche.

Note biografiche

Mario Abrate: nasce a Racconigi nel 1951. Direttore della LA s.c. di Anatomia Patologica dell'Ospedale di Savigliano, mentre ricopre numerosi incarichi professionali e nelle istituzioni della società, con gli interessi scientifici ha sempre anche coltivato il versante umanistico, con brillanti sintesi nei due campi, come esemplarmente nelle sue indagini tra malattia e arte, medicina ed etica..

Ezio Albrile (Torino 1962). Storico delle religioni del mondo antico. Si è occupato in particolare delle interazioni fra dualismi occidentali (orfismo, ermetismo, gnosticismo, manicheismo) e religioni dell'Iran antico (preislamico). A una nutrita bibliografia scientifica unisce quella di divulgatore culturale. È docente di storia religiosa dell'Iran e dell'Asia centrale presso il CESMEO di Torino.

Marilena Audisio: nasce a Carmagnola (TO) nel 1953, dalla sorella del Maestro Sismonda Francesca Elisabetta. Studia al conservatorio di Torino dove si diploma in pianoforte e clavicembalo. Concertista e insegnante di musica, svolge anche attività di ricerca sulla musica classica e lirica.

Gimmi Basilotta: (1961) attore, autore, regista e docente, Direttore Artistico della Compagnia Il Melarancio e di Officina Residenza Multidisciplinare, da quasi trent'anni si occupa di teatro. È Presidente dell'Associazione Piemonte delle Residenze ed è vice Presidente nazionale dell'ANCRIT-AGIS. Nel 2011 ha ideato e realizzato il progetto "Passodopopasso - da Borgo San Dalmazzo ad Auschwitz" un cammino che ha ripercorso il viaggio di deportazione compiuto nel 1944 da ventisei ebrei cuneesi.

Umberto Casale: nasce a Racconigi nel 1951. Teologo e docente presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Facoltà di Teologia di Torino, è autore di numerose pubblicazioni. Collabora con diverse riviste specializzate, in particolare con "Archivio Teologico Torinese". È consulente presso l'U.D.C. della Curia di Torino per la formazione degli operatori pastorali.

Ivan Chiarlo: nasce a Cuneo nel 1970. Diplomato in pianoforte al Conservatorio "G.Verdi" di Torino, svolge intensa attività concertistica in numerosi teatri italiani ed europei.

Natascia Chiarlo: nasce nel 1972 a Savigliano. Diplomata in pianoforte e canto lirico al Conservatorio "G.Verdi" di Torino e in formazione teatrale presso la RAI di Torino. Protagonista di recital teatrali, si esibisce in duo con il fratello Ivan. Il duo Chiarlo (Associazione Culturale "Arturo Toscanini"), producendo spettacoli ed eventi di carattere culturale. Collabora, fra l'altro, con l'Orchestra Sinfonica di Sanremo, con il Museo Parigino a Roma e con l'orchestra Sinfonica giovanile del Piemonte. Il duo è promotore dell'evento "*La Santità sconosciuta – Piemonte terra di Santi*" che si svolge annualmente nell'Abbazia di Staffarda

Renato Coda: nasce a Torino nel 1946. Professore di Anatomia Patologica all'Università di Torino, dirige la Struttura Complessa di Oncologia dell'Ospedale Gradenigo di Torino. Da alcuni anni insegna Iconografia delle malattie nella Scuola di Perfezionamento di Paleopatologia all'Università di Pisa.

Piero Flecchia: nasce a Torino nel 1938. Esordisce come narratore apprezzato da Filippini Contini e Pampaloni (Bompiani, Emme edizioni, Lerici) per poi studiare, dagli anni 1970, quasi soltanto l'istituzione statale, sulla quale ha pubblicato episodici e dispersi saggi e articoli.

Ezio Fulcheri: nasce ad Alba nel 1952. Professore di Anatomia Patologica presso l'Università di Genova e di Paleopatologia presso l'Università di Torino. Responsabile del Centro di Patologia fetoneonatale, svolge attività diagnostica e di ricerca sulle malformazioni congenite. Presidente dell'Associazione "*L'abbraccio di don Orione*" per la tutela e la cura dei neonati e della maternità. ([www//abbracciodonorione.it](http://abbracciodonorione.it))

Lino Lantermino: nato nel 1940, farmacista per necessità, studioso della Shoah per passione, tiene corsi, conferenze ed incontri. Predicatore battista, si occupa part time del tempio evangelico di Cuneo.

Beppe Mariano: nato nel 1938 a Savigliano. Poeta e scrittore. Negli anni '70 ha fondato, con Sebastiano Vassalli, la rivista "Pianura" ed è stato "Poeta visivo" (Catalogo Marcovaldo 2002). Già Direttore del Teatro Toselli di Cuneo. Per venti anni ha scritto sulla terza pagina della "Gazzetta del Popolo" ed in seguito su "Stampa Sera". Premiato più volte in concorsi letterari. Ha pubblicato sette raccolte di poesia, l'ultima delle quali, "*Il passo della salita*" (Interlinea 2007), raccoglie trent'anni di lavoro. Del 2010, "*Mòria e Mistà. Ballate dei monti perduti*". Da quattro anni condirettore della rivista romana di narrativa e critica "*Il cavallo di Cavalcanti*". In corso di stampa, presso "Aragno Editore" l'opera omnia della sua produzione poetica.

Massimo Martinelli: (Cuneo 1955), Notaio in Cuneo. Ex Magistrato e Procuratore dello Stato. Attualmente membro del Comitato Esecutivo di Unicredit Mediocredito Centrale. Presidente dell'Osservatorio Famiglia e Impresa presso la Facoltà di Economia dell'Università di Torino, sede di Cuneo. Si è avvicinato, in particolare, al Diritto della Bioetica e della Tutela delle Persone Svantaggiate.

Lorenzo Orione: nato nel 1960 a Genova da antica famiglia piemontese di Piverone, è medico specialista in Igiene e Medicina Preventiva, Epidemiologia e Sanità Pubblica. Direttore della Struttura Complessa Unità di Valutazione e Organizzazione degli Screening (Prevenzione Serena) per le aziende sanitarie ed ospedaliera della Provincia di Cuneo, è autore di numerose pubblicazioni medico-scientifiche inerenti l'epidemiologia e gli screening dei tumori. Culturalmente tradizionalista e moderato, di formazione cattolica e studi superiori scientifici, ritenendosi tenuto per la sua condizione a obbedire alla legge morale, si conforma ad *Audi, Vide, Tace*, posto sempre che *Omnia tempus habent*.

Vanna Pescatori: nata a Trieste nel 1953, si è laureata nell'ateneo triestino in Filosofia teoretica. Docente di materie letterarie dal 1977, tiene da tre anni il corso di Teoria e Metodo dei Mass Media all'Accademia di Belle arti di Cuneo. Da oltre vent'anni collabora come giornalista alla testata de < La Stampa > edizione di Cuneo,

per le pagine culturali e, più sporadicamente, con alcune altre testate del territorio.

Gianni Rabbia: nasce ad Omegna nel 1944. Già docente di letteratura negli Istituti Superiori e direttore IRRE Piemonte. Attualmente è Presidente della Fondazione Cassa di Risparmio di Saluzzo. Collabora con alcune testate locali.

Daniela Ribetto: nata nel 1955 a Pinerolo. Docente di materie letterarie presso un Istituto di Istruzione Superiore della provincia. Dal 1989 iscritta all'Ordine degli Psicologi del Piemonte (art. 32 L. 56/89), si occupa di psicologia dell'età evolutiva.

Savino Roggia: nasce a Orta Nova (FG) nel 1946. Già ricercatore nei laboratori del Gruppo Lepetit a Milano, dal 1980 è titolare della farmacia di Vernante, Cuneo. Da pubblicitista ha scritto per le testate giornalistiche della provincia Granda e pubblicato il libro-dossier *Farmacia, Salute e Informazione*. E' impegnato nell'esegesi de "Le Avventure di Pinocchio" di cui è prossimo un primo saggio.

Franco Russo: nato nel 1946. Dopo aver frequentato il liceo classico "Pellico" di Cuneo si laurea all'Università di Torino in Lettere moderne con il prof. Barberi Squarotti discutendo una tesi sul teatro inedito di Edoardo Calandra. Insegna per alcuni anni in scuole medie e superiori della provincia di Cuneo. Dal 1978 intraprende la carriera di preside prima in scuole medie ed istituti comprensivi della provincia e dal 2007 presso il liceo classico di Cuneo che lo ha visto studente. Scrive molto ma preferisce destinare quello che scrive ad una ridotta cerchia di amici piuttosto che collocarlo su riviste destinate ad un pubblico più vasto.

Sergio Soave: nasce a Savigliano nel 1946. Professore di storia contemporanea all'Università degli Studi di Torino, collabora con numerose riviste del settore. Ha studiato i problemi del movimento cattolico, delle autonomie regionali e del movimento socialista. Dal 1983 al 1992 e, successivamente, dal 1996 al 2001 è stato deputato al Parlamento. Dal 1996 al 2004 ha ricoperto la carica di sindaco della città di Savigliano.

Paolo Tamponi: Nasce nel 1951. Laureato nel 1974 in Giurisprudenza a Torino, è entrato in magistratura nel 1977 ed ha esercitato le funzioni di giudice istruttore penale, giudice del dibattimento in primo grado, giudice di appello, procuratore della Repubblica. Dal 1991 è presso la Procura della Repubblica di Torino; è stato membro della direzione distrettuale antimafia. E' stato vice capo di Gabinetto del Ministro della Giustizia nel biennio 1996 – 1998 con delega agli affari penali ed al dipartimento dell'amministrazione penitenziaria. E' cultore dei problemi di responsabilità delle professioni sanitarie ed in questa materia ha effettuato diversi incontri e conferenze. Dal 2004 al maggio del 2008 ha fatto parte, presso la Procura di Torino, del gruppo specializzato in materia di responsabilità professionale. Ha tenuto corsi di aggiornamento presso il Consiglio Superiore della Magistratura, in qualità di relatore, anche sui temi concernenti la responsabilità professionale del sanitario. Ha collaborato alla redazione di saggi sull'imputabilità e di criminologia. E' stato incaricato di tenere lezioni di diritto e procedura penale con particolare riferimento al tema della responsabilità, presso la facoltà di medicina dell'Università di Torino. Dal maggio del 2007 riveste la funzione di Procuratore della Repubblica presso il Tribunale di Saluzzo.

