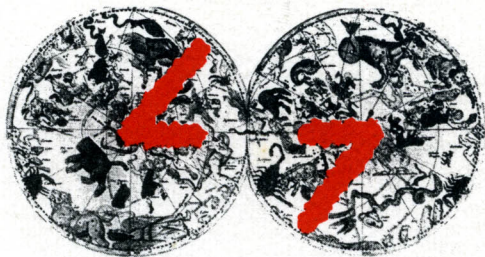


Fernando Ainsa / Marcello Bernardi / Sandra Bonfiglioli / Cornelius Castoriadis / Eduardo Colombo / André Gorz / Leopold Khor / Francesco Maiello / Elena Petrassi / Pietro M. Toesca /

● I TEMPI ● DELLA LIBERTA'



VOLONTA'
laboratorio
di ricerche
anarchiche

*trimestrale
anno XLIX - n. 1 del 6/1995
sped. in abb. postale / 50% - Milano
taxe perçue*

VOLONTA`
I TEMPI DELLA LIBERTA`

VOLONTÀ **laboratorio** **di ricerche anarchiche**

Collettivo redazionale

Pietro Adamo Dario Bernardi Nico Berti

Amedeo Bertolo Franco Bunčuga

Eduardo Colombo Rossella Di Leo

Elena Petrassi Ferro Piludu

Filippo Trasatti Salvo Vaccaro

Luciano Lanza (responsabile)

Progetto grafico

Ferro Piludu

Editrice A cooperativa arl

sezione Edizioni Volontà

registrazione tribunale di Milano

numero 264 del 2/7/1982

abbonamento a quattro numeri

Italia lire 50.000; estero lire 55.000

via aerea lire 60.000, sostenitore lire 100.000

redazione Volontà, via Rovetta 27

20127 Milano - telefono e fax 02/2846923

corrispondenza redazione e amministrazione

Volontà

casella postale 10667, 20110 Milano

versamenti ccp 17783200

intestato a Edizioni Volontà

casella postale 10667, 20110 Milano

distribuzione nelle librerie

Midilibri - via Guintellino, 26

20143 Milano - telefono 02/8137441

promozione nazionale

Pea Italia - via Spallanzani, 16

20129 Milano - telefono 02/29516613

composizione e impaginazione

Amber - via O. Guerrini, 14 - Milano

stampa

Arti grafiche Sabaini

via Camerini, 6 - Milano

Volontà numero 1/1995; anno 49

Cornelius Castoriadis
La creazione del tempo 9

Eduardo Colombo
Rivoluzione e utopia 35

Francesco Maiello
Mitografia al futuro 55

Fernando Ainsa
Tra storia e speranza 67

Pietro M. Toesca
Tempi moderni 83

Leopold Khor
Lento è bello 99

André Gorz
Il lavoro debole 115

Marcello Bernardi
**Quelli che
vivono nel presente** 131

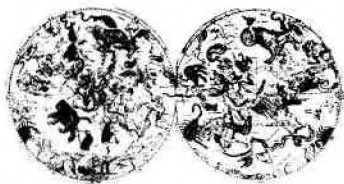
Elena Petrassi
L'altra metà del tempo 139

Sandra Bonfiglioli
Città fra natura e storia 151

*In copertina: le costellazioni dell'emisfero
boreale e dell'emisfero australe,
illustrate in una stampa del secolo diciassettesimo.
Illustrazioni tratte da: Patrick Moore,
Il Guinness dell'astronomia, Bur, Milano, 1990*

VOLONTÀ





« Per me il futuro è ieri, mi serve l'informazione ora, prima della chiusura. No, tra dieci minuti è storia. Alle quattro sarò un dinosauro ». Il tempo si è dissolto per il giovane broker finanziario che appare nelle prime sequenze del film di Oliver Stone, Wall Street. Ma non solo per lui. Il fluire consueto del tempo è annullato nella società postmoderna che agisce nel paradosso del «tempo reale» comunicando ventiquattro ore su ventiquattro lungo le linee telematiche del villaggio globale. Così i luoghi dell'esistenza sono sempre più virtuali e sottratti alla conoscenza: «il futuro è ieri». La contrazione delle distanze (fisiche e temporali) ridefinisce l'immaginario sociale contemporaneo, così come le società del passato si istituivano su una propria immagine del tempo. Il giorno e la notte, le stagioni, il lavoro e il riposo hanno perso la loro dimensione «naturale» con la nascita dell'orologio, lo strumento che meglio caratterizza la moderna era scientifica e industriale. La macchina più diffusa (metafora tecnologica impressa profondamente nella società) è divenuta modello delle attività umane teoriche e pratiche. Nato come strumento di misurazione del tempo, l'orologio, accanto a questa funzione originaria, ha allargato i suoi ambiti: ha fondato una nuova razionalità che si esprime nel controllo di attività che prima sfuggivano a una codificazione temporale precisa. Anzi ha permesso ai detentori del potere

di esercitare meglio la propria funzione. Non è certo un caso che l'orologio accompagni l'espansione dell'economico nella società feudale e moderna. Il controllo dei tempi di produzione diventa allora elemento fondamentale per computare il profitto. I mercanti osano investire e speculare sul tempo che «appartiene a dio fin dalla creazione». La lettera di credito permette di superare il tempo e lo spazio attraverso un documento che dà certezza nel futuro e in un luogo lontano. È la prima contrazione del tempo che poi verrà perfezionata ed esaltata nella finanza postmoderna con gli strumenti derivati: tipiche scommesse sui tempi di realizzazione di una condizione ipotizzata. Ma dopo il nuovo tempo dei mercanti viene quello organizzato dal capitalismo che richiede una precisa suddivisione dei compiti e degli orari che arriva a pieno compimento nella moderna organizzazione della fabbrica. E oggi la questione del tempo di lavoro è ritornata di attualità: le varie proposte di riduzione dell'orario di lavoro non possono essere ridotte a semplice risposta contabile alla crisi. Perché qui si apre una concezione diversa del tempo che può sottrarre gli individui alla logica del dominio dell'economia. Una logica che si ripropone nella città, nella moderna metropoli, dove è presente l'immagine di una pluralità di tempi: la policronicità. Nelle città non vivono soltanto i produttori e gli schiavi del tempo, si assiste allo scorrere contemporaneo di diversi ritmi del tempo: quello dei bambini e degli anziani, delle donne in maternità e dei malati in ospedale. Tempo dell'attesa, del desiderio, tempo vuoto della noia e tempo denso del dolore. La metropoli è osservatorio privilegiato delle diverse stratificazioni del tempo che convivono, anche in modo conflittuale, nella società. E così si scopre che l'immagine di un tempo oggettivato (perché contabilizzato e mercificato) preclude la possibilità di pensare una dimensione altra del tempo. Nel passato questa funzione è stata rivestita dalle rivoluzioni. Le rivoluzioni mettono infatti in movimento un tempo più rapido e pieno che si contrappone ai ritmi omoge-

nei e vuoti. Quell'evento particolare immette l'utopia nella storia. Fenomeno atemporale per eccellenza, la rivoluzione annulla il tempo storico per crearne uno nuovo, non più scandito dalla normalità, ma dall'eccezionalità. Eppure, altro paradosso della società contemporanea, la rivoluzione sembra essere diventata permanente, l'accelerazione dei mutamenti è diventata endemica, accrescendo lo spaesamento del soggetto in una società che corre all'impazzata e che nella corsa esaurisce la sua ragion d'essere. Una velocità che crea ingorghi di sempre più difficile risoluzione e necessitante di un numero crescente di specialisti ritenuti capaci di sistemare i guasti creati dalla stessa velocità. E che ad alcuni fa riscoprire come lento non sia soltanto bello, ma anche necessario e ragionevole. Di fronte a questa situazione che non è improprio definire folle, la riappropriazione del tempo individuale e collettivo diventa la base per ogni cambiamento del tempo sottratto al valore, ma non svalorizzato. Recuperare il senso del tempo è azione dirompente che ridà la possibilità di pensare effettivamente il futuro, di modellare l'utopia.

HERCULES

• • κ

URSA MAJOR



• λ

M63 ○

M94 ○

CANES
VENATICI



• v

• v

• μ

• β

BOÖTES

CORONA

• ε

• R

• T

• β

• α

• θ

• S

• U

• δ

• ε

• R

• σ

• ρ

5466

M3

COMA

○ 4565

○ M64

○ M85

○ M88

M53

• α

• β



• v

• π

• ζ

SERPENS

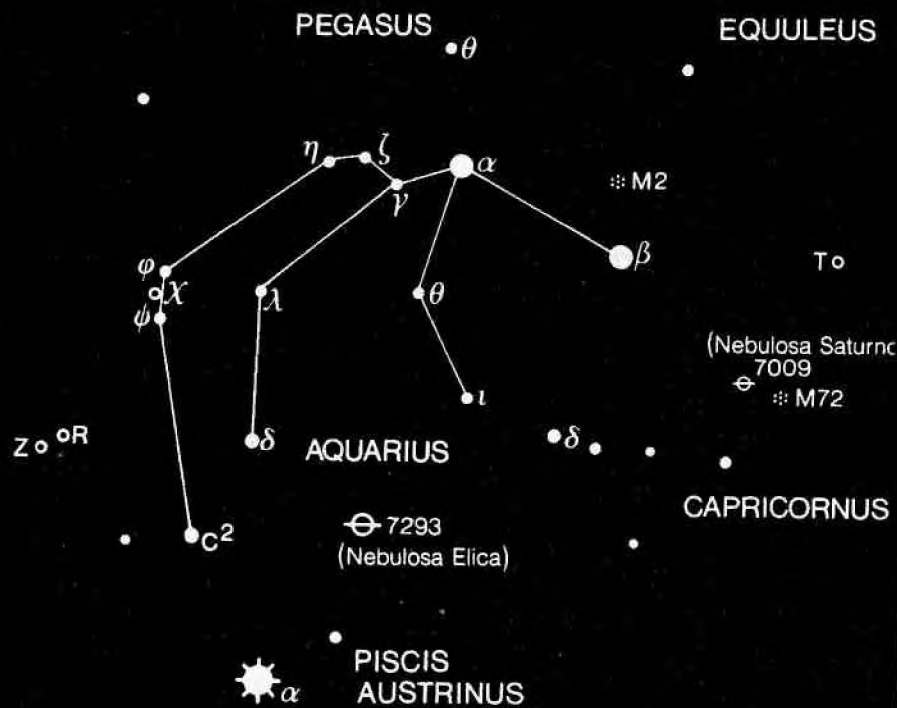
• κ

• γ

• β

VIRGO

• ε



Cornelius Castoriadis / *La creazione del tempo* ●●

Il tempo sociale è sempre un tempo immaginario. Perché il tempo non è mai istituito come un medium puro e neutro: è sempre dotato di significato. Il tempo immaginario è quello significativo e del significato. Da queste riflessioni si snoda il saggio di Cornelius Castoriadis che analizzando il tempo affronta anche il problema e i percorsi dell'istituzionalizzazione della società. Castoriadis, psicoanalista, economista e sociologo è stato tra i fondatori della rivista Socialisme ou Barbarie (1948-1966). Tra i suoi libri: L'istituzione immaginaria della società (1995), Gli incroci del labirinto (1989), L'immaginario capovolto (a cura di Eduardo Colombo, 1987), La società burocratica (1978), Le monde morcelé (1990), da cui è estratto questo saggio (titolo originale: Temps et création).

Quando riflettiamo sul tempo (come, in effetti, quando pensiamo a qualsiasi cosa) ci è impossibile sfuggire a una distinzione insormontabile:

- Tempo per noi, ovvero per un soggetto o un essere per sé, con caratteristiche diverse, tanto evidenti quanto enigmatiche (non fosse che per la sua polverizzazione tra tutti i soggetti reali e possibili).
- Tempo nel mondo o del mondo, come ambito e dimen-

sione di tutto quello che potrebbe apparire, e come ordine e misura di questa apparizione.

In via provvisoria, chiamiamoli tempo soggettivo e tempo oggettivo. Ecco che immediatamente ci si pone la questione del tempo in quanto tale, di un terzo termine che rende possibile parlare del tempo come tempo soggettivo e tempo oggettivo. Il tempo in quanto tale apparirebbe così incombente non solo sui diversi tempi soggettivi (il mio, il vostro, quello degli aztechi come quello degli occidentali, il tempo delle balene e quello delle api), ovvero le varietà di tempo privato o di tempi per un soggetto, ma anche su tutti i tempi particolari, di qualsivoglia natura, compreso il tempo oggettivo e le sue possibili frammentazioni (come quella che esiste nella relatività generale). Questo tempo si dimostrerebbe anche quello che, collegando innumerevoli articolazioni e incastri incrociati, ne rende possibile l'aggiustamento reciproco o, quanto meno, la regolazione e la «corrispondenza».

Così noi parliamo, possiamo parlare e siamo costretti a parlare di tempo in generale, ma dobbiamo sempre ricordarci che esistono diversi tipi di tempo, o diversi significati del termine, nello stesso modo in cui Aristotele diceva che l'essere era un *pollákhos legómenon* cioè un termine utilizzato nei modi più disparati. (...)

Ho parlato di tempo oggettivo e soggettivo. Perché riprendere a ridare validità a questa distinzione tanto vetusta e banale? Più avanti ritornerò su questo argomento. Per il momento, mi limiterò ad affermare che esiste l'essere come soggetto o che esistono esseri come soggetti, ovvero esseri per sé. Noi, per esempio. Ma un soggetto non è nient'altro che la creazione di un mondo per sé in un ambito relativo. Questo mondo (ambiti, elementi, relazioni e così via) è quello che è *per* il soggetto e non sarebbe quello che è se non avesse un soggetto e *quel* soggetto (e/o quella categoria di soggetti e così via). Questa creazione è sempre creazione di una molteplicità. Questo fatto non possiamo che ritrovarcelo davanti e constatar-

lo: non possiamo né produrlo né dedurlo. La molteplicità si manifesta sempre con due modalità, quella del semplicemente diverso, come differenza, ripetizione, molteplicità dell'*ens* (riferita agli enti-alle identità), e quella dell'altro, come alterità, emergenza, molteplicità creatrice, immaginaria o poetica.

Tuttavia sostengo anche che la soggettività non esaurisce l'essere (a meno che non ci si lasci andare a un assoluto delirio solipsista). Prima di tutto, di quale soggetto si tratta? Ci sono altri soggetti e modi di essere soggetto e non esiste nessuna possibilità che io riesca a ricostruire l'organizzazione e il funzionamento esistenti ed efficaci per sé di un coccodrillo o di un alveare come prodotti della mia coscienza (trascendentale). Per giunta, non posso non tener conto del fatto che il mondo dell'alveare comporta necessariamente quello delle piante e dei fiori o, per bloccare subito una sequenza illimitata di inferenze, che il mondo delle piante ha a che fare con certe proprietà della materia inorganica o con le possibilità offerte da quest'ultima. È vero che tutto quello che posso dire a questo riguardo è anch'esso co-determinato, co-organizzato in modo decisivo per me in quanto soggetto. Tuttavia, e ritornerò su questo argomento, che io pensi all'organizzazione che, in quanto soggetto pensante, impongo su ciò che è o a quella che a loro volta gli esseri viventi in generale presentano in sé e impongono al proprio mondo, resta sempre il fatto che né l'una né l'altra potrebbero esistere se il mondo in quanto tale, in sé, non fosse organizzabile. I soggetti non possono esistere fuori da un mondo né in qualunque mondo concepibile. Il senso del termine oggettivo è, in questo contesto, il seguente: la possibilità offerta per ciò che è al soggetto (e in gran parte da lui indipendente), in quanto essere in sé, di esistere in un mondo e di organizzare, in un modo ogni volta altro, ciò che è.

Se ne traggono due conseguenze. In primo luogo, in tutto quello che diciamo del mondo non possiamo mai

separare in modo rigoroso e assoluto le componenti soggettive da quelle oggettive. In secondo luogo non possiamo limitare le due modalità dell'essere, quella della differenza e quella dell'alterità, al mondo dei soggetti: esse sono inerenti al mondo in quanto tale. C'è una molteplicità degli enti: ci sono alberi, al plurale; una mucca partorisce vitelli e non pappagalli. E c'è una molteplicità creatrice, poetica: un giaguaro è altro da una stella a neutroni, un compositore è altro da un uccello canterino.

Entrambe queste implicazioni (come, nella maggior parte dei casi, le ipotesi a queste sottese) sono state nel complesso trascurate o ignorate dalla filosofia che abbiamo ereditato. E questo non in un unico modo ma in due.

In primo luogo, al massimo livello di astrazione, la filosofia tradizionale opera con una separazione radicale tra soggetto e oggetto. Ne è risultato un ondeggiamento tra una posizione (*Einstellung*) soggettiva e una oggettiva. Questa situazione non cambia, ma raggiunge il suo limite estremo quando una delle due posizioni assorbe completamente l'altra, come nei casi dell'idealismo o del materialismo. (...)

In secondo luogo, a un livello più concreto ma non meno fondamentale, con la semplice polarizzazione o separazione tra soggetto e oggetto, la filosofia ha ignorato lo storico-sociale, tanto come proprio campo o come propria modalità d'essere, quanto come il fondamento e mezzo, *de jure et de facto*, di qualsiasi pensiero. Lo si può vedere nel modo in cui la filosofia, da Platone a Martin Heidegger, ha strutturato il proprio campo, ponendo una doppia polarizzazione: il soggetto o ego da un lato (*psychè*, *animus*, coscienza trascendentale, *ego*, *Dasein* come *je eigenes*, *je meines*, cioè quello che è ogni volta il proprio, il mio); l'oggetto del mondo dall'altro (*kosmos*, creazione, natura, trascendenza, *Welt* e/o *Essere*). Quello che rimane occultato, in questo modo, che non viene mai tematizzato, mai colto in tutto il suo peso filosofico e nel suo carattere (come condizione, mezzo, origine di forme e co-

autore attivo in ogni processo di pensiero) è lo storico-sociale che è sempre, insieme *de facto e de jure*, il co-soggetto e il co-oggetto del pensiero. L'incarnazione effettiva, concreta, del pensiero è sì la soggettività pensante e autoriflettente, ma questa soggettività è essa stessa una creazione storico-sociale.

Il doppio effetto di questo occultamento è stato:

- che la soggettività di cui parla la filosofia tradizionale è sempre una costruzione ibrida, che mette insieme in una proporzione variabile elementi dello psichico propriamente detto, dell'intelletto e della ragione socialmente e storicamente costituiti, con l'attività autoriflettente dell'individuo sociale in una certa tappa della storia;
- che il mondo (o l'essere) considerato da questa filosofia è pensato indipendentemente dalla sua costruzione (ovvero dalla sua creazione) storico-sociale con la conseguenza, fra l'altro, che la questione del mondo come terreno delle diverse creazioni storico-sociali resta occultata e che il carattere profondamente storico della conoscenza, l'esistenza di una vera storia della conoscenza diventa impossibile (Immanuel Kant), ignorata, ridotta a un momento dell'«oblio dell'Essere» (Heidegger), oppure si trova svalutata in versioni puramente relativiste, «sociologiche» o di altro tipo, che eliminano in ogni caso la questione della storia della verità e della verità come storia.

Il mio intendimento non è quello di trattare qui la situazione che abbiamo ereditato di per sé. Mi limiterò a discuterla succintamente sulla scorta della questione del tempo.

Come ha dimostrato Paul Ricoeur (in *Temps et Récit*, soprattutto nel terzo volume), la filosofia ha sempre trattato del tempo soggettivo o fenomenologico (Agostino, Edmund Husserl, Heidegger per l'essenziale di ciò che ne ha scritto) o di quello oggettivo o cosmologico (Platone, Aristotele, la «comprensione volgare» del tempo secondo Heidegger: Ricoeur cita Platone solo di sfuggita, e mette anche Kant in questa categoria, con una scelta che pone

alcune questioni che non posso discutere qui), con il risultato che qualsiasi progresso nella comprensione dell'uno non ha fatto che moltiplicare le difficoltà di comprensione dell'altro e del tentativo di gettare, in un modo o nell'altro, un ponte sul fossato che li separa.

Questa divisione è facilmente comprensibile e interpretabile sulla scorta di quanto si è detto prima. La filosofia si è concentrata:

- su un tempo reificato, riferito all'identità (all'ente), che si suppone formi la spina dorsale dell'esperienza psichica e che in quanto tale deve essere sostanzialmente misurabile e quindi va considerato centrale del punto di vista della ripetizione dell'identico (periodicità e così via), in tal modo ignorando, tra i molti altri enigmi, il dato primo dell'emergenza dell'alterità;
- oppure su un tempo vissuto, il tempo dell'esperienza del soggetto che non può, come tale, che essere ogni volta soggettivo all'estremo, nel senso dispregiativo del termine (*je meines, je eigenes*, dice Heidegger), che fa dell'esistenza un tempo insieme pubblico e cosmico, un'aporia intrattabile o un effetto del decadimento del soggetto (del *Dasein*) nella quotidianità e nell'inautentico, del suo oblio dell'Essere e del suo occultamento da parte degli enti semplicemente «a portata di mano» (*Vorhandenes*).

Su questo argomento è possibile mostrare gli effetti fatali dell'occultamento dello storico-sociale. Se quest'ultimo fosse stato posto, come si doveva, al punto di partenza della riflessione, una parte delle aporie del tempo si sarebbe dissolta, e l'altra si sarebbe chiarita altrimenti. Sarebbe stato possibile percepire immediatamente tanto la solidarietà quanto la differenza tra tempo dell'identità e tempo immaginario; l'indispensabile poggiare dell'uno sul primo strato naturale (quindi sul tempo cosmico); l'alterità fondamentale dei tempi immaginari istituiti da società altre, contrapposta alla relativa omogeneità e commensurabilità dei propri tempi di identità presi come tali (in separazione astrattiva). Inoltre, si sarebbe visto

come ogni società, in quanto essere per sé, crei il proprio tempo immaginario, co-sostanziale al suo esser-così (essere-società, essere quella società particolare).

Dimensione immaginaria

(...) Il tempo appartiene a ogni soggetto, a qualunque essere in sé. È una forma dell'automanifestazione di ogni essere per sé. L'essere per sé (per esempio ogni essere vivente) è creazione di un mondo interiore, cioè di un mondo proprio, organizzato in e da un tempo proprio (*Eigenzeit*). Non si tratta qui di una deduzione né di una spiegazione. Lo consideriamo come un fatto che esige un chiarimento.

Questo fatto è del tutto evidente per noi, come dato primario, nel caso della psiche umana, inconscia come conscia. È vero che qui ci troviamo a scontrarci con il fatto che, in un senso profondo, il tempo dell'inconscio e quello del conscio non sono certamente «la stessa cosa», anche se agiscono uno sull'altro, ma questo richiederebbe una ricerca a parte, proprio come, per esempio, il tempo della seduta psicanalitica e quello della terapia.

La *psychè*, nel suo nucleo, non è riducibile alla società. L'individuo è un prodotto sociale, ma la *psychè* non può sopravvivere a meno di subire il processo di socializzazione impostole o costruitole intorno, in strati successivi partendo da ciò che sarà, sulla crosta esterna, l'individuo. La socializzazione è opera dell'istituzione che è, evidentemente, mediata ogni volta da individui già socializzati.

Nel processo di socializzazione e grazie a esso, la *psychè* assorbe o interiorizza il tempo istituito dalla società data. Arriva così a conoscere un tempo pubblico e deve continuare a vivere barcamenandosi nella difficile coabitazione tra i diversi strati del suo tempo proprio, privato e di quello istituito, pubblico. È vero che la stessa cosa vale per il resto: idee, obiettivi e così via. La difficoltà, o meglio il conflitto, si manifesta non soltanto nell'opposizione tra l'orizzonte finito, al cui interno vanno vissuti il

tempo privato dell'individuo (la morte) e quello indefinito del tempo sociale, ma anche, in modo altrettanto importante, nella differenza di ritmo e di qualità (entrambi estremamente variabili) del tempo privato e la costanza, la fissità di quello pubblico e l'organizzazione stabilita in precedenza delle variazioni della sua qualità.

La società è un essere per sé (lo sono tutte le società in quanto tali). Essa crea ogni volta un proprio mondo, quello dei significati immaginari sociali che prendono corpo nelle specifiche istituzioni. Questo mondo, come del resto qualunque mondo creato da esseri per sé, si presenta come la manifestazione di due ambiti, lo spazio sociale e il tempo sociale, pieni di oggetti organizzati in base a relazioni e investiti di significato. Perché degli ambiti, e perché due ambiti? Domande che, alla fine, si collegano alla molteplicità dell'essere.

Dal punto di vista descrittivo, il tempo (e lo spazio) sociale (pubblico) si ritrova sempre istituito in due vene strettamente interlacciate. C'è sempre, deve sempre esserci un tempo di identità (riferito all'ente), la cui spina dorsale è il tempo del calendario, che fissa punti di orientamento e durate comuni, pubbliche, un tempo grosso modo misurabile e caratterizzato sostanzialmente dalla ripetizione, dalla ricorrenza e dall'equivalenza.

Il tempo sociale, però, è sempre, e deve essere sempre, un tempo immaginario. Il tempo non è mai istituito come un *medium* puro e neutro o un ambito che consenta il coordinamento esterno delle attività. Il tempo è sempre dotato di significato. Il tempo immaginario è il tempo significativo e il tempo del significato. Questo si manifesta con l'attribuzione di un significato alle scansioni imposte al tempo di calendario (ricorrenza dei momenti privilegiati: feste, riti, anniversari), stabilendo confini o punti limite sostanzialmente immaginari per il tempo preso come un tutto, e con l'attribuzione di un significato immaginario del quale il tempo, nel suo insieme, è investito da ogni società. C'è il tempo del perpetuo ripresen-

tarsi degli antenati; il tempo delle sventure intramondane delle anime umane; il tempo della caduta, della prova e della benedizione; o, come nelle società moderne, il tempo del «progresso senza fine». Il tempo immaginario è costituito inseparabilmente dai tre derma (come vorrei chiamarli, prendendo a prestito il termine dall'embriologia), la copertura, l'interpenetrazione e l'intersecazione dei quali formano il tessuto unitario della società: le rappresentazioni, gli stati affettivi e gli impulsi socialmente costituiti. È evidente, anche se richiederebbe una lunga spiegazione, il legame del tempo immaginario non solo con la creazione di una rappresentazione sociale del mondo propriamente detto, ma anche con gli impulsi fondamentali di una società e con i suoi stati affettivi fondamentali (Stimmungen, moods). Tucidide, quando descrive e contrappone gli stati d'animo e i comportamenti degli ateniesi e degli spartani, evidenzia con chiarezza il legame intimo con cui ognuna delle due società viveva il tempo.

Questa creazione di un tempo (sociale) da parte della società, esige una spiegazione in sé e per sé. Occorre, tuttavia, sottolinearne un altro aspetto. La società si basa e deve sempre basarsi sul primo strato naturale, rispetto alla dimensione di identità (dell'ente) delle proprie creazioni (il che vale per ogni essere per sé). Oso pensare che, se si tiene davvero conto di questo fatto, esso ci costringe ad accettare le due proposizioni cardinali e, secondo me, evidenti che ho posto all'inizio di questo saggio e che dovrebbero mettere fine all'eterna disputa filosofica tra soggettivismo e oggettivismo, ponendo su un terreno nuovo la questione cui cercano di dare risposta queste concezioni: le società conoscono (come la volpe o il porco-spino) almeno qualcosa del mondo. Altrimenti non potrebbero esistere. Ma questo implica il fatto che, almeno per certi aspetti, il mondo è conoscibile, si offre a qualche conoscenza (che sia empirica, relativa e così via è un fatto che non ha nessuna pertinenza con questa discus-

sione). Le società costruiscono, ogni volta, il proprio mondo, ma questo comporta l'esistenza di qualcosa che possiede in sé, indipendentemente da qualunque costruzione, questa qualità di essere costruibile (sia pure in parte).

Ma, se ci poniamo in una prospettiva estrema, non siamo in grado di disgiungere del tutto e di mettere rigorosamente a nudo ciò che in queste costruzioni nasce nel soggetto costruttore (la società, nel caso specifico) e ciò che appartiene al mondo in sé, a ciò che vi è. Il nostro sforzo di realizzare questa separazione non è indubbiamente né sterile né privo di senso, anzi; ma è condannato a non avere fine.

Lo possiamo mostrare in modo più preciso nel caso dell'istituzione sociale del tempo. La società si crea (si istituisce) lungo due dimensioni tra loro intessute: quella insiemistico-identitaria e quella propriamente immaginaria o poetica. Essa crea la logica e l'aritmetica correnti, ordinarie, e oggetti dotati di proprietà stabili e permanenti; sta qui la dimensione identitaria dell'istituzione e di tutti i significati che questa incarna. La società non avrebbe mai potuto farlo, se non poggiando sul primo strato naturale, ovvero su quello immediatamente accessibile del mondo, com'è dato agli umani per la loro costituzione animale. Per dirlo in modo brutale: l'esistenza di società prova che nel mondo in sé (almeno nel primo strato naturale) c'è qualcosa che corrisponde all'aritmetica e alla geometria. Ovvero: la causalità è senza dubbio una categoria *a priori*, che non può essere indotta dai fenomeni. Ma la causalità sarebbe inutile, se non fosse, ripetutamente, confermata dalla possibilità della sua applicazione. Lo stesso vale per quanto attiene al tempo sociale relativo all'identità o al calendario: viene creato basandosi sul tempo cosmico, ovvero sull'esistenza, tra i dati del primo strato naturale, di ricorrenze equivalenti. Tali equivalenze vanno distinte (ma possono esserlo). Possiamo spingerci fino a questo punto, ma non oltre.

Perché il tempo sociale riferito all'ente sia creato e organizzato nei particolari, è necessario che il primo strato naturale presenti ciò che può essere elaborato come ricorrenze equivalenti. Di qui non deriva niente rispetto alla temporalità, o alla non-temporalità, di altri strati del mondo; né riguardo alla sua natura. Lo stesso si deve affermare riguardo alle caratteristiche fondamentali del tempo normale, per esempio l'irreversibilità, l'intrasportabilità e così via, che poggiano parimenti su alcuni aspetti della dimensione del tempo cosmico relativa all'essere. Quali che siano, per esempio, gli enigmi del concetto d'irreversibilità in fisica, un uovo rotto tutti i cavalli e i fanti del re non potran mai rimetterlo in pie'...

Ma su queste basi si erige, di volta in volta, un tempo sociale proprio a ciascuna società: e la dimensione immaginaria del tempo sociale spesso annulla in appello le caratteristiche che abbiamo indicato sopra. Così, per esempio, non esiste una irreversibilità semplice e assoluta per moltissime credenze e religioni, se non per quasi tutte (che pongono un tempo ciclico); e non esiste, necessariamente, un'intrasportabilità di segmenti di tempo (o di processi legati al tempo) per alcune di queste (sciamanesimo, magia...). La questione che parte dal tempo e dalle sue caratteristiche, al di là dei dati del primo strato naturale e al di là delle credenze della tribù, non emerge che dopo la creazione della filosofia e del pensiero razionale scientifico.

Il tempo sociale immaginario sarebbe il tema più importante da trattare, ma non lo posso fare qui. Basti dire che è, di volta in volta, co-sostanziale agli aspetti più importanti dell'istituzione globale della società e dei suoi significati immaginari. E, come avviene per tutti i significati dell'immaginario sociale nucleare, il suo contenuto è sostanzialmente indipendente da ogni appoggio sul primo strato naturale; è pura creazione della società considerata (provate a confrontare, per esempio, il tempo cristiano con quello del buddhismo o dell'induismo).

Tenendo conto delle implicazioni più generali di questo fatto, la nostra questione filosofica relativa al mondo può trovare una nuova e più acuta formulazione. Riguardo al tempo relativo all'identità, come anche all'edificio di oggetti e di relazioni d'identità eretto dalla società, ci chiediamo: come deve essere il mondo, perché si possa erigere questo edificio? L'unica risposta possibile è questa: il mondo deve contenere l'equivalente (per altro misterioso) di una dimensione identitaria. Per esempio, vacche e tori generano, e non possono che generare, a livello sociale funzionale, vitelli e giovenche, senza rapporto riguardo al significato che vacche e tori possono assumere nella religione e nelle rappresentazioni della tribù; e gli astri ricompaiono periodicamente, che siano divinità, luci create da dio o masse d'idrogeno e d'elio.

Riguardo al tempo immaginario, come riguardo a tutto l'edificio di significati immaginari eretto da ogni società, ci chiediamo: come dev'essere il mondo, in sé, perché si possa erigere questa varietà di edifici immaginari tanto sorprendente e illimitata? L'unica risposta possibile è: il mondo dev'essere tollerante e indifferente rispetto a tutte queste creazioni. Deve avere la possibilità di far posto a tutte, di non impedirne, favorirne o imporne una qualunque rispetto alle altre. Insomma, il mondo deve essere destituito di senso. Soltanto per il fatto che non esiste un significato intrinseco del mondo, gli umani hanno dovuto e saputo attribuirgli questa varietà straordinaria di significati estremamente eterogenei.

Non c'è nessuna voce che tuona dietro alle nuvole, non c'è lingua dell'Essere: per questo è stata possibile la storia (anche se le religioni, soprattutto quelle rivelate, affermano il contrario: il problema è che sono troppe). Oggi il prevalere del significato immaginario occidentale dell'espansione illimitata dello pseudo-dominio della pseudo-ragione è possibile grazie all'ubiquità della dimensione identitaria del mondo (su cui poggiano le realizzazioni pratiche), che è, di per sé, priva di senso.

Emergenza dell'alterità

(...) Ci è impossibile cogliere il nocciolo della questione del tempo (soggettivo, oggettivo o incombente), se non partendo dall'idea di emergenza dell'alterità (*alloiosis*) come creazione/distruzione di forme, considerata una determinazione fondamentale dell'essere in quanto tale, in sé.

Il che ci obbliga a porre una rigorosa distinzione tra differenza e alterità. Trentaquattro è diverso da quarantatré, un cerchio e un'ellisse sono diversi. *L'Iliade* e *Il castello* non sono diversi, sono altri. Una banda di babbuini e una società umana sono altre. La società umana, per esempio, non esiste se non come emergenza di una nuova forma (*eidos*) e come sua incarnazione. Diremo che due oggetti sono diversi se esiste un insieme di trasformazioni determinate («legge») che permetta la deduzione o la produzione dell'uno partendo dall'altro. Se questo insieme di trasformazioni determinate non esiste, gli oggetti sono altri. L'emergenza dell'altro è l'unico modo per dare un senso all'idea di novità, di nuovo. Il nuovo non è l'imprevedibile, non è ciò che non si può predire o determinare. Una cosa può essere imprevedibile (il numero che esce alla roulette) e restare una banale ripetizione di una forma; può essere indeterminata ed essere ancora una semplice ripetizione di una forma data (i fenomeni quantici per esempio). Una cosa è imprevedibile quando è posizione di una forma non producibile o deducibile da altre. Questa cosa è nuova, allora, vuol dire: questa cosa è la posizione di nuove determinazioni, di nuove leggi. Ecco il senso della forma, dell'*eidos*.

In quanto tale il nuovo *eidos*, la nuova forma, è creato *ex nihilo*. Come forma, come *eidos*, non è producibile o deducibile da ciò che «c'era». Il che non vuol dire che sia creazione *in nihilo* o *cum nihilo*. Così gli umani creano il mondo del senso e del significato, o quello dell'istituzione, in certe condizioni (l'essere già creature viventi, l'assenza di un dio costantemente e fisicamente presente che dica

loro il senso del mondo e della loro esistenza...). Non c'è, però, un mezzo per desumere da queste condizioni né il livello dell'essere (storico-sociale) né i suoi contenuti di volta in volta specifici. La *polis* greca è creata in certe condizioni e «con» certi mezzi, in un ambiente definito, da esseri umani definiti, dopo un formidabile passato incarnato, fra l'altro, nella mitologia greca e nella lingua greca, e così di seguito *ad infinitum*. Ma non è causata né determinata da questi elementi. Ciò che esiste, o una parte di ciò che esiste, condiziona la nuova forma: non la causa né la determina.

Il fatto della creazione non ha niente a che vedere con il dibattito sul determinismo. Semplicemente, esso contraddice l'idea paradossale, se non assurda, di un determinismo universale omogeneo, che ridurrebbe i livelli o gli strati dell'essere (e le leggi corrispondenti) a un livello unico, estremo ed elementare. Cosa che fra l'altro comporterebbe l'interessante conclusione teleologico-metafisica dell'imprescindibile necessità per l'universo di arrivare a una conoscenza di sé (tramite la teoria fisica). La creazione implica soltanto il fatto che le determinazioni che poggiano su ciò che è non sono mai chiuse al punto da impedire che ne emergano altre.

Questo ci consente di proporre una caratterizzazione del tempo distinto dallo spazio (e dallo spazio-tempo) astratto o matematico. Nel pensiero possiamo operare un'astrazione di ciò che è diverso e pensare la pura differenza come tale. È possibile, e il risultato di quest'operazione di astrazione è lo spazio puro, astratto. In questo spazio ogni punto è diverso da qualsiasi altro pur non possedendo nessuna caratteristica intrinseca, solo per qualcosa che gli è esterno, la sua posizione nello spazio. Due cubi sono strettamente identici se e soltanto occupano luoghi diversi nello spazio. Lo spazio astratto è questo miracolo, questa possibilità fantastica della differenza dell'identico. I punti, i segmenti uguali, le figure piane o i solidi possono distinguersi pur non possedendo nessuna

differenza propria, per il fatto che hanno una collocazione, una posizione nello spazio diversa.

La differenza è infinitamente produttiva; per esempio sottende e rende possibile la matematica nella sua totalità. In matematica si procede attribuendo caratteristiche a insiemi di elementi indifferenti, poi rendendo queste stesse caratteristiche indifferenti a un altro livello e così di seguito. Ho detto produttiva: con produzione qui intendo la costruzione da elementi dati e secondo leggi date. Possiamo pensare a una molteplicità infinita di elementi identici lungo una dimensione o a varie dimensioni, e così abbiamo un ambito di tipo spaziale. Possiamo riempirlo di oggetti prodotti come diversi, cioè riducibili l'uno all'altro e tutti a qualche oggetto elementare, secondo regole e leggi determinate: abbiamo così un universo pseudo-fisico, immobile. Possiamo aggiungergli un'altra dimensione, chiamarla tempo e dotarla di qualche proprietà particolare che la distingua dalle altre di questa molteplicità pseudo-fisica. Tra le proprietà, per esempio, ci potrebbero essere queste:

- le produzioni sono irreversibili, in altri termini l'inversione della struttura d'ordine totale imposta alla dimensione tempo è impossibile o priva di senso;
- esistono proprietà distinte (elementi e costruzioni) che restano invariabili lungo questa dimensione, in altri termini sono proprietà conservate lungo questo tempo «spaziale» (per esempio, la quantità di materia-energia e, più recentemente, qualche altra quantità più strana della fisica quantistica);
- certi sottoinsiemi e certe «produzioni» definite processi non sono spostabili lungo questa dimensione.

Abbiamo così una molteplicità quadridimensionale (o n-dimensionale) costruita con parte di identico e parte di diverso (o dell'identico ripetuto), che possiamo riflettere ed elaborare astraendola da qualunque suo contenuto concreto. (...)

Invece, nel caso dell'alterità non possiamo fare astra-

zione da ciò che di volta in volta è altro; non possiamo pensare alla pura alterità in quanto tale. L'alterità infatti compare nello spazio, che però non è un suo spazio puro, astratto. È sempre alterità di qualcosa rispetto a qualcosa. L'avvertiamo ogni volta che ci innamoriamo (o ci accorgiamo di esserci innamorati), come in ogni cambiamento improvviso d'umore, all'emergere di una nuova idea, leggendo *Il castello* dopo *Madame Bovary*, guardando le foto del Partenone e della cattedrale di Reims, osservando un masso e scoprendo un verme che ci striscia sopra.

Così, in questo caso non abbiamo un ambito che potrebbe essere o non essere riempito da elementi indifferenti. La dimensione lungo la quale l'alterità è, è ogni volta co-sostanziale e co-emergente rispetto a ciò che emerge come altro rispetto a qualcosa. Non ne è separabile, è inseparabile dalle forme o degli eventi che fanno essere altro e ne fanno, di volta in volta, un'alterità altra. La differenza delle posizioni di Marte e di Venere rispetto alla Terra è comparabile (quindi misurabile nello spazio-tempo dell'identità). L'alterità che separa *Gaspard de la nuit* dai *Quartetti Razumovsky* e questi dall'*Arte della fuga* non è comparabile e la distanza cronologica tra queste opere (misurata sul tempo di identità, di calendario) non ci fornisce che punti di riferimento esteriori. L'alterità è irriducibile, indeducibile e improducibile.

Per quanto la forma che emerge in ogni caso sia altra, essa comporta (è co-sostanziale a) un suo tempo specifico. C'è un tempo altro per ogni categoria o classe di alterità. E rispunta sempre la questione di un tempo proprio di ogni istanza o realizzazione della nuova forma (anche se unica). Il tempo della cellula non è di sicuro quello dell'organismo nel suo insieme; ma anche il tempo dell'*Educazione sentimentale* non è quello di *Finale di partita*. L'incastro, l'interconnessione, il reciproco ingranamento di questi tempi è un tema sterminato. Come emergenza dell'alterità (di quello che non si può produrre

o dedurre da ciò che vi è), l'essere è creazione; creazione di sé e creazione del tempo come tempo dell'alterità e dell'essere. E la creazione implica la distruzione, non foss'altro perché una forma altra altera la forma totale di ciò che vi è.

La differenza e lo spazio astratto sono solidali, ma esterni a ciò che di volta in volta è diverso: per esempio, nel caso di due punti. Così, noi possiamo pensare lo spazio astratto facendo appunto astrazione da qualunque contenuto specifico: la matematica. L'alterità e il tempo sono solidali. Ma non sono esterni a ciò che è di volta in volta altro. Non possiamo pensare la pura alterità in quanto tale. Uno spazio vuoto è insieme un concetto matematico legittimo e una possibilità della nostra intuizione («pura»). Un tempo vuoto non è niente, o non è che una dimensione «spaziale» in più, della quale, se la consideriamo in quanto tale, non possiamo avere un'intuizione e che, semplicemente, non possiamo pensare. Aggiungerò che, indipendentemente da ogni possibilità o impossibilità della nostra intuizione, un tempo vuoto non può esistere. Il tempo è l'essere per quanto l'essere è alterità, creazione e distruzione. Lo spazio astratto è l'essere per quanto l'essere è determinatezza, identità e differenza. (...)

Sarebbe pertanto sbagliato identificare semplicemente lo spazio (lo spazio pieno, effettivo in quanto distinto da quello astratto) con l'identità e la differenza, con la ripetizione, con la determinatezza, in breve con ciò che è relativo all'ente, e il tempo solo con l'alterazione, la creazione-distruzione. C'è uno spazio poetico, spazio che si manifesta con l'emergenza di forme e grazie a essa. Come esiste un tempo d'identità, un tempo dell'ente incorporato nel tempo poetico o immaginario. È il limite di questo tempo d'identità che cerchiamo vanamente di raggiungere quando tentiamo di pensare la differenza tra lo stato E e lo stato $\dot{E}$ di un gas puro di fotoni. Anche in questo caso ci sarebbe senza dubbio una differenza che sarebbe descrivibile da e a un osservatore acutissimo e ultrapotente (la

cui apparizione, tuttavia, distruggerebbe immediatamente lo stato dell'universo come gas puro di fotoni e che, inoltre, con le sue osservazioni e i suoi atti soggettivi, sarebbe la fonte esclusiva di senso di un prima e un poi collegati agli stati del gas).

Allora, è possibile una distinzione essenziale tra tempo e spazio, al di là dell'esperienza vissuta di questa differenza, al di là della riduzione oggettivistica del tempo a spazio astratto e al di là dell'atteggiamento positivista che ignora la questione? Io credo che questa possibilità esista e che risulti dal loro rapporto distinto riguardo all'alterità e all'alterazione.

Dico: l'emergenza delle forme è il carattere ultimo del tempo; il prima e il poi sono dati per la creazione di una scansione della creazione e della distruzione. Su questa via possiamo, in un senso, chiarire l'irreversibilità. Lungo la dimensione indifferente, relativa all'ente, del tempo, oltre la ripetizione misurabile ma reversibile dell'identico come successivo, emergono o si distruggono forme (anzi, si trovano termodinamicamente disorganizzate!). La direzione secondo la quale aumenta la disorganizzazione del relativo all'ente (entropia) ed emergono e si distruggono forme *in quanto tali*, ci fornisce una freccia del tempo. (...) Potremmo girare la freccia? Se ci limitiamo alla dimensione d'identità o dell'ente, questa inversione è possibile, anche se prodigiosamente improbabile. Se invece teniamo conto delle forme, l'idea di inversione perde di significato. Esiste una probabilità finita (anche se, in pratica, vicina allo zero) che la goccia d'inchiostro diluita in un bicchier d'acqua si condensi di nuovo spontaneamente nel punto da dov'era caduta. Ma non c'è nessun senso nell'idea che Marcel Proust avrebbe potuto scrivere *La Recherche* prima di *Jean Santeuil* o che Atene sia cominciata con Demostene e, passando per Pericle, sia arrivata a Solone e oltre.

Questo non è dovuto al fatto che il dopo è causato dal prima. Nei casi più importanti non possiamo parlare di

cause e, a livello elementare, l'azione della causalità è reversibile (sta qui la radice delle difficoltà della «deduzione» termodinamica dell'irreversibilità). Il fatto è che l'avanti (l'avanti di volta in volta pertinente) condiziona il poi in modo asimmetrico (è sorprendente come la distinzione volgare, ma fondamentale, tra cause e condizioni, o tra condizioni solo necessarie e condizioni necessarie e sufficienti sia spesso dimenticata in questo tipo di discussioni). Le forme in quanto tali hanno una causa di qualunque tipo, ma emergono a certe condizioni date (innunmerevoli nei fatti). Le condizioni consentono alla forma di emergere, mentre la relazione inversa è priva di senso. Così, l'inversione della freccia del tempo è solo estremamente improbabile dal punto di vista astratto, dell'ente, e semplicemente assurda quando si prende in considerazione l'emergere delle forme. Non solo noi non possiamo concepire la *polis* greca senza la mitologia greca; la *polis* di per sé era impossibile senza questa mitologia (che l'ha di molto preceduta). Ma la mitologia non è la causa della *polis*, non essendone la condizione necessaria e sufficiente (anche se integrata da altre condizioni); non possiamo far derivare l'una dall'altra, in un senso o nell'altro.

Qual è allora la distinzione tra il tempo e lo spazio? Ho già detto che l'irreversibilità normale (termodinamica) non basta a definirla. Parliamo di tempo caratterizzato dall'emergere di forme, condizionato di volta in volta dalle forme che ci sono (o da qualcuna di queste). Ma non possiamo dire, è evidente, che l'emergere di una nuova forma sia condizionato dalle forme che le stanno attorno (o da qualcuna di queste). Tutto qui è condizionato dal resto.

Penso, comunque, che la distinzione sia possibile. La prospettiva del tempo è effettivamente completa. Contiene quella dello spazio e la implica. Nel tempo emergono o si creano forme; ma una forma è una molteplicità organizzata, di modo che il suo emergere provoca all'essere una coesistenza simultanea (le costituenti della

forma). La proposizione reciproca non è possibile. La prospettiva dello spazio è sostanzialmente carente. Preso in quanto tale, l'essere di una forma non si riferisce, non è collegato a una qualsiasi successione, a un passato-presente-futuro; non più di quanto abbia bisogno di tempo per apparire come tale (la forma come tale implica lo spazio, la molteplicità simultanea; non implica il tempo, la molteplicità successiva; è la sua emergenza che richiede il tempo e lo scandisce). Possiamo notare qui che, con uno strano rovesciamento, tipico della tradizione del pensiero, dopo Platone questo fatto è stato considerato «fondante» del carattere «derivato» del tempo.

Possiamo esprimere questa idea anche in un altro modo. Se non emergessero nuove forme, non potremmo dire che lo spazio non esiste più e neppure che sarebbe diventato spazio astratto, dell'ente.

Possiamo concepire uno spazio eterogeneo, pieno di forme immutabili, ognuna altra rispetto alle altre, dove non succede niente (un mondo platonico delle idee potrebbe fornircene il modello). Se un viaggiatore dovesse esplorare questo spazio e trovarvi altre forme, per lui nuove, si tratterebbe sempre di scoperte *per lui*; non succederebbe comunque niente, tranne il suo viaggio (impossibile) e i cambiamenti del suo stato soggettivo, scansioni di questo tempo soggettivo senza rapporto con il mondo che visita. Ecco, più o meno, il viaggio dell'anima platonica nel mondo sovraccelseste.

Ma noi possiamo affermare che, senza l'emergere dell'alterità, senza la creazione-distruzione di forme, il tempo non esisterebbe. Portando questa idea al limite, possiamo dire che non ci sarebbe niente, perché non sarebbe emersa nessuna forma. In questo senso il tempo è essenzialmente connesso all'emergenza dell'alterità. Il tempo è questa emergenza come tale, mentre lo spazio è «soltanto» il suo necessario accompagnatore. Il tempo è creazione e distruzione; è essere nelle sue determinazioni sostantive.

Molteplicità nell'unità

Per meglio chiarirci la questione del tempo, abbiamo posto due categorie fondamentali: differenza e alterità. Possiamo adesso riunirle entrambe nel concetto di molteplicità. La molteplicità implica formalmente l'unità: senza unità, la molteplicità non sarebbe tale, ma un infra-caos, disperso e sconnesso in sé. L'unità, d'altro canto, non implica la molteplicità. Semplicemente, si trova che ce ne sono tante. Questo possiamo vederlo e accettarlo, non spiegarlo meglio.

Che cosa significa che l'essere è, e che non è uno? Per quanto la molteplicità nell'essere esiste come differenza, l'essere è uno non solo logicamente e nominalmente (come titolo astratto di tutto ciò che è), ma effettivamente. La molteplicità come differenza vuol dire che la pluralità degli enti particolari è riunita in uno, grazie alle leggi che producono, deducono gli enti gli uni dagli altri. Per dirla in modo succinto e brutale, le qualità sono ridotte a quantità, e quantità diverse danno luogo a qualità (riducibili) diverse. Ecco qui insieme Friedrich Hegel e il programma riduzionista che domina nelle scienze positive.

Invece, per quanto la molteplicità esiste nell'essere come alterità, l'unità dell'essere si trova sostanzialmente frammentata. Questo perché, malgrado tutti i discorsi recenti sulla differenza ontologica, essere e modalità dell'essere non sono separabili, e perché le modalità dell'essere emergono, alternando così l'essere stesso e manifestandolo come auto-alterazione. È vero che l'emergenza in quanto tale è distinta da quello che ogni volta emerge, come la presenza è distinta da quello che è presente e l'essere è distinto dagli enti. Ma se ci si ferma qui, la distinzione diventa logica e scolastica. In quanto auto-alterazione, l'essere implica anche l'alterità delle modalità dell'emergenza, di modo che sarebbe vuoto parlare dell'emergenza in quanto tale, facendo astrazione dalle modalità dell'emergenza, a sua volta inscindibile da ciò che emerge. Tale è stato il discorso di Heidegger sull'esse-



re o sulla presenza. La presenza in quanto tale, il fatto della presenza, è senz'altro distinto da ciò che è presente, e non è possibile pensare alla presenza facendo astrazione dalle sue modalità. Non solo non possiamo inserire nella stessa colonna, se non in modo logico e vuoto, come direbbe Aristotele, il *Clavicembalo ben temperato* e la nebulosa di Andromeda; non possiamo pensare l'essere come auto-alterazione e incessante a-essere senza considerare le modalità di questa alterazione e le modalità dell'essere che queste fanno sorgere.

L'essere è tale in quanto alterità? Certo: se non fosse così, non ci sarebbe un essere-soggetto (una molteplicità indefinita di esseri-soggetti e di modalità dell'essere-soggetto), che crea ogni volta la propria modalità d'essere e il proprio mondo (e tempo) e, per esempio, pensa l'essere e ne parla. Senza alterità, non esisterebbe nessuna questione dell'essere. Non solo non ci sarebbe nessuno che potrebbe sollevare questa questione, ma, se questa fosse comunque sollevata, per dir così, nel vuoto, la risposta sarebbe semplice: l'essere sarebbe un insieme o un insieme di insiemi, e in questo caso l'essere e la sua modalità coincidono, come pure la sua possibilità e l'effettività. Matematicamente ciò che è possibile semplicemente è, e qualcosa non è se e soltanto se è impossibile. Gli elementi di un insieme sono, se e solamente se si può definire, in modo costante, l'insieme di cui sono elementi.

La molteplicità dell'essere è un *datum* primario, irriducibile. È data. Ma è dato anche il fatto che questa molteplicità esiste da un lato come differenza e dall'altro come alterità. In quanto la differenza è una dimensione dell'essere, c'è identità, persistenza, ripetizione. In quanto l'alterità è una dimensione dell'essere, c'è creazione e distruzione di forme. Qui, in effetti, un'altra volta l'alterità implica la differenza. Una forma non si può dire esistente, a meno che non sia identica a se stessa (nel senso più ampio del termine identico) e che non persista-si replichi per un tempo, cioè in una dimensione identitaria e per

mezzo di questa dimensione, lungo la quale essa differisce da sé per il semplice fatto di trovarsi in un tempo (identitario) diverso. E questo non è che un aspetto del fatto che non può esserci forma senza un minimo di determinatezza. Il che significa che ogni forma comporta necessariamente una dimensione dell'ente e che pertanto essa partecipa necessariamente all'universo riferito all'ente.

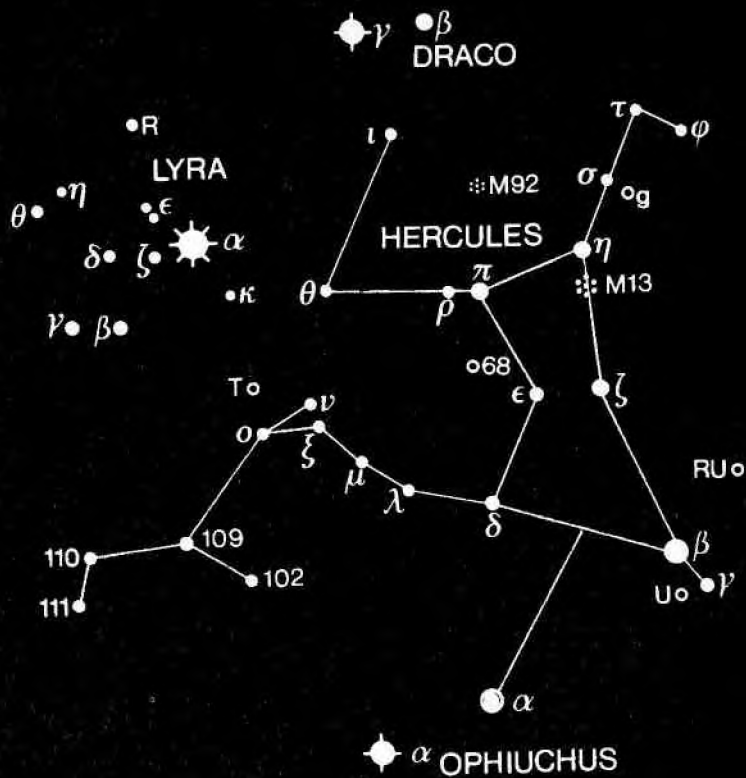
Tali essendo le caratteristiche dell'essere, noi scopriamo che sono uguali a quelle che dobbiamo attribuire al tempo: il dispiegarsi dell'alterità, che procede di pari passo con una dimensione di identità-differenza (ripetizione). Nello spazio astratto (riferito all'ente) troviamo solo quest'ultima dimensione. Le troviamo entrambe (differenza e alterità) nello spazio effettivo, ma, per le ragioni già citate, lo spazio effettivo presuppone il tempo. La pienezza dell'essere è data (o, più semplicemente, è) solo nell'emergenza dell'alterità che è solidale al tempo e grazie a questa.

Una volta constatato questo auto-dispiegamento nel tempo e grazie al tempo, cioè l'emergere dell'alterità, arriviamo così a capire che l'unità e l'unicità dell'essere sono veramente frammentate e stratificate. Cosa che diventa particolarmente evidente con l'emergere dell'essere per sé (già a partire dall'essere vivente) che implica la creazione (oggettivamente parlando) di altre modalità dell'essere e (soggettivamente parlando) di altri mondi, chiusi su se stessi, che comportano in ogni caso un proprio tempo. Anche l'essere per sé si dispiega, in quanto essere, nello spazio e nel tempo. Ma essere per sé crea un tempo, uno spazio e un essere per sé e in questo modo frammenta l'essere, lo spazio, il tempo. E noi non possiamo considerare come l'unica originaria e autentica una specifica temporalità come «la temporalità originaria dell'essere-per-la-morte» del *Dasein* di Heidegger (che è, chiaramente, tipicamente soggettiva, proprio come «l'essere-nel-mondo» è un modo d'essere in una *Lebenswelt*

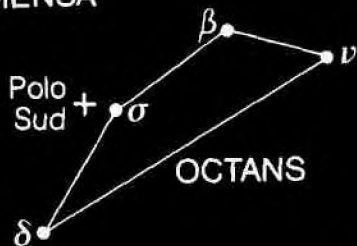
creata in modo storico-sociale senza che il *Dasein* o lo stesso Heidegger l'abbiano mai notato), perché sappiamo, e non possiamo far finta di non sapere, che c'è un tempo dell'essere vivente e un tempo cosmico e che non c'è niente di derivato o d'inautentico che li riguardi.

Sorge così la questione, per noi e in sé, dell'unità e dell'unicità dell'essere e del tempo al di sopra e al di là della frammentazione e della stratificazione indefinite e non dimenticabili. Finché si tratta solo della dimensione riferita all'ente, potremmo parlare di un'unità dell'essere. Ma questa non è certamente che parziale e, soprattutto, inessenziale (possiamo distinguere elementi numerabili in una sonata di Ludwig von Beethoven come in una stella: e allora?). Così, la questione che incombe sul tempo incombente e sull'essere incombente deve restare tale, per ora e probabilmente per sempre.

traduzione di Guido Lagomarsino



MENSA



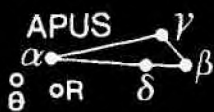
OCTANS

ϵ

PAVO

ζ

APUS



TRIANGULUM
AUSTRALE



γ

Eduardo Colombo / *Rivoluzione e utopia* ●



C'è un evento particolare che immette l'utopia nella storia (anzi contro la storia come riproduzione del dominio): è la rivoluzione. Fenomeno atemporale per eccellenza, la rivoluzione annulla il tempo storico per crearne uno nuovo non più scandito dalla normalità, ma dall'eccezionalità. È la constatazione di Eduardo Colombo, psicoanalista argentino da ventisei anni a Parigi e redattore di Volontà. Tra i suoi libri: L'immaginario capovolto (1987).

«Gli elementi del passato sono dentro di noi, gli escrementi del passato sono dietro di noi».

Gustav Landauer [21]

«Ora, chiunque abbia il dominio, è sempre l'erede di tutti i vincitori [...] A questo corteo trionfale, come fu sempre costume, appartiene anche il bottino».

Walter Benjamin [3]

«Il buco lasciato dai vinti della storia, un buco insieme omogeneo e vuoto, sarà la porta dalla quale entreranno le rivoluzioni a venire».

Spartacus [26]

Le rivoluzioni del passato sono scritte nella storia. Quelle future (con tutte le loro potenzialità) vorranno cambiare il corso ripetitivo dei giorni, saranno contro la storia. Come lo sono state le rivoluzioni del passato, quel-

le del futuro si rivolteranno contro il proprio inaccettabile presente per una propria storia.

La prima virtù dell'uomo è forse la radicale insoddisfazione del suo desiderio. La struttura del movimento, che chiamiamo desiderio, o, se si vuole, la sua definizione più riduttiva, si ritrova nella costruzione dell'*oggetto immaginario* che occuperà il posto dell'*oggetto perduto*. Oggetto immaginario, il fantasma che Sigmund Freud ha definito soddisfazione allucinatoria del desiderio. Il desiderio non potrà mai disgiungersi completamente dall'istante della soddisfazione, dalla realtà del momento. Ma, essendo per natura incompleto, sempre alla ricerca di un impossibile, il desiderio cercherà in un altrove la pienezza che nasconde mascherandola in mille modi l'inconscio, il «ricordo» ingannatore.

In un'altra occasione abbiamo definito *funzione utopica* il prodotto della tensione che si crea tra un oggetto comune «immaginato come pienezza del desiderio soddisfatto» e perso per sempre (livello inconscio che ricompare nei miti dell'origine: il Paradiso, lo stato di natura egualitario, l'Età dell'oro) e la ricerca incessante di un *oggetto sostitutivo* (immagine conscia dell'anticipazione: invenzione, progetto, utopia).

La funzione utopica, secondo questa definizione e secondo la resistenza che la «realtà» (la realtà costruita, l'universo storico-sociale) oppone alla molla del desiderio, può offrire contenuti opposti all'*immaginario effettivo*. Se questa funzione resta scollegata dall'immaginario quotidiano, che delimita il campo del reale e del possibile, il suo regno sarà la chimera, l'illusione, un resoconto di viaggio in regioni inesistenti, l'esercizio erudito della negazione del presente per un *topos* senza luogo. L'immaginario utopico sarà allora un immaginario distinto e separato, mitico o privatizzato, senza influenza su quello collettivo.

Se la funzione utopica si insinua nella realtà del sociale, si spostano allora i limiti stabiliti tra «realtà» e

«immaginario», si allarga l'universo del possibile e si fa più vicino il momento delle rivoluzioni.

L'immaginario utopico effettivo, i contenuti utopici, presentandosi come immagini, simboli o valori, si organizzano in diversi contesti: incapsulati nel mito, proiettati nello spazio (*u-topos*) o nel tempo (*u-chronos*), oppure mentre irrompono nella storia. Ma la funzione utopica opera esclusivamente nel presente assoluto (un *a-presente*, come lo chiama Walter Benjamin), essendone sempre la sua negazione radicale.

L'utopia si pone in netta opposizione all'ordine dominante, è rottura radicale. Immagine di alterità rispetto a tutto ciò che è, a vantaggio di tutto ciò che potrebbe essere. Per questo la sua dimensione, a onta del suo nome, è il tempo.

Temporalità storica

L'utopia è nel tempo, ma in quale? Il tempo è un concetto complesso, come ben sapeva quel «grande uomo» che alla domanda «che cos'è il tempo?» rispose: «Si non rogas, intelligo» («Lo comprendo se non me lo chiedi»).

C'è un tempo eterno, immutabile o ciclico, che gli antichi greci si rappresentavano dando a Chronos la forma di un serpente «arrotolato su se stesso» [27, p. 99] che circondava l'intero Cosmos.

Un altro tempo è quello «che procede notte e di senza posa, che ci sfugge e ci lascia in modo così furtivo che sembra sempre fermarsi, pur continuando a scorrere, al punto che non ci è possibile pensare al presente, che questo è già passato» [12].

«È indubbio», pensava Blaise Pascal, «che il tempo di questa vita non sia che un istante [e] che lo stato di morte sia eterno, qualunque sia la sua natura ...» [25]. Tuttavia, al contrario della Grecia antica, che ha saputo adattarsi all'idea di un universo eterno, cioè al concetto di un tempo infinito, la metafisica «creazionista» del cristianesimo trovava che l'idea di un creatore fosse contradditto-

ria e incompatibile con l'attributo dell'eternità o dell'infinitezza dato quello che egli aveva creato: la sua creatura. Fin quando ha conservato l'egemonia sul pensiero universale, la chiesa si è opposta all'idea di *infinitezza*, sia nella versione democritea (nel quinto secolo avanti Cristo Democrito aveva immaginato l'universo infinito e il tempo illimitato) sia nella forma che comincia a manifestarsi dal quindicesimo secolo, prima con Nicola Cusano e poi con Giordano Bruno, che sosteneva l'eternità sempre in movimento e sempre mutevole dei mondi infiniti [13].

Dopo Galileo Galilei la fisica ha costruito il tempo che le serviva per la comprensione dell'infinitamente grande o dell'infinitamente piccolo. Isaac Newton scriveva che «non avendo considerato queste quantità (tempo, spazio, luogo, movimento) se non in relazione a oggetti sensibili, si sono commessi moltissimi errori. Per evitarli, occorre distinguere il tempo, lo spazio, il luogo e il movimento assoluti e relativi, veri e apparenti, matematici e volgari» [20, p. 195]. In altri termini, c'è un tempo «sensibile» e un tempo «intelligibile».

E Newton aggiunge: «Tutti i movimenti si possono accelerare o rallentare, ma il tempo assoluto deve scorrere sempre nella stessa maniera» [20].

Il tempo continuava a scorrere, finché un giorno Albert Einstein modificò il quadro della fisica. Secondo la fisica teorica classica, tempo e spazio erano «realità indipendenti dagli oggetti che vi si trovano in movimento... Il tempo si svolge imperturbabilmente, senza preoccuparsi della materia e della luce» [10, p. 89]. Invece Einstein afferma che «ogni corpo di riferimento (sistema di coordinate) ha un suo proprio tempo: un'indicazione di tempo non ha nessun senso a meno che non si indichi il corpo di riferimento cui si rapporta» [14].

La comprensione (l'intellezione) del tempo è venuta costruendosi e modificandosi insieme all'universo umano. Il tempo circolare arcaico, il tempo infinito di Bruno, quello assoluto di Newton, quello relativo di Einstein

sono stati momenti di questa costruzione. Senza scordarsi di Thomas Hobbes, per esempio, che cinquant'anni dopo il supplizio di Bruno scriveva che «il tempo è un'immagine mentale (un fantasma) del movimento (*tempus est motus imago mentalis*)» [18].

Oppure Immanuel Kant, che affermava «non c'è che uno spazio e un tempo ove si verificano tutte le forme del fenomeno e tutto quanto è in rapporto all'essere e al non-essere» [19]. O ancora Henri Bergson, per il quale il tempo reale è legato alla memoria, «perché la durata è essenzialmente una continuazione di quello che non è più in quello che è. Ecco il tempo reale, vorrei dire percepito e vissuto. Ecco anche qualsiasi tempo concepito, perché non si può concepire un tempo senza rappresentarlo percepito e vissuto. La durata implica pertanto la coscienza» [4, p. 102]. E secondo Freud «l'inconscio ignora il tempo»: quello lineare e uniforme, certamente, ma l'inconscio non sfugge all'esperienza della perdita, che è l'immagine stessa del tempo che passa.

Il tempo, come tutto ciò che ha un senso, un significato, nel cosmo, è un tempo costruito. È quindi logico che la costruzione storico-sociale di un'immagine della temporalità sia intrecciata e in rapporto, coerente o pertinente, con altre forme del sociale: non solo con il livello di elaborazione e di conoscenza del mondo della fisica, ma anche con i valori e le ideologie, con l'organizzazione politica della città, con i miti in vigore. In poche parole, la rappresentazione del tempo fa parte del «blocco immaginario» [11] che costituisce una data società.

È tuttavia probabile che qualunque concetto di temporalità conservi la tensione tra due immagini forti, pregnanti, del tempo. La prima è tributaria di un tempo «sensibile», anisotropo, unidirezionale, soggettivo e vissuto, in perpetuo scorrere, «che procede sempre senza tornare mai indietro, come l'acqua che scende, senza che una sola sua goccia possa risalire alla sorgente» [12]: «Il flusso del tempo». L'altra immagine organizza la simulta-

neità e la successione, costruisce un ordine temporale «obiettivo», un tempo intelligibile, isotropo, reversibile, impersonale e universale, «omogeneo e vuoto» che «se pur esiste», sostiene Bergson, «ha un bel prolungarsi senza fine dal passato all'avvenire: è tutto d'un pezzo» [4].

Un'altra differenza si rende necessaria nell'immagine globale del tempo che tende con facilità all'oggettivizzazione e all'universalizzazione.

Se ci rappresentiamo il tempo come potrebbe farlo un osservatore «fisso», esterno al tempo stesso, il tempo scorre, fila e il presente non è che un passaggio, un istante senza spessore, un inesistente che non può avvertirsi o pensarsi, che non si può cogliere se non quando non è più presente. Così il privilegio si incaglia sul passato o sul futuro. Il pericolo di questa rappresentazione del tempo è «lo storicismo».

Se invece consideriamo il tempo come un quadro «fisso», sono le cose, gli eventi e gli uomini che si modificano e passano. Il privilegio ricade sul presente, il passato e il futuro vi sono compresi. In questo caso, il rischio consiste nella «spazializzazione» del tempo.

Lo storicismo e la spazializzazione saranno il terreno fertile, l'*humus*, del «realismo politico». Ritorneremo sull'argomento.

La storia si occupa dei fatti e degli avvenimenti che si sono svolti, delle azioni degli uomini, dei risultati o delle conseguenze di queste azioni. L'uomo è oggetto e soggetto della storia. Jules Michelet diceva che la storia è la «resurrezione integrale del passato». Ma anche i monumenti del passato che restano in piedi non sono più quelli che erano. Ernst Cassirer scrive nella sua *Filosofia della storia*: «Le piramidi egizie sembrano costruite per l'eternità [...] Ma, comunque sia, tutte le opere umane hanno il loro tallone d'Achille. Sono soggette al cambiamento e al degrado, non solo in un senso materiale ma anche in uno mortale. Anche se la loro esistenza continua, corrono sempre il rischio di perdere il loro significato. Infatti la

loro realtà è simbolica e non fisica: una realtà di questo genere va continuamente interpretata e reinterpretata [...] Gli oggetti storici hanno una realtà solo in quanto sono richiamati alla memoria» [7].

Il nostro stesso passato ha il colore e la forma che gli vengono attribuiti dal ricordo. Ma la storia non si fida delle cose portate o sospinte dal tempo soggettivo: vuole date, documenti, testimonianze da contrastare, che si organizzano in un ordine regolare e obiettivo. È proprio così. Senza dimenticare che quest'ordine sarà a poco un nuovo organizzatore, un nuovo operatore della realtà, che prenderà il posto della concezione mitica della temporalità. Le società tradizionali si ribellavano contro il tempo profano della durata, della «storia», e cercavano rifugio in un tempo mitico, arcaico e sacro, nel quale la legge è determinata una volta per tutte, «poiché la legge non era che una ierofania primordiale» [15] e il presente empirico una dipendenza di questo tempo originario, instaurato dalla divinità.

La temporalità mitica permane nelle società storiche, celata sotto le razionalizzazioni di cui si ammantava il sacro, pur represso e negato, nella sfera del potere politico. La rottura che separa il tempo mitico da quello storico si articola con la comparsa di un potere politico disgiunto dal sociale, con il compito di rappresentare la legittimità della legge.

Il tempo primordiale della *coscienza mitica* è un tempo assoluto, «un tempo decisamente ante-storico», indivisibile, che si deve considerare come una «specie di eternità» [8]. Nel mito, però, il *tempo assoluto* è un tempo pieno, quasi carnale e soggettivo, vissuto e rivissuto nel rito, radicalmente diverso dal *tempo assoluto* newtoniano, che è un concetto «obiettivo», un tempo separato dalle cose e dalle loro relazioni e che appartiene al blocco immaginario della *coscienza storica*.

Anche la temporalità storica ha i suoi momenti «obiettivi», basati su una cronologia stabile, che conserva un

ordine di successione rigoroso. Gli avvenimenti si pongono uno di seguito all'altro in un tempo «omogeneo e vuoto».

Dato che il tempo, se scorre, lo fa sempre nella stessa direzione, il presente sarà prodotto del passato e un certo pensiero «storicista» si impadronirà del procedere della storia.

Secondo il *Dizionario critico di filosofia* di André Lalande, lo storicismo sarebbe «un punto di vista che consiste nel considerare un oggetto di conoscenza in quanto risultato attuale di uno sviluppo che si può seguire nella storia». In senso lato, è possibile considerare storicista qualunque posizione che assuma come norma ciò che è storicamente «consacrato» o, in modo più chiaro, qualsiasi posizione che squalifichi «la pertinenza stessa dell'opposizione tra la norma e il fatto» [16, p. 33], che ignori la tensione tra ciò che potrebbe o «dovrebbe» essere e ciò che è.

Friedrich Hegel scrive nella sua opera sulla costituzione tedesca: «Se ammettiamo che le cose sono tali quali sono per necessità, cioè che non sono arbitrarie o frutto del caso, dovremo riconoscere anche che devono essere quello che sono». La storia schiaccia i vinti, li annienta.

Lo storicismo in Hegel è razionalista: quello che si postula è l'identità di reale e razionale.

Lo storicismo si può vedere come *prospettico*, profetico ed escatologico: la fine della storia sarà l'avvento del regno di Dio, o il trionfo del proletariato. Il che vuol dire che la storia ha un senso, che il dolore e la miseria, i drammi dell'oppressione, la deportazione, l'umiliazione e i massacri, tutto sarà alla fine riscattato dalla «salvezza». È possibile che queste convinzioni siano utili contro il «terrore della storia», come dice Mircea Eliade, ma nel migliore dei casi sono favole, nel peggiore una giustificazione del «realismo politico».

Il pensiero che si esprime nella prospettiva storicista conserva l'eteronomia originaria dell'istituzione della società, che fa dell'uomo un essere spossessato, espropria-

to della propria facoltà simbolico-istitutiva, creatrice dello storico-sociale.

Viene così a formarsi una doppia catena di cause: la causalità attivata dagli individui e dai gruppi sociali nella loro azione dipende da un'altra superiore che tende a realizzare il fine che si manifesta nella storia universale e che è ignorato dagli uomini. Essi credono di agire secondo la loro volontà e i loro progetti e non sanno di essere semplici mezzi tramite i quali si esprime l'autentica istanza attiva della storia, che si chiami ragione, legge della natura o della storia, spirito o dio. Qualunque teoria che contiene una forma di «astuzia della ragione» è sostanzialmente storicista ed espropriatrice.

Il cammino della storia storicista verso la propria realizzazione è ineluttabile, senza appello. In ogni istante di questo tempo storico «omogeneo e vuoto», «chiunque domini è sempre l'erede di tutti i vincitori»¹ [3] e il vinto che si appella al «tribunale della storia» non fa che sottomettersi al giudizio di tutti i dominatori che sono esistiti.

In qualsiasi momento della storia i dominatori sono anche i padroni del presente storico. È stato possibile parlare di «primato epistemologico legittimo del presente sul passato», e se si fa attenzione all'attributo «legittimo» non si può non pensare all'illegittimità di certe pretese di primato sul presente.

Un presente illegittimo, di cui si sono appropriati i dominatori, è quello che permette la risistemazione *ex post facto* del passato.

L'ordine cronologico, approfittando del legittimo ordinamento dei «fatti e delle cose» nella loro successione o simultaneità, oggettiva la temporalità in una continuità

1. Walter Benjamin scelse l'esilio a Parigi poco dopo l'avvento di Adolf Hitler al potere. Le sue *Tesi sulla filosofia della storia* sono state scritte nel 1940, ancora sotto lo shock del patto russo-tedesco. Dopo la disfatta della Francia cercò di passare i Pirenei, ma davanti alla minaccia di essere consegnato alla Gestapo si uccise il 26 settembre 1940. È sepolto a Port-Bou.

omogenea, che si può suddividere in segmenti o in periodi. Così il presente non è più né un istante né un divenire continuo. Il presente sarà gestito in modo da essere visto come un «periodo storico», che rappresenta il quadro al cui interno opera una generazione o un gruppo dominante, o un sistema, fissando per ognuno un «presente» che lo avviluppa dalla culla alla tomba.

«La temporalità», dice Georg Lukacs, «perde a quel punto il suo carattere qualitativo, mutevole, fluido: si trasforma in un continuum rigido, ben delimitato, pieno di "cose" misurabili quantitativamente [...], si trasforma in spazio» [22, p. 100]. E il tempo perverso avrà le proprietà logiche dello spazio: lo spazio è simmetrico e isotropo, percorribile in ogni direzione, cioè reversibile. Nello stesso tempo la relazione «essere a sinistra di» è una relazione incompleta che esige la conoscenza della posizione dell'elemento terzo, mentre il tempo (anche se la fisica teorica può considerarlo come se fosse isotropo) nella successione storica è anisotropo o monodirezionale e la relazione «prima di» o «dopo di» è assoluta e dipende dal tempo stesso [6].

La spazializzazione della temporalità si cela dietro un «presente» ipostatizzato, che assume dimensioni esorbitanti nelle mani dei dominatori. La componente «irreversibile» del tempo si eclissa davanti ai vantaggi politici della reversibilità: risalire il corso del tempo, riscrivere la storia, descrivere e valutare in funzione delle necessità dell'oggi i fatti e i comportamenti di ieri, è una tentazione davanti alla quale non sa resistere nessuna élite, una volta accolta nelle braccia del potere.

In realtà esistono due forme radicalmente diverse di rivalutazione storica: una, della quale parleremo più avanti, è l'«a-posteriori» delle rivoluzioni, che riorganizza i fatti storici in insiemi significativi più ampi o diversi. L'altra, quella che stiamo appunto considerando, modifica *ex post facto*, i fatti del passato in funzione delle esigenze politico-sociali del presente [17] e nel ventesimo secolo i

sistemi totalitari (soprattutto il nazismo e lo stalinismo) hanno offerto una dimostrazione perfetta di questa alienazione della temporalità dando sangue e carne alla profezia orwelliana. Ricordiamoci della parola d'ordine del partito che regola l'esistenza nel romanzo 1984: «Chi ha il controllo del passato controlla anche il futuro. Chi ha il controllo del presente ha il controllo del passato». Davanti allo sguardo sbalordito del povero Winston Smith «un giorno dopo l'altro, quasi un istante dopo l'altro, il passato veniva aggiornato». «Non restava nessuna opinione, nessuna informazione che avrebbe potuto trovarsi in conflitto con le necessità del momento. La storia intera era un palinsesto cancellato e riscritto ogni volta che era necessario» [24].

Senza arrivare alle estremizzazioni dello stato totalitario, qualsiasi «realismo politico» (e chiunque governi è «realista» in politica) è una forma di preminenza del presente che mescola in modo sottile storicismo e spazializzazione, che limita le possibilità del nuovo negli stretti confini del già dato. Il presente si perpetua in un tempo «omogeneo e vuoto», senza incrinature. Il «progetto rivoluzionario» e l'utopia sono condannati a un tempo inesistente, sono espulsi dalla storia.

Lo spazio della libertà

«Il passato era cancellato, la sua cancellazione dimenticata e la menzogna diventava verità» nel mondo del personaggio del romanzo di George Orwell. Allo stesso modo, per chi vive un lungo «presente» quotidiano, il tempo scorre in incognito e ogni istante, non portando niente di inedito, non si differenzia né dal precedente né dal successivo: passato e futuro sono così due pezzi di tempo, astrazioni, poste come linee d'orizzonte sempre alla stessa distanza dall'*hic et nunc* e servono tutt'al più a giustificare il presente, mai per dare impulso alla volontà e all'azione. La vita anemizzata non cerca più di alimentarsi, come direbbe Benjamin, né «dell'immagine degli avi

asserviti» né «dell'ideale dei nipoti liberati». Così l'immaginario quotidiano resta scollegato da quello utopico e lo spazio «politico» esistente è presentato come spazio della realtà sociale, la sola «realtà» pensabile, completamente asservita ai limiti del presente, che racchiudono le possibilità di cambiamento all'interno della «legittimità» del sistema stabilito.

In questa «realtà» il «tempo vissuto» diventa uno *spessore triste*, quello di cui parla il poeta, che Hannah Arendt commenta nel suo *La brèche entre le passé et le futur* [1] e che è il fardello «di un'esistenza privata incentrata su nient'altro che se stessa», privatizzata nei suoi sogni e nelle sue illusioni, senza un progetto collettivo che l'accenda, che ha come cardine «l'idiozia senza peso» delle faccende personali.

Tuttavia esistono, sono esistiti, esisteranno momenti che spezzano la continuità di un tempo «omogeneo e vuoto». Quando l'azione è sconfitta, questi *momenti* sono rimossi dalla storia e precipitano nell'immane abisso dell'oblio. La memoria dei vinti non ha iscrizioni nella storia dei dominatori. Soltanto la tradizione orale può strapparla all'oblio, passando come un filo tenue tra la clandestinità delle catacombe e i detriti del passato. Quando l'azione trionfa, i nuovi padroni si assegnano il compito di raccontare i fatti e di trasmettere il senso. E gli attori della storia saranno spossati una volta di più. Le rivoluzioni in atto sono contro la storia.

In questi momenti di rottura, gli uomini che li hanno vissuti sono stati visitati «da un'apparizione della libertà» [1, p. 12] perché avevano realizzato uno *spazio pubblico* basato sull'*uguaglianza*, anche se loro stessi non se ne rendevano conto.

La rottura rivoluzionaria non può durare; una nuova «topia» (e, con essa, il realismo politico) ritorna in primo piano sulla scena. E in questa breccia del tempo resta sepolto «il tesoro perduto delle rivoluzioni».

Talora la forza espansiva della rivolta è riuscita a fis-

sare in qualche punto del passato le immagini senza contesto di questo doppio, o meglio di questo «spettro» della storia rappresentato dalle rivoluzioni perdute o da quelle che non sono ancora esistite. Spartaco e gli schiavi in armi contro Roma o il sollevamento hussita in Boemia sono precedenti ormai lontani; più vicini a noi sono l'estate del 1789 a Parigi e il 1793, oppure la comune di Parigi del 1871, la comune bavarese del 1919, le barricate di Barcellona nel maggio 1937 e anche l'autunno 1956 a Budapest: sono immagini, tracce della sua esistenza tra gli uomini che la libertà fuggitiva ha lasciato al suo passaggio.

Questo passaggio, scrive Arendt, «si potrebbe raccontare sotto forma di una parabola, come la leggenda di un tesoro senza età che, nelle più diverse situazioni, appare bruscamente, alla sprovvista, e scompare di nuovo in altre circostanze misteriose, come se fosse una fata Morgana» [1, p. 13].

Potremmo anche dire, da un altro punto di vista, che in tempo di rivoluzioni gli uomini si sentono uguali, liberi e affratellati. Quando la storia riprende il ritmo quotidiano, essi pensano che verrà forse un giorno in cui essi saranno liberi, uguali e affratellati «quando gli ostacoli e le costrizioni saranno state eliminate. In realtà, essi sono tali solo durante la lotta contro questi ostacoli e queste costrizioni» [21]. Gustav Landauer², che scrisse le parole appena

2. Gustav Landauer nacque a Karlsruhe nel 1870. Militante anarchico, filosofo e scrittore. Tra le sue opere più note si trovano *La rivoluzione* (1907), *Appello al socialismo* (1919) e soprattutto il giornale anarchico *Der Sozialist*. Partecipò con Eric Mühsam alla Repubblica dei consigli di Baviera (aprile 1919) come commissario alla pubblica istruzione e alla cultura. Verso la metà di aprile, quando si instaurò la seconda repubblica dei consigli controllata dai comunisti (Kpd), Landauer prese una posizione critica. Arrestato dalle truppe di Gustav Noske il 1° maggio, fu assassinato dalla soldatesca il giorno successivo, durante il trasferimento a un'altra prigione. Martin Buber scrisse in quell'occasione: «Landauer è caduto come profeta e martire della comunità umana dell'avvenire».

citare, sapeva che la rivoluzione è percepita dai suoi attori come una differenziazione qualitativa del tempo, come la brusca irruzione del nuovo, quando «l'incredibile, il miracolo si sposta verso il regno del possibile».

L'idea di un presente innovatore che interrompe la continuità della storia va considerato nell'ottica di una temporalità diversa dalla temporalità lineare dello storicismo e quindi contraria al concetto di un progresso indefinito. Il progresso sta a suo agio in avvenire senza sorprese: gli basta esistere per continuare. Si oppone a qualunque cambiamento brusco, che metta in pericolo un avvenire sicuro e teme soprattutto la rivoluzione in quanto fattore di disordine. Il progresso abita la storia da buon borghese.

«L'idea di un progresso della specie umana attraverso la storia è inseparabile da quella del suo procedere lungo un tempo omogeneo e vuoto» [3, p. XIII], scrive Benjamin nelle sue *Tesi sulla filosofia della storia*. E aggiunge: «La coscienza di far esplodere il *continuum* della storia è propria delle classi rivoluzionarie, nel momento della loro azione». Questo «istante» funziona come «un raccoglitore storico di tempo» [3, p. XV]. Perché «nessuna realtà di fatto non è mai, dall'entrata in gioco, in quanto causa, già un fatto storico. Lo è diventata, a posteriori, grazie ad avvenimenti che sono da lei separabili di millenni. Lo storico che parte di qui non mette più in fila i fatti come le perline di un rosario» [3, p. XVIII]³.

In questo campo del pensiero Benjamin è debitore di Landauer. Nel suo *La rivoluzione* Landauer afferma che «ogni considerazione storica di queste cose (le rivoluzioni in Europa) è influenzata dalla nostra volontà, dalla situazione in cui ci troviamo, in un'espressione che riassume

3. Nelle *Tesi* di Benjamin compare con forza un elemento messianico che io critico sulla scorta di una concezione pragmatica della rivoluzione che tiene conto della differenziazione qualitativa del tempo senza bisogno di introdurre un'illusione di Salvezza.

tutto: dalla strada che seguiamo». Infatti «il passato non è qualcosa di finito, ma al contrario qualcosa che diviene. Per noi esiste soltanto una strada, un avvenire; lo stesso passato è futuro, che diventa, in ragione del nostro progredire, si trasforma, è stato diverso» [21, p. 39].

In realtà ci sono due tipi, due specie di passato. Uno è il passato che riconosce la nostra memoria, l'altro ci abbraccia interamente, è la nostra realtà, il nostro essere, la nostra attività.

«Si sarebbe quasi tentati di dire: gli elementi del passato sono in noi, i suoi escrementi li vediamo dietro di noi [...]. Il passato che è in noi vivente si spinge ogni istante verso l'avvenire, è movimento, percorso. L'altro, quello sul quale facciamo ritorno, che strutturiamo di vestigia e insegniamo ai nostri figli, che ci è stato trasmesso in forma di racconto dai nostri padri, questo passato ha l'aspetto della rigidità è [...], diventato immagine, ha smesso di essere realtà» [21, pp. 41-42].

Ernst Bloch è anch'egli partecipe della stessa ispirazione di origine landaueriana, quando scrive che «qualunque vera azione nel presente non avviene che nella totalità di questo processo incompiuto sia verso il dietro che verso il davanti» [5]. Nell'oscurità dell'istante vissuto la *funzione utopica*, negando l'esistente, spiana la strada a ciò che può essere, rifuggendo la ripetizione del dato. «Nel presente», continua Bloch, «cioè nell'oggetto stesso ricordato, una sorta di slancio interrotto, una gestazione e un'anticipazione del non-ancora-diventato» [5, p. 20].

In questo *presente in atto*, in questo «a-presente», opera la funzione utopica, disorganizzando la tendenza a perpetuarsi in eterno del «presente istituito». Così, manifestandosi nell'istante, la funzione utopica è appresa prima come *negazione*, come «apofasia» della realtà che l'ha generata. Essendo in contraddizione con «ciò che è», essa reca con sé «una preponderanza di negativo» [2], anche se la sua vocazione e il suo destino sono la creazione di nuovi significati, di nuove istituzioni. La funzione utopica

affonda le sue radici nell'*immaginario radicale* [9, p. 493].

L'istituzione della società

Lo storico-sociale, in quanto dimensione istitutiva della società, nella teorizzazione di Cornelius Castoriadis è immaginario radicale, ovvero incessante produzione di alterità. «Lo storico-sociale è un flusso perpetuo di auto-alterazione» [9, p. 283], ma l'auto-alterazione non può presentarsi in altra forma se non come figura stabile e discreta. Alla funzione utopica spetta il compito di organizzare l'alterità radicale del sociale istituito in insiemi significativi. È riconoscibile dagli effetti sul piano dell'immaginario effettivo e i suoi prodotti assumono la forma dell'utopia letteraria o della chimera fantasmatica con l'intento, cosciente o meno, di sfuggire alle scomodità dell'azione. Ma, talvolta, quando le è possibile, poggiando sulla forza emotiva delle passioni collettive, la funzione utopica fa vedere il suo vero volto e si concentra sul nocciolo duro del progetto rivoluzionario.

Le immagini di alterità dell'utopia o del progetto rivoluzionario si inseriscono nella temporalità storica, si collocano nella durata, fanno parte del *blocco immaginario* che costituisce una società data.

Tutto cambia quando arriva la rivoluzione. Quando l'insurrezione apre una breccia nella temporalità storicista, vi penetra il presente innovatore, si potrebbe dire per effrazione, e passato e futuro hanno altro significato, assumono un senso nuovo.

La rivoluzione è immanente alla storia, ma si leva contro la storia. La sua temporalità è «l'istante», il presente in atto, lo stesso in cui opera la funzione utopica, che, ora sorretta dall'insurrezione, si cristallizza in storia. Quando la rivoluzione irrompe nella storia, è come se una voragine si spalancasse e inghiottisse il tempo: la soggettività umana perde la durata.

A proposito della Rivoluzione francese, ha scritto

Michelet: «Il tempo non esisteva più, il tempo era morto...». La generazione che ha fatto la rivoluzione «cadde in un momento unico, nel quale si accumulavano secoli: cosa tremenda, mai vista: non più successione, non più transizione, non più durata, non più anni, ore, giorni: il tempo soppresso!» [23, T. 2, p. 23]. E lo stesso Michelet afferma: «La storia è il tempo» [23, p. 25].

Contro la storia, la rivoluzione impone un'alterità assoluta, un essere in rivolta, una forza istitutiva, ma deve compiersi nella storia, istituzionalizzarsi, negarsi.

Nella storia, la rivoluzione è un processo di lunga durata, di profondo cambiamento di una società, che si condensa a posteriori nel momento privilegiato della rottura. Nasce, a quel punto, un altro immaginario collettivo, un *blocco immaginario* che si sostituisce al precedente e che contiene una nuova forma del politico, una nuova fondazione di libertà.

Le rivoluzioni future, quando arriverà il loro turno, entreranno anch'esse nella storia, s'introdurranno in un tempo omogeneo e vuoto e lo faranno passando dai buchi lasciati dai vinti della storia.

traduzione di Guido Lagomarsino

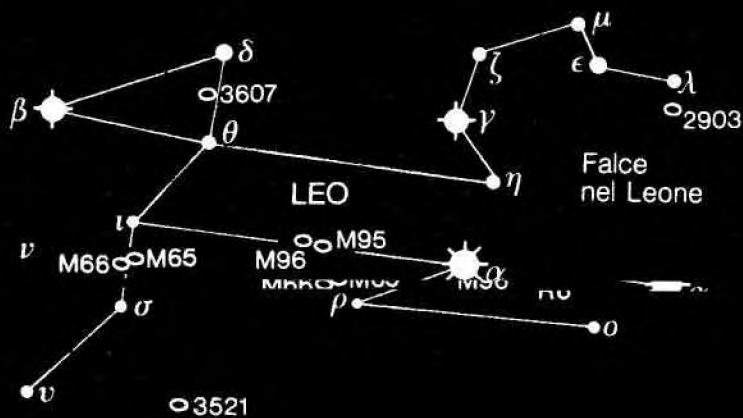
Riferimenti bibliografici

1. Hannah ARENDT, *La brèche entre le passé et le futur*, in *La crise de la culture*, Gallimard, Parigi, 1972.
2. Michail BAKUNIN, *La réaction en Allemagne*, in *L'anarchisme aujourd'hui*, Jean Barraué, Spartacus, Parigi, 1970.
3. Walter BENJAMIN, *Thèses sur la philosophie de l'histoire* (1940), in *Essais 2*, Denoël, Parigi, 1983.
4. Henri BERGSON, *Origine de l'idée du temps*, in *Mélanges*, Puf, Parigi, 1980.
5. Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance*, Gallimard, Parigi, 1976.
6. Max BLACK, *La direccion del tiempo*, in *Modelos y Metáforas*, Tecnos, Madrid, 1966.
7. Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques. 2, La pensée mythique*, Minuit, Parigi, 1969.
8. Ernst CASSIRER, *L'idée de l'histoire*, Cerf, Parigi, 1988.
9. Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Parigi, 1975.
10. G. COHEN-TANNOUDJI e M. SPIRO, *La matière - espace - temps*, Gallimard, Parigi, 1990.
11. Eduardo COLOMBO, *L'immaginario capovolto*, Elèuthera, Milano, 1987. Vedi anche Eduardo COLOMBO, *Della polis e dello spazio sociale plebeo*, in *Volontà*, numero 4/1989.
12. Guillaume DE LORRIS e Jean DE MEUN, *Le roman de la Rose* (scritto tra il 1225 e il 1230), Gallimard (Folio), Parigi, 1984.
13. DEMOCRITO, in *Les Présocratiques*, Gallimard (La Pléiade), Parigi, 1988.
14. Albert EINSTEIN, *La relativité*, Payot, Parigi, 1963.
15. Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Parigi, 1969.
16. Luc FERRY, *De la critique de l'historicisme à la question du droit*, in *Rejouer la politique*, Galilée, Parigi, 1981.
17. Joseph GABEL, *La fausse conscience*, Minuit, Parigi, 1962.
18. Thomas HOBBS, *Critique du «De Mundo» de Thomas White*, Vrin, Parigi, 1973.

19. Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Gallimard (La Pléiade), Parigi, 1980.
20. Alexandre KOYRÉ, *Du Monde clos à l'Universe infini*, Gallimard, Parigi, 1973.
21. Gustav LANDAUER, *La Révolution*, Champ Libre, Parigi, 1974.
22. Georg LUKACS, citato in J. GABEL, *Idéologies*, Anthropos, Parigi, 1974.
23. Jules MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, J. de Bonnot, Parigi, 1974.
24. George ORWELL, *1984*, Gallimard, Parigi, 1950.
25. Blaise PASCAL, *Pensées*, in Georges POULET, *Etudes sur le temps humain. 1*, Plon (Agora), Parigi, 1952.
26. SPARTACUS, *Scritti postumi*. Le frasi citate non sono mai state pubblicate fino a oggi: sono quindi inedite.
27. Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. I*, Maspéro, Parigi, 1965.

• ξ
URSA MAJOR

• α
LYNX



Francesco Maiello / *Mitografia al futuro* ●



Il tempo del mito si nutre di una caratteristica fondamentale: è un tempo «chiuso in sé». Non conosce né reversibilità né irreversibilità. Il mito, infatti, presenta una coesistenza di elementi che la cronologia storica definisce incompatibili. Per questo il mondo della modernità (con i suoi luoghi dell'esistenza sempre più virtuali) rivela la sua vicinanza con il tempo del mito: la chiusura in sé. Questa è la tesi di Francesco Maiello, docente di storia dell'antropologia all'Ecole pratique des hautes études. Tra i suoi libri: Intervista sulla storia con Jacques Le Goff (1985), Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale (con Le Goff, 1987), Les maîtres du temps (1994).

Dobbiamo alla geologia gli inizi di quella che la cultura moderna vivrà come una delle scoperte più sconcertanti della storia umana. Utensili, fossili, resti archeologici mostreranno che, per chi li studia, sarà come viaggiare nel tempo. Partire dalla modernità per trovarsi, altrove, in un altro tempo. Già alla metà del diciannovesimo secolo questa consapevolezza è come acquisita anche se spesso in aperto contrasto con le linee generali delle filosofie che ispirano i differenti autori. Il filosofo William Whewell, ad esempio, ne coglierà il senso e la portata pur non essendo interno alle nascenti teorie evoluzioniste che

di lì a poco esploderanno con forza tanto nel campo naturalista che in quello socioculturale. Londra battezza, nel 1851, la nascita delle Grandi esposizioni internazionali. Di ciò che i curatori esporranno Whewell scriverà attonito che differenti nazioni avevano raggiunto differenti stadi nel progresso delle arti utili e ornamentali e tutti questi stadi potevano ora essere visti contemporaneamente: «In uno specchio magico che incantatori del nostro tempo hanno fatto salire dal terreno come una esalazione». E aggiunge: «L'infanzia delle nazioni, la loro giovinezza, la mezza età, la loro maturità... tutto mostrato annullando lo spazio che separa differenti nazioni, noi produciamo uno spettacolo in cui si annulla anche il tempo che separa lo stadio di progresso di una nazione da un'altra».

L'antropologia sia fisica che culturale rinforzerà questa convinzione. Charles Darwin, all'altro capo del mondo, guarda i «miserabili» fuegini e dice attonito: «Tali erano i nostri antenati!», mentre nella confortevole Londra del 1871 il grande antropologo Edward B. Tylor scrivendo la sua *Primitive Culture* afferma: «Il viaggiatore che oggi si porta in Persia si trova immerso nel nostro medioevo».

Che la metafora della possibilità di viaggiare nel tempo venga assunta dalla geologia e dalle antropologie dell'epoca non deve ingannare sulla differente natura del problema che esse generano. Dopotutto quella della geologia è veramente solo una metafora. Se non altro perché gli oggetti cui essa ci confronta non hanno un futuro. Sono resti, testimonianze, di un tempo; incominciano a dirci che il passato dell'uomo è lungo e complesso ma non ci espongono al paradosso che il nostro passato possa avere futuri possibili altri dal nostro. L'antropologia, invece, avrebbe potuto formulare ipotesi sconcertanti. Se il fuegino esistente la cui brutale e primitiva miseria evoca il mio antenato avrà un altro futuro a partire da ora come farò io a considerarlo ancora mio antenato? La mentalità dell'epoca vittoriana si mette al riparo da questo paradosso possibile o, meglio, lo è per sua natura. John Lubbock

scrive nel 1870: «Noi siamo, per così dire, ogni giorno in rapporto con delle razze pervenute a tutti i gradi della civiltà».

L'impero inglese, e questo egli lo dice in modo esplicito, ci consente di pensarci come in una grande macchina del tempo. Ma è anche vero che non v'è per il nostro antenato vivente altro futuro possibile che quello vittoriano. La storia dell'evoluzione umana altro non è che la storia della trasformazione dell'uomo dall'incivile selvaggio al gentleman inglese del diciannovesimo secolo. Sennonché, se questo credo in uno sviluppo unilineare delle culture preclude alla mentalità del diciannovesimo secolo il paradosso che sarà proprio della letteratura fantastica postrelativista di una pluralità di futuri possibili, è anche vero che esso apre le porte a una delle fasi meno studiate, indubbiamente più oscure della civiltà occidentale.

Non pochi studiosi hanno preteso di rilevare una contraddizione forte e insanabile insediata nel cuore del secolo diciannovesimo. Come conciliare il sentimento di trionfo e di onnipotenza raggiunta in quella che storici come Eric J. Hobsbawn hanno definito *The Age of Capital*, con il diffuso, facilmente riscontrabile senso di inquieto timore per la decadenza che questo stesso secolo ha mostrato? La storia politica ha fornito una risposta ampiamente insoddisfacente perché parziale. Non può essere tutto ricondotto al crescente timore che la borghesia trionfante nutre nei confronti di un proletariato sempre più aggressivo e disperato. V'è dell'altro. Questo secolo, infatti, produce un mutamento epocale nel rapporto che l'uomo intrattiene con la natura della sua trasformazione. La premodernità non conosce questo dato. Anche quando parla di mutamento lo fa in un registro che non altera il rapporto fra gli stadi presi in riferimento. La Grande catena dell'essere è fondata per sua natura su un principio di immutabilità. L'essere cambia nel suo insieme ma la trasformazione è come dire delegata al passaggio fra i vari anelli che, immutabili appunto di per

se stessi, offrono però nel loro insieme l'idea scalare dell'essere dalla più infima alla più complessa delle condizioni. In questa idea di falso movimento non c'è posto per ciò che la modernità intenderà come trasformazione. Questa presuppone infatti che l'evoluzione da una condizione all'altra di un essere sia il prodotto di una trasformazione richiesta dalla natura di quell'essere nel quale si verificano modificazioni atte a far sì che la sua tendenza naturale si attualizzi. In questa ottica, dunque, ogni fase dell'essere altro non è che un momento della sua trasformazione. Una persona è un momento di una trasformazione di un essere che, bambino, diventerà adulto e morirà; il grado di incivilimento di un popolo è una fase transitoria su quel filo continuo che va dalla selvatichezza alla barbarie, alla civiltà.

Quando Darwin osserva i fuegini, quando Lubbock guarda dall'alto della «macchina Inghilterra» le varie fasi del mondo, la metafora della contrazione del tempo che ne deriva è quasi una realtà materiale. Su questo punto, soggettivamente, non pochi antropologi tenteranno di mostrarsi cauti ricorrendo a perifrasi del tipo «come se»; sta di fatto che l'idea che il primitivo sia un nostro antenato contemporaneo si costituisce in modo talmente solido da essere presente ancora in scritti degli anni Quaranta del nostro secolo relativi all'antropologia e alla psicologia comparata dello sviluppo mentale.

Ma non è solo quel ramo dell'antropologia che poi verrà detta culturale o sociale a proporre questo schema di lettura del mondo. La biologia, quella stessa biologia darwiniana che si configura in termini di evoluzione, non ci ha forse «riportati» alla scimmia? O meglio, non sta essa mostrando che in noi v'è l'animale? In questa ottica l'aspetto più sconcertante della modernità dell'uomo e della implosione temporale che ne deriva è che egli può essere arcaico. Dietro ogni gentleman inglese può nascondersi un mister Hyde, un Jack the ripper, una retrogradazione che può far emergere un lupo mannaro. Di qui quel senso

di incertezza proprio nel momento in cui pareva che l'occidente trionfasse come mai prima, nella storia, era riuscito un'altra cultura e un'altra civiltà.

La medicina, inoltre, avanza; il mondo della microbiologia fa passi da giganti; ma non mostra allo stesso tempo due cose inquietanti più dei guadagni cui perviene? Le patologie regressive conducono a forme più arcaiche fisiche e mentali; il mondo dei malanni, fatto di batteri e di microbi, è invisibile, in agguato, sfugge al nostro sguardo quotidiano più di quanto non lo potessero fare gli umori, le melanconie e gli apparati magicistici di un tempo.

In realtà, tutto sembra mostrare che il diciannovesimo secolo resti vittima della sua conquista più grande. Crede di aver dominato il tempo, ma l'inevitabile contrazione che ne deriva lo soggioga: in ogni dottor Jeckill c'è un violento mister Hyde; ogni uomo nasconde un lupo; ogni popolo, per nobile che sia il traguardo raggiunto, è minacciato da una doppia selvatichezza interna: non solo cioè quella che gli deriva dalla sua filogenesi ma anche quella che è il risultato di assimilazioni possibili. È la scienza dell'epoca ad assimilare bambini, primitivi, ritardati mentali, classi popolari, povere e contadine in una mistura che se resta tutta da studiare (ma che fanno gli antropologi delle società complesse?) assume però toni inquietanti. I grandi giornali di viaggi (come *Le Tour du monde*) pubblicano «viaggi» di «etnologi» nei quartieri poveri delle grandi città. Cosa ripetuta d'altronde con uno spirito non dissimile quasi settant'anni dopo dal grande scrittore americano Jack London nel suo *Il popolo dell'abisso*. Così, è forse un caso, ma è suggestivo che quando nel 1870 scoppiano tumulti popolari a White Chapel sia un generale delle colonie a condurre la repressione.

Non pochi storici della scienza hanno cercato di spiegarci come mai Alfred Russel Wallace, viaggiatore, etnologo, naturalista, firmatario con Darwin del primo documento postlamarckiano sull'evoluzione abbia potuto concludere i propri giorni facendo muovere tavolini e aspet-

tando la comparsa di ectoplasmi. Al volgere del secolo lo spiritismo che toccò persino Tylor (il grande illuminista del diciannovesimo secolo) e travolse Conan Doyle (il padre dell'ultrapositivista Sherlock Holmes) sembra inspiegabile. Esso sembra non essere più ripudiato solo come una volgarità alla fratelli Davenport e dei loro trucchi. Ci si pensa seriamente. La questione è che finché la storia della scienza non guarderà alle epoche cui si rivolge anche con un atteggiamento antropologico (che del resto lo storico inglese Herbert Butterfield non si era mai stancato di invocare) non poche saranno le cose che sfuggiranno alla sua comprensione e alla sua interpretazione.

Questi atteggiamenti, infatti, sono comprensibili solo all'interno di quell'inizio di contrazione temporale che la modernità mise in atto rivitalizzando, in un paradosso solo apparente, la primitività, e che la postmodernità ha trascinato a una intensità talmente compressa da lasciare non pochi studiosi con la convinzione che si sia vicini a, o dentro, ciò che possiamo definire come la fine della storia. Comunque lo risolvano, tutti i lavori sulla postmodernità si pongono questo interrogativo, da quelli di Marc Augé a quelli di Antony Harvey. Cosa ha spinto la società postmoderna sentirsi come atopica e atemporale?

Che cosa spinse Richard Wagner a giungere a una equivalenza fra mito e storia nel momento in cui si proponeva la fondazione di un teatro nazionale? La domanda ha evidentemente due tipi di risposte. La prima può ripercorrere l'iter di una maturazione personale che produsse questo tipo di atteggiamento. L'altra non è alternativa alla prima, ma va alla ricerca di quelle che Michel Foucault avrebbe definito le condizioni di possibilità. Non tutto è pensabile sempre, scriveva il filosofo francese. Ciò che rende pensabile l'equiparazione è, in Wagner su di un registro diverso, questo diffuso sentimento che la modernità, operando una contrazione del tempo, renda possibile congiunzioni fino ad allora inattese. Che esse guardino oltre quello che non a caso Thomas Hardy definì l'«abisso

nel tempo» o, al contrario, pensino ad arretrare in presenza di tale abisso, è questione, per il momento, secondaria. La convivenza di Cristo e Merlino, di Maria e della Fata Morgana produce uno scenario incomprensibile finché si tenterà di analizzarlo in termini storiografici. Certo, qui si va, per così dire, in una direzione opposta a quella che si intravede nella letteratura anglosassone. Il teatro wagneriano non intende dire che la modernità è attanagliata dall'arcaico o che di questo ne rappresenta la filogenesi ultima. Ciò che il melodramma wagneriano sembra suggerire è che giunti alla modernità (che si rimpianga o meno un passato già avvertito qualitativamente diverso) questa è l'arcaicità e il mondo mitico; donde l'equiparazione fra storia e mito ambedue legittimati in sintesi a fondare (proprio nel senso inteso dagli antropologi) l'istanza presente di colui che pensa.

Tutto funziona come se questa idea di contrazione schiudesse a due atteggiamenti attratti da due esiti diversi (sebbene la diversità in questione finisca con il risultare più provvisoria di quanto non appaia): da un lato quell'atteggiamento che per brevità potremmo definire di cultura anglosassone dove questa contrazione viene vissuta in un'aurea di tipo scienziato, qualunque sia l'oggetto della sua riflessione. La stessa mitologia popolare alla Herbert G. Welles con le sue «time machine» o con i «mondi perduti» alla Doyle si nutrono di un linguaggio che vuole essere quello stesso linguaggio che li ha condotti là dove essi si trovano. Le cronologie aspirano alla rigosità; le tipologie vogliono essere chiare. C'è tutto un lavoro, anche là dove è la fantasia a promuovere le proprie immagini, votato all'esattezza, alla discrezione.

Dall'altro lato si concretizza un atteggiamento mitografico, dove la indistinzione appare una necessità dello spirito per cogliere il senso dell'annullamento del tempo. Il teatro wagneriano ci appare così, appena se ne superano certe asperità formali, come un elemento essenziale della nostra mitologia quotidiana. Il drago e Sigfrido non sono

più *exempla*, non sono oscuri archetipi della psiche sempre validi. Essi si costituiscono come una necessità di comprensione della irripetibile dilatazione del presente.

Fantascienza e utopia

Critici e sociologi della letteratura si sono spesso posti una domanda: cos'è la science fiction? Per comprendere la portata di questo interrogativo apparentemente legato all'analisi di un genere, occorrerebbe ripercorrere le schede di lettura dei consulenti delle case editrici. Tutte, o quasi, volte a comprendere «dove» risieda quel fascino che la letteratura di «fantascienza» sprigiona nonostante la sua ricorrente modestia letteraria. Quale fascinazione esercita sul lettore, visto che ne ha di estremamente provveduti? Le risposte, è noto, sono state molteplici. C'è chi le ha voluto conferire un valore profetico «di anticipazione» come si diceva un tempo; chi, invece, non riusciva a darle altro valore che puramente evasivo o sociologicamente effimero, «come la Coca-cola e i cartoni animati», ebbe a dire uno studioso americano. Oppure la si è accostata alla letteratura utopica poiché, si è detto, dopotutto essa ipotizza territori della morale. Sennonché essa poteva essere un po' di tutto questo, come qualunque altro genere, del resto. Paradossalmente, però, l'unica opinione rimasta assolutamente inservibile è stata quella relativa al suo valore estetico. Apparentemente essa non offriva alternative: un autore poteva essere buono o cattivo, di valore o nullo. Ma la questione che non ci si è posti è stata quella di sapere perché essa ci diceva qualcosa anche quando ci appariva letterariamente insignificante. La forza di corrispondere al lettore un suo universo non le veniva conferita dalla sua capacità letteraria bensì dalla sua abilità a metterlo in contatto con un mondo che in qualche modo, e contro ogni evidenza, gli appariva credibile. Nulla, dopotutto, di più lontano dalla cadenza mitologica della narrazione di cui noi avvertiamo, immediatamente, per parafrasare Claude Lèvi-Strauss, l'umi-

liante mercato della traducibilità.

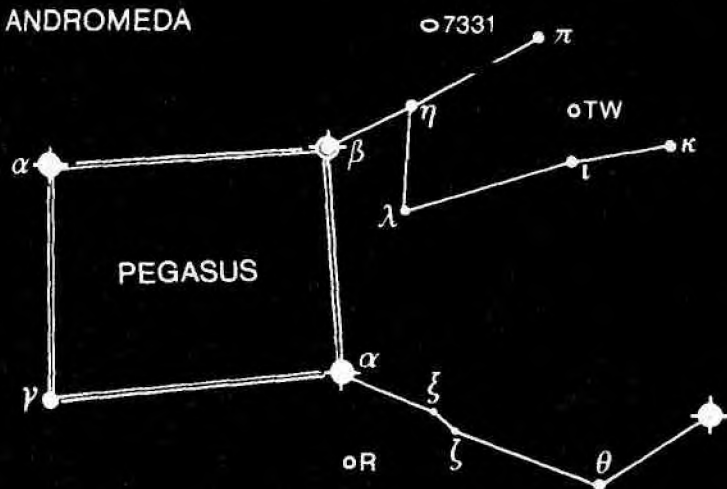
Gli specialisti del settore, dunque, si sono spesso domandati come mai sia potuto accadere che le tradizioni più nobili della letteratura fantastica, quelle definite utopiche e avveniriste, abbiano dopo mostrato limiti, abbiano segnato il passo e una rapida età di esaurimento. La questione, però, ha una sua logica. In quanto il discorso tenuto dall'utopia e dall'avvenirismo si nutre di una linfa essenzialmente antimoderna; si tratta di letterature e di generi che evitano per loro stessa natura quella contemporaneità ideale degli elementi che compongono la storia. Il regno dell'utopia da Tommaso Moro, Tommaso Campanella, fino alle terre più o meno «desolate» che ci sono contemporanee, possiedono un carattere «altro». L'utopia ci parla proprio perché è distante, proprio perché è ciò che noi dovremmo essere e non siamo; è la sua lezione morale ad alienarla. Essa può essere esemplare o da evitare, a seguire Bronislaw Baczko; ma proprio per la categoria del «dover essere» che invoca, non si fonde a noi. La letteratura avveniristica (quella alla Jules Verne) soffre della stessa mancanza, ma sulla scala temporale. Mostrare come il mondo sarà nel tempo significa costruire un'archeologia possibile del presente. Ragione per la quale i due termini della periodizzazione sono destinati a non incontrarsi mai. Al contrario ciò che ci tocca, in un contrasto apparentemente incomprensibile, nella science fiction è il suo realismo, la sua capacità di essere qui e altrove allo stesso tempo, la sua vocazione a coniugare tempi differenti in una sintesi il cui esito è, appunto, la sua incredibile credibilità. Ciò che dopotutto la sostanzia è la natura stessa della modernità.

La storia comparata delle religioni, gli studi di mitologia ci hanno da tempo insegnato come il tempo del mito si nutra di una caratteristica fondamentale. Esso è un tempo «chiuso», né reversibile, né irreversibile. La sua natura consiste nello stare «in sé» e la sua qualità è quella di una coesistenza di elementi che la cronologia storica

definirà incompatibili. Uomini, personaggi mitici, eroi fondatori, dei, coesistono in un cosmo che ha una sua geografia totalizzante, di superficie, aproblematica. Non è il regno dell'*hic sunt leones*, il mondo fatato delle fiabe, il mondo dell'utopia. Esso è, piuttosto, il regno dell'atopia. A leggere i miti, e il mondo che inscenano, dai primi mitografi postplatonici fino a Max Müller, Tylor e Lévi-Strauss, una cosa emerge chiara. A prescindere dal senso che ne vorranno dare i mitografi, il mito si nutre di questo tempo «in sé», il suo esistere al passato è solo una funzione (ai nostri occhi apparentemente paradossale) della smentita che esso si infligge. In realtà la sua atopia è assoluta. La relazione che esso ci ispira sembra instaurare la relazione che la radice ha con la pianta. Si tratta di un passato logico, non cronologico. La continuità è, nella sostanza, nulla. Questo mondo del mito, si dice, è fondante. Con questo, gli storici delle religioni, gli antropologi intendono dire che la natura della sua funzione è quella di creare dei parametri di accettabilità del reale, una sua possibilità di fondazione logica, un qualcosa di molto simile alla messa in atto di una condizione di pensabilità del reale: un senso, qualche modo.

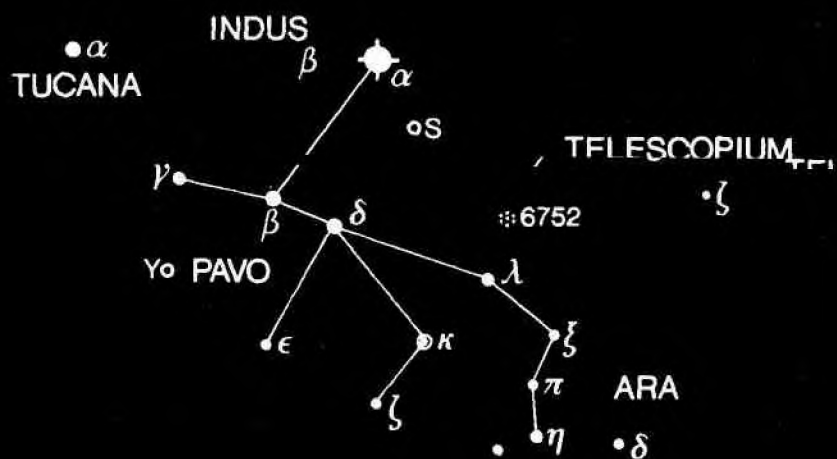
Viene da chiedersi allora se questo mondo della postmodernità, se questo mondo in cui i luoghi dell'esistenza sono sempre più virtuali e sottratti alla radice di una storia impossibile, questo mondo in cui la natura stessa dello spazio si trasforma in una qualità adimensionale («dove» si estendono queste parole che scrivo se sto usando un Macintosh?), non condivida con il tempo del mito questa «chiusura», questa autosussistenza fondante che affonda le proprie radici nella moderna contrazione del tempo, nella capacità che questa epoca ha prodotto di trovarsi in un «a capo» di cui solo larvatamente si incominciano a intravedere le sconcertanti mitografie future.

ANDROMEDA



PISCES. ω

θ



Fernando Ainsa / *Tra storia e speranza* ●



Chi controlla il tempo controlla la memoria: quindi decide l'immagine che i soggetti hanno di sé, del proprio passato e anche del proprio futuro. Il calendario non è solo suddivisione del tempo è anche creazione di identità. Giulio Cesare, Gregorio XIII, la Rivoluzione francese, Napoleone sono stati padroni del tempo con le loro trasformazioni o restaurazioni del calendario. Ma qual è il tempo individuale che si autonomizza da quello collettivo imposto dai dominanti? Questo l'interrogativo che propone Fernando Ainsa, redattore di Le courrier de l'Unesco, scrittore uruguayano e da molti anni residente a Parigi. Tra i suoi libri: Los buscadores de la utopia (1980).

In questa mattina di un giorno di festa abbiamo deciso di farci signori del tempo. Non solo delle ore libere di cui oggi disponiamo, ma anche dei ricordi che desideriamo evocare liberamente e dei progetti che immaginiamo per l'avvenire. È un tempo che rivendichiamo come nostro, fatto di un passato, di un presente e di un futuro che crediamo ci appartenga nella sua totalità nella solitudine di questa passeggiata mattutina. Tanto fermo è il nostro proposito che abbiamo lasciato sul comodino l'orologio da polso, vicino alla sveglia che suona alle sette del mattino di tutti i giorni feriali, non lontano dall'agenda,

dove annotiamo appuntamenti, lettere da scrivere e impegni diversi, e accanto al computer, che abbiamo dotato di un nuovissimo programma di «gestione ottimizzata del tempo».

Poco dopo esserci avviati, e attraversando la piazza centrale, ascoltiamo le campane della cattedrale. Il grande orologio ricorda a tutti lo scoccare del mezzogiorno, cosa che, per secoli, ha costituito privilegio esclusivo della chiesa: scandire il ritmo del lavoro, della preghiera e del riposo di tutti coloro che vivevano nei dintorni. Un potere che ora è condiviso con i numeri analogici luminosi che brillano sulle facciate dei grandi edifici, da dove si annunciano, alternativamente, l'ora, la temperatura del momento e i pregi di una bibita, pubblicizzata con luci rosse e bianche.

Nel centro della piazza, che prende il nome dalla data di un evento della storia patria, commemorato ogni anno con sfilate e discorsi, si innalza il monumento all'eroe nazionale, la cui vita siamo costretti a studiare a scuola. A destra si aprono le porte dell'archivio nazionale, dove si custodiscono le testimonianze della memoria scritta del nostro paese. Nell'itinerario inizialmente ozioso della nostra passeggiata non tardiamo a renderci conto che la toponomastica delle strade che stiamo attraversando costituisce un «sistema celebrativo» che istituzionalizza la visione ufficiale della storia. La denominazione di piazze centrali, viali, strade e stradine, di targhe commemorative e monumenti consacra un autentico «discorso del potere» attuale. Tramite la sua palese funzione mnemonica, l'ideologia dominante si legittima e condiziona la nostra memoria individuale.

La dimostrazione sta nel fatto che gli ultimi governi del paese hanno cambiato numerose volte la toponomastica urbana e hanno sostituito alcuni monumenti con altri. Se la dittatura ha ribattezzato le strade, assegnando loro nomi di oscuri personaggi di una storia rivisitata al fine di giustificare la propria esistenza, il ritorno alla demo-

crazia non solo ha ristabilito parte della toponomastica originale, ma ha anche aggiunto i nomi degli eroi vittime del recente passato. L'intento di sradicare la memoria storica è lo stesso che spinse le masse rivoluzionarie francesi a decapitare le statue dei re e a incendiare le chiese, le guardie rosse della Cina ad abbattere le immagini del Buddha e il postcomunismo a demolire statue.

Per questo il trionfo di qualsiasi ideologia è il controllo della memoria selettiva. Ogni autorità che domina il presente intende determinare il futuro e riorganizzare il passato, definire ciò che si deve recuperare della memoria collettiva. La legittimazione dell'ordine costituito è più politica che scientifica, benché si fondi su eventi reali, documenti degni di fede e interpretazioni storiche. Nell'inclusione intenzionale e selettiva del passato lontano e recente si conformano gli interessi del presente, al fine di strutturarli e operare sul futuro, in una «retro-espressione» del linguaggio, che inferisce ciò che è passato da ciò che attualmente sta accadendo. La storicità, come espressione di un tempo che pretende di essere collettivo, si impone alla memoria individuale di tutti noi, anche se non lo vogliamo, anche se lo rifiutiamo.

Tale imposizione è evidente anche nel gesto rituale di commemorare le feste patrie o religiose, anniversari, centenari e centocinquantenari, pietre miliari della memoria collettiva che si impongono a tutti con apparente naturalezza, come se fossero l'indiscussa espressione vigente di una interpretazione canonica della storia. Forse accettiamo tutto ciò con naturalezza perché noi stessi abbiamo le nostre personali celebrazioni, costituite da compleanni, anniversari di matrimoni e perché ci crediamo tutti autorizzati a dare un nome ai nostri figli, al cane e alla casa in cui viviamo.

La dialettica del tempo è stata essenziale nella configurazione dell'identità individuale e collettiva, benché sia chiaro che, nel riconfigurare una «visione» di un momento determinato, qualsiasi rappresentazione sia contraddi-

stinta dal suo periodo storico. Riassumendo, scopriamo che i nostri ricordi non sono solo «nostri» e «personali» come credevamo, ma sono parte di un tempo che ci impone i canoni di una memoria collettiva elaborata come vero e proprio sistema di ricostruzione storica e giustificazione del presente, del quale siamo prigionieri, anche se ne siamo consapevoli.

Per questo, ben al di là del sistema celebrativo dell'autorità imperante, molti spazi trasudano la propria «temporalità», come Ricardo Gullón definisce emblematicamente gli spazi che proiettano una sequenza di eventi. Sono i «tempi sedimentati», il «tempo rigoglioso» di cui parla Saül Karsz, i cui piani multipli e qualitativi si alimentano e si intrecciano incessantemente. Sono gli «spazi storici» per antonomasia che sovrappongono le rappresentazioni del visibile e del ricordato al mistero di angoli e piazze. Temporalità e spazialità che riassumono anche gli eventi di triste memoria di un passato di repressione: il monumento ai cui piedi si uccise lo studente, il giorno in cui ebbe inizio la dittatura, il crocevia al quale fu repressa una manifestazione operaia. Si tratta di referenti connotativi di una temporalità non sempre vissuta, ma «appresa» o «letta». Basti pensare alla carica di «letture» e referenti temporali e storici che gli «scenari» della *Bibbia* o i testi dell'antichità classica (Grecia o Roma) comportano.

Memoria che può essere «letteraria», come dimostra la forza di Omero, Miguel Cervantes, Victor Hugo o James Joyce, nel disegnare paesaggi e città. Una memoria nella quale si inseriscono anche i ricordi individuali, anche se sempre condizionati dai collettivi. L'angolo al quale abbiamo visto per l'ultima volta l'amico scomparso è all'incrocio tra due viali dai nomi di battaglie «vinte», il bar dove abbiamo conosciuto la nostra compagna porta il nome di un noto scrittore classico. La nostra memoria non può liberarsi della storia che la contestualizza, fin nell'intimità di una confessione.

Potere del calendario

Ma c'è di più. Il tempo che credevamo di amministrare a nostro modo in questa mattina di un giorno di festa si divide e si frammenta matematicamente in unità. Un tempo che ha il marchio di ore e giorni, settimane, mesi e anni, con la loro funzione uniformante. Da qui il potere del calendario. Questa «mappa del tempo», come è metaforicamente chiamato, è stato, in tutte le religioni, chiave di interpretazione cosmogonica non solo del passato, ma anche del futuro e, soprattutto, di amministrazione del presente. Se dottrine come quella di Zarathustra fecero del dualismo del tempo la chiave per spiegare come i fratelli nemici Ormuz (il bene) e Arlman (il male) derivassero da un tempo senza limiti, incomprensibile ed eterno, altre religioni, come l'azteca, si basarono sulla perfezione del calendario per dare fondamento all'autorità dei sacerdoti sul presente e assicurarne la proiezione nella storia. Lo stesso intento era presente tra gli incas, dove le stagioni dell'anno, chiamate significativamente «ormeggi del sole», indicavano le cadenze annuali di semina, raccolto e scambi.

Essere padrone del tempo mediante la frammentazione e la divisione in unità sempre più precise e brevi (la comparsa del «secondo» come dimensione temporale è molto recente) ha portato l'uomo a imporre i propri criteri temporali sugli altri, come una forma affermazione di una visione del mondo e come limitazione della coscienza e della libertà individuale. Ciò è avvenuto con la religione cattolica. Anche se religioni come la musulmana o l'ebraica fanno riferimento alle date del loro calendario specifico, e benché la religione cristiana ortodossa russa festeggi la Pasqua alcuni giorni dopo quella cattolica, tutte accettano il fatto che gli eventi temporali del mondo siano mediati e si riferiscano in funzione del calendario imposto da papa Gregorio XIII un giorno di febbraio del 1582, un'iniziativa della religione cattolica, cui, a suo tempo, si opposero protestanti e ortodossi. Solo gli inglesi, nel 1752,

si sarebbero convinti ad adottare il calendario gregoriano, per scoprire che avevano accumulato un ritardo di dieci giorni rispetto all'Europa continentale. Paradossalmente i russi si adeguarono al calendario occidentale a partire dalla Rivoluzione d'ottobre che, in realtà, si era verificata nel mese di novembre del calendario gregoriano!

È una misura del tempo che aspira a essere unica e che non è solo espressione di uniformità, ma anche dell'autorità di coloro che l'hanno imposta come regola. Da Giulio Cesare e Augusto in poi, elaborare una «propria» divisione del tempo ha costituito un modo per indicare la profondità di un cambiamento. Infatti entrambi avrebbero dato il proprio nome a due mesi dell'anno: luglio e agosto. Ma la miglior dimostrazione della volontà di controllare il tempo è stata la decisione della Rivoluzione francese di modificare radicalmente il calendario gregoriano per instaurare una divisione decimale del giorno e delle settimane e proporre dodici mesi di trenta giorni, con cinque giorni supplementari all'anno. Era un calendario nel quale i nomi dei mesi alludevano ai tratti distintivi che la rivoluzione inculcava nei cittadini e che sarebbe stato abolito pochi anni dopo da Napoleone.

Oggi cambiare il calendario continua a essere il sogno di coloro che pretendono di adeguare il tempo alla ragione scientifica, per non dire utopistica. Isaac Asimov ha proposto un anno di quattro stagioni di 91 giorni ciascuna, il cosiddetto calendario stagionale o asimoviano, mentre altri hanno proposto un calendario mondiale, nel quale ogni data dovrebbe sempre corrispondere allo stesso giorno della settimana.

Oggi il tempo è standardizzato. Orologi, calendari, agende e piani progettati nel tempo guidano la inevitabile «esteriorità» della vita umana e l'ossessione della sua adeguata gestione temporale. La misura del tempo è unica ovunque e, a eccezione delle differenze tra i fusi orari in cui si è suddiviso il planisfero del mondo, si divide negli stessi secondi, minuti, ore, giorni, settimane,

mesi e anni, validi in qualunque punto del pianeta: una misurazione oraria riferita al meridiano di Greenwich, arbitrario punto zero, che è stato fatto passare obbligatoriamente per Londra e a partire dal quale è stata organizzata la divisione dello spazio e del tempo. Un principio che non era scientifico, ma espressione, ancora una volta, del potere dominante. I francesi, per parte loro, avrebbero voluto farlo passare per Parigi, sottraendosi ai dettami sassoni.

Nell'accurata suddivisione di questa griglia imposta si inseriscono i destini individuali, sia del frettoloso cittadino di Tokio, sia dell'aborigeno dell'altopiano boliviano. Gli stessi minuti e un'identica durata tecnica del tempo offrono l'illusione di una simultaneità mondiale che i mezzi di comunicazione favoriscono nell'avvicinare spazi distanti nell'auricolare di un telefono, nel fax che si stampa sotto i nostri occhi o sullo schermo del televisore, grazie al quale uno spettacolo può essere visto da milioni di esseri, uniti nell'illusione del suo trascorrere.

Necessità del passato

È bene ricordare brevemente che l'irruzione ritardata del temporalismo nel dramma metafisico dell'uomo contemporaneo si concretizza a partire da Henri Bergson e dalla sua famosa distinzione tra tempo reale o vissuto e tempo immaginario o illusorio. Bergson, per la prima volta, contrappose il tempo dell'io psicologico e della sua durata intima alla proiezione esterna, omogenea, cronologica, quantitativa e misurabile di un tempo simultaneo ad altri tempi esterni. Il tempo individuale si è elaborato con la propria esperienza, con il vissuto, con il luogo della memoria e della speranza e, nella misura in cui è stato possibile realizzare tale rappresentazione, con la ricostruzione della coscienza o, semplicemente, con la creazione e l'invenzione storica e letteraria. La percezione del «tempo vissuto», che Eugène Minkowski trasformò in un testo classico, è sempre stata contraddittoria e conflittuale. In

ogni caso la percezione del tempo non consiste nel suo mero trascorrere «senza direzione», ma nel *divenire* enunciato da Eraclito e sviluppato da Friedrich Hegel. La sua «mobilità» è strettamente connessa con l'anelito, con la volontà, con la propria vita, con quel sentimento che Oswald Spengler chiamava il «carattere organico» del tempo. In realtà ciò che si misura non sono le cose passate o future, ma ciò che si ricorda o ciò che si spera, vale a dire tutti quegli «affetti» attivati dalla speranza, dall'attenzione, dal ricordo e dal trascorrere degli eventi nel presente. Il tempo individuale tende ad abolire la rappresentazione lineare del tempo, «detemporalizzazione» che approfondisce la nota complessità del tema.

Benché lo spessore del presente e la cesura che lo separa dal passato non siano i medesimi a livello della coscienza individuale o collettiva, non è possibile immaginare individui o popoli senza passato. Il passato è necessario a tutti. In assenza di un riferimento a un passato con il quale riallacciarsi, il presente sarebbe incomprensibile, gratuito, privo di senso. «Fare riferimento a un passato conferisce al presente una ragione di esistere, spiega il presente, poiché un fatto cessa di essere gratuito se si riallaccia alle proprie premesse; infatti nell'individuare le premesse temporali di un processo si scoprono anche i fondamenti che lo spiegano», sostiene lo storico messicano Luis Villoro. Questa funzione, che nelle società primitive era assolta dal mito, ora attiene alla storia, a partire dal processo di laicizzazione della memoria del pensiero greco-latino, iniziato da Erodoto e che Sallustio riassunse nella massima: «Di tutti i lavori dell'ingegno nessuno dà frutti maggiori della memoria delle cose passate».

Meno padroni del presente di quanto pensiamo, avvertiamo come il passato entri nel presente come cosa viva, come vi agisca con una forza simile a ciò che è contemporaneo e le rivisitazioni che se ne fanno trasmettono immediatamente e con tutta la loro carica emotiva le posenti presenze del passato nelle contese del momento.

In realtà i rapporti con il passato non sono mai neutri e si inquadrano inevitabilmente nella più complessa dialettica esistente tra le concezioni che idealizzano il passato e fanno della sua ricostruzione una forma della memoria, quando non della nostalgia e della fuga disincantata dal presente verso il passato. Per questo ciò che si crede essere molto personale non è altro che il riflesso attualizzato del principio ricorrente delle età mitiche, il cui modello paradigmatico del passato è stata l'Età dell'oro, tempo esemplare di innocenza e virtù, epoca dei grandi antenati. Un tempo che, passando all'Età del ferro, non ha fatto che dimostrare la progressiva e inevitabile decadenza. È un concetto pessimistico della storia, che ha guidato il pensiero dell'umanità dalla Grecia classica fino al diciottesimo secolo, raccolto poi da alcune ideologie del ventesimo secolo, e che ha prodotto splendide espressioni artistiche. Al tempo stesso il passato si capitalizza a livello individuale come parte della struttura identitaria. Per altro verso si afferma che «si è ciò che si è stati». Sono le esperienze, i ricordi, compresi gli eventi traumatici, a nutrire una memoria strutturante della memoria personale, dove la rappresentazione del passato individuale e i ricordi personali si idealizzano man mano che si retrocede nel tempo. Fotografie, souvenir, antichità, lettere, diari intimi, oggetti personali sono i sostegni necessari di una memoria che non vuole perdersi e che si abbellisce retrospettivamente.

L'essere umano ha la tendenza naturale a rivestire di buoni ricordi e a idealizzare ciò che sta diventando il suo passato. Con malinconia e tristezza va ridefinendo esperienze e ricordi. «Tutto il passato è migliore», si sostiene quasi come un luogo comune.

Futuro come progresso e cambiamento

Un passato come modello per il futuro può essere rivendicato da nostalgici conservatori e, al tempo stesso, da romantici rivoluzionari, tanto diversi sono i contenuti

nutriti dal sentimento e dalla percezione del passato, giacché mentre alcuni rimangono ancorati al passato, altri scommettono apertamente sul futuro.

Dapprima le idee dell'illuminismo e, un secolo dopo, il positivismo furono portatori di un'altra concezione del tempo futuro, dove la visione pessimistica del pensiero classico fu sostituita da una visione ottimista e piena di speranza per il futuro. Il futuro, a partire da allora, diventa il depositario del progresso, soprattutto scientifico e tecnologico, garanzia di una civiltà, che avrebbe trionfato sulla primitiva barbarie. Tale nozione è stata ripresa con entusiasmo dalle ideologie rivoluzionarie, che hanno relegato il passato in un'area popolata da reazionari e borghesi.

In questa prospettiva il trascorrere del tempo non presuppone soltanto un'evoluzione, ma deve essere anche portatore di un cambiamento radicale. Si tratta dei «tempi nuovi» rivendicati da tutte le rivoluzioni. Il concetto di tempo e di cambiamento diventano inseparabili. L'unica differenza risiede nel grado di cambiamento proposto in una determinata unità di tempo. Alcuni preconizzano l'urgenza del cambiamento radicale e rivoluzionario. Le transizioni devono essere rapide e totali, perché il futuro «è a portata di mano» e bisogna «rompere definitivamente con il passato». Una certa impazienza providenzialista guida i rapidi processi delle rivoluzioni che impongono cambiamenti di fondo nel futuro di paesi dove «niente potrà essere come prima».

Le versioni ritualizzate del passato, proprie del pensiero classico (specialmente quella attinente l'Età dell'oro), sono demonizzate come incarnazione dell'arcaico, del vecchio, di oggetti costituiti da anticaglie fuori moda, tradizioni che bisogna distruggere. Si distruggono statue, si incendiano palazzi, chiese e i simboli che incarnano il passato, così come un individuo brucia le lettere o le fotografie di un amore perduto, quando vuole dimenticarlo e cancellarne ogni traccia dalla memoria. In altri casi si

dimenticano selettivamente episodi della storia, si cancella ciò che dà fastidio, si nasconde ciò che non si vuole ricordare. Per questo le strade, i viali, le città cambiano nome, proprio per accelerare il processo del decretato oblio del passato, così come un individuo cambia l'aspetto o i mobili della propria abitazione quando intende cominciare una nuova vita.

Questa accelerazione del futuro trasforma le aspirazioni, i sogni, i progetti e le utopie della coscienza individuale in «tempo comune». Così il tempo collettivo resta intimamente identificato con una rappresentazione del mondo, con i suoi riti e le sue manifestazioni sociali, le sue convinzioni, le sue metafore e il suo linguaggio. Non solo il tempo è rappresentato, ma, in più, è vissuto, il tempo genera un sentimento a livello individuale: fiducia o speranza nel futuro, nel cui nome si è sopportato e sacrificato il presente. Su un piano che si vuole più razionale, pianificatori e futurologi fanno della previsione una disciplina seria, basata su tale fiducia. Attualmente questi sentimenti sono in crisi ed è noto che la storia, nell'incertezza di riuscire a dominare il futuro, si rifugia in una molteplicità di profezie, visioni catastrofiche o illuminate del futuro. Ciò spiega il favore di cui godono attualmente le spiegazioni escatologiche, le sette e l'aspetto integralista di tutte le religioni, indipendentemente dal loro carattere.

Difficoltà di vivere

La verità è che, in generale, il sentimento del tempo ha una collocazione più ambigua tra il passato e il futuro: tra ciò che si spera con vana speranza o timore e ciò che si è perduto. Per questo le vane speranze che si ripongono nel futuro si neutralizzano sempre nella misura in cui si avvicina il tempo presente.

Indubbiamente l'attività e il pensiero di ogni individuo sono, prima di tutto, una forma di rappresentazione della memoria del passato nel presente. Mediante il processo di

interazione e dialogo tra il presente e il passato, nell'andirivieni tra un tempo e l'altro, si stabilisce una relazione coerente tra l'uomo e il suo tempo, un senso storico di organica appartenenza a un processo collettivo, locale, nazionale o regionale. Grazie a tale relazione intertemporale si preserva la memoria come focolare della coscienza individuale o collettiva e si crea il contesto oggettivo dove si esprimono modi di pensare, rappresentazioni del mondo, convinzioni e ideologie.

Questa rivalutazione permanente del passato e del futuro pare implicita nella «filosofia del tempo», forma necessaria di giustificazione della vita, di cui tutti hanno bisogno per non limitarsi a una rassegnata accettazione del passare del tempo. In analogia con gli studi di Jean Cazeneuve sulle relazioni esistenti tra le idee di tempo e la felicità, nell'ambito di differenti civiltà, si può parlare così di «una riconoscenza verso tutto ciò che è ricordo», riconoscenza nel duplice significato del termine: ricordo e collocazione nella memoria da un lato, gratitudine e ringraziamento dall'altro.

In realtà le forme di vita del passato coesistono sempre con quelle del presente, separate e isolate come «strati geologici» sovrapposti, ma non escludentisi l'un l'altro. Ciò conferisce a qualsiasi riflessione sul tema della percezione del tempo, sia il tempo individuale sia il tempo collettivo, una inevitabile connotazione spaziale, per non dire geografica. La temporalità dello spazio, gli «spazi del tempo» di cui parlava il poeta Juan Ramón Jiménez, definiscono ulteriormente la nozione del tempo e dello spazio individuale. In questo contesto, costituito dalla confluenza del tempo e dello spazio, si inserisce lo spazio della vita individuale, che non è soltanto in grado di ricordare o prevedere, ma anche di operare nel presente. Con lo spazio «dietro» (passato) e quello «davanti» (futuro) si aprono le porte ad altri ambiti d'azione, una temporalità trasversale che non può che arricchirlo. La cultura e la lingua, la ricerca e l'espressione artistica sono condizionate da tale

inquadramento nel tempo, dove gli archetipi della coscienza preveniente si alimentano di luoghi comuni sul passato che si ripetono attraverso il tempo.

Ogni visione del futuro contiene qualche riferimento al passato. Infatti non vi è stata rivoluzione o mero cambiamento radicale avvenuti nella storia che, per quanto proiettati nel futuro, non abbiano preteso, non abbiano rivendicato come proprio qualche aspetto del passato, idealizzandolo, sia in campo agrario, sociale, familiare e anche etnico. Il concetto di tempo esige pertanto una definizione rispetto all'alternativa tra conservare o trasformare il passato in funzione del futuro. Perché conservare presuppone mantenere l'esistente e trasformare significa creare qualcosa di nuovo. La coesistenza tra le due alternative non è facile.

La necessità di equilibrare ricordo e speranza è stata sottolineata dallo studioso messicano Alfonso Reyes: «Gli uomini hanno la necessità (formulata dal dogma cattolico, erede della sensibilità dei secoli) di immaginare di provenire da un'epoca migliore dell'attuale e di essere diretti verso un'altra ancor migliore, di essersi lasciati alle spalle un paradiso ormai perduto e di avere davanti a sé niente meno che la conquista del cielo, anche se si tratta di un cielo terreno». A un volto rivolto *in dietro* corrisponde un altro volto *in avanti*, dialettica del nuovo e dell'antico di vasto significato simbolico (basti pensare al dio Giano della mitologia greca), non sempre chiaramente percepita nelle analisi storiografiche.

D'altra parte ora sono più evidenti le difficoltà di vivere nel presente. La gran parte dei popoli, di fronte ai quotidiani problemi di sopravvivenza nell'emarginazione, di fronte alla povertà o all'instabilità politica e all'inflazione economica, non può che «vivere alla giornata». In questa espressione emblematica si riassume il vero sentimento di coloro che sono condannati a fare acrobazie nel fugace istante del presente per cose così semplici come sopravvivere, ignorando il passato e senza poter scommettere sul

futuro. Ciò spiega anche l'enfasi posta sul «vivere il presente», approfittare del momento, godersi l'istante che passa, esaurirsi nell'oggi, tranquillamente, senza pensare. Per questo motivo, secondo molti, più che idealizzare o maledire il passato, o più che confidare eccessivamente nel futuro, la priorità consiste nel «cogliere il presente». Come ha ricordato Octavio Paz, ciò «non implica rinuncia al futuro né oblio del passato: il presente è il luogo d'incontro dei tre tempi», ma soprattutto è il tempo reale: il presente, la presenza.

Tempo reale, forse, ma non per questo meno conflittuale, dove dovrà continuare a esistere lo spazio necessario per la memoria e la speranza, la storia e l'utopia, senza le quali la presenza del presente non ha significato alcuno ed è solo «perder tempo».

Benché prigionieri del calendario, degli orologi e delle agende, nel tornare al tempo collettivo al quale siamo aggiogati, al di là della libertà provvisoria che ci ha offerto una passeggiata solitaria in un giorno di festa, il nostro tempo merita di essere vissuto in questo difficile equilibrio.

traduzione di Luisa Cortese



θ ι GRUS

O613
OR

550

SX

α

κ

ϵ

θ

PHOENIX



γ

ζ

η

TUCANA

β ζ ϵ

χ

α

κ ϕ

ERIDANUS

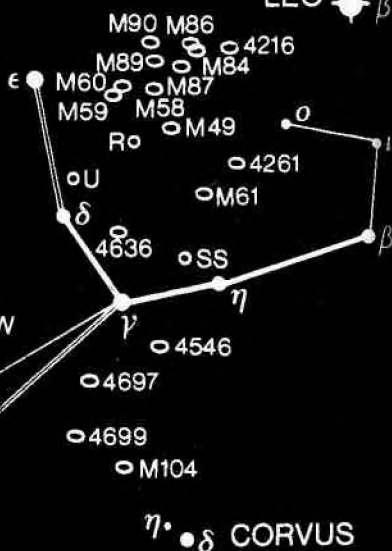
• ζ
BOÖTES



VIRGO



LEO • β



Pietro M. Toesca / *Tempi moderni* ●



Il tempo e lo spazio come oggettività pura hanno assorbito e distrutto i tempi e gli spazi dei soggetti. E così la sorte di questi ultimi è legata alla riconquista del tempo come luogo-spazio della propria autorealizzazione. Da queste premesse muove l'analisi di Pietro M. Toesca che dopo aver insegnato filosofia della storia e filosofia teoretica nelle università di Roma e Parma, oggi è impegnato nell'università della Rete delle piccole città (Orvieto, Cortona, Siena, San Gimignano e altre ancora). Toesca è responsabile dell'editrice Nuovi quaderni e dirige la rivista Eupolis. Tra i suoi libri: Manuale per fondare una città (1994) e Platone pensatore negativo (1986).

L'immagine dell'accelerazione funzionale dei processi produttivi, insostenibile dall'addetto alla catena di montaggio, che fa da occhietto indimenticabile al film *Tempi moderni* di Charlot, può essere il simbolo, genialmente anticipatorio, di un rapporto spazio-tempo che caratterizza l'epoca moderna e crea, con le condizioni della sua straordinaria realizzazione, i presupposti contraddittori della propria distruzione catastrofica. I tempi moderni sono i tempi ultimi, finalmente compiuti, quelli che una volta si profetizzavano come i «novissimi», oltre i quali non c'è più tempo, poiché essi radunano nella loro istan-

taneità il meglio e il definitivo; ogni azione, ogni avvenimento assume il suo valore, la sua qualità oggi apprezzabile, dalla rapidità del suo svolgimento; e lo spazio, ridotto a distanza da superare, è eliminato del tutto nella sua forma di impedimento grazie appunto all'accelerazione, cioè alla concentrazione di ogni processo nell'istante della contemporaneità. L'ideale sotteso a questa prospettiva sarebbe quello dell'ampliamento infinito delle relazioni disponibili a ciascuno: ma i mezzi di comunicazione posti in essere dalla tecnologia moderna confermano semplicemente, dopo averlo rovesciato, il paradosso di Zenone, quello dell'immobilità. Già allora ben aveva visto Eraclito, che affidava il riconoscimento della diversità, cioè della molteplicità, alla relazione processuale, cioè al divenire per il quale spazio e tempo sono dimensioni irriducibili. Non sono soltanto, come poi si rappresenterà Immanuel Kant, i nostri modi di ordinare preliminarmente i fenomeni per poterli poi organizzare e interpretare (creandoli? Disponendone in modo tale da eliminare a piacere, cioè grazie a uno sforzo interessato, le figure attardanti?), ma sono le reali condizioni del nostro movimento. Cioè del nostro corpo che, finché rimarrà situazione integrante della nostra identità, si opporrà tenacemente ai tentativi estremi di sradicamento e di mobilità interfacciale, cioè tale da ridurre ogni momento dello spazio assolutamente intercambiabile.

Bei tempi, dunque, quelli in cui il tempo esisteva, cioè si aveva tempo: il tempo del percorso, quello che Henri Bergson chiama il tempo come durata, il tempo oggettivo, calcolabile sulla base dei ritmi della natura (nel caso specifico, della natura astronomica). Vero è che, per l'uomo, c'è anche un altro tempo (Agostino lo chiama *quaedam distensio animae*), che è appunto la condizione soggettiva della possibilità di considerare e perciò di calcolare quell'altro, confrontandone gli istanti e distribuendoli in passato presente e futuro. Ma questa concentrazione mentale è appunto tale (unità di molteplicità) se il suo contenu-

to è complesso, se essa non pretende di oggettivare nella realtà fruibile dalla nostra esperienza sensibile la propria istantaneità.

È ciò che accade invece con l'estremizzazione della comunicazione virtuale, con la sua pretesa di sostituire quella che è la sua condizione fisica, tirandosi poi dietro la costruzione di mezzi di dislocazione reale tendenzialmente ad accelerazione infinita. Ciò che rappresentava un effettivo bisogno dell'uomo curioso e desideroso di ubiquità, l'accelerazione del viaggio che, se commisurato alla lentezza dei mezzi naturali di dislocazione, faceva prevalere il passaggio sulla congiunzione reale dei termini, la partenza e l'arrivo, ha infine distrutto la realtà del viaggio rendendo possibile il salto dalla partenza all'arrivo senza vera mediazione. Ciò che è in mezzo è eliminato; e siccome lo spazio e il tempo sono costituiti da punti che «sono in mezzo ad altri», a tanti, a tutti gli altri, spazio e tempo sono semplicemente eliminati grazie all'assoluta accelerazione.

Analisi e sintesi

Questa eliminazione della molteplicità si chiama (nel senso che si raggiunge attraverso di essa) omogeneizzazione: un processo attraverso il quale i beni di consumo, i ritmi e i modi della produzione, le forme e dunque i luoghi terminali della distribuzione; ma perciò, corrispettivamente, le attese e le richieste, i bisogni, le emozioni e le gratificazioni, i giudizi e le rappresentazioni anche immaginarie, cioè dinamiche, che li attrezzano, tutto questo è universalizzato in solido e quindi risolto in una uguaglianza vantata come democratica, in verità risultato e strumento di una concentrazione autoritaria senza concorrenza, cioè monopolistica.

Questa concentrazione per la parificazione è particolarmente evidente nell'attività imprenditoriale, in cui una gestione vincente se affidata a doti geniali di decisionalità sintetica lampeggiante si contrappone il lungo lavoro

analitico preparatorio dei dati e poi l'altrettanto lungo (potenzialmente infinito, a esaurimento) esercizio esecutivo delle norme decise. Dove la lunghezza, cioè la durata, riguarda piuttosto la normalità del lavoro dei ricercatori e degli esecutori, e non i tempi oggettivi del processo che deve essere il più possibile ristretto per poter essere concorrenziale.

È questo lo schema generale della divisione del lavoro moderna: per questo il mirabile rapporto tra analisi e sintesi, progetto ed esecuzione, controllo procedurale e identificazione, nel risultato, del capo-lavoro esemplare, tipico del lavoro artigianale, si frantuma, nel lavoratore moderno, in una soggettività legata comunque, sempre, e anzi con regole più cogenti, a un ritmo esteso che occupa tutta la sua vita attiva, e in un processo oggettivo che sintetizza, il più rapidamente (cioè economicamente) possibile, i vari contributi in un'opera che, sola, rappresenta la loro unità generale. Cosicché si divide poi, per definizione necessaria, l'altra unità-continuità, quella tra artigianato e arte, tra lavoro paziente e continuo ed esito eccezionale ed emergente. L'artista geniale è, almeno all'apparenza e nell'immagine, il caso umano (sempre unico più che raro) la cui attività è soggettivamente sintetica, al di qua della sua stessa opera: per questo, per questa sua superumanità, gli è concessa ogni bizzarria e quasi follia (quella superiorità alla regola che all'antico imperatore era concessa perché era lui il formulatore delle regole). Questo criterio è ovviamente esteso a ogni attività, commerciale, industriale, politica: in quest'ultima evidenziandosi esemplarmente la differenza nel concetto di rappresentanza, grazie al quale il confronto rappresentativo reciproco tra uomini egualmente attrezzati all'analisi e alla sintesi è sostituito dall'assunzione in un soggetto eletto di tutte le capacità e i diritti di decisione operativa «a nome di» tutti gli altri soggetti che, avendolo scelto in un attimo fatale (il momento del voto) si sono poi ritirati nello status e nella funzione di oggetti, cioè a un tempo di garanti

«reali» e di esecutori effettivi di quella volontà singolare.

È sempre una questione di tempi. E quelli della politica attuale, cioè così intesa, sono assolutamente voraci, producono un'obsolescenza rapidissima di problemi identificati e di soluzioni formulate, lasciando poi intonsi e irrisolti i bisogni e i processi dai quali quei problemi sono stati estratti per includerli in una logica sempre meno incisiva, sempre più autoreferenziale.

O meglio. Sempre più evasiva, adatta a dirottare l'attenzione problematica generale, cioè democratica, dagli elementi costitutivi di una realtà storica risultante dal privilegio di pochi operatori e dalle loro scelte, i cui tempi di elaborazione-decisione non hanno, con i tempi della normale routine preparatoria-esecutiva, niente a che fare. Anzi, proprio in questo rapporto si rovescia il rilievo del tempo rispetto alla trasformazione; tutta l'attività soggettiva privilegiata è sostanzialmente immobilizzante, per il non cambiare, per uno sviluppo lineare quantitativo di accumulo a cui è invece addetto, coerentemente, tutto l'apparato esecutivo, il cui tempo di lavoro sarà poi valutato in termini di proporzione tra tempo impiegato e risultati ottenuti: all'interno di uno schema intatto una crescita di prodotto lordo che permette di iscrivere la comunità nella graduatoria dei massimi paesi sviluppati, a grande scorno degli ipotizzati utenti generali di questo progresso e a conferma, marchiata dell'autorizzazione planetaria, della divisione, di tempi, di logiche, e di reali benefici.

Incursione evasiva

Vero è che questa divisione ha, sempre sul piano dell'apparenza, i suoi compensi. A una sostanziale immobilità personale, dovuta all'identificazione con un lavoro inabbandonabile per mancanza di alternativa reale, e che comporta a volte una frenetica mobilità quotidiana per accedervi ma dunque per confermare l'immobilità, si sovrappone una mobilità evasiva offerta a tutti (o quasi

tutti) come incursione nella diversità: viaggi rapidissimi (e dunque concentrati) nel lontano, evidentemente per appropriarsi, data la rapidità, non della sua diversità reale ma della sua diversità emblematica (poi testimoniata dai ricordi di viaggio, prime le immagini fotografiche o videografiche, assolutamente improvvisate e senza quel vero rilievo inventivo-elaborativo comunicabile che faceva dei ricordi di viaggio del passato oggetto di racconto poetico e universalmente fruibile, vero elemento di movimento nella localizzazione pressoché generale dei suoi ascoltatori-lettori fruitori). Chi passa la sua vita quotidiana a iterare infinitamente, e anche ossessivamente, la propria spesso banale identità produttiva, ha pur diritto all'improvvisa opportunità di un'immersione-fuga nell'altrove, mediante la pura mobilità. Quanto poi questa incida sulla situazione predescritta non si sa, e neppure importa: la separazione dei tempi è confermata, e i luoghi rimangono diversi e distanti nonostante le incursioni.

Questa è, in realtà e impensabilmente, la salvezza del mondo, connotato sostanzialmente dallo spazio e dal tempo. Vale a dire che il rovesciamento tra tempo naturale (durata) e tempo spirituale (percezione) attuato dall'estremizzazione della tecnologia che ha, in un paradossale modo materialistico, spiritualizzato tutta la realtà, ha cioè assorbito la durata nella possibilità di un'istantanea percezione, a sua volta concepita come ubiquità, viene contestato dall'interno stesso della percezione, poiché il soggetto reale non può reggere la concentrazione della molteplicità, ha bisogno di tempo per disporre e ordinare in prima e dopo i vari momenti a cui si può riferire: la percezione soggettiva (dunque del singolo soggetto) non è un meccanismo oggettivo in cui le parti e il tutto sono così compatti da essere addirittura intercambiabili (questa è la materialità di cui si diceva). È proprio il soggetto, con la sua *distensio animae*, che (anche qui paradossalmente) è sottoposto al tempo e, come è impedito dalla lentezza, così gli nuoce l'eccessiva rapidità. Ciò che è la durata per

il mondo fisico è il discorrere per il pensiero.

Questa unità-molteplicità, che definisce il soggetto e la sua attività, ha un risvolto sociale, che è il dialogo: ci si intende comunicando, cioè scambiandosi significati attraverso segni l'acquisizione della cui simbolicità comporta una elaborazione interiore, cioè una traduzione nel contesto del sapere personale: questo passaggio riguarda la diversità, che è conservata solo se il rapporto spazio-tempo attraverso cui si attua la comunicazione raggiunge un climax e non lo supera, e questi sono i tempi dei soggetti che, per altro, sono dislocati in funzione di una misura raggiungibile ma non eliminabile. Né sovrapposizione né assenza.

Accelerazione pura e comando a distanza

È questa invece la situazione della società moderna nella sua figura di società dell'accelerazione pura. Il suo schema è quello del comando (non per niente i pulsanti elettronici si chiamano comandi), cioè dell'effetto a distanza, di una presenza identificata con l'azione il cui soggetto operante è lontano, e quindi, nella sua interezza, nascosto: l'interattività non modifica questa struttura, ma caso mai la moltiplica all'infinito, in un incrocio esclusivamente oggettivo (in cui però tutti i soggetti sono impegnati e in qualche modo esauriti) di comandi e di percorsi esecutivi. Questa è l'assenza! Se poi non si voglia che questo movimento sia caotico e senza capo, ecco la necessità di un comando centrale, e dunque di una gerarchia di rapporti, e questa è la sovrapposizione. Credo che gli esempi possibili siano anche intuitivi. Si pensi al sistema commerciale, al sistema produttivo, all'economia di mercato in cui lo scambio non è certo alla pari ma è l'inesco di una serie di processi grazie ai quali si rinnova il bisogno e la possibilità della produzione, e dunque la stessa concorrenza che dovrebbe esprimere e garantire quella parità fonda invece il suo contrario, cioè la concentrazione monopolistica. È evidente che questo sistema

riceve tutti i vantaggi dall'accelerazione: i tempi della qualità, che condizionano il lavoro artigianale (ideazione, progettazione, esecuzione, controllo procedurale, riprogettazione sulla base dell'esperienza, verifica finale, e così via, in una ripresa circolare continua, a formare una spirale di sviluppo di abilità posseduta dal singolo operatore e, per osmosi, da una comunità di operatori), impediscono la concorrenza a un lavoro industriale, in cui i tempi assumono, in qualche modo, un significato rovesciato. Tanto più essi si restringono, tanto meno viene a costare il prodotto, tanto più può essere distribuito, e la sua quantità-valore risulta inversamente proporzionale ai suoi tempi di produzione. Il gesto magico della trasformazione della zucca in carrozza per Cenerentola trasformata in fanciulla degna della festa al palazzo reale diventa il compito del bravo organizzatore del lavoro.

Ma la trasformazione ha il suo tempo segnato, a mezzanotte la carrozza ridiventa zucca. L'accelerazione produttiva ha come corrispettivo l'accelerata obsolescenza. E tutto l'enorme volume della produzione moderna si trasforma in ingombrante rifiuto. Intrasportabile: poiché, nella omogeneizzazione generale dei luoghi, non c'è luogo dove situarlo, se non quei luoghi ancora arretrati, non conquistati al progresso produttivo, che, appunto per questo, espropriati di tutto, in attesa di entrare nel gioco, dispongono di spazio vuoto e di tempo da riempire e possono ancora fungere da contenitori passivi, da termine fermo di un processo per altro (per gli altri) in frenetico movimento.

Se c'è alternativa

Quale plausibilità ha la rappresentazione di un modello alternativo? È indubbio che l'avvento della coscienza (cioè della capacità sintetica individuale di elaborare i dati della realtà acquisita attraverso la percezione sensibile e di riproporli progettando comportamenti che per questo non sono più il risultato di connessioni più o meno

necessarie, ma di una libera scelta a sua volta derivante dal confronto consapevole) ha giocato nell'evoluzione della realtà naturale un ruolo pari unicamente, e per certo verso ancora maggiore, a quello già attuato dal passaggio dal mondo inorganico a quello organico. Il che significa due cose, indimenticabili: la coscienza umana è una realtà interna-esterna alla natura, ha una funzione nel processo evolutivo ed è, per altro, una novità rispetto a esso poiché in qualche modo, potendolo assumere dentro di sé (averne coscienza) rovescia il rapporto di pura identità evolutivo, ponendosi di fronte alla natura come altro. Ma c'è una seconda caratteristica: se l'internità riguarda in qualche modo la coscienza in generale, per cui si può chiedere appunto che posto ha questo avvenimento nell'evoluzione, l'alterità è un fatto universale-globale in un mondo assolutamente peculiare, poiché questa caratteristica connota ciascun individuo in modo così forte e intero da far sì che ciascuno sia in qualche modo un mondo, sia in sé l'altro dalla natura (e non è necessario qui affrontare il problema del livello di individualità raggiunto già dagli organismi naturali: in ogni caso la coppia coscienza individualità costituisce l'uomo singolo come qualcosa di assolutamente nuovo nei confronti di quella stessa realtà di cui egli è anche un termine evolutivo interno).

L'individuo cosciente assume dunque in sé la natura di cui fa parte: il suo corpo ritaglia all'interno di essa uno spazio-tempo preciso, tanto che nella reciprocità dinamica che si crea tra natura e coscienza non si può più distinguere il principio originario dell'individualità, cioè del soggetto. E come il corpo può morire e sciogliersi nell'insieme del ciclo naturale, così l'anima (la mente, la coscienza, la volontà) può alienarsi e oggettivarsi totalmente, mantenendo l'apparenza della spiritualità, senza però quella vera vita che è solo del soggetto. Lo spazio e il tempo dell'uomo sono dunque quelli dell'individuo umano; e la totalità di essi è costituita dall'intreccio dina-

mico dei rapporti reciproci tra gli uomini. Cartesio ha astratto lo spazio puro e il puro movimento: le conseguenze sono percepibili nella coincidenza odierna di immobilità e movimento, nell'estraneazione proprio di quel soggetto, su cui lo stesso Cartesio puntava (*cogito ergo sum*), a favore di una oggettività, tanto meccanicamente necessitata quanto libera nel senso di casuale, assolutamente autoriferita nel suo insieme.

I tempi (e lo spazio) di questa pura oggettività non hanno niente a che fare con i tempi dei soggetti singoli, che ne sono così soverchiati e vagano in essi completamente smarriti. L'alternativa sta nella riappropriazione soggettiva, nella rimoltiplicazione dei soggetti, e perciò nella restituzione anche oggettiva (come ambito di possibile presenza, come mondo) dei tempi e degli spazi relativi alla loro infinitamente moltiplicabile individualità.

La sopravvivenza contro la vita

Questo è il problema sociale fondamentale: se per sopravvivere la persona deve rinunciare al proprio tempo-spazio per immettersi totalmente nel tempo-spazio oggettivato della produttività, le sue condizioni di vita diventano mortali ed egli è costretto a uccidersi con le proprie mani. I tempi alienati (i tempi moderni) sono il luogo del suicidio collettivo dell'umanità. La conquista degli spazi, la subordinazione dei tempi alle esigenze della produzione, con tutti gli indotti della concentrazione gerarchica in vista dell'eliminazione di quell'aspetto per cui spazio e tempo sono ostacoli da superare, hanno creato una paradossale situazione di rimescolamento generale, di assoluta indistinzione del qui e del là, di totale reversibilità del prima e del dopo: la lamentata perdita della memoria storica, il revisionismo parificatore e subdolamente pacificatore (dopo, non c'è differenza tra guerra e pace, il prima è da dimenticare nell'atto stesso in cui è consegnato al passato), derivano dalla concezione di un futuro da conquistare in bianco, in un attimo di novità

pura, tale non grazie a un azzeramento critico («cerchiamo di capire che cos'è accaduto, dove abbiamo sbagliato; non portiamoci dietro scelte sbagliate e viziose, scegliamo di nuovo) ma a un simulato azzeramento reale («bisogna andare avanti, dobbiamo produrre oggetti e quindi il bisogno di essi, guai se ci fermiamo alla remora della soddisfazione già ottenuta»). Questa è la sostituzione del discorso con l'azione, quella (e siamo alle solite) che shakespeareanamente (Otello docet) «non conosce indugi». È un lampo, succeda che può.

La vera novità

Il mondo unificato, con una finalmente riuscita *reductio ad unum*. Un *unum* che si aggira spaventoso dappertutto, criminalizzando le differenze, inducendo nella stessa diversità la vergogna della propria lentezza ad adeguarsi, cioè all'assimilazione.

Ma ci sono due grandiosi avvenimenti che forse segnalano l'inizio del superamento dei tempi moderni (dando inizio a tempi post-moderni?). Uno puntuale, esemplare: i neri che hanno vinto la battaglia della liberazione del Sudafrica, conquistando legittimità umana alla diversità, la difendono a oltranza, programmaticamente, a garanzia della stessa diversità dei bianchi finalmente ridimensionati, e fondano la loro politica sulla molteplicità-diversità, accettandone la difficoltà e la lentezza. Questa sì che è vera novità, rovesciamento reale dei termini, progresso storico che sa esattamente progettare un dopo proprio perché non dimentica il prima, il vero significato, la struttura del prima.

Secondo avvenimento, diffuso: il grande movimento di riappropriazione, dal basso, di tutti i livelli di vita, la reidentificazione dei luoghi, la restituzione dei processi economici, sociali, politici direttamente gestibili e controllabili, la riscoperta del valore dell'invenzione culturale. Non partecipazione, ma costruzione dialettica, la politica come educazione reciproca, i tempi lunghi del crescere

insieme. È ovvio che, almeno per quanto riguarda l'Italia, non ci si riferisce a quell'assurdo, lampeggiante, rovesciamento dell'opinione pubblica, vero colpo di mano di un processo di concentrazione del potere: la cui rapidità lo situa direttamente nello schema sopra descritto dell'eliminazione dei tempi e degli spazi.

Ci si riferisce piuttosto a una situazione in cui il lungo processo di maturazione sotterranea di un'altra società emerge per urgenza di resistenza, di acquisizione di coraggio e di consapevolezza collettiva, a costituire una coscienza reale, dinamica, non succube e parassitaria («l'opposizione costruttiva»), ma in grado di porsi come quella società altra il cui criterio di costituzione e di funzionamento è realmente alternativo, sta nel riconoscimento dell'insostituibile fecondità del rapporto reciproco tra i diversi.

Questa sì che è una nuova costruzione, rovesciamento del corrosivo concetto della maggioranza che fa l'unità frantumando ed emarginando ogni diversità-minoranza con la pretestuosa legittimazione di un riconoscimento di diritti da tollerare, vale a dire da tenere sempre fuori controllandone e contenendone il rischio e la pretesa di uscita dai suoi confini di minoranza, e quindi di acquisizione di forza capace di contestare l'egemonia. Il caso tutto italiano di un imprenditore che «scende in campo» per sventare il pericolo di una sinistra al potere evidenzia bene la connotazione fondamentalmente negativa, cioè onniabrassiva, di un'unità il cui unico contenuto è quello di liberare da ogni obbligo storico le forze della pura novità, dell'invenzione della connessione dinamica (o connivenza) di produzione-bisogno, al di là di ogni seria analisi di reali esigenze, di reali urgenze, di reali prospettive sociali. E si rilanciano così i tempi moderni, quelli dell'efficienza, in un ennesimo tentativo di dimostrarne il valore dopo gli infiniti fallimenti sperimentali che, per una volta con un giusto giudizio della storia, hanno dimostrato che la pura efficienza non significa nulla, può essere anzi criminale

(vedi i campi di sterminio): i tempi moderni non sono i tempi dell'uomo. Bisogna dunque ricominciare, ma davvero dal principio, riconquistandoci il nostro tempo. E il nostro spazio.

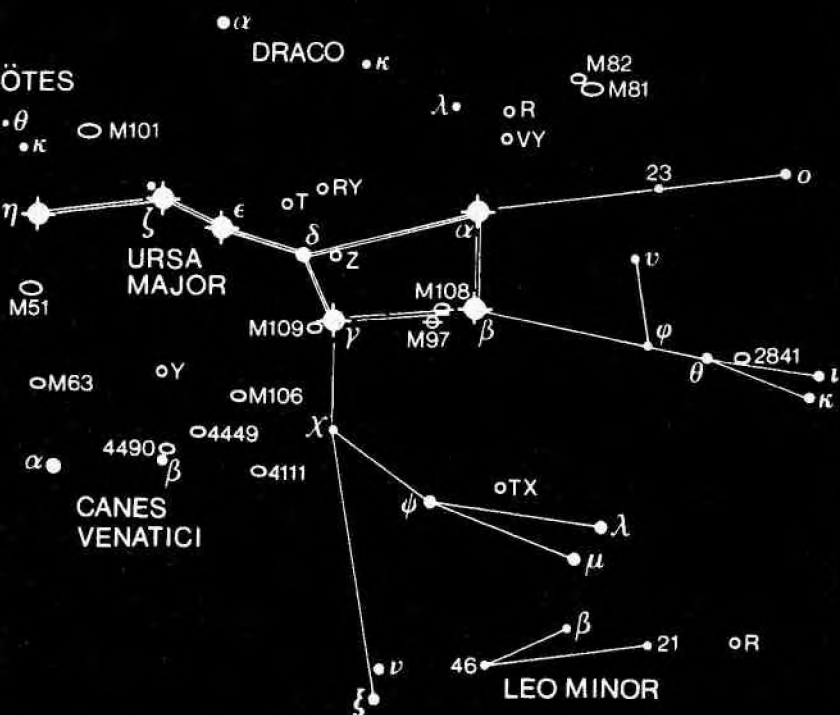
Storia e fisica

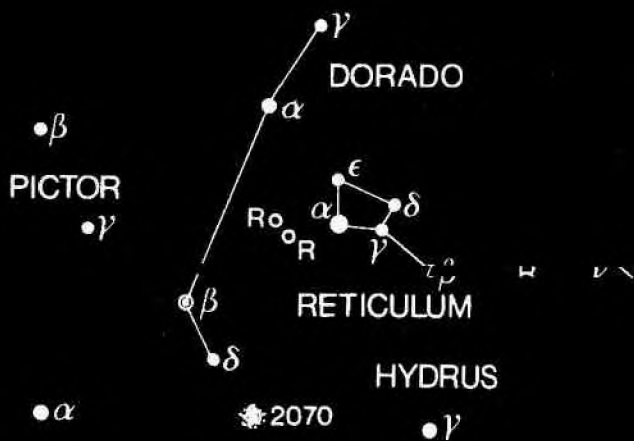
Non è un progetto facile. Abbiamo assistito a una sorta di rovesciamento del rapporto tra quelli che con suggestiva distinzione sono chiamati i tempi biologici e i tempi storici. La connotazione fondamentale dei primi deriva in realtà dallo spazio, ne ha tutte le caratteristiche di lentissima trasformazione universale, quella dell'evoluzione naturale che porta con sé tutto, ogni particolare essendo coinvolto in questo processo e dovendo, in qualche modo, essere interrogato e agire (o reagire). I tempi storici sono quelli brevissimi dell'uomo, tendono alla simultaneità del pensiero, alla capacità di questo di trasformare tutto comprendendolo in un istante e oggettivandolo in una rappresentazione esplicitamente rimandante, nella sua singolare concretezza, all'universalità della realtà. Ebbene, la scienza-tecnologia moderna ha trovato il modo di spazializzare questa istantaneità: quello che, in un mondo complesso, esteso, tanto vario da sfumare la diversità nell'ignoto e nell'irraggiungibile misterioso, era il principio della centralità periferica, per cui ogni luogo era riconoscibile come mondo poiché in esso si sintetizzava il riferimento universale a tutta la realtà (fattuale e possibile), e questo riconoscimento si moltiplicava dunque un'infinità di volte per un'infinità di luoghi, nel mondo omologato, unico luogo speculare a se stesso, lucidamente abrasivo di ogni diversità considerata come intoppo al bisogno universalizzato di raggiungimento universale, diventa il principio della universale perifericità, da cui tutto è raggiungibile ma nel senso prima di tutto che è guardabile come centro significante: ogni luogo eccetto quello in cui ci si trova, che è solo un pretesto, un supporto di un vorticoso e travolgente bisogno di uscire da sé per

andare dovunque. Un dovunque, infine, illusorio, poiché costituito tutto, in realtà, da omologati luoghi-non luoghi. La natura negata è assorbita nella storia; ma questa, concentrata nell'istantaneità di un presente che scioglie in sé anche ogni compresenza, è altrettanto negata poiché risolta in una universale comunicazione interattiva di referenti tutti identici e perciò assolutamente inesistenti come tali. La lentezza dei tempi biologici diventa l'immobilità dei tempi storici.

Il passaggio cruciale è dunque la restituzione del tempo allo spazio: riconoscere i luoghi, naturali-antropizzati, come condizione, nella loro identità differenziata, dell'identità di ciascun uomo, la situazione nella quale ciascun uomo filtra e rielabora tutta la realtà circostante (anche infinitamente circostante) dandosi il tempo necessario (la sua vita, il suo contributo alla storia) a costruire un'ottica che, incrociata con il caleidoscopio delle infinite altre ottiche umane, costituirà un centro periferico da cui sarà possibile guardare tutto il resto non come vuoto e speculare fantasma comunicativo, ma come ricchezza reale capace di restituire messaggi inediti, reali, sempre meravigliosamente emergenti dal mistero. I lunghissimi tempi biologici saranno di nuovo la misura paziente entro cui l'inventività dei tempi storici costituirà il principio dell'ulteriore arricchimento, non la distruttiva condizione dell'assurda, istantanea, consumazione. Come dice la poetessa Lucia Carli in *La poesia della materia intera*:

Le aquile / non volano / fuori dalla materia / alte / si librano a spira larga / fra cumuli / di molecole rarefatte / e informazioni / Nei mesi di penuria / non abbassano / il volo / per ingordigia / rinunciano affamate / in lenta spiralata / attesa / di pazienza e d'aria / per mantenere intera / l'identità evolutiva.





Leopold Khor / *Lento è bello* ●●

La velocità crea ingorgo oltre che spreco energetico. La soluzione? Ridurre le dimensioni per potersi muovere lentamente e così recuperare il tempo per vivere. Questo è in sintesi il messaggio di Leopold Khor, maestro di Fritz Schumacher. Khor (morto nel febbraio 1994) è stato docente di economia dal 1946 al 1972 nelle università di Rutgers, Portorico, Messico e di filosofia politica nell'università del Galles dal 1972. Ha pubblicato tra l'altro: Il crollo delle nazioni (1960), The Overdeveloped Nations (1962), The city as convivial center (1974), Development without Help (1974). Questo articolo è il testo della relazione presentata al Convegno internazionale sull'autogestione (settembre 1979) e già pubblicato su Volontà numero 3 del 1980.

Nella sua interpretazione della storia, Karl Marx attribuisce al cambiamento del modo di produzione il ruolo di agente principale nel processo storico di trasformazione. Ho trascorso tutta la mia vita nel tentativo di non rifiutare questa interpretazione, che costituisce un eccellente strumento per comprendere molti dei mutamenti intervenuti nelle varie epoche. Tuttavia, ho cercato di correggerla, dimostrando che ciò che Marx considera l'agente principale è un elemento importante, ma non è la causa principale, bensì uno dei tanti fattori che esercita-

no in modo secondario la loro influenza sul corso della storia, come i mutamenti di leadership, di religione, di ideologia, le trasformazioni topografiche e climatiche. Nel caso dell'Iran, ad esempio, si potrebbe dire che la rapida modernizzazione del modo di produzione attuata dall'ormai esule scià (il quale, prima di essere bollato come criminale, fu onorato sulla copertina di *Time* con l'appellativo di «Lenin del petrolio») sia stata una causa determinante dell'attuale balzo rivoluzionario, che ha riportato il paese al medioevo. E in effetti è così, ma solo in modo del tutto secondario: la modernizzazione ha agito come una miccia. La causa principale della trasformazione storica, in Iran come negli Stati Uniti, in Germania, in Unione Sovietica o altrove, non risiede, come afferma Marx, nel mutamento del modo di produzione, bensì, come ho cercato di dimostrare nella maggior parte dei miei scritti di questi ultimi quarant'anni, nei ricorrenti e periodici mutamenti di *dimensioni della società*. Questi, infatti, modificano non solo tutti i rapporti umani e sociali, ma anche il modo di produzione.

Ciò che causò l'esilio di Adamo ed Eva dal Paradiso terrestre e trasformò il loro piacevole modo di produzione basato sulla raccolta delle mele dagli alberi nella dura necessità di guadagnarsi da vivere con il sudore della fronte, lavorando la terra, fu semplicemente la moltiplicazione della specie. Aumentando la prole, la provvista gratuita di mele non bastava più. Il loro peccato originale fu quello di procreare, e la giusta punizione fu l'essere costretti a indossare una foglia di fico con funzione anti-concezionale, per cercare di frenare l'incremento demografico. Lo stesso avvenne in seguito con la serie di rivoluzioni industriali, dalla manifattura alla produzione meccanizzata, all'automazione. Non fu mai la maggiore efficienza dei nuovi modi di produzione a determinare un successivo aumento della popolazione, bensì il contrario: fu sempre una improvvisa crescita demografica a costringere l'uomo a rivoluzionare i modi di produzione ormai

obsoleti a fronte delle nuove dimensioni della società.

Qualsiasi esempio dimostra inevitabilmente che ogni trasformazione storica trova la sua causa originaria in un mutamento della dimensione sociale, sia la società formata da atomi, da animali, o da uomini. Oltre certi limiti, i componenti della struttura sociale danno luogo a una complessità assolutamente sproporzionata alla loro natura. Ciò che provoca l'esplosione dell'uranio non è l'instabilità della struttura atomica bensì l'instabilità che si determina quando particelle solitamente innocue raggiungono una massa critica. Parimenti, non sono il comunismo, il capitalismo, il fascismo, l'integralismo islamico, l'aggressività nazionalistica o i leader guerrafondai a causare i conflitti, ma la pressione esplosiva che si crea tra quelle popolazioni che superano i limiti oltre i quali non è più possibile mantenere un livello di vita accettabile; in altre parole, il *summum bonum* di Aristotele. È questo ciò che accade quando le nazioni meno imperialiste del mondo iniziano a parlare di un nuovo *Lebensraum*, della liberazione dell'Afghanistan o dell'instaurazione di un protettorato americano su un'area come quella del Golfo persico, distante oltre novemila chilometri dalle coste più vicine della nazione protettrice.

Lo stesso discorso vale per gli aumenti improvvisi e massicci della criminalità, della delinquenza giovanile, delle rivolte studentesche, del terrorismo, degli incidenti stradali. Nessuno di questi fenomeni ha nulla a che vedere con i modi di produzione, con la mancanza di senso civico o con la depravazione morale. La loro manifestazione ha una sola causa: l'aumento delle dimensioni e della densità dei gruppi umani organizzati, dai campus universitari alle prigioni, dalle città agli stati nazionali. Quando ho visitato per la prima volta San Francisco, era la città più sicura del mondo. Ora gli amici si premurano di indicarmi quali sono le strade dove non bisogna circolare di notte e quali sono quelle nelle quali non conviene avventurarsi neppure di giorno. Quello che è cambiato, da allo-

ra a oggi, non è la natura della città, ma le sue dimensioni: l'oscurità del cielo occulta il crimine agli occhi della legge durante la notte, ma durante il giorno è l'oscurità delle grandi folle anonime che offre ai ladri e agli assassini la possibilità di dileguarsi senza lasciare traccia.

Presumendo dunque che la complessità che caratterizza la nostra epoca sia causata per la maggior parte dalle dimensioni eccessive assunte dalle città, dagli stati e dalle nazioni nei quali viviamo, appare ovvio che la soluzione del problema non può essere trovata con i mezzi convenzionali finora proposti. E cioè non con un ritorno alla libera iniziativa imprenditoriale, come sembra suggerire Margaret Thatcher in Inghilterra, perché questo sistema cessa di funzionare quando le dimensioni sociali divengono eccessive; non con il socialismo, dal momento che un sistema controllato non può operare con efficienza in comunità che hanno superato ogni possibilità di controllo da parte dell'uomo, perdendo quella che i russi chiamavano la «trasparenza statistica» necessaria a rendere adeguati e operanti le direttive di un governo centralizzato; infine, non con mezzi organizzativi attraverso l'integrazione, la cooperazione o l'unificazione internazionale, poiché proprio questi mezzi, lungi dal curare il male, ne sono stati all'origine la causa.

La risposta più logica si trova volgendo lo sguardo nella direzione opposta. Se la causa della complessità nella quale ci dibattiamo è una dimensione eccessiva, la soluzione non può essere che una riduzione di scala. Non dobbiamo unirci, ma dividerci. Non ci servono super-cittadini distesi e tirati a forza come le vittime di Procuste sul letto di nazioni malate di gigantismo; dobbiamo piuttosto ridurre le dimensioni dello stato affinché anche i suoi problemi si riducano a dimensioni tali da poter essere di nuovo affrontati con le misere forze dei mortali. La misura delle cose non è infatti il cervello mostruoso e acefalo del computer né l'entità collettiva del genere umano, della società, dello stato, della città o dell'universo. Come

disse Protagora nell'unica frase che è giunta fino a noi: la misura di tutte le cose è l'uomo. Ecco perché l'editore tedesco del mio compianto Fritz Schumacher ha correttamente intitolato il suo libro *Zurück zum Menschlichen Mass* (*Verso una nuova dimensione umana*), dove l'accento principale è posto sulla parola *umana*. Tuttavia, privato della sua connotazione poetica, il messaggio di Schumacher non aveva più la forza che gli era conferita dal titolo inglese: *Small is Beautiful* (*Piccolo è bello*), perché l'uomo è piccolo, e solo questa è la sua dimensione.

Ciò non significa che un ritorno a società più piccole e gestibili risolva automaticamente tutti i problemi dell'esistenza umana. Anzi, non ne risolverà alcuno. Come sole-va dire, da genio qual era, un pubblicitario di San Francisco, Howard Gossage: «Muoiuno ancora dieci persone su dieci, e sarà sempre così». Tuttavia, la riscoperta del piccolo risolverà i problemi più grossi della nostra esistenza sociale, che oggi non sono più la guerra, il crimine, la recessione, l'inflazione, la povertà. Di questi non ci libereremo mai, ma potremo risolvere il vero problema, quello delle loro dimensioni, che sono determinate dalle dimensioni della società alla quale recano danno. Se pensiamo che ciò non sia possibile, perché, come dicono i politici, non si possono far girare indietro le lancette dell'orologio, allora non ci resta che rintanarci nel bar più vicino e berci sopra finché tutto sia finito. Ma sappiamo bene che è possibile riportare la società a dimensioni più piccole, così come è possibile riportare indietro le lancette dell'orologio. Avete mai provato? Forse i politici che usano immagini così ponderose non ci riescono. Io, che ho l'orologio che corre troppo, lo faccio tutti i giorni.

Tecnologie intermedie

Ora consentitemi di applicare questa interpretazione dimensionale della storia (che, contrariamente a quella di Marx, attribuisce una funzione primaria nell'azione storica non al modo di produzione, ma alla dimensione della

società) a un problema che finora non ho menzionato: la crisi energetica. Alla lunga, infatti, anche questo problema potrà essere risolto soltanto se lo si affronta non come un caso a sé stante, ma alla luce della crescita comunitaria, urbana, sociale e nazionale della quale è il riflesso.

Sin da quando la crisi energetica è esplosa dinanzi agli occhi del mondo come una stella prima a malapena visibile e improvvisamente più accecante di qualsiasi altra, i tecnologi, gli economisti, gli umanisti, gli esperti della produzione, gli inventori e i politici si sono rotti la testa per trovare una soluzione adeguata al problema. La ricerca di una soluzione *politica* ha portato a un braccio di ferro tra due nuovi tipi di imperialismo: quello dei paesi utilizzatori e quello dei paesi produttori di petrolio. I primi minacciano interventi militari in paesi remoti, mescolando alle minacce pacifiche dichiarazioni di intenti che Oscar Wilde avrebbe definito assegni emessi su un conto corrente inesistente. I secondi ricorrono a una politica di prezzi monopolistica e alla cattura di ostaggi, e come se non bastasse chiedono all'America di assumersi collettivamente con lo scia le colpe di un regime ormai abbattuto dando prova di una magnanimità uguagliata soltanto dalle richieste delle potenze alleate alla Germania sconfitta dopo le due guerre mondiali.

Per contrasto, la ricerca di soluzioni economiche è volta alla scoperta di nuovi giacimenti petroliferi che esulino dai dominî dell'Islam. Tuttavia, poiché anche questa eventuale scoperta gioverebbe poco in un mondo nel quale il macchinario produttivo deve crescere geometricamente (per soddisfare le esigenze della sua popolazione in geometrico aumento) a un ritmo anche più rapido di quello con il quale può crescere il rifornimento di combustibile tradizionale, anche la soluzione economica è costretta a passare attraverso le risorse energetiche alternative: il vento, il sole, la fissione dell'atomo. Tuttavia, poiché di questo solo l'ultima offre la possibilità di soddisfare la domanda del futuro, il pericolo consiste

nell'eventualità che la tecnologia atomica crei, insieme a un super-combustibile, anche una razza di ominidi storpi come quelle che i nostri scrittori di fantascienza immaginano su pianeti remoti. Ecco perché l'energia atomica, per quanto adeguata possa essere, viene sempre più considerata un aspetto inaccettabile del progresso.

La via più promettente per uscire dalla crisi energetica sembra essere aperta da quei nuovi tecnologi umanisti che cercano di evitare le conseguenze disastrose delle altre proposte non individuando nuove fonti di energia che consentano ai mezzi di produzione automatizzati di accelerare i ritmi come richiesto, ma individuando nuovi mezzi di produzione che non consumino una grande quantità di energia. In altre parole, ciò che Schumacher auspicava esortando a sostituire la tecnologia avanzata e devastatrice di risorse del mondo d'oggi con una «tecnologia intermedia» più semplice. Il guaio è che molti, non esclusi gli esperti, associano il concetto di una semplificazione dei mezzi di produzione con l'abbassamento della qualità della vita. Quante volte mi sento rimproverare: «Volete riportarci al medioevo!». Ma io rispondo sempre: «Certo che vogliamo! Pensate allo stile, allo splendore di città medioevali come Venezia, come Assisi o come la mia natia Salisburgo, nelle quali l'uomo edificò con la sola forza delle braccia monumenti e civiltà che nessuna macchina della nostra epoca sarebbe in grado di uguagliare!». «Ma le case non avevano le stanze da bagno», mi sento ribattere spesso; e invariabilmente replico dicendo che «a Salisburgo anche i cavalli avevano stanze per il bagno», decorate con immagini di splendide giumente e allietate al centro da statue come quella di Pegaso, l'alata divinità equina della poesia.

Naturalmente, a parte queste considerazioni, è ovvio che la caratteristica principale di una tecnologia intermedia per il risparmio energetico non sarà quella di consentirci uno standard di vita elevato, con tutto ciò che esso comporta: strumenti raffinati, belle case, graziosi quartie-

ri urbani, musica, teatro, scuole, svaghi conviviali. La sua efficienza meccanica significherà che, se si vorrà raggiungere uno standard di vita elevato, sarà possibile farlo soltanto impiegando tutta la manodopera disponibile. In altri termini, una tecnologia intermedia non risolverà solamente il problema energetico (che è già abbastanza grave), ma anche quello assai più minaccioso della disoccupazione prodotta dalla tecnologia automatizzata.

Tuttavia, nonostante i suoi indubbi vantaggi, un grosso ostacolo rende difficile il ricorso alla tecnologia intermedia: essa è ben lungi, infatti, dall'essere la tecnologia più appropriata alle abnormi necessità di complessi affetti da gigantismo, siano essi industriali, economici, urbani o nazionali. Poiché essi hanno raggiunto le dimensioni attuali grazie alla facilità di movimento e di comunicazione resa possibile dal progresso in campo industriale (che non ha alcun rapporto con il progresso in campo sociale), la loro sopravvivenza è legata all'uso degli strumenti di produzione più avanzati. Nulla è più futile dell'invocare una tecnologia intermedia, del protestare per l'inquinamento petrolifero o atomico, se al tempo stesso non si protesta per gli immensi agglomerati di città e di stati che hanno inevitabilmente prodotto l'inquinamento, e per una ragione ben precisa: solo l'uranio e il petrolio (scarso il primo, dannosi entrambi) possono produrre energia in quantità sufficiente a soddisfare le loro necessità.

Ciò non significa che la tecnologia intermedia non serva a nulla; significa semplicemente, a ulteriore conferma della teoria delle dimensioni eccessive, che la crisi energetica non potrà essere risolta sviluppando ulteriormente un'economia basata sull'atomo e sul petrolio. Come per tutti i problemi dimensionali che affliggono la nostra epoca, anche per il problema energetico si può dire che la prima cosa da fare consiste nel ridurre le società nazionali e urbane a una dimensione tale per cui la tecnologia intermedia risulti adeguata e appropriata. Non c'è altra via d'uscita. Piccolo non è solo bello, è necessario.

Tuttavia, se ho intitolato il mio articolo *Lento è bello*, invece che *Piccolo è bello*, non è stato certo per migliorare lo slogan inventato da Schumacher, quanto piuttosto per evidenziare maggiormente il rapporto esistente tra la teoria dimensionale e la crisi energetica, che rivela la dimensione non solo spaziale, ma anche temporale tipica di ogni problema. Infatti, la dimensione sta al tempo come la velocità sta allo spazio; o meglio, come disse magnificamente Maurice Maeterlinck, il tempo è spazio fuso e lo spazio è tempo congelato. Ho cercato di formulare meglio questo rapporto in quella che ho definito *teoria sulla velocità della popolazione*, secondo la quale la massa di un aggregato, sia esso atomico o umano, aumenta non solo per addizione numerica, ma anche per una maggiore velocità di moto dei componenti. Questa teoria è simile a quella *quantitativa della moneta*, secondo la quale l'inflazione s'innesci non solo quando circola una quantità eccessiva di denaro, ma anche quando la circolazione avviene troppo rapidamente, come accade quando la popolazione di un paese perde la fiducia nel proprio governo. Può anche darsi che gli americani amino davvero Jimmy Carter, ma la loro fiducia nella sua politica non è dimostrata tanto nella posizione che occupa nella classifica delle preferenze, quanto dalla fretta che i suoi compatrioti hanno di liberarsi del denaro che egli si è dimostrato incapace di controllare. A questo punto, ha scarsa importanza che la zecca di stato stampi o meno nuovi biglietti di banca. Ciò che realmente conta sono gli altri avvenimenti: come la vittoria della squadra americana di hockey su ghiaccio contro la squadra sovietica alle Olimpiadi invernali del 1980, che generò una tale fiducia e ispirò a tal punto l'animo della nazione che uno dei suoi effetti immediati fu la repentina rivalutazione del dollaro al cambio internazionale.

Un esempio più concreto dell'incremento dimensionale causato dalla velocità sono le uscite di emergenza nei teatri. Come il nome stesso indica, queste uscite non sono

necessarie in condizioni normali, quando il pubblico sfolla senza fretta; sono invece indispensabili nei casi di emergenza, quando per effetto di un colpo d'arma da fuoco o di un principio d'incendio il pubblico cerca di guadagnare l'uscita nel minor tempo possibile. La fretta produce un effetto del tutto identico a quello di una maggior quantità numerica e trasforma un pubblico di un migliaio di persone in una folla pari, di fatto, a due o anche tremila persone. Ecco perché i teatri devono progettare le uscite di sicurezza non sulla base numerica del pubblico che la sala può contenere, bensì sulla base delle dimensioni *effettive* del pubblico stesso, che risultano dal prodotto del numero degli spettatori per la velocità di sfollamento. Ecco, infine, perché in sala si leggono cartelli che invitano a camminare, a non correre in caso di incendio.

Ciò che vale per i teatri, vale anche per le città e gli stati. I progressi della motorizzazione e lo sviluppo delle vie di comunicazione hanno reso loro possibile di espandersi oltre i confini originari, ampliando prima il proprio territorio e poi, grazie al moto più rapido delle ruote in confronto a quello delle gambe dell'uomo, aumentando anche la dimensione effettiva (se non quella numerica) della popolazione. Più le automobili sono veloci, migliori devono essere le strade, e più lontano possono spingersi i cittadini dal centro della loro attività. Inoltre, più le abitazioni sono lontane dal centro urbano, geometricamente maggiore diventa la distanza che i cittadini devono percorrere ogni giorno, non solo per recarsi al lavoro, ma per far visita agli amici, per frequentare i teatri, i mercati, le scuole, le aree di divertimento. Ciò significa che allontanarsi di un chilometro dalla città non comporta solo due chilometri di viaggio ogni giorno, ma forse anche venti, tra andata e ritorno e spostamenti di vario genere. All'espansione aritmetica della città corrisponde dunque un aumento geometrico del consumo di carburante. Quando sono andato ad abitare a dieci chilometri di distanza dal mio ufficio presso l'università di Portorico, la

distanza percorsa ogni giorno in auto è salita da zero a sessanta chilometri. Poiché il consumo di carburante può essere ridotto in misura apprezzabile solo a una velocità superiore a quella alla quale sono costretto a viaggiare, anche questo è aumentato in proporzione. Infine, poiché ogni aumento di velocità ha come conseguenza un aumento della massa, ogni espansione urbana verso l'esterno ha su una popolazione, per altri versi normale, gli stessi effetti del sovrappopolamento, con tutto ciò che questo comporta in termini di ingorghi stradali, di incidenti, di criminalità, per non parlare dei costi proibitivi della costruzione, della coordinazione, dell'amministrazione e del pattugliamento di una rete stradale efficiente. Il mondo non è afflitto da una sovrappopolazione numerica, ma da un aumento eccessivo della velocità. Chiunque può constatare, sorvolando la terra, che il mondo ha ancora, nel complesso, una densità di popolazione assai scarsa.

Perché corriamo?

Allora il problema è: come si possono ridurre le velocità e gli sprechi di energia che il nostro modo di vita integrato urbano e nazionale su vasta scala ha reso necessari? Esortando la gente a non correre in automobile? Sarebbe un disastro economico, se si pensa che, come mi è capitato di leggere proprio l'altro giorno, in una insignificante città come Linz, capoluogo di una provincia prevalentemente agricola dell'Austria, un buon settanta per cento della popolazione dipende dai mezzi di trasporto motorizzati. Immaginatevi un po', sulla base di questo semplice dato, come sia stretto il cappio imperialista che i paesi produttori di petrolio hanno legato al collo del buon Jimmy Carter, il quale si illude di governare un paese libero e che il suo ufficio sia il più potente del mondo. No, l'unico modo per ridurre la nostra velocità di movimento e per rendere nel contempo nuovamente adeguata e appropriata una tecnologia intermedia consiste nel ritorno a un modo di vita più limitato nello spazio, meno affannoso e

prevalentemente pedestre. Solo così le forti velocità diventeranno non solo inutili, ma antieconomiche, proprio come sarebbe inutile e diseconomico un Concorde per attraversare il golfo di Napoli o la baia di San Francisco. Solo così, infine, saremo nuovamente in grado di distogliere le nostre risorse dalla sterile dimensione di ambienti sociali inutilmente ed eccessivamente vasti, per rendere migliori i piccoli e concentrati quartieri urbani. Le città dell'antica Grecia e dell'Italia rinascimentale ci hanno dimostrato che ciò è possibile utilizzando semplicemente un'unica fonte di energia, disponibile in grande abbondanza e che solo il coinvolgimento globale in una dimensione eccessiva ha reso antieconomica: la forza muscolare pulita e non inquinante degli animali e dell'uomo. In altre parole, lento è bello solo in un ambiente sociale appropriatamente ristretto, fittamente popolato e animato. E in questo caso è bello non solo da un punto di vista economico e politico, ma anche, nel senso più letterale, da un punto di vista squisitamente estetico, poiché libera una grande quantità di energia non costringendoci a guidare più piano per «scrupolo patriottico», bensì semplicemente privandoci della necessità di correre.

Ciò non significa che un ritorno a un ambiente meno esteso comporti la distruzione delle città e degli stati che oggi hanno dimensioni eccessive. È sufficiente modificarne la struttura. Nel caso della crescita urbana, la modificazione può consistere nell'urbanizzazione dei sobborghi sulla base di un piano federale, riportando la maggior parte delle attività dei cittadini nelle immediate vicinanze delle zone di abitazione. *Vivi dove lavora e lavora dove vivi*: un principio che renderà superflui i mezzi di trasporto motorizzati. Quando vivevo e studiavo a Parigi, cinquant'anni or sono, andavo ad ammirare le bellezze della capitale (grandi boulevard, Champs Elysées, Montmartre) solo due volte all'anno, per obbligo di turista. Poco o nulla, infatti, in quella vasta metropoli poteva competere con ciò che si trova negli angusti confini del Quartiere

latino, nel quale abitavo e che, come tutti gli altri arrondissement parigini, non era un sobborgo. Il Quartiere latino era una cittadina pienamente autonoma e autosufficiente all'interno della grande città, dotata di tutte le strutture (luoghi di divertimento, negozi, uffici, teatri, scuole) necessarie a soddisfare le esigenze degli abitanti entro lo spazio di un ambiente libero e animato, facilmente percorribile a piedi. La dipendenza dai mezzi di trasporto motorizzati era perciò pari a circa un decimo di quella dei giorni nostri, di un'epoca cioè in cui i posti per il parcheggio sono così rari che, se per colpo di fortuna ne trovate uno, i parigini vi guardano con odio, esattamente come se aveste rubato loro la moglie.

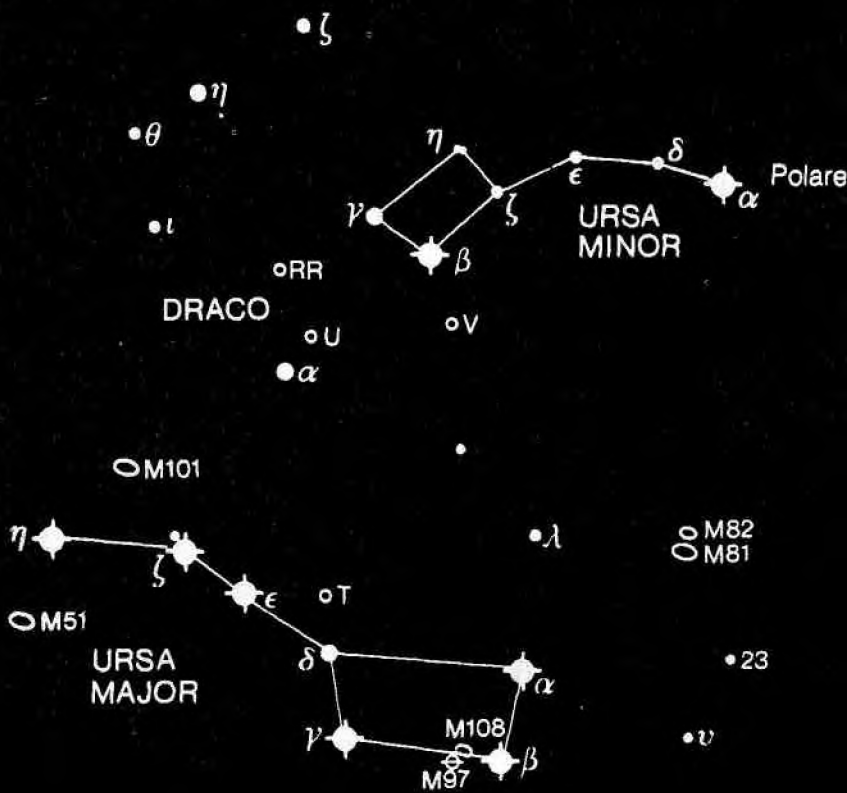
Se l'urbanizzazione dei sobborghi costituisce un passo verso la soluzione della crisi energetica a livello cittadino, la cantonalizzazione dello stato rappresenta la soluzione dello stesso problema a livello nazionale. Se la prima comporta la definizione e l'imposizione di una nuova struttura delle aree urbane secondo un piano federale, la seconda comporta l'adozione di una forma confederale per i complessi nazionali di grandi dimensioni. All'interdipendenza costosa e centralizzata dai trasporti (della quale Henry Charles Carey disse: «È l'imposta più onerosa sulla terra e sul lavoro dell'uomo») si sostituirà un sistema ad argini di piccole regioni con una autonomia politica costante e un alto grado di autosufficienza economica.

Riassumendo le implicazioni della *teoria dimensionale della storia* e della *teoria sulla velocità della popolazione* con riferimento al problema energetico attuale, vorrei ribadire che la soluzione non consiste nella ricerca di nuove fonti di energia che ci consentano di far funzionare ancora i mezzi di produzione di cui disponiamo, ma consiste invece nella ricerca di nuovi mezzi di produzione e, conseguentemente, di un modo di vita meno frenetico che, senza diminuire la qualità della nostra esistenza, necessiti di una quantità di energia meccanica molto inferiore. Per usare il termine usato da Shumacher, ciò non signifi-

ca una tecnologia più avanzata, ma una tecnologia *intermedia*. D'altra parte, poiché una tecnologia intermedia si rivela adeguata, efficiente e appropriata solo in società di dimensioni ridotte, ne consegue che essa non può funzionare se prima non siamo disposti a sostituire all'attuale e precario equilibrio delle superpotenze, dei mercati comuni, delle Nazioni unite e di tutto il resto, un sistema mobile di piccoli stati, come quello al quale pensava Agostino quando domandò agli antichi romani: «In che cosa consiste la gloria di un grande impero, splendente ma fragile come il vetro e sempre in pericolo di frantumarsi?».

Poiché sono ormai più di quarant'anni che sostengo la teoria delle piccole dimensioni, conosco perfettamente tutte le obiezioni che le vengono mosse. Non ho lo spazio, qui, per passarle in rassegna, ma ho risposto a tutte in una serie di libri e in centinaia di articoli e conferenze. Spero perciò che mi si perdonerà l'apparente schematicità di questo scritto che voglio concludere ricordando ancora che la crisi energetica è solo uno dei tanti problemi che affliggono l'umanità e che l'unica soluzione possibile è quella di tornare alla dimensione più umana che solo le piccole società possono offrire. Se queste società funzionano, non è tanto perché sono piccole, quanto perché questa è la misura più naturale delle cose. Non a caso abbiamo soprannominato la nostra epoca l'era atomica, ispirandoci all'elemento più piccolo e non al più grande; e non a caso, quando studiamo i misteri dell'universo, maneggiamo un micro e non un macroscopio, e facciamo scorrere le immagini lentamente se vogliamo che i nostri sensi siano in grado di percepire la realtà. Perciò, lento è bello in ogni cosa e ovunque, salvo, forse, alle riunioni dell'Opec e a Detroit.

traduzione di Michele Buzzi



HIPPIUS

• ζ

○ 5925

• ϵ

CENTAURUS

• ζ

• β

• α

• β

○ 6025

ARA

• η

CIRCINUS

• δ

• δ

• β

• ϵ

• α

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

• γ

TRIANGULUM
AUSTRALE

André Gorz / *Il lavoro debole* ●●

Il tempo dedicato al lavoro sta rapidamente contraendosi. Un salariato oggi ventenne passerà a lavorare meno di un quinto della sua vita attiva rispetto a quanto accadeva quarant'anni fa. Così l'identità che dava il lavoro perde consistenza e crescono i valori post-economici nella configurazione del soggetto. Questa la tesi che sostiene André Gorz, economista ed ecologista francese. Tra i suoi libri: La morale della storia (1960), Sette tesi per cambiare la vita (1977), Ecologia e politica (1978), Addio al proletariato (1982), Metamorfosi del lavoro (1992). Questo saggio è ripreso dal volume Il lavoro debole, Edizioni lavoro, Roma, 1994. Titolo originale: Il declino del valore del lavoro e la crescita dei valori post-economici.

Durante gli ultimi venticinque anni gli atteggiamenti verso il lavoro hanno subito, in tutto il mondo industrializzato, mutamenti a un ritmo sempre più accelerato. Per la grande maggioranza delle persone (e in Giappone per una minoranza in rapida crescita) lavoro, carriera o professione hanno cessato di essere la dimensione più importante della vita. Queste persone non si identificano più con l'occupazione professionale o con il ruolo lavorativo, si chiedono se possieda alcun significato e considerano più importanti le attività pubbliche o private, con le quali

riempiono il tempo disponibile, che non il lavoro che gli permette di vivere; preferirebbero lavorare un numero minore di ore piuttosto che guadagnare di più.

Questo mutamento di valori (che non deve essere scambiato per mancanza di interesse per il lavoro) è stato descritto e commentato da moltissimi studiosi. Ma veramente pochi sono quelli che hanno cercato di porlo in prospettiva. Cercherò, dunque, di concentrarmi sui motivi che stanno dietro questo mutamento culturale collegandolo ai cambiamenti che si stanno verificando nella natura e nel significato sociale del lavoro e delle relazioni di lavoro. La classe lavoratrice industriale si è ridotta rapidamente durante più di vent'anni. Rappresenta attualmente meno del diciassette per cento della forza lavoro negli Stati Uniti, del venti per cento in Gran Bretagna (contro il trenta per cento di dieci anni fa) e tra un quarto e un terzo negli altri maggiori paesi dell'Europa occidentale. Inoltre le moderne industrie manifatturiere impiegano un numero molto maggiore di colletti bianchi che di addetti alla produzione. A Francoforte sul Meno, ad esempio, su un totale di 130 mila persone impiegate nell'industria, vi sono solamente 35 mila addetti alla produzione contro 95 mila colletti bianchi. Le industrie di servizi, d'altro canto, impiegano 120 mila colletti blu per trasporti, pulizie e manutenzione. La maggior parte di costoro sono lavoratori non specializzati e semispecializzati. Lo spostamento dal lavoro produttivo a lavori di servizio, sia impiegatizi sia operai, ha profonde ripercussioni sul significato del lavoro e sulla coscienza e coesione sociale dei lavoratori. La classe lavoratrice tradizionale poteva derivare dal lavoro un senso di potere. I lavoratori dominavano le forze della natura e trasformavano il mondo materiale con le loro capacità manuali e mentali. In una certa misura erano in grado di controllare gli strumenti che usavano e potevano vedere il risultato materiale del loro lavoro come una materializzazione del loro potere individuale e collettivo. Identificarsi con il proprio lavoro

e la propria professione era un modo di pretendere quella dignità e quel potere sociale che (come minatori, caldaisti, carpentieri, ingegneri, ferrovieri, e così via) potevano far derivare dal loro numero, dalla loro solidarietà e dalla loro importanza vitale per l'economia.

Questo senso di potere sta svanendo e con esso la coesione della classe lavoratrice. Numerose ragioni giustificano questo cambiamento. La classe lavoratrice industriale non sta solamente diminuendo rapidamente per effetto dell'automazione: le sue tradizionali abilità manuali e competenze stanno sparendo. L'automazione non abolisce solamente i lavori industriali non specializzati ma anche abilità artigianali come quelle degli attrezzisti, dei fresatori, dei montatori, dei carpentieri, degli imbianchini. La maggior parte dei prodotti non è più la materializzazione delle abilità manuali e mentali dei lavoratori, ma è il risultato del funzionamento di macchinari complessi e di sistemi manifatturieri computerizzati. I lavoratori non plasmano più il mondo materiale, ma controllano, servono, alimentano e curano la manutenzione di sistemi ai quali sono state trasferite precedenti abilità umane.

Questa dematerializzazione del lavoro ha reso sempre più difficile per i lavoratori vedere il prodotto come il risultato del loro potere umano. Questa difficoltà viene aggravata dal fatto che le unità di produzione stanno divenendo più piccole e più specializzate. Gli immensi complessi industriali che producevano prodotti sofisticati dalla a alla z vengono sostituiti da unità di assemblaggio ampiamente automatizzate, a cui i vari elementi o componenti del prodotto finale vengono consegnati «al momento giusto» da un numero di subappaltatori o di fabbriche satellite specializzate dislocate in varie parti del paese o del continente. L'organizzazione è una delle più importanti forze produttive. Le mere dimensioni e complessità del sistema produttivo, le cui varie unità tecniche vengono coordinate per dar nascita a un complesso

prodotto finale, richiedono uno staff di organizzatori e di coordinatori distinti dai produttori diretti. La computerizzazione ha grandemente facilitato il lavoro organizzativo e ha portato a una sempre maggior complessità e specializzazione funzionale dei sottosistemi del sistema produttivo. Di conseguenza, i sistemi produttivi non possono più essere compresi dai sottogruppi funzionalmente specializzati il cui lavoro è stato coordinato. La loro razionalità e il loro senso divengono estranei e privi di connessioni con l'autocomprensione dei sottogruppi. La specializzazione funzionale significa che i lavoratori *vengono specializzati* per servire alle esigenze di un sistema la cui complessità trascende la comprensione di ogni singolo e non che si *specializzano* rispetto a un prodotto considerato come il risultato del loro lavoro.

Tutto ciò non impedisce il controllo dei lavoratori a livello di officina o di ufficio. Ma significa che lo scopo ultimo, la natura e l'organizzazione del sistema produttivo non possono essere compresi e sfidati dall'interno di ogni singolo sottogruppo o ruolo lavorativo. Possono essere compresi e sfidati solo quando i lavoratori, invece di identificarsi con il loro ruolo lavorativo, ne prendono le distanze e lo pongono in prospettiva. Questo richiede che i sindacati non si occupino esclusivamente di difendere la gente in quanto lavoratori in un posto di lavoro: richiede che i sindacati prendano in considerazione i bisogni, le aspirazioni e gli interessi che i lavoratori maturano come persone, cittadini, abitanti, genitori, consumatori e così via, al di là del posto di lavoro.

Nuovo significato

Nel passato la gente imparava un mestiere o una serie di «abilità» pensando di praticarle per il resto della vita. Sarebbero stati i «possessori» o padroni della loro abilità, l'avrebbero perfezionata con l'esperienza, cambiando datore di lavoro, non lavorando tutto l'anno continuamente, affermando in tal modo la propria indipendenza da

ogni singolo padrone e da ogni singola relazione salariale. Praticare un mestiere implicava un modo di vivere, una posizione nella società e una distinta identità di gruppo di cui l'appartenenza a un sindacato era testimonianza. Identificarsi con il lavoro significava la pretesa di una cultura e di una posizione sociale definite. Non è più così.

Non solo la maggior parte delle abilità artigianali è stata spazzata via dall'automazione, ma le nuove abilità che hanno preso il loro posto stanno diventando obsolete a un ritmo sempre più rapido. Quasi tutte le competenze professionali sono provvisorie. La gente deve adattarsi a continui mutamenti tecnologici, essere pronta ad aggiornarsi costantemente per mantenere il lavoro, oppure accettare un lavoro diverso e meno qualificato. La grande maggioranza sarà considerata «spendibile» dopo i cinquant'anni. I lavori e le posizioni sociali sono di per sé precari. Raramente conferiscono un senso di avere un posto e una identità sicuri nella società. Né la nascita, né l'educazione e neppure il lavoro possono più assicurarli. Gli individui sono obbligati a definire la propria identità con i loro propri mezzi, se ne sono capaci. (...)

La disintegrazione dei legami e delle solidarietà sociali tradizionali deve essere reintegrata in questo contesto. Non si tratta semplicemente di un cambiamento culturale, ma del riflesso di mutamenti oggettivi nel tessuto materiale della società. Lo stesso vale per gli atteggiamenti della gente verso il lavoro. Identificarvisi è praticamente impossibile per la maggioranza, considerando la scarsità, precarietà e insicurezza dei posti di lavoro, i rapidi mutamenti delle abilità e delle conoscenze richieste, e l'ambito limitato delle competenze professionali sempre più specializzate.

Queste osservazioni non vengono invalidate dalle carriere che le imprese industriali o di servizi avanzate offrono al nucleo stabile del loro personale. La «specializzazione flessibile» che richiedono significa che la sicurezza del posto dipende dalla disponibilità e dalla capacità

del lavoratore di aggiornare periodicamente le sue conoscenze e il suo know-how e di sviluppare una versatilità multipla. I lavori implicano una certa sfida, un certo senso di responsabilità e un impegno da parte dei lavoratori. Non offrono tuttavia la possibilità di identificarsi con il proprio lavoro o con il prodotto che ne scaturisce. Ambedue sono predeterminati dal sistema produttivo. Il lavoratore versatile, multispecializzato, flessibile è funzionalmente specializzato a servire un complesso sistema manifatturiero o di servizi che richiede la sua iniziativa, ma egli non ha alcun controllo (come lo avevano i vecchi lavoratori) sulla natura e il valore di uso del prodotto finale e in molti casi le sue abilità hanno valore solo per la ditta in cui lavora.

L'identità che le imprese avanzate offrono ai loro dipendenti non implica identificazione con «ciò» che essi fanno, ma con una funzione all'interno del sistema che lo determina e gli dà senso, e tale sistema è l'impresa stessa. A ognuno dei dipendenti viene offerta una «identità d'impresa» (corporate identity) che significa un posto e una posizione ben definiti all'interno dell'impresa stessa. Gli viene fatto sentire che «appartengono» all'impresa, che dovrebbero sentirla come una comunità, che saranno ricompensati da regolari promozioni e dalla sicurezza del posto per la loro lealtà e il loro impegno a servire l'impresa al meglio. La corporate identity rappresenta chiaramente un sostituto per quella identità sociale che la società non offre più. L'impresa si offre come società sostitutiva in un ambiente sociale che non offre sicurezze. Ma la sicurezza che offre ai suoi membri è condizionata: dipende dalla volontà dei dipendenti di dare la precedenza ai suoi interessi rispetto a quelli della società nel suo insieme e anche di dare la precedenza agli interessi di gruppo dei dipendenti dell'impresa, la precedenza rispetto all'interesse generale della popolazione o della classe lavoratrice. Questa situazione può essere vista riflessa nel rifiuto dell'impresa a trattare con i sindacati naziona-

li ai quali vengono preferiti quelli aziendali. I dipendenti di un'impresa debbono, in altre parole, scegliere tra l'identità d'impresa e l'identità di classe. La prima viene loro garantita solo nella misura in cui sono disposti a considerarsi una élite privilegiata che deve rompere i legami di solidarietà con la classe lavoratrice. La corporate identity implica dunque quello che i francesi chiamano giustamente *patriotisme d'entreprise* (patriottismo d'impresa), ciò che in Giappone si manifesta nelle uniformi d'impresa e negli inni d'impresa che devono essere cantati all'inizio di ogni turno lavorativo.

In un contesto che non offre un numero di posti sufficiente ad assicurare il pieno impiego, identificarsi con il proprio posto e la propria carriera assume dunque l'opposto significato di quello che aveva per la classe lavoratrice tradizionale. Non costituisce più un modo di affermare il potere autonomo dei lavoratori in quanto classe: costituisce, piuttosto, un modo di proclamare la propria appartenenza alla élite dei winners (i vincitori, gli emergenti), élite che deve la sua posizione privilegiata alle superiori abilità e ambizioni, mentre i «perdenti» (losers) non hanno altri da biasimare che se stessi.

Glorificare il lavoro e l'impegno quando non ci sono abbastanza posti di lavoro è un modo per compiacere l'interesse personale corporativo di un gruppo elitario di lavoratori. È quello che imprenditori e politici neoliberalisti hanno fatto dovunque. Il compito dei sindacati è completamente diverso: essi devono rendere assolutamente chiaro che il lavoro dei lavoratori d'élite porta a una situazione in cui ci sarà sempre meno lavoro da svolgere e che i privilegi di una minoranza dipendono precisamente da questo fatto. È assurdo svolgere un'attività che porta all'eliminazione del lavoro e al tempo stesso esaltare il lavoro come fonte essenziale dell'identità del lavoratore. Identificarsi con la propria occupazione significa darle senso come abilità sociale che deve essere esercitata responsabilmente. Significa vedere la propria funzione in

una prospettiva più ampia e comprenderne i fini sociali, economici e culturali. Nel contesto attuale, significa anche prendere in considerazione la redistribuzione del lavoro e la riduzione delle ore lavorative come questioni di primaria importanza. Solo considerando il lavoro in questa più giusta prospettiva e non identificandosi con esso, possono essere poste le basi per un nuovo potere e una nuova unità del sindacato.

Ricerca d'identità

In Giappone, dove l'identità d'impresa è una vecchia tradizione, un impiego sicuro e prospettive di carriera sono disponibili per meno del trenta per cento della forza lavoro. Il resto della popolazione è impiegata in lavori meno qualificati, meno pagati, temporanei o casuali. La forza lavoro è divisa tra un nucleo di dipendenti stabili e qualificati attorno al quale gravita una grande massa di lavoratori periferici, la maggior parte dei quali è impiegata da imprese industriali o di servizi subappaltatrici. La specializzazione flessibile del personale impiegato permanentemente va di pari passo con la flessibilità numerica della forza lavoro periferica, le cui dimensioni i datori di lavoro adattano, assumendo e licenziando nel modo più libero e rapido possibile, al volume della domanda. Secondo previsioni tedesche largamente accettate, lo stesso modello si sta riproducendo in Europa e nel Nord America. Vi sono poche prospettive per i più giovani di trovare un'occupazione stabile nella quale poter utilizzare l'educazione o l'addestramento ricevuti (in Francia, ad esempio, due terzi dei giovani tra i 18 e i 24 anni trova solo lavori casuali).

Secondo un importante progetto di ricerca internazionale promosso presso l'università di Brema da Rainer Zoll (*Nicht so wie unsere Eltern*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1989), i giovani ricercano «un lavoro significativo e socialmente utile che offra possibilità di autorealizzazione e di soddisfazione personale», ma considerano

questa meta come ideale e irrealizzabile. La disoccupazione rende difficile trovare qualsiasi tipo di lavoro e obbliga ad accettare addestramenti che non coincidono realmente con quello che uno desidera, o ad accettare lavori che non hanno niente a che vedere con quello che aveva deciso di imparare. Nella gran parte dei casi, il lavoro che viene accettato viene considerato come una sistemazione provvisoria. In effetti la grande maggioranza dei posti di lavoro che sono stati creati negli ultimi dodici anni sono non specializzati, insicuri e mal pagati: segretari, personale di pulizia, camerieri, collaboratori domestici, portantini, commessi di vendita, imballatori e così via. «Nessuno dei ruoli lavorativi offerti è abbastanza consistente per giustificare che uno lo prenda stabilmente» (Mechtild Dechsle, in Rainer Zoll). E per quanto riguarda le capacità richieste, queste sono troppo specialistiche o tecniche perché una persona possa pensare di investire la sua vita nel loro apprendimento.

Per riassumere: poiché la società è incapace di conferire agli individui una posizione stabile e una identità sociale basate sui loro ruoli lavorativi, costoro sono costretti a definire la propria identità con i propri mezzi, tramite attività che hanno scelto di fare nel tempo libero. Sono «obbligati a essere autonomi» (Karl H. Hörning, a cura di, *Zeitpioniere, Flexible Arbeits-zeiten-neuer Lebensstil*, Suhrkamp, Francoforte, 1990). Da qui la sensazione che ciò che si fa al di fuori delle ore lavorative sia più importante, significativo e rappresentativo di ciò che una persona è rispetto al ruolo lavorativo.

Ricerche tedesche e francesi hanno dimostrato che questo vale anche per una rilevante maggioranza (circa i due terzi) di impiegati di alto livello manageriale, inclusi i più giovani top manager sfornati dalle più prestigiose scuole di business, ingegneria o diritto. È interessante osservare come anche il Giappone non sia immune da questi sviluppi. Come l'Europa, il Giappone vede un tasso rapidamente crescente di cosiddetti *freeters* (in gran parte giovani

laureati) che preferiscono svolgere i lavori casuali piuttosto che impegnarsi in una carriera regolare con orari fissi, routine, capi e disciplina. Non vogliono restare impantanati per il resto della vita in una carriera professionale che andrebbe contro il loro desiderio di uno «sviluppo continuo della personalità, l'apertura e la disponibilità ad allargare la propria visione», sostiene Mechthild Dechsle. La loro ricerca di identità non è mai completa, i modelli dell'adolescenza persistono nelle loro vite adulte e richiedono che gli schemi di lavoro siano flessibili e il tempo libero massimo.

Per riassumere: la maggioranza «non può» identificarsi con il proprio lavoro perché non vi è da parte dell'economia una richiesta sufficiente di lavori pagati che garantisca il pieno impiego per tutti. Ciò «obbliga» un numero crescente di persone a cercare di autodefinirsi mediante attività non retribuite estranee alla sfera economica. Parallelamente alla «impossibilità» fattuale di identificarsi con un lavoro, emerge una «riluttanza» crescente a identificarsi con lavori che non contribuiscono alla crescita della propria personalità e autonomia. Di conseguenza, il lavoro è seriamente posto in discussione, soprattutto per due interrogativi. È veramente utile il lavoro che faccio? È davvero necessario fare il lavoro che svolgo come mi viene richiesto?

Tale atteggiamento sempre più critico potrebbe aprire strade nuove all'azione sindacale e politica se i sindacati volessero porsi scopi più grandi e più profetici.

Lavorare meno, fare di più

Sarebbe irrealistico e controproduitivo per i sindacati e per la sinistra adottare una linea contraria e mantenere un programma di impiego a vita per tutti per inseguire la prospettiva di reinstallare il lavoro salariato in una prospettiva centrale nella vita delle persone. Ciò non accadrà per le seguenti ragioni.

Come si è visto, la specializzazione funzionale e la cre-

sciente dematerializzazione del lavoro non sono compatibili con il tipo di abilità artigianali che mettono in grado i lavoratori di considerare il loro lavoro come «loro proprio». Lo sviluppo del lavoro in quello che Karl Marx ha definito *Selbst-betätigung*, che permette a ogni lavoratore di sviluppare una «totalità di capacità», è incompatibile proprio con quegli sviluppi tecnologici che «stanno riducendo il tempo di lavoro al minimo» (continuo a citare Marx), rendendo così libero il tempo per le «attività superiori» che meritano di essere dei «fini per se stesse».

Il pieno impiego a vita è diventato del tutto improponibile. Già più di vent'anni fa il sindacalista canadese Charles Levinson, segretario della International chemical federation (Icf), sosteneva che «il problema non è più il pieno impiego ma il pieno reddito». La crescita economica non crea più posti di lavoro addizionali. Per più di venticinque anni gli investimenti hanno risparmiato sul lavoro più di quanto richiesto. Il Prodotto nazionale lordo dell'Europa occidentale si è quasi triplicato dal 1960 mentre la quantità di lavoro annuale di un lavoro a pieno tempo è diminuita di un quarto (da 2.100 ore a meno di 1.600) e il volume globale delle ore lavorative è sceso quasi del trenta per cento. Un salariato ventenne passerà a lavorare, nelle condizioni attuali, meno di un quinto della sua vita da sveglia di quanto accadesse quarant'anni fa. Abbiamo raggiunto un livello di produttività nel quale il nesso tra quantità di lavoro e quantità di ricchezza è stato abolito. Quantità crescenti di ricchezza vengono prodotte con quantità sempre più piccole di lavoro. Il diritto al pieno reddito di conseguenza non può più essere considerato dipendente dall'impiego a pieno tempo e neppure il potere d'acquisto distribuito nella popolazione può essere considerato dipendente dalla quantità di lavoro eseguito. Quello che Marx aveva teorizzato 135 anni fa è diventato realtà: «Quando il lavoro nella sua forma diretta ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di esserne la misu-

ra...». Marx prosegue citando un anonimo pamphlet ricardiano pubblicato a Londra nel 1821: «Veramente ricca è quella nazione in cui la giornata lavorativa è di sei ore e non di dodici. La ricchezza non è controllo del surplus di tempo e di lavoro, ma piuttosto tempo disponibile al di là di quello richiesto dalla produzione a ogni individuo e all'intera società» (*Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlino, 1953).

La sinistra socialista deve riconoscere il fatto che ciò che gli economisti classici chiamavano carenza di posti di lavoro non è una maledizione ma la forma perversa di una benedizione potenziale. Significa che l'economia non necessita più del lavoro a pieno tempo di tutta la popolazione attiva per tutto l'anno e, di conseguenza, che una quantità senza precedenti di tempo libero è diventata potenzialmente a disposizione. Il problema (che è politico e non più economico) è quello di mettere in grado «ogni individuo e l'intera società» di beneficiare di questa liberazione del tempo e di usarla per lo sviluppo di attività che siano «fini a se stesse». Ciò richiede ovviamente che ognuno lavori meno ore in modo che tutti possano guadagnarsi da vivere lavorando e disponendo di più tempo per quelle cose che non possono essere comprate, o che assumono il loro vero valore e senso solo quando non sono fatte principalmente per denaro.

Una tale riduzione delle ore di lavoro *generale anche se non uniforme* è consonante con: l'interesse generale della società; l'aspirazione degli individui a dar forma alle loro vite e a realizzarsi liberamente, mentre al tempo stesso permette di riguadagnare un senso di comunità e di appartenenza attraverso un maggior coinvolgimento in attività comunicative e cooperative di mutuo aiuto e negli affari pubblici.

L'interesse generale di una società democratica di eguali richiede che ognuno si senta in grado di contribuire in qualche modo al bene comune. Quando i lavori vengono distribuiti secondo principi di competitività, l'uguaglianza di base di tutti i cittadini viene negata e la società si

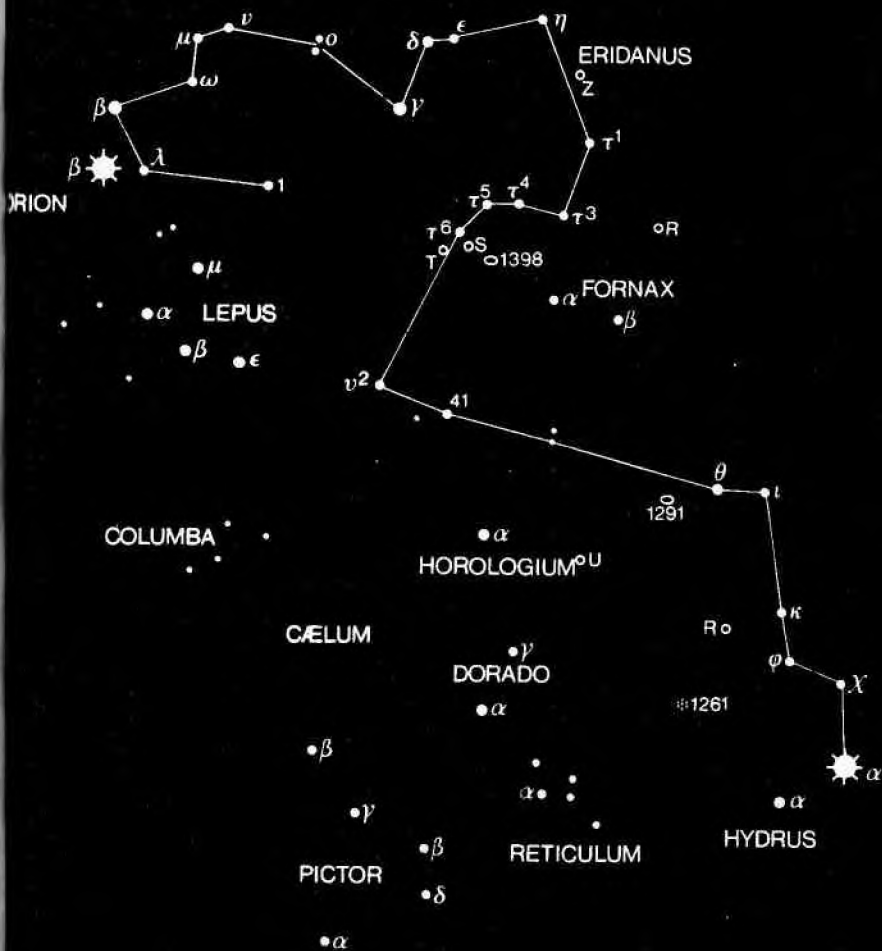
disintegra, in quanto i lavori vengono attribuiti ai più efficienti, capaci o ambiziosi e il resto rimane escluso dalla partecipazione al processo sociale della produzione a causa di una disoccupazione più o meno permanente. Chi svolge lavori umili al servizio dei benestanti non può sentirsi partecipe di tale processo. Coloro che sono più o meno permanentemente disoccupati sentono che la società non ha bisogno di loro, che non posseggono abilità dotate di valore sociale. Un reddito di base garantito non costituisce un rimedio a questa situazione. Significherebbe soltanto che la società garantisce agli individui «socialmente inutili» il diritto di sopravvivenza. Ma tale diritto viene unilateralmente concesso e non dà ai beneficiari il senso che anch'essi appartengono a una comunità, che sono necessari agli altri, che meritano considerazione. Non li rende eguali. Continuano a dipendere dalla buona volontà degli altri. Il «diritto al lavoro» è quindi un «diritto umano» di base. Significa che la società riconosce a tutti il diritto di guadagnarsi da vivere e che la distribuzione del lavoro socialmente utile viene organizzata di conseguenza. Una riduzione generale delle ore lavorative sarà sia il prerequisito sia il risultato di una distribuzione equa del lavoro tra tutti i cittadini.

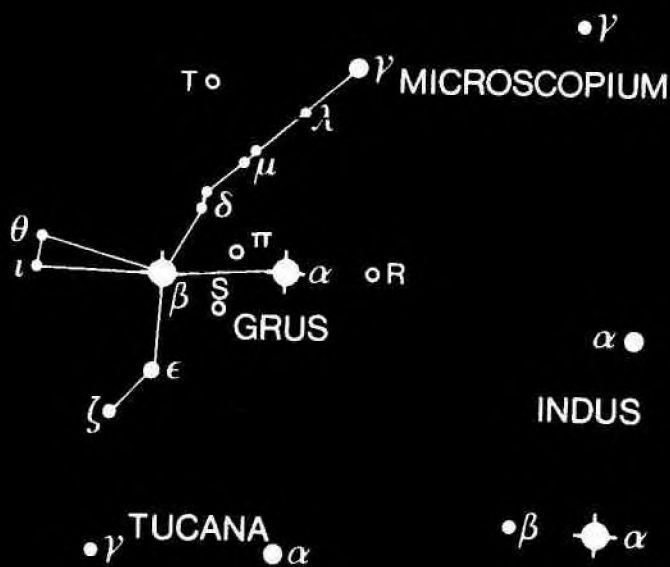
La riduzione del tempo lavorativo non deve essere uniforme se deve coincidere con gli interessi degli individui. Deve offrire la scelta tra un giorno, una settimana, un mese o un anno lavorativi più corti, permettere un numero illimitato di diversi stili di vita, interruzioni brevi o lunghe dell'occupazione professionale, periodi di lavoro intenso e periodi di part-time, in modo da soddisfare i diversissimi bisogni e aspirazioni dei giovani sposati o non, dei genitori singoli, degli studenti, degli artisti, della gente che vuole imparare nuove cose, o perfezionarsi in un'arte, o prendersi cura di un amico o di un parente ammalato o morente, eccetera. E deve accompagnarsi con lo sviluppo dei servizi e delle facilitazioni pubblici, con politiche che amplino le opportunità di estese attività

autonome cooperative. Il programma è «piena attività» e non «pieno impiego», per usare l'espressione di Jacques Robin, e, quindi, decrescente importanza dell'impiego, cioè del lavoro pagato, e sempre maggiore importanza delle attività autonome che possono essere valutate in termini di «valore d'uso», ma non in termini di «valore di scambio» quantificabile, con il risultato di una vita più ricca, individualmente e socialmente.

Il bisogno di denaro potrebbe diminuire in quanto molti problemi, che prima per mancanza di tempo costringevano la gente ad acquistare beni o a dipendere da servizi, ora possono essere risolti in prima persona con più soddisfazione. Attualmente sono in molti a ritenere che una maggior quantità di tempo disponibile abbia più valore di una maggior quantità di denaro. Tuttavia, non è necessario che il reddito reale diminuisca con il diminuire del tempo di lavoro. Non voglio in questa sede entrare nel dibattito sul come (per usare i termini di Levinson) un «pieno reddito» garantito possa essere finanziato per tutti quando il pieno impiego non è più necessario. Basti dire che proprio questa è la questione che ci pone la rivoluzione micro-elettronica, una questione la cui soluzione richiede una riflessione e un'azione creativa della sinistra. Quando quantità decrescenti di potere d'acquisto vengono pagate per la produzione di una ricchezza crescente, il paradigma economico su cui si è fondato il capitalismo diviene obsoleto. Un'epoca post-economica con i suoi valori post-economici è cominciata.

traduzione di Luigi Del Grosso Destrieri





Marcello Bernardi / *Quelli che vivono nel presente* ●

Il mondo del bambino scorre tutto all'interno del presente. E anche più tardi nei primissimi anni di vita la giornata è un periodo denso e unico, la settimana sfuma fra le nebbie di un'era geologica, l'anno appartiene a impensabili lontananze di altri mondi. Situazione analoga si produce per l'anziano. Uscito dalla fase del tempo scandita dall'economia, il vecchio non è più proiettato nel futuro che gli anticipa la morte, ma vive in un presente fatto di ricordi che si riversano nel presente. Il nonno e il nipotino così vivono immersi nel tempo degli affetti. Questa l'intuizione di Marcello Bernardi, pediatra e autore di numerosi libri, tra cui: Il nuovo bambino (1972, venti edizioni), La maleducazione sessuale (1977), Gli imperfetti genitori (1988), e a cura di Roberto Denti, Conversazioni con Marcello Bernardi (1991).

Al momento della sua nascita, e in seguito ancora per qualche mese, l'uomo non percepisce il tempo. A quanto ci è dato sapere. Per il neonato e per il lattante il tempo non c'è. Il suo sconfinato universo, essenzialmente indifferenziato e che comprende la sua stessa persona insieme all'ambiente circostante, è un immobile presente nel quale si accavallano le due sole componenti della vita: il piacere e il dispiacere. Entrambi attuali, immediati, non mai riferiti a una sia pure rudimentale consapevolezza di

ciò che noi chiamiamo attesa, ricordo, speranza, rimpianto. Il mondo è «presente» e null'altro.

Sembra che le prime confuse «sensazioni» del tempo possano essere collegate alle cosiddette «vicende dei fantasmi», alla comparsa, nell'area dell'inconscio, di un immaginario persecutore o salvatore, di un oggetto d'amore o di un nemico da aggredire. Emergerebbe allora oscuramente il profilo della «conseguenza», in quanto il piacere-salvezza, l'oggetto buono, il bene, potrebbe essere minacciato dalla presenza del persecutore. Come accade in quella condizione che è stata chiamata «depressiva», quando il bambino è invaso da pulsioni aggressive nei confronti della madre frustrante (perché è assente, o produce disagio con manovre igieniche, e così via) e, nel «timore» di poter distruggere l'oggetto d'amore (la madre) con la propria aggressività, rivolge questo impeto contro se stesso per salvare la madre (che è condizione irrinunciabile di sopravvivenza) da se medesimo (vissuto come persecutore). In altri termini (termini per altro necessariamente imprecisi), la scomparsa della madre potrebbe essere *conseguenza* dell'aggressività del figlio.

Dopo poco, nel corso del primo anno di vita, si affaccia alla ribalta la percezione della *causalità*. Il bambino compie un'azione (per esempio getta al suolo un oggetto) e si verifica un fenomeno (rumore). L'azione è dunque la causa del fenomeno, dunque l'azione viene *prima* e il fenomeno dopo. L'indefinito fantasmatico «senso della conseguenza» si è trasferito nella concretezza del mondo reale e si è trasformato in un preciso principio di causalità. Cioè in un concetto di tempo.

A partire da questa fase evolutiva il tempo va assumendo per il bambino contorni sempre più precisi e può essere misurato, anche se vagamente, diviso, sommato. Dalla ricerca, ma forse ancor più da quel che ciascuno di noi riesce a recuperare dalle remote memorie dell'infanzia, si può giungere a una approssimativa «immagine» del tempo vissuto dal bambino di pochi anni: un'estensione

quasi sconfinata, cicli immensamente lunghi dei quali non si scorge il termine, periodi di veglia che si aprono al mattino con le suggestioni di un'avventura inesauribile e si concludono in una sorta di irresistibile dissoluzione nell'oscuro abisso della notte. La settimana sfuma fra le nebbie di un'era geologica. L'anno appartiene a impensabili lontananze di altri mondi.

Con l'età prescolare e scolare i perimetri degli spazi temporali si restringono e si delineano sempre meglio. L'organizzazione sociale impone il calendario, l'orario e il diario, il tempo si frantuma in una quantità di elementi perfettamente calcolabili e calcolati. Ma la giornata resta lunga, la stagione quasi eterna, l'anno pressoché incomprendibile.

Ci si potrebbe chiedere che cosa contenga questo tempo «dilatato» dell'infanzia. Il nostro, quello di noi adulti, contiene di solito unicamente calcoli di profitto. Per il bambino evidentemente non può essere lo stesso, dato che lui non conosce il profitto (nemmeno quello scolastico, chenché se ne dica). Ebbene, sembra proprio che il tempo del bambino contenga soltanto emozioni, prodotti dell'originaria matrice piacere-dispiacere proiettati nelle tre dimensioni del passato, del presente e del futuro.

Nel passato la memoria delle persone amate, della gioia, della paura, del dolore. Ma una memoria concentrata, a quanto ci risulta, sugli affetti e sui piaceri. Anche se spesso profondamente solcata dal dolore, meno profondamente dalla frustrazione, dalla sconfitta e dal disinganno. Il bambino sa controllare e superare il dispiacere, così come sa mantenere in vita il piacere e ricostruirvi nuove affascinanti vicende e nuove eccitanti esperienze.

Nel futuro la speranza in un bene sconosciuto e nel rinnovamento di un bene già noto, l'attesa dell'imprevisto, l'illusione della felicità. Ma ciò che conta di più pare sia il presente, di certo colorato dal passato e intriso di avvenire, ma dominante ed esteso in un prolungarsi smisurato di percezioni, di immaginario, di godimento o di privazio-

ne, di letizia o di afflizione. Il bambino vive in un presente che, per lui, è quasi costante, denso ed essenziale. O almeno si può ragionevolmente pensare che sia così.

Un presente tuttavia che sembra mutare il suo ritmo in rapporto a ciò che lo anima. Fugacissimo quando sia colmo di interessi, passioni e gioco. Una giornata può assumere per il ragazzino il valore di un minuto ed essere consumata come un «attimo fuggente», magico e incantato. Un presente per contro lentissimo quando venga consumato nell'attesa, nella speranza, nella propensione verso un miraggio lontano e forse irraggiungibile. Oppure addirittura immobile ed eterno quando, al contrario, il futuro appaia irrimediabilmente opaco, fatalmente eguale allo stesso presente, spoglio di attrazione e di sorpresa, disperatamente monotono. Allora nel presente del bambino non irrompono più le fantasie di un domani prodigioso e seducente, e non arriva più nemmeno l'eco di un passato da rivivere. Non arriva più nulla, e il presente viene saturato dall'implacabile mostro della *noia*.

È il destino del ragazzetto che va a scuola. Tutto si appiattisce in una palude incolore, ferma, immutabile. Il tempo scompare, cancellato dalla rassegnazione. La necessità della ripetizione elimina il sapore della vita. «Ma io non l'intendevo in quel modo. Necessità, l'inflessibile dea cui ripugna ogni preghiera o libazione, io non la conoscevo affatto. Adoravo nel presente il più possente nume» (Alberto Savinio, *Tragedia dell'infanzia*). Ecco, il vero tempo del bambino è il presente, il nume è nel presente, l'esistere autentico è quello presente. Savinio, come tutti i poeti, ha capito alla perfezione. E in questo suo libro carico di angosce e rapimenti espone, credo con estrema lucidità, il presente di un bambino.

Governati dall'orologio

Ma poi arriviamo noi adulti a cambiare l'universo infantile. Con gli orari scolastici e con gli orari di lavoro. Per noi il presente non ha più alcun senso e facciamo ogni

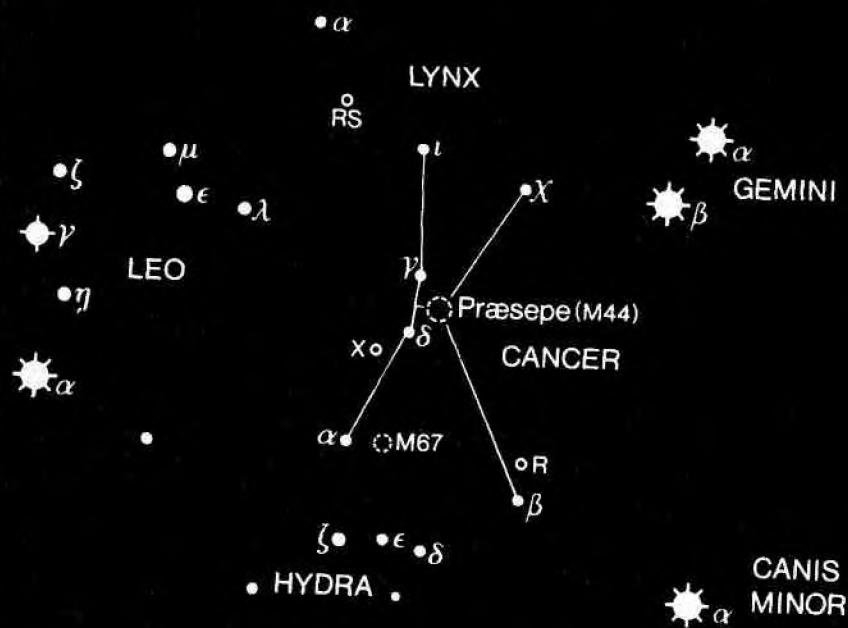
sforzo per annientare anche quello del bambino. Noi ci abbandoniamo alla registrazione del passato e ci protendiamo verso guadagni che risiedono nel futuro, viviamo fra il consuntivo di ciò che è stato e l'ansioso preventivo di ciò che sarà, analizziamo la storia per edificarci sopra il progetto, siamo governati da orologi, agende e calendari, siamo contristati dalla giovinezza che si allontana e perseguitati dalla vecchiaia che si avvicina, misuriamo ogni nostra operazione sul metro di ciò che potremo avere domani, su ciò che domani ci consentirà di possedere. Il nostro tempo, quello di noi adulti, è un tempo economico. «Il tempo è denaro». Siamo sempre dietro di noi o avanti a noi, dimenticando la sostanza del presente. Dimenticando che il domani resterà sempre il domani fino all'istante in cui diventerà ieri. Viviamo in un tempo senza presente, il quale, salvo errore, è la coppa che contiene il piacere. E questo imponiamo ai bambini.

Diceva Lucio Anneo Seneca: «Una gran parte della vita ci sfugge nel fare il male, la maggior parte nel non fare nulla, tutta quanta nel fare altro da quello che dovremmo... c'inganniamo nel vedere la morte avanti a noi, come un avvenimento futuro, mentre gran parte di essa è già alle nostre spalle» (in *Lettere a Lucilio*). Quella gran parte di morte di cui ci siamo caricati è la voracità dell'avere, il fanatismo mercantile, la fatica sprecata nell'appropriazione. E questo vorremmo anche per i bambini.

Ma per fortuna s'invecchia e, invecchiando, ai bambini ci si accosta. E la prospettiva del tempo si dilata nuovamente, non più nel presente però, ma nel passato. Si direbbe. Il «tempo adulto», quello degli orari di lavoro, dell'agenda, del programma, degli appuntamenti, il tempo ufficiale, il tempo economico, si scolora, perde il proprio significato. L'anziano vive di solito al di fuori delle coazioni stabilite dall'impetoso scorrere delle ore e, sempre che abbia imparato a invecchiare, può concedersi la libertà di vivere secondo un suo ritmo personale. Al futuro non guarda più, perché nel futuro si annida lo

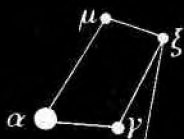
spettro della morte. Allora guarda al passato. La memoria diviene il suo alimento prediletto, un alimento che si arricchisce spesso di fantasia e che può farsi talora inebriante. Ritorna l'infanzia, come una scintilla di luce che riemerge dalle tenebre di un tempo poveramente e inutilmente votato al possesso. Il vecchio, se è un buon vecchio, non attende nulla, ma ricorda.

Ed è qui che si compie il miracolo per alcuni, per i più assennati. Nell'onda del ricordo, non di rado pieno di tenerezze e di soavi fantasmi, la paura della morte si estingue ed è sostituita dalla serena accettazione di un dignitoso ingresso nel cosmo. Ma contemporaneamente il ricordo si riversa nel presente e lo ravviva, lo invade e lo ingigantisce. Il presente del vecchio assume uno spessore simile a quello del presente infantile. Il tempo adulto si dissolve. Rimangono un futuro pressoché indifferente e un passato che si travasa nel presente. Per il bambino la vita è fatta di emozioni attuali, per il vecchio è fatta di emozioni richiamate dalla memoria. Forse è la stessa cosa. Il nonno e il nipotino vivono allo stesso modo, entrambi lontani dal tempo dell'insensata conquista del potere, entrambi immersi nel tempo degli affetti, della gioia o del dolore.



TAURUS

ξ $\circ$



$\circ$

PISCES

$\bullet \epsilon$

$\bullet \alpha$

δ $\circ R$
 $\circ M77$

δ $\bullet \bullet \epsilon$

ERIDANUS

$\bullet \gamma$

$\bullet \eta$

CETUS

$\bullet \pi$ $\circ U$

$\bullet \tau$

$\bullet \zeta$

$\bullet \tau$

$\circ UV$

$\bullet v$

$\bullet \theta$

$\bullet \eta$

$\ominus 246$

$\circ 247$

$\bullet \beta$

$\circ W$

$\bullet l$

Elena Petrassi / L'altra metà del tempo ●

Il tempo ha un sesso? Certamente. Quello dell'uomo è diverso da quello delle donne. La società occidentale (ancora oggi forgiata prevalentemente sul modello maschile) ha assegnato all'altra metà del cielo ritmi specifici e subalterni. Che neppure la rivoluzione femminista ha radicalmente modificato. Come uscire da questa situazione è l'interrogativo che propone Elena Petrassi, redattrice di Volontà.

È un'esperienza condivisa da tutti: il momento della nascita, l'infanzia, l'adolescenza, l'età adulta e infine la vecchiaia e la morte, in quella scansione temporale lineare tipica della civiltà occidentale. Ma al di là di questa visione del tempo che ne fa una convenzione e che rende il tempo di ognuno misurabile con quello degli altri, il tempo di ciascuno continua a mantenere una sua specificità non riconducibile a un universale condiviso da tutti. Il tempo della memoria è un tempo preminentemente individuale, all'interno di se stesso, ciascuno di noi vive e rivive, elabora il proprio vissuto quotidiano creando un archivio di immagini e ricordi unico e irripetibile. Allo stesso modo il tempo del sogno, pur con il suo patrimonio universale di simboli e archetipi comuni, attiene alla sfera individuale ed è proprio all'interno di questi due tempi, quello del sogno e quello della memoria, che ogni

essere umano si svincola dal tempo sociale, dal tempo come convenzione, dal tempo come carceriere [2].

Si può quindi affermare che è il tempo interiore l'unico nel quale la libertà individuale si esprime pienamente e se si sposta l'osservatorio dalle soglie invisibili della mente umana per immergersi nella realtà, si scopre che forse è proprio così, che non solo si è prigionieri del tempo lineare che, come una freccia scagliata, continua la sua traiettoria di cui non è dato vedere l'obiettivo, ma che l'attuale società complessa ha contribuito a moltiplicare le catene. Qui viene percorso un sentiero nel tempo quotidiano delle donne: il tempo sessuato che vincola le donne in quanto tali e che le donne si sono prefisse di modificare.

Per questioni di brevità questa analisi è concentrata su una parte soltanto delle donne che abitano il pianeta, cioè sulle donne che vivono in società occidentali a capitalismo maturo, residenti in agglomerati urbani metropolitani o di media grandezza, che lavorano, e che godono nel complesso dei benefici tipici di questa società. Donne cioè che perseguono il loro progetto di vita in condizioni, seppure non facili, di certo migliori di quelle delle donne abitanti il resto del pianeta. Va comunque ricordato che «le donne fanno tra i due terzi e i tre quarti del lavoro nel mondo. Inoltre producono quasi la metà delle risorse alimentari. Ma ancora oggi ricevono soltanto il dieci per cento del reddito mondiale e non possiedono che l'un per cento dei beni, nel quale sono comprese proprietà personali degli uomini e nascoste in questo modo al fisco... L'immenso lavoro svolto dalle donne per riprodurre, nutrire e mantenere la razza umana viene puntualmente ignorato dalle statistiche del Prodotto interno lordo (Pil) e del Prodotto nazionale lordo (Pnl). Le donne non vengono considerate parte della forza lavoro perché la loro attività non è remunerata, o perché gli uomini si impadroniscono del loro salario, oppure il loro non è considerato lavoro» [3].

Un primo versante di analisi ci porta alla dimensione corporea dell'esperienza del tempo che per le donne pos-

siede una ciclicità e una scansione sconosciuta agli uomini. Mi riferisco qui alla struttura circolare del ciclo riproduttivo che si ripresenta regolarmente in un intervallo di tempo dato, al tempo della gravidanza e del parto, dell'allattamento e della crescita dei figli, e infine della menopausa, tutti avvenimenti legati al genere e che non a caso nel corso della storia hanno prodotto i fenomeni di «evitazio-
ne», cioè di esclusione dalla collettività sino al ritorno a una normalità che ha sempre avuto come paradigma il maschio adulto, o come succedeva per le donne non più feconde a una cancellazione simbolica dalla vita sociale [7]. Questa differenza, che è poi la differenza fondamentale, che ha posto nella società la donna dalla parte della «natura» e l'uomo dalla parte della «cultura», nella società contemporanea ha ribaltato una prospettiva che sembrava immutabile da secoli. Se è vero che in una data società le asimmetrie e la dualità sono funzionali al potere e al mantenimento delle gerarchie [4], che cosa succede quando la parte di umanità che è sempre stata definita in negativo rispetto alla norma (cioè al maschio adulto) assume coscientemente questa diversità e ne fa fondamento per una nuova pratica politica?

L'interrogativo è aperto e per chi privilegia la valorizzazione delle singolarità di ciascuno e delle relazioni circolari e quindi non gerarchiche, per chi preferisce riconoscere autorevolezza piuttosto che autorità, la teoria della differenza e la pratica dell'affidamento, pur se stimolanti, vista la ricchezza delle implicazioni suscitate da questo pensiero, suscitano perplessità. Per tornare al tema di questo articolo voglio dapprima elencare la concomitanza di fattori che hanno portato nelle società occidentali le donne a occupare una posizione centrale nel mondo del lavoro. Primo, due guerre mondiali, con gli uomini al fronte, la forza lavoro femminile era assolutamente interscambiabile con quella maschile. Secondo, il riconoscimento dei diritti politici alle donne. Terzo, la scolarizzazione via via crescente delle donne, con la conseguente

acquisizione di strumenti culturali e quindi di capacità di riflessione su se stesse e sul mondo. Quarto, la scoperta e l'uso sempre più generalizzato degli anticoncezionali, cioè la possibilità data alle donne di sganciare la vita affettiva e sessuale da quella riproduttiva. E infine la felice esplosione del movimento femminista degli anni Sessanta e Settanta per arrivare alle forme molteplici di femminismo diffuso, meno visibili ma altrettanto efficaci che permeano la società contemporanea.

Ora, a fronte della combinazione di questi fattori le donne sono entrate a pieno titolo nel mondo del lavoro senza che questo abbia però portato a una modifica né simbolica né tanto meno pratica del senso del lavoro in sé e del senso che il lavoro dà a ogni individuo. Il tempo del lavoro è il tempo centrale della vita di ognuno e il tempo di non-lavoro diventa il tempo che caratterizza gli esclusi della società: i bambini e i giovani, i disoccupati, i pensionati. Gli individui appartenenti a queste categorie sociali non sono ovviamente percepiti tutti allo stesso modo, se le età giovanili sono deresponsabilizzate e la terza età non considerata, ben diverso è l'atteggiamento nei confronti dei disoccupati, soprattutto se uomini. Nella società occidentale infatti è essenzialmente lo status lavorativo e di conseguenza quello economico a dare all'individuo il senso di identità principale, l'uomo è quello che fa, quindi quello che guadagna. Le identità fornite dagli altri ruoli assunti nel corso della vita non sono quelle fondanti, non è l'essere figlio, marito, padre che fanno di un uomo un uomo. Non è poi neanche completamente vero che sia solo il lavoro a fornire l'unica identità forte, anche se il ruolo di consumatore è l'ovvia conseguenza del ruolo lavorativo. Nuovi filoni di indagine sociologica si sono aperti sul fronte della composizione delle identità, in Italia con gli studi sulle molteplicità dell'io di Alberto Melucci e in Francia con gli studi sulle intersezioni simboliche del capitale economico e del capitale culturale di Pierre Bourdieu che stanno fornendo strumenti di analisi via via

più sofisticati, laddove le categorie di classe e ceto non erano più sufficienti a spiegare la complessità del reale.

Per le donne invece il discorso non si ferma qui. È nel corso dell'ultimo decennio che la sociologia del tempo è andata sviluppando «un diverso punto di vista nello studio dell'architettura temporale delle società contemporanee, svelando la struttura di genere dei tempi sociali e la natura sessuata dell'esperienza temporale» [6].

Il modello lavorativo occidentale, rigido nella divisione dei ruoli, delle mansioni e degli orari, sta attraversando un momento di crisi causato non solo dalle continue innovazioni tecnologiche, dalla introduzione di sistemi informatici e telematici sempre più veloci, ma anche dalla non adattabilità dei modelli di vita femminili alla rigidità di questo sistema.

È vero che fino a oggi sono le donne a essersi adattate a un sistema di organizzazione del lavoro che sfuggiva comunque di mano anche alla maggioranza degli uomini, ma è anche vero che è proprio a partire dalle istanze femminile di riappropriazione del tempo che è diventato visibile anche agli uomini un diverso modo di essere al mondo.

L'intera organizzazione sociale ruota intorno al tempo del lavoro, ed è lo stato con la sua gestione degli orari di lavoro, di apertura di negozi e servizi a stabilire confini temporali per i suoi cittadini, così come è il capitale a determinare i cicli produttivi, i cicli di vita dei prodotti, le flessibilità organizzative e la coincidenza del tempo con il denaro. Tutto sembra volto a un risparmio di tempo, tutto diventa sempre più veloce, i mezzi di comunicazione danno l'illusione della contemporaneità, l'annullamento cioè non solo dello spazio ma soprattutto del tempo, siamo qui e adesso ma anche in qualsiasi luogo, è la televisione mentre noi la guardiamo.

Un tale connubio di forze non ha fatto altro che accrescere le forme di controllo da parte del potere sul singolo individuo, essendo di fatto il controllo del tempo il metodo

di controllo ultimo e totale.

Ma vediamo ora come si configura la presenza femminile nel mondo del lavoro e quali sono quindi le specificità femminili del vissuto del tempo quotidiano. Prima di tutto va ribadito che «senza il lavoro svolto volontariamente e non retribuito, ossia il lavoro e il tempo delle donne, non si potrebbe conservare lo standard di vita ora raggiunto, né esso potrà mantenersi dati i costi crescenti nel settore pubblico» [5].

L'esperienza lavorativa femminile è caratterizzata dalla «doppia presenza» [1], cioè sia dalla vendita del proprio tempo e della propria forza lavoro in cambio di una retribuzione, sia dalla corresponsione gratuita di tempo e lavoro per tutte quelle attività di cura che il modello culturale della nostra società attribuisce tradizionalmente alle donne. Sono le donne a occuparsi della crescita dei bambini, della loro educazione, sono le donne a occuparsi delle necessità delle persone ammalate, degli anziani non autosufficienti, dei lavori domestici, della spesa, della espletazione di quei servizi necessari alla sopravvivenza quotidiana. La molteplicità dei ruoli assunti dalle donne nel corso della giornata le porta a vivere due esperienze apparentemente incompatibili: la contemporaneità e la frammentazione dei tempi. Per contemporaneità si intende qui la capacità delle donne di occuparsi allo stesso tempo, quindi contemporaneamente di più cose, ad esempio seguire i bambini che fanno i compiti e cucinare la cena, spolverare e ascoltare un notiziario alla radio e così via. La frammentazione dei tempi è quindi causata dalla mancata soluzione di continuità nell'assunzione dei vari ruoli che le donne contemporaneamente rivestono.

Il tempo è quindi per le donne prima che una risorsa un vincolo e questa «sorta di pendolarismo tra differenti universi di significato» [1] ha suscitato proprio il dibattito sulla doppia presenza e le riflessioni sul riorientamento dell'identità necessario ogni volta si transiti da un universo sociale o personale all'altro. Nella frenesia della

quotidianità quali sono quindi le strade percorribili dalle donne che vogliono anche altro dalla propria vita? «Passare dal tempo per la famiglia a quello per il mercato, al tempo per sé, per lo studio e per lo svago, significa attraversare ruoli diversi e quindi ricomporre ordini temporali differenti» [8].

Prima di ipotizzare possibili scenari di risposta, va introdotta una nuova variabile: il tempo per sé, cioè un tempo di lavoro intellettuale, di formazione e di riflessione [1]. Questa variabile è di sicuro innovativa in quanto riconosce lo status di diritto ad alcuni componenti della nostra biografia individuale che venivano dati per sottesi. Se qualcosa di cui non si parlava viene rivendicato come diritto quali misure devono essere messe in atto per ottenerne il riconoscimento?

Il cambiamento principale, ma anche quello che sarà più difficile ottenere in quanto legato a ordini simbolici e dell'immaginario sedimentatisi nei secoli, è un cambiamento di ordine culturale. Il lavoro deve smettere di essere perno sociale e fornitore forte di identità sociali, il lavoro deve diventare uno strumento e non un fine. Ma il potere non potrà accettare senza opporsi un tale spostamento di valori, ridare all'essere umano la sua centralità nella vita, liberarne il tempo dal lavoro, emanciparlo, significa sottrarre lo strumento di controllo principale proprio del potere.

E chi potrebbe essere più acquiescente e accomodante di una donna che ha speso almeno un'ora della sua giornata in trasporti, un'ora in attività di servizio, fra le due e le tre ore tra attività domestiche e di cura, oltre alle otto ore canoniche di lavoro? A questo punto finire la giornata stordendosi di fronte alla televisione è la degna conclusione di un percorso nel quale l'individuo è veramente spossessato da se stesso.

Ma le donne, e pare anche molti uomini, non reggono più questo gioco di ripetizione infinita. I metodi attraverso cui dare nuova centralità al tempo per sé e per sposta-

re il baricentro da un lavoro che per la maggior parte degli esseri umani non è fonte di gratificazione, non possono prescindere dall'analisi della struttura gerarchica dei tempi che offrono un margine di manovra visibile. Gli studi sociologici si sono concentrati quindi sia sui tempi morti, quali ad esempio il tempo dell'attesa che si trascorre in code di vario genere, in posta, in banca, al supermercato, in macchina mentre si aspetta di fare qualcosa d'altro, sia sulla riduzione dell'orario di lavoro, che sulla introduzione di nuove formule di lavoro oltre il part-time. Ad esempio il lavoro a tempo scelto, il job-sharing, cioè la condivisione dello stesso lavoro da parte di due persone, o ancora il lavoro «à la carte» che da al datore di lavoro pacchetti di ore lavorative da distribuire nel tempo a suo piacimento, cioè a seconda delle necessità produttive di volta in volta stabilite. Queste nuove formulazioni dell'orario di lavoro hanno ancora grandi difficoltà a essere recepite in termini di contratti collettivi di lavoro o se lo sono finiscono con il penalizzare alcune categorie di lavoratori dipendenti. E i lavoratori a part-time sono percepiti all'interno delle aziende come lavoratori fantasma. Sottrarre una parte del proprio tempo al controllo manageriale è pericoloso, anche se numerosi studi hanno dimostrato che i lavoratori a part-time, avendo meno tempi fisiologici di caduta dell'attenzione, forniscono, proporzionalmente alle ore di lavoro prestate, una percentuale di tempo maggiore rispetto a chi svolge la stessa mansione nell'arco di una giornata lavorativa classica di otto ore. Nei fatti i lavoratori a part-time subiscono discriminazioni in termini di percorsi di carriera e di formazione professionale, ancora di più se sono donne, e nel complesso vengono scoraggiati [10].

L'ambito degli orari di lavoro non si ferma però alle sole ridistribuzioni nell'arco della giornata delle ore di lavoro prestate per i lavoratori dipendenti. Ridisegnare gli orari di lavoro di una singola categoria significherebbe ridisegnare a catena gli orari di lavoro di tutte le catego-

rie del lavoro dipendente per armonizzarli tra loro e renderli compatibili. Ma come rendere compatibili le necessità di una società a «intensità continua» [9] con le esigenze psico-biologiche degli individui?

Aggiungendo via via nuovi elementi al mosaico si scopre che l'immagine completa diventa ancora più difficile da cogliere nel suo insieme. E uno sforzo immaginativo non sembra possa trovare riscontro nel breve periodo. Non è difficile riuscire a immaginare come sarebbe vivere in città poli-centriche dove ogni quartiere bastasse a se stesso in termini di occupazione, servizi, svaghi, istruzione, attività culturali, ma allo stato attuale delle cose un recupero della dimensione del «piccolo» e del «lento» non sembra immediatamente praticabile. La globalizzazione dell'economia, l'interdipendenza planetaria sono in contrasto con istanze sociali di tipo locale; eppure la liberazione del tempo potrebbe avvenire anche grazie alle tecnologie che al momento introducono in questo vortice di velocità. Così come una graduale riorganizzazione dei tempi urbani solleverebbe le donne dalle molteplici fatiche della doppia presenza, così pure come farebbe una riorganizzazione dei servizi sociali pubblici.

Non ci sono proposte rivoluzionarie da parte di chi si occupa delle politiche sociali dei tempi ma proposte onestamente riformiste. Per chi è attento a forme alternative di organizzazione sociale un'attenzione particolare va data alle forme di autogestione, soprattutto in campo economico e culturale, che sono in pieno funzionamento in varie località italiane. Il resto, cioè il mutamento culturale che vada ad attecchire nel tempo (di nuovo) dell'immaginario sociale, è lasciato, come sempre, al desiderio e alla volontà dei singoli individui, donne o uomini che siano.

Riferimenti bibliografici

1. Laura BALBO, *Tempi di vita*, Feltrinelli, Milano, 1991.
2. J.T. FRASER, *Il tempo: una presenza sconosciuta*, Feltrinelli, Milano, 1991.
3. Marilyn FRENCH, *La guerra contro le donne*, Rizzoli, Milano, 1993.
4. Collettivo LE SCIMMIE, *Odissea nell'immaginario*, in Volontà, Milano, numero 3/1986.
5. Helga NOWOTNY, *Tempo privato. Origini e struttura del concetto di tempo*, Il Mulino, Bologna, 1993.
6. Gabriella PAOLUCCI, *Tempi postmoderni. Per una sociologia del tempo nelle società industriali avanzate*, Franco Angeli, Milano, 1993.
7. Clarissa PINKOLA ESTES, *Donne che corrono coi lupi*, Frassinelli, Milano, 1993.
8. Carla RAVAIOLI, *Tempo da vendere, tempo da usare*, Franco Angeli, Milano, 1988.
9. Anna TEMPIA, *Ricomporre i tempi*, Ediesse, Roma, 1993.
10. Bruno UGOLINI, *I tempi del lavoro*, Rizzoli, Milano, 1995.

AQUARIUS

ι •

δ •

γ •

ι •

RS •

θ •

α •

β •

ζ •

M30

CAPRICORNUS

RT •

6907

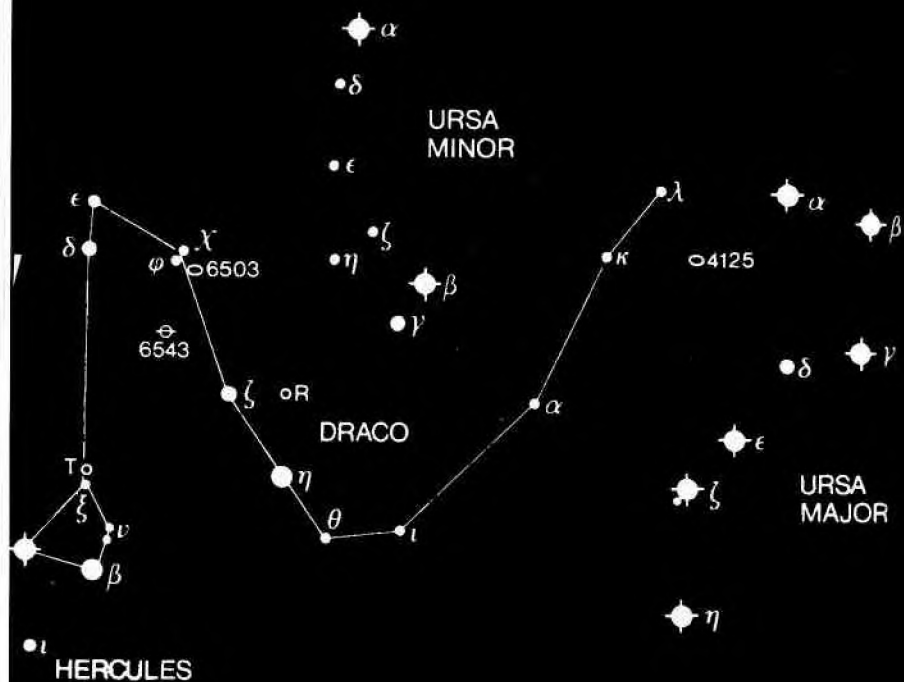
ψ •

ω •

PISCIS

ι •

AUSTRALIS



Sandra Bonfiglioli / Città fra natura e storia ●

Ecco infine una riflessione sull'articolazione del tempo nella città. Tempo che si snoda sia nella dimensione urbana sia nella vita associata che fluisce in quello spazio geografico. È quanto propone Sandra Bonfiglioli, docente di analisi dei sistemi urbani alla facoltà di architettura del Politecnico di Milano. È inoltre presidente dell'associazione Pianoforte per la diffusione degli studi e delle politiche sui tempi della città e ha redatto con altri il piano regolatore degli orari di Milano. Tra i suoi libri: L'architettura del tempo. La città multimediale (1990), e ha curato Il piano degli orari. Materiali per redarre e attuare politiche pubbliche (1994).

La città è il luogo per eccellenza dove si insediano e si istituiscono le forme della vita sociale, le istituzioni che stanno a corredo della polis. L'insediarsi e l'istituirsi sono aspetti di un unico atto. L'aula e la classe, la scuola e l'istruzione, il consiglio comunale e il municipio, in generale la città costruita e la città delle relazioni umane sono indicate assieme da un unico termine, città, che nomina non tanto il farsi totalità di una varietà di ambiti istituzionali, sociali e fisici bensì l'intimità della relazione necessaria fra forme costruite e forme sociali. La relazione necessaria è asimmetrica: la città costruita sopravvive a lungo anche disabitata, le forme sociali si istituiscono

se e solo se si insediano in un luogo appropriato.

Che le forme sociali, così come la vita umana, si sviluppino solo in luoghi appropriati e questi non siano semplicemente naturali bensì trasformati dall'intelligenza sociale (spazi antropizzati) è un fatto di facile riscontro empirico. Il carattere necessario della relazione di cui prima si parlava è facile da individuare ma difficile da descrivere e concettualizzare. Ciò a seguito di un'antica separazione ereditata dalla filosofia classica in particolare platonica, che separò il corpo dalla mente o anima o spirito. Ancora oggi gli aspetti materiali dell'abitare umano e quelli culturali, spirituali non sono pensabili assieme. Una ulteriore difficoltà è offerta dalla specializzazione e separazione della scienza in discipline settoriali. La città delle relazioni umane viene descritta dalla sociologia, antropologia, geografia umana e la città costruita dall'architettura e urbanistica e le due descrizioni presuppongono l'altro aspetto dell'abitare senza farlo proprio. Le due rappresentazioni della città non sono semplicemente confrontabili ma solo con sofisticate traduzioni di cui non è ancora scritto lo statuto metodologico. Forse per questi motivi città è parola polisemica opportunamente ambigua nel non distinguere a priori il versante della città fisica e il versante della città delle relazioni umane.

Nella relazione necessaria che lega gli esseri umani a un ambiente antropizzato si manifesta la prima architettura temporale che caratterizza la città: l'insieme delle temporalità proprie del versante fisico e quelle proprie del versante sociale si legano in una relazione che permette alle forme fisiche e sociali di abitare l'una nell'altra, di essere l'una ambiente dell'altra.

Le temporalità della città fisica e della città delle relazioni umane sono complicate ulteriormente dalle temporalità proprie del corpo umano vivente e da quelle della natura perchè il mondo è anche un oggetto cosmologico e di questo aspetto le città si nutrono.

Tipologie architettoniche e calendari

Andiamo ad indagare il tema dell'intimità del rapporto fra forme fisiche e sociali al fine di scoprire nessi significativi. È facile verificare che la classe di scolari e l'aula della scuola si istituiscono reciprocamente nella misura in cui la forma «aula» è garantita da una scansione temporale caratteristica di uso da parte della forma «classe». La classe del corso di Analisi dei sistemi urbani (Asu) del 1994-1995 della facoltà di architettura di Milano è garantita nei suoi diritti all'istruzione dal disporre dell'aula Z1 il giovedì dalle ore 13 alle 16, il venerdì dalle ore 11 alle 13. È interessante notare quanto numerose sono le specificazioni di natura spaziale e temporale che occorre precisare per parlare di una classe e di un'aula reali. Con queste specificazioni spazio-temporali si scandisce il lungo percorso di insediamento di una forma sociale (la classe) in un luogo. È ulteriormente interessante notare che l'insediamento non risulta essere solo una collocazione di una tipologia edilizia secondo una logica di zonizzazione razionale dei servizi (fu questa semmai la motivazione dell'urbanista), ma l'iscrizione in quel luogo di una gerarchia di forme istituzionali (la facoltà di architettura, il corso di laurea, la materia Asu, il docente incaricato) fino a giungere a inscrivere vite vissute in un territorio. Gli utenti, nel corso del tempo, vivranno in quel luogo parte della loro vita.

Al di fuori della scansione spazio temporale il rapporto fra aula Z1 e classe Asu si distrugge: da una parte c'è un'aula vuota, dall'altra gli studenti si disperdono come individui in altre aggregazioni. È facile notare che il vero garante del gioco di mutua necessità fra classe e aula è la scansione temporale caratteristica. La variabile spaziale, l'aula, è per certi versi meno significativa del tempo, del calendario d'uso. L'aula se fosse abitata permanentemente dalla classe sarebbe «occupata». Potrebbe subire una trasformazione d'uso e riadattata a residenza o diventare un cinema. La scansione temporale, il calendario caratte-

ristico di uso da parte della classe Asu ha marchiato e garantito l'intimità di quella relazione duplicemente locale, tra quella classe e quell'aula.

In generale i calendari caratteristici d'uso dei servizi da parte degli utenti sono il versante funzionalistico di una relazione che nasconde una densità di significati agenti fra grammatica degli insediamenti, tipologie edilizie, modi d'uso dei beni urbani.

Alla fine di questa breve analisi del problema siamo in grado di precisare meglio la struttura della relazione fra forme fisiche e forme sociali: una tipologia (l'aula) e un calendario d'uso caratteristico da parte degli utenti (classe) sono interfacce di due ambiti diversi (fisico da una parte e delle relazioni sociali dall'altra parte) che adattano forme diverse a essere l'una abitazione dell'altra, reciprocamente. È la costruzione di una nuova forma ibrida che dura per il tempo già segnato di un calendario d'uso ed è strutturata da un'architettura temporale. Non si tratta solo di dare effettività funzionale al nesso che lega strumento e azione per il quale senza l'aula non si dà istruzione. Il calendario d'uso che mette in gioco vite vissute in un luogo preciso complica la ragione funzionale con la complessità dell'abitare.

Il sentimento del tempo

La relazione necessaria che correla forme fisiche e sociali è anche singolare per ogni luogo geografico. Vivere a Milano, Genova, New York, Londra o Lodi, Barcellona o Napoli nello stesso anno cosmico, in condizioni economiche e sociali analoghe secondo gli indicatori numerici, comporta esperienze temporali diverse. Diversa è la combinazione di segni temporali nella città costruita abitata: delle stagioni, dei suoni e delle velocità diverse, dei rumori e dei colori, delle lingue parlate e dei ritmi di vita collettivi, del gioco delle pause e della fretta. Ogni città ispira un sentimento singolare, suo proprio e caratteristico, delle molte temporalità che la abitano.

I segni delle temporalità non istruiscono solo una scenografia singolare che sollecita sentimenti caratteristici per ogni città. La scenografia non è solo estetica dell'ambiente urbano che fa da sfondo alle vite vissute dei suoi cittadini. Il gioco fra ritmi, modi d'uso della città e pratiche del vivere dei cittadini costruisce quelle forme ibride rette da architetture temporali, di cui si diceva, dove gli aspetti funzionali ed estetici sono separabili solo per necessità di analisi.

Le opere sfidano Kronos, il divoratore dei suoi figli [10]. Quelle opere particolari che costruiscono la città e le danno assetto morfologico, le architetture e i piani urbanistici, sono progettati, oggi come allora, per durare a lungo, oltre la circostanza che le ha volute e la durata della funzione alla quale danno abitazione. L'arte del costruire non solo rende affidabile la casa ma anche «solida» rispetto alla corruzione del tempo. E la manutenzione ordinaria e straordinaria si incarica di fare durare la casa per altre generazioni. Ci appare normale il fatto che la durata delle opere abbia una scala lunga, transgenerazionale, rispetto alle durate delle occasioni per cui sono state progettate.

Nella città vi sono opere di architettura progettate per presentare un tempo altro, irriducibilmente diverso dal tempo della natura e dell'uomo.

Le cattedrali rendono sensibile, nel gioco col cielo, l'eternità non soggetta alla corruzione di Kronos. Qui la sfida all'eternità attuata dall'opera, il suo durare oltre le scale ordinarie delle temporalità umane, oltre le durate semplicemente possibili delle pietre, dà visibilità a un altrove che è oltre la sensibilità della condizione umana nel mondo e assieme dà visibilità a una mutua appartenenza al cielo e alla terra, assicurata all'uomo dalle religioni.

Anche il tipo dell'architettura funeraria occidentale riposa su segni che indicano il gioco fra mondo e tempo altro dell'eternità. Il recente cimitero di Aldo Rossi a

Modena si distacca dal vecchio cimitero ideato sulla rappresentazione dei Campi Elisi e istruisce un complicato gioco fra i segni di una domesticità attuale, sottolineata dal tipo edilizio del condominio uniforme e anonimo e dai colori sereni. Questi segni di una domesticità si rimandano ai segni di un altrove senza tempo suggeriti dai sentimenti di trascendenza e serenità metafisica ottenuti mediante le finestre svuotate come le orbite di un cranio scarnificato, dal colore azzurro del cielo vicino al rosa della terra che annuncia non una speranza ma la realtà già in atto di una presenza metafisica.

Nelle architetture dove si mostra una forma di potere, benchè progettate con stili, significati, tecniche ed epoche diverse, i segni temporali sono essenziali a presentare la natura del potere rappresentato.

Nei grattacieli di New York la grandezza dell'operare secondo l'economia moderna si mostra nella smisurata verticalità dell'edificio. La verticalità che sfida l'altezza del cielo non indica, come spesso è avvenuto, una tensione religiosa ma mostra che il potere di un'economia industriale riposa sulle tecniche sempre più sofisticate di razionalizzazione e governo delle temporalità concorrenti alla produzione. Il grattacielo di New York, come prototipo dei grattacieli moderni, celebra la competenza tecnica dell'intelligenza sociale propria di una metropoli industriale e la potenza specifica dell'impresa che firma l'opera, da cui il grattacielo prende nome. La durata del potere dell'impresa riposa sulle stesse ragioni, sulle stesse competenze tecniche, che hanno permesso di costruire la vertiginosa verticalità.

Nei castelli e nei fortilizi medioevali aggettanti su precipizi naturali non si mostra solo la risoluzione di un problema di sicurezza in relazione alle tecniche di guerra, ma si esibiscono ulteriormente gli attributi del potere: la durata, la capacità di comando, l'audacia. In questo caso la visibile intenzione di sfidare il tempo (e l'audacia che questa volontà di per sè assicura) è data dall'utilizzo delle

tecniche costruttive in condizioni ambientali estreme le quali assicurano al contempo l'intenzione di impegnare vittoriosamente il nemico.

La città nella storia

Le architetture costruite, per la loro stessa natura tettonica, stanno in un punto preciso dello spazio-tempo del mondo, lì e ora, insediate in un luogo. La loro presenza oggi porta con sé il sentimento della temporalità di un tempo precedente e della storia. I materiali, gli stili, le geometrie e le scansioni del tessuto urbano di cui fanno parte gli edifici così come le tradizioni che ancora ispirano i rituali delle istituzioni e delle forme sociali (la famiglia, la scuola, la chiesa, il teatro, il negozio), le narrazioni ancora vive lasciano percepire che le due diverse forme dell'abitare umano del mondo provengono da un tempo precedente, hanno una storia. Le forme hanno ciascuna una propria scala di durata del ciclo di vita e stanno compresenti nel luogo, tutte assieme.

La città può essere pensata come una varietà di molteplici forme costruite e sociali, ciascuna dotata di una propria scala del tempo come hanno insegnato gli storici delle *Annales*. Alla varietà delle forme si accompagna una varietà di segni di temporalità storiche compresenti nei luoghi.

È proprio la immobilità delle architetture, la lunga e diversa durata degli edifici e dei luoghi costruiti ad assicurare la compresenza di diversi segni della storia. Questa varietà e i disegni (le configurazioni) di temporalità diverse sono una caratteristica estetica della città. E tanto più ciò è sensibilmente vero per la frenetica, veloce, dinamica, cangiante, mutante metropoli industriale e postindustriale.

In molte diverse stagioni della sua storia l'urbanistica ha pensato la città come un unico grande oggetto costruito, aggregato di molteplici cose, ma dotato di una propria dinamica generale verso un futuro che riguarda la città

come totalità. La metafora del corpo e la sua persistenza nel tempo esemplificano l'idea di città come tutto.

Nella stagione dell'urbanistica razionalista e strutturalista l'idea riposa sull'analogia con l'idea di universo. In questo caso le molteplici cose della città si sono pensate semplificate in uno spazio urbano sotteso alla varietà sensibile delle forme dove si manifesta la struttura generale dell'oggetto città. La struttura è stata pensata regolata da leggi quali la rendita. Sarebbe interessante indagare l'origine e la legittimità di questa idea persistente.

La città può essere credibilmente pensata invece come un multiverso e anche come un aggregato di enclaves non riducibili a uno spazio generale.

La recente pratica di governare le trasformazioni urbane non mediante piani generali di uso del suolo bensì attraverso un insieme di politiche e progetti architettonici di area non è dovuta solo al declino degli strumenti urbanistici tradizionali ma anche a una diversa idea di cos'è la città. Questa idea (su cui ancora non si è riflettuto a sufficienza) sta vicino all'immagine di una molteplicità irriducibile di logiche, di luoghi, di sedimenti della storia, di tessuti caratteristici, di stili, di comunità che la abitano, di popolazioni erranti che la usano. Questa nuova attenzione (che molto assomiglia alla nuova attenzione che in fisica viene posta ai fenomeni caotici, alle configurazioni lontane dall'equilibrio e ai più strani oggetti temporalizzati [3]) si accompagna a una nuova attenzione posta alla storicità della città, alla persistenza di tracciati lontani e ancora influenti come la centuriazione romana della campagna emiliana, agli orientamenti degli assi verso orizzonti non del tutto scomparsi ma solo dimenticati, a percorsi di antichi vescovi nelle parrocchie immerse nei boschi che hanno istruito relazioni fra luoghi urbani ancora vivi a dispetto del primato delle ragioni economiche e di consumo.

È facile riconoscere che la città è dotata di una storia. Qua si sostiene qualcosa di diverso. Se si assume la

nozione di storicità come termine indicativo della particolare dinamica di un ente qualora dia luogo a un mutamento qualitativo dell'ente stesso, allora si può pensare alla città come a un aggregato di enti e forme costruite e sociali dotate di una storicità che non necessariamente si compone nella storia generale di un tutto [12, p. 13].

Dino Formaggio chiama transmorfotica la qualità estetica delle forme per eccellenza urbane le quali spesso non muoiono semplicemente ma si trasformano in forme istituzionali, fisiche, sociali innovate. Formaggio è uno dei pochi filosofi che ha mostrato dal punto di vista dell'estetica moderna il carattere temporale dell'operare e dell'opera architettonica [9]. E anche ha indagato le modalità temporali della esperienza estetica contemporanea.

La città è un ente temporalizzato sedimento di un coacervo disordinato di temporalità proprie della storia. La città muta secondo i modi della storia e non secondo i modi di un sistema naturale. Pertanto la città è opportuno sia descritta non con le pratiche oggettivistiche similmente ai modi della scienza validi per gli oggetti di natura ma come i progetti e le circostanze rilevanti che l'hanno interpretata e cambiata [7].

Abitanti temporanei, erranti in reti multipolari

In Italia si sta attuando una nuova forma di politica pubblica sulla città che ha come contenuto gli orari dei servizi pubblici. Oggi sono circa trenta le città che si stanno dotando di piani e politiche degli orari, fra cui Milano, Genova, Bolzano, Roma, Ravenna, Ancona, e altre. Il quadro legislativo di riferimento è costituito dall'articolo 39 della legge 142 del 1990 (Riforma delle autonomie locali) che assegna al sindaco il potere di coordinare gli orari dei servizi pubblici orientandoli ai bisogni temporali degli utenti. È in gioco l'orario e la frequenza dei trasporti, il calendario scolastico, gli orari dei servizi anagrafici e dei servizi di assistenza, gli orari del commercio e dei pubblici servizi. In pratica è il potere di regolamentare il

versante temporale dell'organizzazione urbana, ambiente della vita dei suoi cittadini e degli ospiti della città. Alla legge nazionale, cui oggi si affianca una nuova proposta organica di disciplina dell'intervento sul tempo della città, si aggiungono le legislazioni regionali, ultima delle quali quella dell'Emilia Romagna. Questa nuova forma di azione pubblica ha prodotto risultati sulla lettura temporale della città.

Quali sono i cardini dell'interpretazione temporale della città secondo l'esperienza di questa prima generazione di piani? Alcuni scarni chiarimenti preliminari sono necessari. Le politiche fin qui condotte hanno esplorato il nesso tra tempi di vita, orari di lavoro e tempo della città, nesso che fu istituito da una proposta di legge di iniziativa popolare gestita dalle donne parlamentari del Pci, Livia Turco in particolare, alla fine degli anni Ottanta, mai approvata, ma che ha prodotto una grande influenza culturale. È forse utile fornire alcuni chiarimenti su che cosa sono gli orari su cui si agisce e quale ruolo svolgono e in quale ambito della fenomenologia urbana. La letteratura sociologica e anche quella dei geografi del tempo, scuola iniziata all'Università di Lund da J. Haagerstrand [16], ancora attiva nei paesi del nord Europa e di lingua inglese, fornisce materiale non equivoco per rispondere alla domanda. L'Istat nell'ultimo censimento ha aggiunto una parte multiscopo sugli orari da cui si ricavano time budget.

A definire la struttura generale degli orari urbani concorrono calendari e orari: dei servizi; delle attività di cura e lavoro dei cittadini; del calendario civile; delle tradizioni culturali locali; delle famiglie; i calendari della natura quali la notte e il giorno, le stagioni, la geografia del luogo, la biologia e fisiologia dei viventi. Il sistema degli orari è regolato da norme quali la legislazione sull'orario di lavoro, da vincoli di reciprocità (l'appuntamento impegna almeno due persone a essere lì in quel momento), da orologi biologici (cicli circadiani) e anche da valori [15, p.

6]. È esito di un complicato intreccio di fattori sociali, storici e naturali, economici e culturali. Il sistema degli orari non è solo il versante altamente razionalizzato del tempo sociale [17], il regolatore della vita sociale nelle metropoli industriali, esso è espressione di una stratificazione storica di contratti sociali. È una sorta di monumento storico della storia civile di una cittadinanza.

Da ultimo va ricordato che l'orario di lavoro e anche quello di cura, svolto ancora per il 90% dalle donne indipendentemente dalla condizione sociale, sono tempi obbligati e le forme di questi tempi disegnano per complementarietà il tempo scelto detto anche, con termine deviante, tempo libero [2].

Quali sono allora i nodi salienti della temporalizzazione della vita urbana in una metropoli come Milano [1, p. 4] la cui economia è di tipo postindustriale? Quasi tutti i nodi sono validi per la maggior parte delle città europee oggi.

Innanzitutto la mobilità, termine di stampo funzionalista, che viene chiamato dai filosofi erranza [5]. Questa ultima parola coglie le dimensioni epocali ed estetiche di un fenomeno crescente che non ha come problema solo l'efficienza dei trasporti bensì l'interpretazione di una condizione esistenziale, di una struttura fondamentale del vivere alla soglia del terzo millennio. E del corredo logistico, delle abitazioni nuove richieste dai nuovi stili di vita. Stazioni allo snodo di reti di trasporto, cittadelle commerciali, attrezzature per vivere e non solo per spostarsi sui mezzi di trasporto e lungo la rete stradale, parchi di divertimento cultura e consumo, allestimento di fiere, mostre, convegni, sono temi presenti nell'agenda del progetto sullo spazio pubblico [14].

I geografi chiamano zigzagante la mobilità caratteristica del cittadino che vive in spazi multipolari, spesso di scala regionale. Questo comportamento non riguarda solo fasce selezionate di popolazione; i centri commerciali extraurbani inducono questo tipo di mobilità. La mobilità

zigzagante e crescente comporta che i cittadini passino sulla strada e fuori di casa un numero crescente di ore caracollando per spazi collettivi quali il lavoro, pubblici quali il negozio, il bar, la strada, e privati quali la casa.

Nell'Ottocento si compie la bipartizione dello spazio pubblico e privato in due ambiti distinti contrassegnati ciascuno da specifiche tipologie edilizie. La nascita dell'idea di privacy accompagna questo movimento [8]. Oggi la temporalizzazione degli spazi canonici di relazione mediante gli strumenti telematici, l'articolazione di forme flessibili del tempo di lavoro, la mobilità zigzagante, ridisegnano le scansioni della vita collettiva, della giornata individuale. La bella partizione ottocentesca dello spazio delle relazioni sociali su cui si è determinata la regolazione morfologica della città (gli affacci dei corpi di fabbrica, i cortili e gli androni, i rapporti facciata marciapiede via, gli edifici di abitazione, i rettifili e gli slarghi, i boulevard) destruttura le linee nette; le diverse spazialità si insinuano l'una nell'altra a formare ibridi che sono possibili grazie al potere del tempo, in particolare grazie al tempo della luce messo a disposizione dalle tecnologie telematiche per l'intelligenza sociale.

Un altro nodo saliente della temporalizzazione della vita urbana, ma anche, come si è visto schematicamente, della città costruita è dato da quella che Guido Martinotti chiama una nuova morfologia sociale abitante la città. In un suo recente studio classifica le popolazioni in quattro tipi [11]. Tre di queste popolazioni abitano temporaneamente la città secondo calendari caratteristici: i city users, i businessman, i pendolari. La quarta popolazione sono i residenti anch'essi peraltro a grande mobilità. I residenti hanno diritto di cittadinanza ma il loro diritto, basato anticamente sulla stanzialità, viene messo in discussione da una parte dal dovere rappresentare diritti e bisogni di popolazioni ospiti che chiedono servizi e uso dei beni urbani competendo spesso con gli stessi cittadini. Dall'altra parte gli stessi residenti competono in analoghe

circostanze con altri cittadini da cui si sentono malamente rappresentati.

Gli abitanti temporanei hanno inoltre spesso il potere di strutturare lo spazio urbano. Rimini è una città doppia, con caratteri morfologici singolari e attrezzature specializzate per i diversi abitanti. La città estiva, parzialmente smontabile durante l'inverno, è grande quanto la città storica dove abitano i cittadini residenti.

Le città litoranee, lacustri e montane della bella Italia investite da popolazioni temporanee semistanziali grazie alla diffusione della seconda casa hanno assetti morfologici, attrezzature, standard definiti da un mix di popolazioni che solo grazie alla persistenza di un termine obsoleto continuiamo a chiamare turisti, precludendoci la possibilità di vedere una nuova città temporalizzata.

●

Volontà

gli ultimi otto anni di un laboratorio di ricerche anarchiche

1987

Educazione e libertà

148 pagine; 7.000 lire (esaurito)

Pensare l'ecologia

192 pagine; 12.000 lire

Lo scienziato e il filosofo

168 pagine; 15.000 lire

1988

Differenza che passione

216 pagine; 15.000 lire

La dimensione libertaria del Sessantotto

128 pagine; 10.000 lire

Dis/fare l'arte

128 pagine; 10.000 lire

1989

L'idea di abitare

184 pagine; 15.000 lire (esaurito)

L'utopia comunitaria

192 pagine; 15.000 lire

Il politico e il sociale

232 pagine; 20.000 lire

1990

Al di là dell'economia

224 pagine; 20.000 lire

Uomini e lupi

144 pagine; 15.000 lire

Il diritto e il rovescio

144 pagine; 15.000 lire

1991

Droga: il vizio di proibire

112 pagine; 15.000 lire

Nostra patria è il mondo intero

192 pagine; 20.000 lire

Il pensiero eccentrico

288 pagine; 25.000 lire

1992

Pornoecologia. La natura e la sua immagine

112 pagine; 20.000 lire

Il bambino fra autorità e libertà

224 pagine; 20.000 lire

Geografia senza confini

144 pagine; 15.000 lire

1993

Note di rivolta

240 pagine; 25.000 lire

Penne all'arrabbiata

240 pagine; 25.000 lire

1994

Delitto e castigo

128 pagine; 15.000 lire

Tutto è relativo. O no?

240 pagine; 25.000 lire

Democrazia e oltre

176 pagine; 15.000 lire

Per richiedere questi volumi
effettuare versamento su conto corrente postale n. 17783200
intestato a Edizioni Volontà, casella postale 10667, 20110 Milano

Volontà

gli ultimi numeri

Democrazia e oltre

scritti di Amedeo Bertolo / Murray Bookchin /
Cornelius Castoriadis / Noam Chomsky / John Clark /
Tomas Ibañez / Alain Thevenet / Salvo Vaccaro

Tutto è relativo. O no?

scritti di Emanuele Amodio / Murray Bookchin / John Clark /
Eduardo Colombo / Elisabetta Donini / Alfredo Errandonea /
Paul Feyerabend / Giulio Giorello / Tomas Ibañez / Franco La Cecla /
Umberto Melotti / Olivier Roy / Peter Schrembs

Delitto e castigo

scritti di Giorgio Antonucci / Alex Comfort / Stephen Cullen /
Tony Gibson / Gaetano Manfredonia / Italo Mereu /
Sergio Onesti / Nicoletta Vallorani

Le altre pubblicazioni dell'Editrice A

A rivista anarchica

mensile / 44 pagine
in vendita nelle edicole e nelle librerie /
una copia 3.500 lire /
abbonamento annuo 35.000 lire /
versamenti ccp12552204 intestato a Editrice A

Elèuthera

ultimi volumi pubblicati

Kurt Vonnegut / Buon compleanno Wanda June
René Dumont / Liberismo o democrazia
Marge Piercy / Cybergolem
Giampiero N. Berti / Un'idea esagerata di libertà
Giorgio Triani / Bar sport Italia
B.R. Burg / Pirati e sodomia
David Cayley / Conversazioni con Ivan Illich
Léo Ferré / Il cantore dell'immaginario
Pietro M. Toesca / Manuale per fondare una città
Noam Chomsky / Alla corte di re Artù
Marc Augé / Ville e tenute

La società primitiva ha creato il tempo, quella postmoderna l'ha dissolto. Tutto avviene nel presente e la locuzione «in tempo reale» diventa un paradosso che copre l'irrealtà di un presente trasfigurato. Recuperare il senso del tempo diventa allora azione dirompente per riconquistare la possibilità di pensare effettivamente il futuro, di modellare l'utopia. Ma non solo. Consente di assegnare un valore sociale al tempo in contrapposizione alla valorizzazione oggi determinata dall'economico. Il senso della convivialità si pone in alternativa così alla pretesa razionalità della misurazione monetaria, suggerendo che lento è bello anche se «antieconomico». Ecco un grande affresco a più autori per individuare i percorsi della riappropriazione individuale e sociale del tempo.



<i>Fernando Ainsa</i>	Tra storia e speranza
<i>Marcello Bernardi</i>	Quelli che vivono nel presente
<i>Sandra Bonfiglioli</i>	Città fra natura e storia
<i>Cornelius Castoriadis</i>	La creazione del tempo
<i>Eduardo Colombo</i>	Rivoluzione e utopia
<i>André Gorz</i>	Il lavoro debole
<i>Leopold Khor</i>	Lento è bello
<i>Francesco Maiello</i>	Mitografia al futuro
<i>Elena Petrassi</i>	L'altra metà del tempo
<i>Pietro M. Toesca</i>	Tempi moderni

VOLONTÀ

ISBN 88-85861-65-2



9 788885 861657

Lire 17.000