

Enzo Vittorio Trapanese
La tirannide del presente

Se consideriamo [...] il tratto di tempo che intercorre tra il sorgere del sole e il successivo sorgere del sole, poiché uniforme è il genere di movimento su cui ci basiamo, si individua un intervallo di tempo determinato quantitativamente e così utilizziamo questo mezzo come misura; misura del tempo però, infatti il tempo non è, in sé, misura.
Plotino, *Enneadi*, III, 7, 12

I tempi sono tre, presente delle cose passate, presente delle presenti, presente delle future. Questi tre esistono [...] nell'anima, e altrove non li vedo; il presente delle cose passate è memoria, presente delle presenti è intuizione diretta, presente delle future è attesa.
Agostino, *Confessiones*, XI, 20

La storia del tempo ebbe inizio con la modernità. Di fatto, la modernità è, più di ogni altra cosa, la storia del tempo: la modernità è il tempo nell'epoca in cui il tempo ha una storia.
Zygmunt Bauman, *Modernità liquida*, 124

La *cronocrazia* della modernità si è manifestata nell'annullamento delle differenze qualitative degli avvenimenti della vita umana, nella subordinazione di tutti alla ormai universale struttura temporale, nel livellamento dell'utilizzazione del tempo libero, nell'interiorizzazione (difensiva dall'ansia e dall'incertezza del futuro prossimo o remoto) dell'ordinamento temporale vigente, nei reiterati tentativi di sfuggire al fantasma della morte "sopravvivendo", ossia abbandonando la propria parabola esistenziale al dominio del tempo razionalizzato e funzionale delle attività economiche, nella speranza

che, in tal modo, il senso della vita potesse essere trovato nell'intensificazione e nel crescente sfruttamento della vita stessa. La fede nel progresso storico-sociale, in uno sviluppo economico infinito, in tutto ciò che, in definitiva, ha guidato il dominio incontrastato del tempo astratto, quantitativo e del tutto sganciato dalle concrete esperienze di vita sta, però, mostrando segni di crisi e, *forse*, annuncia la dissoluzione della "cronocrazia" e la nascita di nuovi spazi per la libertà umana.¹

Nelle pagine che seguono, cercherò di evidenziare alcune delle più evidenti differenze che dividono non solo le rappresentazioni sociali del tempo delle società arcaiche da quelle dell'era cristiana e della modernità, ma anche la struttura temporale degli ultimi due secoli e mezzo da quella della contemporaneità, ormai contraddistinta dalla dilatazione e dalla "tirannide" del presente. Resta, però, molto dubbio se questa onnipervasività del presente debba essere interpretata come un'involuzione che porta alla disumanizzazione della vita individuale e collettiva, oppure come una dissoluzione delle attese escatologiche della religione cristiana e delle filosofie della storia basate sull'idea di progresso.

L'avvento della modernità

Il termine "modernità" è stato (forse) coniato da Charles Baudelaire nel 1861 e designa l'epoca del "nuovo", ossia di un assetto economico, sociale, culturale, politico e psico-sociale che muta continuamente, in funzione di un numero non determinabile di fattori innovativi di tipo non solo macro-sociologico, ma anche micro-sociologico e, quindi, legati al mondo della vita di tutti i giorni. L'effimero, il caduco, il transeunte è, nella concezione di Baudelaire, ciò che caratterizza il mondo moderno.

Il cambiamento, ancor più evidente alla fine dell'Ottocento, è stato concepito da Simmel come un fattore costitutivo di crisi, giacché nello stesso momento in cui la modernità si configura essenzialmente come mutamento perpetuo, come trasformazione incessante e sempre più vertiginosa dell'esistente, essa sfugge alla possibilità di comprenderla con un insieme di concetti stabili, basati sull'esperien-

za degli eventi passati.² Questo divario, pur essendo genericamente consono a ogni tentativo di descrivere esaustivamente la vita in “forme culturali” stabili (concetti, narrazioni, paesaggi, ritratti), ha assunto nell’epoca della modernità un significato molto diverso: con l’accelerazione del cambiamento, propria del mondo moderno, esso risulterebbe, infatti, acuito in misura tale da rendere del tutto improponibile l’idea stessa di “fissare” il fluire della vita collettiva in un’immagine sensata.

Con l’avvento della modernità, si è però creato, per la prima volta nella storia dell’umanità, «un così enorme meccanismo artificiale di regolazione della vita collettiva che coinvolge istituzioni portanti come il tempo sociale con la relativa produzione di orari e come il denaro con l’espansione e il potenziamento della sua funzione di strumento per la traduzione quantitativa delle relazioni sociali».³

Il proliferare di questo meccanismo di regolazione esprime una tendenza le cui radici, come hanno affermato Horkheimer e Adorno,⁴ sono riconducibili in propensioni tipiche dell’intera civiltà occidentale e sviluppatasi per tappe nel lungo susseguirsi dei secoli fino al pieno trionfo dell’ordine moderno, nel quale si è realizzato il connubio tra efficienza tecnica e repressione di quasi tutto ciò che appartiene alla vita istintuale ed emotiva degli uomini. Tale connubio, volto già dal Settecento al dominio sulla natura, si manifesta apertamente «nella posizione di supremazia della conoscenza scientifica, intesa come conoscenza nomotetica e quantificabile, su altri modi e momenti della razionalità».⁵ In altri termini, si è con ciò attuata una svalutazione del diritto e della morale attraverso la loro riduzione a dimensioni dove «il giudizio è meno “certo”, cioè meno “scientifico”», mentre l’arte, ormai legata al puro e semplice “svago”, ha finito per perdere «tutto il suo contenuto critico-utopico».⁶ In tale ambito, ancora proprio del progetto della prima modernità, il tempo sociale è stato quello dell’economia e del trionfo della razionalità strumentale.

Sviluppo economico e mutamento L’immagine che oggi abbiamo del tempo si è gradualmente affermata attraverso un imponente numero di mutamenti strutturali e culturali che sono stati, di norma, riportati alla nascita e allo sviluppo del capitalismo moderno. Le origini

della crescita economica dell'Occidente sono, infatti, individuabili non tanto nella cosiddetta "rivoluzione industriale inglese" e nella successiva industrializzazione di altri paesi occidentali, bensì nell'affermazione del capitalismo, anche se appare affatto indiscutibile che quest'ultimo ha potuto esprimere tutte le sue potenzialità proprio con l'avvio della produzione industriale e con lo sviluppo della tecnica.

Attività economiche definibili, in *sensu generico*, come capitalistiche o come "proto-capitalistiche" sono esistite in altre epoche storiche. Solo il capitalismo moderno si configura, però, come un vero e proprio *regime economico* capace di improntare di sé l'intera vita delle società nelle quali si è affermato. Esso si differenzia, infatti, da qualsiasi altra attività economica definibile, in senso improprio, come "capitalistica" a causa di un insieme di tratti strutturali specifici e di condizioni sociali, culturali e politiche che si sono gradualmente affermate solo in alcuni paesi europei già a partire dal XV o dal XVI secolo.⁷ Lo sviluppo economico del mondo occidentale si è, infatti, realizzato nell'ambito di condizioni socio-politiche e culturali favorevoli o, in ogni caso, non esplicitamente ostili alla "mentalità capitalistica", ai nuovi valori del sorgente regime economico, alla logica di mercato, alla dissoluzione dei vincoli posti all'attività economica dal potere politico d'altre epoche, alle esigenze dell'impresa mercantile e, in seguito, all'organizzazione razionale e "burocratizzata" dell'impresa industriale. Al contempo, il capitalismo può essere considerato come un fattore che ha rafforzato e, in taluni casi, messo in moto proprio quelle condizioni che ne hanno reso possibile lo sviluppo.

Se la crescita economica «è forse il fenomeno che più d'ogni altro caratterizza, nella coscienza comune, l'età contemporanea»,⁸ ciò deriva indubbiamente dal fatto che la "transizione" economica che ha sancito l'avvento del mondo moderno appare molto diversa dalle evoluzioni economiche di altri periodi storici. Lo sviluppo economico degli ultimi secoli si configura, infatti, non già come un evento *congiunturale*, ma come un fenomeno *strutturale*, autosostenuto, finora irreversibile e capace di dare vita a una vera e propria "cultura dello sviluppo", che ancor oggi condiziona l'agire economico e molte delle rappresentazioni e delle percezioni che i soggetti individuali e collettivi hanno della loro particolare "situazione" esistenziale e del loro ambiente sociale.

Il capitalismo moderno è stato, insieme alle sue molte implicazioni economiche ed extra-economiche, uno degli oggetti di studio più privilegiati dal pensiero sociologico. Il problema della sua genesi, più volte affrontato nel corso del XX secolo da diverse prospettive teoriche, è ancora al centro di interminabili e talvolta oziose discussioni, che però evidenziano, con la pluralità delle interpretazioni proposte, il carattere straordinario della sua comparsa. Resta, però, certo che la “cultura dello sviluppo economico” che ha caratterizzato l’evoluzione dei paesi occidentali è correlata con il cambiamento continuo, ossia con un assetto della vita economica che non può restare ancorato alla semplice perpetuazione dell’esistente. Questo carattere dinamico del capitalismo moderno deriva dal suo essere un «processo di distruzione creatrice»,⁹ nel senso che esso non può in alcun modo prescindere dalla continua creazione di nuove strutture economiche e, pertanto, anche dalla continua trasformazione di quelle preesistenti. Ciò spiega, da un lato, i cambiamenti che il capitalismo ha subito già dalle sue prime timide manifestazioni e, dall’altro, l’imprevedibilità delle forme che potrebbe assumere in futuro.

Secondo una delle concezioni più diffuse e autorevoli della nascita e dello sviluppo del mondo moderno, in tutte le società del passato il mutamento è stato spesso (se non di norma) considerato come una “rottura” della tradizione e dell’ordine del mondo voluto da Dio o ereditato dagli avi. Il “ritorno al passato” (vero o fittizio che fosse) è stato, secondo queste interpretazioni, ciò che spesso giustificava il cambiamento e, quindi, non solo il presente, ma anche il futuro. Questa apparente “continuità storica” è stata interrotta dall’avvento e dallo sviluppo della modernità, poiché già dall’attuazione della prima fase dell’industrializzazione inglese e dell’avvio, sul continente europeo, di molte altre “rivoluzioni industriali”, il mondo «non fu più lo stesso» e il passato, al quale potevano ancora fare riferimento gli uomini del XVIII secolo per giustificare le istituzioni, le norme e i valori esistenti, cessò di essere un modello da interpretare per legittimare l’agire umano.¹⁰ Con ciò, il mutamento è stato non solo apprezzato, favorito in ogni modo e istituzionalizzato, ma anche *interiorizzato*, nel senso che gli uomini si sono percepiti *definitivamente* come esseri non più ancorati a un modello prestabilito, ma in continua metamorfosi,¹¹ ovvero come esseri che, diversamente da

quanto accadeva nel passato, addirittura si auto-interpretano e definiscono la loro identità secondo le categorie del cambiamento.¹²

Se il tempo è, come si suole dire, «un accorgimento dell'uomo per padroneggiare il cambiamento e misurare ciò che cambia, quanto più il cambiamento è diventato evidente [...], tanto più il significato del tempo è mutato e le sue funzioni si sono ampliate e sviluppate su piani diversi». ¹³ Molti processi evolutivi della modernità sono stati e continuano a essere favoriti e alimentati proprio dal ruolo svolto dal cambiamento in pressoché ogni aspetto della vita collettiva, al punto che esso ha finito per assumere il significato di *principio normativo* dell'ordine moderno. Del resto, la pensabilità stessa della modernità, ossia della cesura storica che essa rappresenta, non sarebbe possibile se si trascurasse o si sminuisse la funzione svolta dal cambiamento in alcuni settori nevralgici delle società e nell'agire quotidiano degli uomini. La sua interiorizzazione ha, infatti, determinato non solo un'enfaticizzazione del presente e del futuro negli "abiti psichici" di individui e gruppi, ma anche una rapida decadenza del valore del passato e, alla distanza, dei "quadri sociali" della memoria, delle conoscenze e del "saper fare" acquisiti e perfezionati nell'ambito di precedenti esperienze di "vita vissuta".¹⁴

I fattori che, forse più di altri, hanno contribuito a modificare le concezioni "tradizionali" del tempo, possono essere individuati in alcuni di quelli che hanno caratterizzato l'affermazione del regime capitalistico: crescita dell'economia monetaria, del connesso "computo razionale" delle attività economiche (che prevede un'anticipazione probabile del futuro), dell'alfabetizzazione (che implica un differimento temporale), della diffusione degli orologi e delle tecnologie in grado di migliorare la misurazione del tempo. Per quanto riguarda quest'ultimo fattore, particolarmente funzionale per la nuova organizzazione sociale del tempo, si può dire che, insieme alla sua crescente diffusione, esso esprime, da un lato, il sorgere di una nuova esigenza di coordinamento delle attività economiche e dei rapporti sociali di tipo extra-economico, ma, dall'altro, una rappresentazione della vita quotidiana individuale ormai legata al tempo oggettivo e standardizzato del vivere collettivo.

Già alla fine dell'Ottocento, un attento e acuto osservatore della vita metropolitana, come Georg Simmel, osservava che la «pun-

tualità» era diventata un «pre-requisito funzionale» dell'intera vita collettiva, al punto che il cumularsi di ritardi avrebbe comportato una vera e propria crisi nello svolgersi delle attività delle metropoli.¹⁵ Il tempo è, già in questi decenni, quello “oggettivato”, universale, fornito quasi di una sua realtà indipendente dagli uomini e perciò a loro “esterna”.

La tarda modernità L'evoluzione della modernità ha seguito vie che, in buona parte, non erano state previste dalle teorie in auge ancora all'inizio della seconda metà del secolo scorso. La nostra epoca non è, infatti, «il semplice sviluppo lineare di un percorso storico che ha avuto inizio con la rivoluzione scientifica del secolo XVII, ma qualcosa di più profondo e radicale: una vera e propria rottura, naturalmente entro i limiti in cui questo concetto può essere utilizzato quando si tratta delle società umane». ¹⁶ Più in particolare, «gli uomini e le donne del nuovo millennio non vivono in *modo* diverso in un mondo dalle coordinate simili a quello dei loro padri, ma in un *mondo* diverso, costruito [come sembra] su parametri di riferimento e prospettive prima sconosciuti». ¹⁷ Molti concetti, quali quelli di “società post-industriale”, di “modernità radicale”, di “modernità liquida”, di “tarda modernità” o di “post-modernità”, indicano il passaggio a una nuova epoca contraddistinta dalla preminenza della *discontinuità* rispetto alla *continuità* dei suoi elementi più importanti. ¹⁸ In altri termini, se si considerano gli assetti della vita quotidiana, le dimensioni dell'identità individuale, le rilevanti trasformazioni degli abiti psichici collettivi e l'insieme dei rapporti che ciascun attore sociale intrattiene con il suo gruppo primario di riferimento, con i “cerchi sociali” d'appartenenza e con il suo stesso passato esperienziale, tutto ciò che oggi rappresenta il “perimetro circostanziale” dell'esistenza umana è la manifestazione di uno sviluppo lineare, ma, al contempo, anche di una sostanziale e imprevedibile discontinuità. Significativi, al riguardo, sono lo sviluppo della tecnica, l'importanza sempre più fondamentale della ricerca tecnologica e l'affermazione di grandi sistemi tecnologici.

La costruzione e l'uso di strumenti sono, «al pari del linguaggio, [...] tra le caratteristiche essenziali che distinguono l'uomo dall'animale». ¹⁹ La tecnica, intesa in senso molto generale «come agire gui-

dato da regole e orientato verso determinati scopi pratici attraverso l'uso di strumenti», è insomma «antica quanto l'*Homo sapiens*».20 Anche se «questa linea di discriminazione non sembra oggi più così netta come in passato»,21 si può perciò dire che, «a differenza dell'animale che vive nel mondo stabilizzato dall'istinto, l'uomo, per la carenza della sua dotazione istintuale, può vivere solo grazie alla sua azione, che da subito approda a quelle procedure tecniche che ritagliano, nell'enigma del mondo, un mondo per l'uomo».22 La tecnica è, insomma, *l'essenza dell'uomo*, sia perché ha consentito all'umanità di sopravvivere anche senza il corredo adattativo dell'animale, sia in quanto, proprio per mezzo della tecnica, l'uomo ha potuto o, meglio, ha cercato di creare un mondo adatto alle sue carenze istintuali.23

Dalla seconda metà del Novecento, lo sviluppo tecnologico ha subito una nuova accelerazione e ha coinvolto, insieme con i mutamenti della produzione industriale, della ricerca scientifica, degli apparati militari, dei mezzi di comunicazione e delle istituzioni pubbliche, aree della realtà sociale che erano state toccate solo parzialmente da tale sviluppo nella prima metà del secolo.

La nostra epoca, ossia il mondo della “contemporaneità” correlato *anche* (ma non solo) con l'onnipervasività della tecnica in qualsiasi sfera dell'esistenza umana, è stata considerata e interpretata in molti modi, ciascuno dei quali appare indiscutibilmente legato a presupposti teorici, prospettive d'indagine e visioni “ideologiche” del tutto peculiari.

Il ribaltamento dei giudizi espressi, a partire dall'Illuminismo, da diverse correnti di pensiero nei confronti del mondo moderno è stato imponente e ha toccato aspetti della condizione umana che erano stati inizialmente concepiti come fattori di liberazione o di progresso. Per esempio, l'individualismo, oggi deplorato da diversi indirizzi di pensiero, era stato «esaltato come cultura della personalità»,24 come affrancamento dell'uomo dalle pesanti pastoie della tradizione e dai vincoli del chiuso universo delle società pre-moderne. Analogamente, lo sviluppo della tecnica, inizialmente concepito solo come strumento della “liberazione” dalle costrizioni naturali, ha incominciato a essere considerato come fonte di una ben più pesante costrizione: con l'imponente e inarrestabile crescita dei grandi sistemi tecnologici e della loro *ratio* (che è poi quella dell'agire razionale

rispetto allo scopo privo di riferimenti di valore diversi dal rapporto razionale tra mezzi e fini) si è *estesa* una crescente preoccupazione sui possibili esiti sociali, politici, culturali, psicologici dell'inarrestabile accelerazione dei mutamenti tecnologici. Ideali tipici del "progetto" della modernità, quale quello che univa l'uguaglianza alla libertà, sembrano, infine, essere naufragati di fronte a una pluralità di esperienze storiche, mentre la speranza di un progresso morale, in grado di dissolvere definitivamente le aberrazioni del passato, si è dissolta di fronte alla tragedia dei genocidi attuati mediante la razionalità strumentale.

È appunto nell'ambito di tutte queste imponenti trasformazioni che il tempo ha finito per essere «il simbolo stesso del cambiamento che l'individuo cerca di padroneggiare».25 La vita degli uomini del nostro tempo è, infatti, scandita sempre più minuziosamente dal riferimento a un *tempo oggettivo* e standardizzato, valido quasi in ogni luogo del pianeta. Più in particolare, il tempo è diventato una preoccupazione costante per gli uomini e le istituzioni del mondo contemporaneo. È, infatti, sempre più chiaro che il tempo, in altre epoche privo del valore e della problematicità che ha invece assunto ai nostri giorni, è messo in discussione per almeno tre motivi: il tempo, come si suole dire, «è troppo scarso, è irrazionalmente organizzato e ingiustamente distribuito».26

Una prima frattura nella concezione laica del tempo come progresso indefinito, come sviluppo ineluttabile verso "il meglio" è testimoniata dalla preoccupazione (determinata, in parte, dagli effetti devastanti della prima e della seconda guerra mondiale sulle visioni ottimistiche precedenti) per il fluire degli eventi verso direzioni quasi impensabili, verso sbocchi così terrificanti da indurre a ipotizzare una caduta inimmaginabile e rovinosa dell'*umano*, o che nella storia della prima metà del Novecento si fosse manifestato in modo incontrovertibile il "male" insito nella natura degli uomini. Tale frattura ha, però, tratto anche, o soprattutto, origine dall'accelerazione del mutamento, ormai misurabile non più in secoli o in decenni, ma in anni.

Tutto muta rapidamente nella tarda modernità, ma proprio per questo il futuro è diventato sempre più imponderabile, sfuggente, non programmabile, come invece volevano le concezioni temporali

della prima modernità. Si tratta, in definitiva, di una perdita di senso che coinvolge non solo la dimensione collettiva, ossia la storia recente della modernità, ma anche, e in primo luogo, la vita individuale.

Il tempo sociale

«L'investigazione sociologica del tempo [...] conosce attualmente una stagione particolarmente vivace, in cui si esprimono notevoli sforzi teorici, epistemologici e di ricerca empirica», spesso per opera di studiosi che «adottano approcci integrati e multidisciplinari».27 In altri termini, soprattutto a partire dalla fine degli anni Settanta del secolo scorso, i sociologi hanno affrontato con rinnovato vigore i temi della rappresentazione e dell'organizzazione sociale del tempo e, tenendo conto dei risultati delle ricerche di altri saperi, hanno anche cercato, laddove possibile, di collegare «le dimensioni temporali ai concetti [più] fondamentali della teoria sociologica».28 In tal modo, lungi dall'essere considerato solo come problema specifico della ricerca delle scienze naturali e della riflessione storica o filosofica, il tempo è stato concepito anche come un oggetto privilegiato di studio del pensiero sociologico e, quindi, per essere trattato come un problema affatto peculiare della sociologia della cultura.29

Questa nuova attenzione per il tempo non solo recupera una linea di ricerca sorta già con i “classici” del pensiero sociologico, ma prende anche atto delle critiche rivolte a uno studio degli avvenimenti e dei fenomeni sociali, politici, culturali e psico-sociali che, trascurando la dimensione temporale, si è talvolta proposto d'essere o semplice descrizione della “contemporaneità”, oppure tentativo di costruire una teoria del vivere collettivo, che, pur non negando l'importanza euristica della comparazione storica, avrebbe voluto costituirsi come “sapere legale” il più possibile simile (o vicino) a quello delle scienze della natura.

Va da sé che l'interesse sociologico per il tempo è correlato sia con quello di molte altre scienze umane (quali la filosofia, la storia sociale, la psicologia, l'antropologia culturale o l'etnologia), sia (come abbiamo già accennato) con i mutamenti che hanno portato

a una quasi ossessiva preoccupazione dell'uomo contemporaneo per il tempo, per la sua apparente «preziosità» e per «l'irreversibilità della sua fuga».30

Questo affatto nuovo “sentimento del tempo”, assente in altre epoche storiche e in altre culture, ha indotto molti studiosi ad analizzarlo più attentamente, a «scoprirne la tipicità, a metterlo a paragone, quasi in controtuce, con il tempo delle società precedenti alla modernità».31

Come vedremo più avanti, la comparazione tra il *tempo arcaico*, ancor oggi proprio di alcune culture d'interesse etnologico, il *tempo lineare* proposto con l'avvento del cristianesimo, il *tempo prospettico* (o storico-progettuale) della “prima modernità” e il tempo *presentificato* della tarda modernità fa notare i mutamenti che hanno portato all'emergere di una nuova visione della dimensione temporale e, ciò che forse più conta, di nuove e in parte insospettate “condotte temporali”, attinenti non solo alla dimensione del lavoro e della vita pubblica, ma anche a quella del tempo libero e della vita privata. Appare, infatti, sempre più chiaro che i cambiamenti strutturali e culturali della tarda modernità hanno prodotto, nel giro di qualche decennio, una profonda trasformazione dell'organizzazione sociale del tempo e delle condotte (individuali, collettive o di gruppo) proprie delle prime fasi di sviluppo delle società industriali.

Non è più possibile, oggi, trattare il tempo come un'entità «cui sia applicabile una sola definizione», né tanto meno concepirlo «come un termine di riferimento intuitivo e generalmente condiviso, perché esso va considerato nella pluralità di generi, tipi e configurazioni che può assumere e con cui può essere designato».32 Il tempo della fisica non è, per esempio, il tempo della storia della civiltà, né quello delle ricerche della “psicologia scientifica” o della psicoanalisi, né il tempo della ricerca biologica, né infine quello soggettivo messo in evidenza dalla filosofia. È, perciò, evidente che il tempo della sociologia si differenzia dalle trattazioni di altre discipline umane e naturali, le cui problematiche fondamentali sono alquanto distanti dagli interessi specifici dei sociologi.

Le distinzioni operate dagli studi specialistici in merito al tempo della natura (astronomico e fisico), al tempo individuale (biologico e psicologico) e al tempo sociale, possono essere, perciò, considerate

come specificazioni concettuali che rispecchiano in qualche modo il carattere polisemico del termine, carattere che permane nelle stesse riflessioni sociologiche, esistendo una molteplicità di tempi sociali, ciascuno dei quali appare non separabile dalle caratteristiche di una determinata collettività o di un'epoca.

La vita degli uomini si è sempre svolta e continua a svolgersi «in un tessuto di convenzioni» e, fra queste, il tempo è probabilmente «la più importante». ³³ Tutti gli uomini di ogni società hanno avuto, infatti, non solo un'esperienza assolutamente peculiare della temporalità, ma, pur se spesso solo in modo inconsapevole, anche una qualche specifica concezione di essa. ³⁴ Qualsiasi cultura è, dunque, caratterizzata da una rappresentazione del tempo tale da costituirsi, di fatto, come un tratto fondamentale della sua peculiare “concezione del mondo” e del suo stile di vita: il tempo, per dirla con Durkheim, si configura, insomma, anche e soprattutto come una vera e propria *istituzione* sociale. ³⁵ In altre parole, anche nelle società premoderne, da quelle più “semplici” a quelle più articolate, il tempo è regolamentato socialmente, anche se «il vincolo del tempo si fa sentire con tanta più forza quanto più una società adotta forme complesse di divisione del lavoro, quanto più si differenzia al suo interno e stabilisce forme di interdipendenza tra i suoi membri». ³⁶

Come ha ricordato Norbert Elias, «sino all'epoca di Galilei ciò che chiamiamo “tempo”, come ciò che chiamiamo “natura”, era incentrato principalmente sui gruppi umani. Il tempo era soprattutto un mezzo per orientarsi nel mondo sociale, per regolare la convivenza degli uomini». ³⁷ In effetti, anche qualora non si accolgano alcune riflessioni eliasiane forse troppo perentorie, il tempo è, sociologicamente, una convenzione tramite la quale gli uomini hanno, da sempre, espresso non solo la loro esperienza del mutamento, ma anche l'organizzazione delle loro attività collettive e individuali, la loro aderenza a certi valori, fondamentali sia per le loro interazioni che per le distinzioni che stabiliscono differenze qualitative tra gli eventi esistenziali. Tuttavia, le “costrizioni” sociali, ossia gli elementi normativi di tipo collettivo, non esauriscono le condotte temporali e le connesse rappresentazioni del tempo: questo «è sicuramente norma collettiva [...], ma è anche scelta individuale, decisione rispetto ai [suoi] significati». ³⁸

La società si presenta all'individuo come una realtà indipendente e pre-esistente che, a vario titolo, lo condiziona nel corso della sua vita. Ogni agire umano è, pertanto, "situato" in un insieme di strutture sociali, forme culturali, modelli di comportamento e abiti psichici storicamente determinati. Per altro verso, la realtà sociale è il prodotto (non calcolabile in anticipo) dell'interazione tra individui impegnati costantemente in processi d'interpretazione, valutazione e definizione delle situazioni nelle quali si trovano a vivere. Appare così evidente la "duplicità" del mondo sociale, di cui gli uomini sono le "creature" e al contempo i "creatori", duplicità che spiega il mutare storico delle strutture, dei valori culturali, delle mentalità e, pertanto, anche il cambiamento delle rappresentazioni e dell'organizzazione sociale del tempo.³⁹

Anche per quanto riguarda il tempo sussiste, dunque, quel rapporto di causa-effetto bilaterale (o circolare) che contraddistingue ogni relazione tra la dimensione socio-culturale e gli individui. Il concetto simmeliano di "effetto di reciprocità" (*Wechselwirkung*) indica in termini generali, e quindi non solo nello studio della realtà sociale, la "rete" delle relazioni d'influenza reciproca tra un numero elevato di elementi.⁴⁰ Nelle discipline sociali, «tener conto della nozione di reciprocità delle influenze significa rinunciare a ogni tentativo di rintracciare una singola serie causale che spieghi in modo esaustivo un qualsivoglia fenomeno; non solo ogni fenomeno è connesso con innumerevoli altri in un'infinita rete di causazioni, ma ciascuno *retroagisce* anche su quelli che – visti in una certa prospettiva – appaiono esserne la causa. Alla nozione di causa si sostituisce così quella di *corrispondenza*, di influenza scambievole tra diversi ordini di fenomeni».⁴¹

Lo studio sociologico del tempo, pur essendo consapevole dell'effetto di reciprocità, si è tradizionalmente interessato più della dimensione normativa che di quella dei significati soggettivi. Solo negli ultimi decenni, con il fiorire degli studi sul *loisir* e sulle ancor oggi presenti differenze di "genere" nei ritmi temporali e nell'utilizzazione del "tempo disponibile" eccedente quello delle attività lavorative, i sociologi hanno incominciato a studiare attentamente non solo gli aspetti normativi del tempo sociale, ma anche i significati, affettivi e intenzionali, che gli attori sociali attribuiscono alle loro condotte temporali.

Il tempo nelle società pre-moderne

Una distinzione operata, di norma, dai sociologi riguarda quella tra il tempo *qualitativo*, in genere tipico delle società pre-industriali e, in particolar modo, di quelle più semplici o meno differenziate, dal tempo *quantitativo* della nostra epoca, nella quale, con l'avvio e lo sviluppo dei processi di "globalizzazione",⁴² sussiste ormai (come ho più volte ricordato) un tempo *oggettivo*, standardizzato, universale e organizzato in modo tale da coinvolgere quasi ogni aspetto della vita umana.

Si può descrivere approssimativamente il tempo sociale delle società pre-industriali dicendo che, in quelle società, esso assume, in genere, almeno cinque caratteristiche, opposte o perlomeno distanti dai tratti principali delle rappresentazioni temporali della modernità e, in modo ancor più evidente, da quelle della nostra epoca.

«*Il tempo è abbondante*»⁴³ Nel senso che gli individui dispongono, per le loro attività di sussistenza e per le loro relazioni sociali, di una quantità di tempo che rispecchia un andamento naturale, ancora poco socialmente condizionato, dello scorrere del tempo. In queste società, particolare importanza è data, in genere, alla cura delle relazioni interpersonali e alla partecipazione alle occasioni nelle quali sono rinsaldati, attraverso specifici rituali, i vincoli tra i membri del gruppo e il senso individuale d'appartenenza alle visioni del mondo, ai valori e alle norme della cultura.

Con la comparsa delle società agricole, che presentano le prime forme di "ottimizzazione" dei tempi naturali propizi alla semina e al raccolto, questa abbondanza di tempo non muta sostanzialmente, poiché non è ancora comparsa alcuna preoccupazione in merito ai modi nei quali può essere conseguita la massima efficienza delle attività lavorative. In tali contesti, il tempo non è ancora un *valore*, cioè un "bene scarso", bensì una risorsa della vita disponibile per tutti i membri della collettività in misura sostanzialmente uguale.

La nascita delle "società storiche" ha indubbiamente comportato, come nel caso dell'antico Egitto, una prima diversificazione tra il tempo del lavoro e quello che oggi chiamiamo "tempo libero", essendo entrambi legati, nella loro articolazione sociale e nella loro fruizio-

ne, a fattori inerenti le forme specifiche della stratificazione sociale di questi popoli. La visione del tempo resta, tuttavia, in parte ancora quella delle società “arcaiche”, coinvolgendo l’abbondanza di tempo sia il comportamento delle istituzioni socio-politiche, sia quello della vita quotidiana, lavorativa ed extra-lavorativa, della maggioranza dei membri del corpo sociale. Forzando, forse, il significato più specifico di tali concetti, elaborati nel corso degli ultimi secoli, si potrebbe anche dire che il valore dell’*efficienza* (sorto con l’affermazione della razionalità strumentale che caratterizza il mondo moderno) è, in tali sistemi sociali, sostituito da quello dell’*efficacia*, che non include un’ottimizzazione razionale dei mezzi adoperati per il conseguimento degli obiettivi e, ciò che più conta in questa sede, dell’*organizzazione temporale* dell’agire, intesa come risorsa fondamentale delle attività economiche e dell’uso collettivo e individuale del tempo.

Nella nostra epoca, l’abbondanza di tempo non solo riguarda gruppi particolari, a diverso titolo “marginali” rispetto alle tendenze più diffuse o prevalenti, ma è soprattutto un “valore” contrario alle linee fondamentali di sviluppo delle società che hanno seguito l’affatto particolare “destino” della modernità. Un *quotidiano* che risulti del tutto o in parte indipendente dall’ottimizzazione razionale del tempo (per esempio, mediante una programmazione degli appuntamenti, degli impegni di lavoro o del *loisir*) è da molti vissuto come una non utilizzazione del tempo e, quindi, come una “perdita di tempo”.

«*Tempo e azione umana formano un’unità*»⁴⁴ Entrambi sono, infatti, contenuti «all’interno dell’esperienza umana»,⁴⁵ sicchè il tempo che trascorre non richiede misurazioni precise e forma, appunto, un’unità con ciò che gli uomini fanno per provvedere alla produzione e alla riproduzione della loro vita materiale. L’attività lavorativa, ancora poco regolata dal tempo sociale, «si mescola all’assolvimento delle [...] funzioni familiari, al compimento dei doveri religiosi, alle soddisfazioni degli incontri amicali e delle lunghe conversazioni».⁴⁶

Solo con l’introduzione delle macchine, con la diffusione degli orologi e, in particolare, con l’organizzazione di fabbrica, l’unità tra tempo e azione ha cessato di esistere e si è affermata l’idea «di una realtà obiettiva del tempo, esistente fuori dell’esperienza umana»⁴⁷ e, perciò, del tutto indipendente dai valori, dalle credenze e dai biso-

gni individuali. Ciò, ovviamente, non significa che nelle società del passato non siano state presenti forme di sfruttamento del lavoro (si pensi alle società storiche schiaviste), ma piuttosto che non si era ancora affacciata o affermata una regolamentazione del tempo sociale sganciata dai ritmi naturali e basata sulla misurazione precisa, non approssimativa, del tempo.

Di contro, è, ai nostri giorni, evidente che le attività lavorative sono, al pari di quelle del *loisir* e di quelle relazionali, basate su calendari e orari che impongono una misurazione accurata del tempo e, quindi, anche una divisione dei giorni, delle ore o, addirittura, dei minuti che sono disponibili per svolgere “al meglio” certi compiti e per usufruire delle opportunità offerte dalla società dei consumi di massa.

«*Il tempo si rappresenta secondo modalità concrete*»⁴⁸ Nelle società premoderne, e in particolar modo in quelle più semplici, i concetti che servono a comunicare l'esperienza del tempo appaiono caratterizzati da un basso livello d'astrazione. I punti temporali di riferimento della comunicazione e delle rappresentazioni soggettive del *fluire* della vita sono spesso gli eventi della storia personale o di quella del proprio gruppo d'appartenenza. Le unità di misura del tempo sono, dunque, molto concrete e si basano anche sull'*orologio naturale*, ovvero sul succedersi (ciclico) di fenomeni astrologici quotidiani e stagionali: l'alba, il giorno, la notte, la posizione del sole nel cielo, il sorgere o il tramontare della luna, la comparsa dei fiori primaverili, e via dicendo, spesso indicati con specificazioni che si ispirano direttamente alle particolarità dell'ambiente in cui si vive.

Nell'ambito di queste rappresentazioni cicliche, la misura del tempo è approssimativa, spesso indicata con locuzioni concrete, poco attenta a stabilire, come avverrà in parte con i calendari e poi in modo più evidente con il tempo standardizzato della modernità, lo “spazio” che separa la posizione temporale di un certo evento da altri eventi. È forse possibile dire che gli uomini hanno, in tali società, una visione degli eventi che ancora rispecchia la loro “destinazione naturale”, il loro essere collocati in un ambiente limitato. Dire, per esempio, “il tempo in cui la pianta *x* fiorisce” non è, come volevano alcuni etnologi dell'Ottocento, un'espressione “primitiva” che riflette l'incapacità di rappresentazioni astratte, bensì e molto più significativa-

mente la testimonianza di un preciso riferimento all'ambiente in cui si vive e di una capacità, oggi scomparsa nel mondo occidentale, di costruire la "mappa della temporalità" tramite cambiamenti "concreti", esperibili direttamente nella natura circostante, nelle esperienze soggettive di "vita vissuta" e in quelle della memoria collettiva.

*«Il tempo presente prevale sulle altre dimensioni della temporalità»*⁴⁹ In tutte le società pre-industriali, ma in modo più evidente in quelle del lontano passato e in quelle che sono oggi considerate "arcaiche" o d'interesse etnografico, il futuro è poco considerato, poiché tener conto di questa dimensione temporale comporta una propensione a concepire come tendenzialmente prevedibili, o almeno come probabili, le conseguenze dell'agire. L'idea di un "progetto" che anticipi queste conseguenze è del tutto incongruente rispetto alle concrete possibilità delle società più semplici, nelle quali il futuro è, di fatto, non solo imprevedibile, ma anche trascurabile e accettato come qualcosa che trascende ogni calcolo umano, al punto che un individuo che si preoccupi troppo dell'avvenire può essere oggetto di disapprovazione e derisione. In breve, la sottomissione al presente e la sfiducia nei confronti di un futuro lontano e astratto costituiscono gli elementi tipici dell'atteggiamento tradizionale verso il tempo e, perciò, sono anche caratteristici di tutte le società rurali. Come ha osservato Pierre Bourdieu a proposito della cultura algerina indigena di mezzo secolo fa, il futuro è, in tali comunità, "anticipato" solo in base ai modelli forniti dal passato individuale e dalla memoria collettiva. E poiché la visione del tempo non può essere separata da moltissimi altri fattori ambientali, il «passaggio da un atteggiamento tradizionale a un atteggiamento predittivo [proprio del mondo nato con la modernità] non può avvenire a pezzi e bocconi ma deve [per forza] assumere la forma di una totale e decisiva trasformazione».⁵⁰

In poche parole, in tutte queste società manca ancora l'idea di un progetto individuale che, anticipando in qualche modo il futuro, conferisca ai soggetti un valore "eccedente" rispetto ai quadri sociali della memoria e alla ripetizione del passato. Inoltre, affinché questo quadro muti non è sufficiente una parziale trasformazione di questo o di quest'altro degli atteggiamenti individuali e collettivi di base, ma è indispensabile un mutamento di tipo strutturale e culturale che

assegni al futuro stesso un valore affatto nuovo, non più correlato con le esperienze del passato e aperto al possibile o al probabile.

«La funzione principale del tempo consiste nel segnare la differenza fra tempo sacro e tempo profano»⁵¹ Nelle società arcaiche e, più in generale, in quelle preindustriali, le distinzioni temporali prioritarie o fondamentali riguardano il tempo *sacro* e il tempo *profano*, intesi come due contrapposti momenti della vita collettiva e individuale.

Tale contrapposizione è oggi considerata come il vero e proprio fondamento di tutte le religioni e riguarda la netta distinzione tra due sfere dell'esperienza soggettiva e collettiva che, lungi dal poter essere fissate in un significato circoscritto, possono essere studiate solo nella loro fenomenologia. Ciò spiega perché il *sacro* è, in definitiva, una dimensione "sfuggente", che si riempie di molti significati, soprattutto a causa dell'intrecciarsi di fattori soggettivi che si sottraggono al tentativo di ridurli a un'unica interpretazione o di farne oggetto d'indagine scientifica. L'esperienza religiosa è, tuttavia, descritta come «la percezione di una realtà straordinaria», ossia di qualcosa che, stando a quanto sentito dai credenti, trascenderebbe il mondo della quotidianità, «il dominio dell'esperienza comune», e che, pertanto, sarebbe avvertita come *sacra*, ossia come «separata e profondamente diversa dalla realtà profana».⁵²

Nel mondo moderno, che ovviamente mantiene anch'esso momenti dedicati specificatamente alle pratiche religiose, la "desacralizzazione" del tempo si manifesta nella tendenza a «equiparare ogni porzione di tempo a qualsiasi altra della stessa grandezza matematica».⁵³ Nelle società premoderne, invece, l'alternarsi del tempo sacro e di quello profano, è concepito come il susseguirsi (o l'alternarsi) di sfere della vita reciprocamente incompatibili e poste su livelli d'importanza molto differenti. Il sacro è, infatti, ciò che, in questi sistemi sociali pre-moderni, dà senso anche al quotidiano, ossia la sfera della vita sociale che organizza la temporalità e la necessaria valutazione differenziale degli eventi. Ciò spiega perché il sacro sia stato spesso considerato come quel fattore che, coinvolgendo le "cose ultime", essenziali ed eterne, permetteva anche di riscattare il "profano", regno dell'effimero o del transeunte, dalla sua inessenzialità e di dargli un senso e un valore.⁵⁴

Nulla, o quasi nulla, di tutto questo è presente nel mondo moderno, in cui alla visione sacro-magica delle società tradizionali si è sostituito un “disincanto del mondo” che ha abolito la differenza qualitativa tra tempo sacro e tempo profano. Il tempo è, in tale formazione sociale, il tempo razionalizzato dell’economia (nel passato, regno del profano), il tempo oggettivo e universale che scandisce, ormai a livello planetario, l’organizzazione sociale della temporalità consona alla cultura dello sviluppo economico.

Rappresentazioni del tempo

In alcune culture del presente studiate dagli etnologi e in molte società del passato, è dunque ravvisabile una concezione del tempo molto diversa da quella per noi più familiare, giacché in tali culture e in tali sistemi sociali la dimensione temporale è rappresentata ed è vissuta in modi affatto differenti rispetto a quelli della modernità.

Il tempo ciclico Le concezioni arcaiche della temporalità sono, in senso stretto, quelle tipiche delle epoche e delle società incentrate sui grandi racconti mitici che parlano del “tempo delle origini”. Nelle culture che, ancor oggi, conservano inalterata questa concezione,⁵⁵ «gli avvenimenti in genere non sono, come per noi, unici o nuovi, ma sono o vengono percepiti come identici a un certo avvenimento originale. Qualcosa cioè che è già avvenuto nel passato e che è pronto a ripetersi».⁵⁶ Si può, perciò, anche dire che la coscienza dei membri di queste società non è affatto orientata verso il mutamento, ma è piuttosto «portata a riprodurre [...] integralmente il passato», a ritrovare «l’antico nel nuovo» e a infondere «nel nuovo il potere tranquillizzante del già conosciuto».⁵⁷ In breve, gli uomini delle società arcaiche non si sono mai percepiti come esseri storici, ma hanno costantemente cercato di operare una vera e propria “svalorizzazione” del fluire del tempo. Passato, presente e futuro sono, perciò, concepiti come coesistenti, nel senso che, pur se distinti, non mostrano alcuna vera differenza agli occhi dei membri di queste società, nelle quali prevale il mito “dell’eterno ritorno”.

Il rito assolve, in tali contesti culturali arcaici, una funzione molto importante, giacché si configura innanzitutto come *attualizzazione del mito*. Come ricorda Lévi-Strauss, esso rappresenta, inoltre, il tentativo «di stabilire, nella ripetizione di gesti e nelle espressioni non verbali dei significati simbolici, una sorta di automatismo e di continuità immediata del vissuto [...]. L'ansietà che il rito tende a sormontare non è di tipo *esistenziale*, bensì di tipo *epistemologico*».58 Tale ansietà è, infatti, dovuta «al timore che i tagli operati sul reale dal pensiero discreto, in funzione della concettualizzazione del reale stesso, non permettano più di raggiungere la continuità del vissuto».59

Il tempo *ciclico* (o circolare) delle società arcaiche e quello *lineare*, proprio del mondo moderno, possono ovviamente convivere in ogni cultura e in ogni epoca, poiché nella vita quotidiana degli uomini il tempo scorre linearmente, ossia come continua successione di eventi irreversibili. Questo fluire, tuttavia, sembra solo apparente ai popoli arcaici.60

Il tempo lineare Già nella civiltà greca, era comparsa una “demitologizzazione” particolarmente importante per la dissoluzione della visione temporale arcaica. Una “prima secolarizzazione” si era, infatti, affacciata nel mondo greco e, in modo particolare, nelle colonie della Magna Grecia. «Qui nacque l'inedita figura dell'intellettuale laico e con essa una forma di sapere non più incatenata alla tradizione: la filosofia. Quest'ultima fu l'antimito e, come tale, ebbe un carattere [così] dissacrante»61 da portare alla dissoluzione dei “discorsi sacri” della tradizione ellenica, che cedettero gradualmente il passo al dubbio sistematico e ai “discorsi profani” sulla natura del mondo. In tal modo, il “divino”, che prima animava l'intera realtà naturale e umana, «venne espunto e il mondo fu rappresentato come un puro meccanismo, ove tutto era assoggettato a una causalità intellegibile esclusivamente per mezzo della ragione».62 Fu questo, dunque, il primo “disincanto del mondo”.

È, tuttavia, solo con il cristianesimo che si è verificata (pur se nell'ambito di una nuova “sacralizzazione” del mondo affatto opposta alle tendenze razionalizzatrici della filosofia antica che ha incominciato a traballare solo con la rinascita dell'uomo naturale, con lo sviluppo della “scienza profana” caldeggiato dai *mercatores* e con la riscoperta del-

la filosofia antica) un vero e proprio mutamento nella precedente rappresentazione sociale del tempo. Coniugandosi con le concezioni del Vecchio Testamento, nelle quali la visione escatologica di un imperscrutabile progetto divino è legata alla rivelazione (nella storia) di Dio e al suo decisivo intervento nelle vicende del popolo ebraico, il cristianesimo ha introdotto, infatti, tre fondamentali elementi di novità.

Innanzitutto, lo svolgersi del tempo, lungi dall'essere rappresentato come un cerchio, è pensato «come una linea diritta che ha un inizio e una fine». ⁶³ Su questa linea, iniziata con la creazione del cosmo, «si svolge [per la dottrina cristiana] il divenire irreversibile del genere umano [...], verso un termine [...] assoluto»: ⁶⁴ l'Apocalisse e il giudizio finale, che sanciscono la fine del tempo e, quindi, del mondo della storia. In terzo luogo, il tempo, come già nella tradizione rabbinica, «ha un senso, cioè non solo [...] un orientamento ma anche un significato». ⁶⁵

A partire dalla figura di Cristo, punto fondamentale della visione cristiana del tempo, la storia *finita* dell'uomo, nato dalla creazione e che quindi non conosce e non può immaginare “il *prima*” e “il *dopo*” del fluire irreversibile della temporalità, diventa l'intervallo “propizio” concesso, appunto con Cristo, tra la creazione dell'uomo stesso e il suo definitivo “ritorno a Dio”. Il tempo “concesso”, con l'incarnazione del figlio di Dio, al genere umano ha un *sensu* perché esso è il tempo della possibile “salvezza”. Di qui, com'è noto, il fiorire, già nella prima era cristiana e nell'età medioevale, di fermenti millenaristici (forse di sotterranea matrice gnostica), che annunciano, in diversi momenti storici, la prossima “fine del mondo” e, quindi, l'esaurirsi del tempo e della storia terrena dell'umanità.

La prospettiva Nel Rinascimento, che amplifica alcune tendenze emerse forse già nel XIII secolo, la dottrina cristiana del tempo lineare e al contempo escatologico è stata modificata a favore di una nuova concezione che, ponendo l'uomo e la *prospettiva* al centro di qualsiasi conoscenza o rappresentazione della realtà, vuole essere capace di distinguere nettamente il passato, concepito ora come dimensione suscettibile di molte modificazioni, dal presente, in cui il futuro, inteso come progetto, feconda l'agire dell'uomo. ⁶⁶ Lo stesso concetto di *creazione*, un tempo riferito esclusivamente a Dio, è as-

sunto nel mondo delle arti per designare l'innovazione che, pur nutrendosi del passato, segna il fluire del tempo e l'incidenza dell'opera dell'uomo nella storia. In questa nuova concezione, fondamentale è l'importanza assegnata all'individuo in quanto capace, con la sua intenzionalità, di anticipare il futuro.

L'opera d'arte, e in particolare la pittura, testimonia ora la capacità dell'uomo di porsi spazialmente e di rappresentare, da una specifica prospettiva che non è più quella di Dio, la sua posizione nei confronti della natura; il *progetto* stabilisce, invece, la temporalizzazione della prospettiva, il passaggio dallo spazio al tempo, essendo fondato sulla finalità, sull'agire dotato di un senso intenzionato, sull'attesa della sua realizzazione, sulla convinzione di poter trascendere il presente costruendo il futuro.⁶⁷

Il progetto e l'anticipazione del futuro Per tutto il Rinascimento prevalse «una visione teleologica della storia» che ha cercato di conciliare «il dualismo tra tempo dell'uomo ed eternità di Dio». ⁶⁸ Il tempo prospettico e tendenzialmente progettuale dell'uomo è situato nella storia, ma esso convive con le finalità divine e, quindi, anche con la fine ineluttabile del tempo storico. Il primo ha, infatti, il suo limite insormontabile nel disegno divino e nella riaffermazione, dopo la cesura operata dalla creazione e dall'inizio del tempo concesso agli uomini, della temporalità *sub specie aeternitatis*.

Solo nei secoli seguenti, la visione lineare e progettuale del tempo ha dato vita, sganciandosi dalla dottrina cristiana e dalle prescrizioni delle istituzioni ecclesiastiche, a nuove forme "laiche" di filosofia della storia, che vedranno l'evoluzione della civiltà come un indiscutibile (o addirittura necessitante) sviluppo lineare verso il meglio, la libertà di tutti gli uomini, il progresso, la felicità.

Al tempo ciclico, o dell'*eterno ritorno*, delle società arcaiche fondate sui grandi racconti mitici delle origini e sulla loro attualizzazione attraverso il rito, al tempo lineare ma comunque escatologico dell'era cristiana, alla concezione rinascimentale del tempo progettuale e prospettico, ma in ogni modo ancora legato alle concezioni cristiane, la modernità ha aggiunto, da un lato, l'idea di una temporalità propria della storia umana e, dall'altro, la visione di un progresso lineare verso il meglio, contraddistinto da una maggiore autoconsape-

volezza del carattere *sui generis* dei fenomeni religiosi, ora intesi come testimonianze di uno stadio affatto primitivo dell'evoluzione della civiltà e ora, invece, come fenomeni non riducibili agli orientamenti scientifici della cultura moderna, ma non per questo privi di una loro validità ontologica.

Ciò che lega l'illuminismo al positivismo, all'evoluzionismo sociale, all'idealismo hegeliano e alla dottrina del materialismo storico, è la visione di una umanità interessata da un millenario, lento processo di sviluppo, caratterizzato dal movimento da «uno stato di comunità, sorretto da forze materiali e ideologiche estrinseche all'uomo e di cui esso non ha coscienza», a una nuova e ben più articolata forma d'integrazione sociale, contraddistinta da una maggiore razionalità e da una crescente autoconsapevolezza degli uomini.⁶⁹ La storia della cultura appare, pertanto, considerata in tali concezioni come storia delle *fasi necessarie* allo sviluppo dello spirito umano e del vivere collettivo. Il tempo storico, di per sé irreversibile, è pensato come il tempo vuoi dell'autocoscienza dello Spirito assoluto, vuoi della realizzazione progressiva dello spirito umano, vuoi della liberazione dell'uomo dalle pesanti catene dello sfruttamento e dell'alienazione, vuoi infine del dominio dell'umanità sulle costrizioni naturali. In tutte queste concezioni traspare, indipendentemente dalla loro evidente eterogeneità, una considerazione del futuro come dimensione nella quale è realizzato un progetto (intenzionale o immanente allo stesso svolgersi della storia) che “supera” i limiti del presente e, a maggior ragione, del passato.

Il “presentismo” La crisi del progetto della prima modernità, ossia la crisi dell'idea di un avvenire radioso, di un incessante progresso materiale e morale, ha ovviamente comportato una nuova concezione del tempo. L'orientamento verso il futuro continua a esserci nella vita sociale della tarda modernità, ma questo futuro appare ormai vuoto, «come se l'umanità non fosse più in grado di riempirlo di contenuti». ⁷⁰ Alla svalorizzazione del passato si è così aggiunta quella del futuro e, insieme, si è affermata una valorizzazione del presente che de-struttura il tempo, «togliendogli [non solo] ogni fine ma anche ogni possibile direzione, senso». ⁷¹

La temporalità “presentista” della nostra epoca è, secondo alcuni, il portato sia del crollo delle concezioni che, come le filosofie

della storia, proponevano un modello interpretativo del futuro, sia del sorgere delle società dei flussi e delle reti, sia dell'affermazione del «cosiddetto “tempo reale” [...] che [essendo riferito all'internet e all'e-mail] vuol dire flusso perpetuo e cioè immediatezza, istantaneità. In questo mondo del *web* non c'è più giorno, né notte, né tempo, né spazio».72

Come ha evidenziato Bauman, il concetto di “istantaneità” «si riferisce [solo] apparentemente a un movimento velocissimo e a un tempo brevissimo»,73 giacché esso allude invece all'assenza del tempo, ovvero alla scomparsa di qualsiasi orizzonte temporale e «al vuoto di un tempo ancorato al presente».74

La nostra epoca è, secondo diversi studiosi, un'epoca di crisi e di smarrimento: il crollo di qualsiasi progetto collettivo di lungo termine in cui identificarsi ha segnato l'inizio di una nuova incertezza per gli uomini “tardo-moderni”. Sul piano culturale, questa incertezza è stata anche determinata dalla dissoluzione delle concezioni che, già nel Settecento, avevano proposto l'idea di un soggetto autonomo, ossia di un soggetto concepito come centro insostituibile di qualsiasi forma di conoscenza fattuale e come strumento di validazione di enunciati, giudizi e norme (anche di tipo etico) mediante la sua capacità di essere la fonte di un'*auto-legislazione* guidata da *principi generali*, che trovavano nella “ragione”, facoltà comune a tutti gli uomini, il loro più probante o certo fondamento.

Ora, ciò che accomuna molte interpretazioni della tarda modernità è l'accento posto sul fatto che «non vi è alcun modo di cogliere la realtà al di fuori di una prospettiva interpretativa. Di conseguenza i conflitti fra prospettive, punti di vista, paradigmi, culture morali, tradizioni, universi simbolici concorrenti non possono essere superati attraverso il ricorso a un'evidenza palmare o a “esperimenti cruciali” mirati a far parlare i fatti da sé. Un altro modo di esprimere questa tesi è l'affermare, estendendo la tesi wittgensteiniana dei *giochi linguistici*, che la verità delle proposizioni e la legittimità delle norme può essere valutata soltanto sullo sfondo di uno schema concettuale, un vocabolario, un paradigma condiviso, e che esiste una *molteplicità irriducibile* di schemi concettuali, vocabolari e paradigmi».75

È evidente che queste premesse stabiliscono “vincoli forti” all'attività conoscitiva e, in ogni modo, tali da rendere ormai obsoleta

l'antica aspirazione illuministica di trovare nel soggetto della conoscenza criteri universalistici di validazione di enunciati, valori e norme di condotta. Il "punto di vista post-metafisico", che molti considerano come specifico della tarda modernità, può essere descritto come transizione dalla "priorità del cognitivo" alla "priorità dell'ontologico". Quest'ultima è intesa «come il riconoscimento, legato soprattutto all'opera di Heidegger, che la conoscenza è solo *uno* dei modi di essere nel mondo tipici della soggettività e che, di conseguenza, il nostro concetto di validità deve in qualche modo incorporare [...] la sua subordinazione rispetto alla modalità più vasta dell'esistenziale».76 È appunto nell'ambito delle conseguenze di questa "transizione" che la tesi della "soggettività autentica" sembra essere centrale per la prosecuzione del "progetto della modernità".

L'idea di autenticità non solo presuppone quella di *autonomia* (non è, infatti, pensabile un soggetto autentico che non sia, nello stesso tempo, autonomo), ma rimanda anche, pur se tra mille ambiguità, non ultima quella relativa all'ipotesi di un "fondamento ultimo" del soggetto o del Sé, all'esigenza o, meglio, all'aspirazione tipicamente tardo-moderna di essere in qualche modo "fedeli a se stessi". Ora, questa "fedeltà" può certamente essere pensata in molti modi, ma il problema implicito in qualsiasi concezione dell'autenticità è sempre lo stesso: «il tentativo di essere "autentici" comporta il problema di come conciliare la propria autenticità con quella altrui, dotata per principio di pari legittimità, ma non necessariamente congruente con la nostra. In altre parole, la possibilità di comunicare e di *convivere* richiede di trovare terreni comuni: il "particolarismo" che è implicito nella ricerca dell'autenticità deve dunque incontrarsi con una qualche forma di universalismo».77

La temporalità "presentificata" è consona al particolarismo della nostra epoca, ma affatto distante dalla ricerca di criteri universalistici di validazione. In un certo senso, la ricerca della propria autenticità si sposta, dal terreno del vivere collettivo, necessariamente legato alla possibilità di trovare punti significativi di convergenza tra le molte forme dell'individualità, alla dimensione della vita soggettiva, mentre il tempo, ormai de-strutturato e parcellizzato, diventa quello dilatato del mero presente, in cui si consuma, senza differenze qualitative tra gli eventi, la vita.

Conclusioni

«Nessuno sa che cosa sia il tempo. È certo che nessuno sa come definirlo e spiegarlo in termini che siano di comune soddisfazione. Ma è anche certo che sappiamo come misurarlo».78

Una poesia di Charles Baudelaire (*L'horloge*) mostra, in modo suggestivo, le implicazioni di questa crescente capacità degli esseri umani.79 In essa, temi certo non nuovi, come quello della caducità dell'esistenza o dell'incertezza del domani, si coniugano, infatti, con una particolare sensibilità per il fluire irreversibile del tempo, per il dominio del tempo "oggettivo", non solo quantificato e ossessivamente misurato, ma anche indipendente dagli eventi concreti della vita. L'orologio non è più solo un semplice strumento utile all'attività economica e sociale, ma si configura come un'entità astratta, come qualcosa che esiste addirittura *all'esterno* dell'uomo e che esercita su questo un dominio assoluto, indiscutibile e altrettanto oggettivo. L'unità della vita, che ovviamente include anche la sua fondamentale irreversibilità, si frantuma nei secondi che, ora, la nuova misurazione del fluire della vita stessa impone come termine di paragone per qualsiasi agire.

L'orologio è un dio sinistro, spaventoso e impassibile, che segna a ogni secondo la frazione di vita che non c'è più. Il futuro è annullato nel presente, che già diventa inesorabilmente passato. A ogni ora, il secondo mormora minacciosamente per tremila seicento volte il suo monito universale. Ed è appunto la sua voce aliena, d'insetto, a occupare la scena, riempiendo ogni tempo soggettivo (la *durée* di bergsoniana memoria) con la sua inquietante presenza. Il tempo qualitativo, il solo che compensa l'avvicinarsi della morte, si sfalda in una miriade di secondi, che esistono come dilatazione di un presente inafferrabile.

Horloge! Dieu sinistre, effrayant, impassible,
Dont le doigt nous menace et nous dit: *Souviens-toi!*
Les vibrantes Douleurs dans ton cœur plein d'effroi
Se planteront bientôt comme dans une cible;
Le Plaisir vapoureux fuira vers l'horizon
Ainsi qu'une sylphide au fond de la coulisse;
Chaque instant te dévore in morceau du délice

A chaque homme accordé pour toute sa saison.
Trois mille six cents fois par heure, la Seconde
Chuchote: Souviens-toi! – Rapide avec sa voix
D’insecte, Maintenant dit: Je suis Autrefois,
Et j’ai pompé ta vie avec ma trompe immonde!
Remember! Souviens-toi prodigue! Esto memor!
(Mon gosier de métal parle toutes les langues).
Les minutes, mortel folâtre, sont des gangues
Qu’il ne faut pas lâcher sans en extraire l’or!
Souviens-toi que le Temps est un jouer avide
Qui gagne sans tricher, a tout coup! c’est la loi.
Le jour décroît; la nuit augmente; *souvient-toi!*
Le gouffre a toujours soit; la clepsydre se vide.
Tantôt sonnera l’heure où le divin Hasard
Où l’auguste Vertu. Ton épouse ancor vierge,
Où le Repentir même (oh! La dernière auberge!)
Où tout te dira: Meurs, vieux lâche! il est trop tard!

Come ha osservato Kittsteiner, «l’elemento comune ai tre concetti di “tempo”, “storia” e “vita” consiste nella loro irreversibilità».80 Ognuno di questi concetti ha, pertanto, insito un elemento “dissipativo”.

Il compimento della storia e, quindi, la fine del tempo (che tanto ha angosciato l’era medioevale), nella tarda modernità, è non considerato affatto; oppure è rappresentato come un termine lontanissimo, quasi non immaginabile, determinato da eventi cosmici non esattamente prevedibili ma, in ogni caso, statisticamente probabili e, alla distanza, certi; oppure infine è concepito come l’effetto di un evento catastrofico e repentino, possibile (come l’impatto con una cometa o con altri corpi celesti) in un futuro anche non troppo lontano. Secondo queste previsioni, la storia dell’umanità avrà fine, ma non ha più una direzione e un senso, come invece accadeva nella rappresentazione cristiana della storia e, ancora in parte, nelle concezioni filosofiche basate sull’idea di un cammino inarrestabile verso un futuro radioso.

Nella poesia di Baudelaire, tempo oggettivo della modernità e vita individuale, colta nella sua quotidianità, sono uniti da un carattere

già intuitivamente evidente: l'irreversibilità. La storia sociale ci lascia intravedere come la preoccupazione per il fluire irreversibile della vita sia stata e continui a essere presente in pressoché ogni cultura conosciuta. Ciò che muta, o che perlomeno è cambiato nel corso della storia della civiltà occidentale, è innanzitutto l'atteggiamento nei confronti della morte, in funzione della protezione "simbolica" offerta o negata agli individui e, soprattutto, al morente dalla loro cultura d'appartenenza.⁸¹ Non meno importante è stato, però, un insieme di mutamenti che hanno coinvolto il senso dell'identità personale e il posto occupato dall'individuo nell'ambiente sociale.

La modernità è stata, infatti, accompagnata anche da una vera e propria "mutazione antropologica", poiché le trasformazioni finora ricordate hanno comportato «delle conseguenze senza precedenti per quella forma di esistenza che chiamiamo *individuo*».⁸² La ricerca del suo senso d'identità, un tempo determinato soprattutto, o in primo luogo, dall'appartenenza a un determinato e circoscritto ambiente sociale, è diventata sempre più problematica, incerta e fonte di molte ansietà. La differenziazione delle strutture e delle funzioni sociali, la moltiplicazione dei ruoli e degli *status*, il ritmo sempre più celere del mutamento e la conseguente non stabilità del Sé hanno, insieme ad altre trasformazioni, profondamente modificato il rapporto individuo-società.

Innumerevoli e discordanti sono le tesi sugli effetti "antropologici" dei processi di modernizzazione avanzate negli ultimi tre secoli, ossia dall'Illuminismo fino ad oggi. Ciò che, in genere, le accomuna è l'idea che l'individuo moderno sia molto meno «*certo di sé*» rispetto a quello pre-moderno.⁸³ «Mentre quest'ultimo ritrovava se stesso dentro un orizzonte di senso condiviso [...], l'individuo moderno vive in una condizione in cui il sigillo di quell'unità di senso, l'unità della sua tradizione, è infranto per sempre, e deve definire da sé chi è e che cosa vuole essere.»⁸⁴ Il tempo della tarda modernità è indubbiamente correlato con la "mutazione antropologica".

Tra le molte ipotesi sui tratti fondamentali dell'individuo del nostro tempo, quella che forse si presta meglio a rendere più chiara questa correlazione è stata formulata, quaranta anni fa, da Arnold Gehlen. Pur ammettendo che la società moderna ha consentito agli individui di differenziarsi e di esprimere la loro soggettività in misu-

ra e in forme impensabili in altre epoche precedenti, Gehlen è del tutto persuaso che questo ampliamento della soggettività si configura come una mera “espressività senza libertà”, giacché, non incidendo in alcun modo sulla riproduzione dei sistemi sociali e sui mutamenti più basilari del mondo sociale, sembra riguardare zone marginali della vita collettiva e consentire agli individui uno *sgraviò di responsabilità*, nel senso che sarebbero sì più liberi, ma al contempo irresponsabili.⁸⁵

Nel tempo “presentificato” della tarda modernità, il ripiegamento su se stessi, sulla quotidianità esistenziale, sulla fruizione istantanea e sulle dimensioni meramente private della soggettività è un riflesso dell’obsolescenza dei progetti collettivi della prima modernità ed esprime il sempre più evidente “scollamento” tra l’individuo e le forze che plasmano incessantemente e in modo del tutto autonomo il suo ambiente socio-culturale e le sue possibilità esistenziali.

Note

- 1 C. Wulf, *Cronocrazia*, in U. Curi (a cura di), *Dimensioni del tempo*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 118-125. La letteratura (filosofica, storica, antropologica, psicologica e sociologica) sul tempo è ormai imponente. Rimando quindi solo ai testi citati in questo scritto, ad alcuni lavori fondamentali ed alle bibliografie ivi riportate: AA. VV., *Les Cultures et le temps*, Payot, Paris 1975; K. Pomian, *L’ordre du temps*, Gallimard, Paris 1984. Per quanto riguarda i mutamenti avvenuti nelle concezioni del tempo e dello spazio si veda: per l’età medioevale, M. Parodi, *Tempo e spazio nel medioevo*, Loescher, Torino 1981 (da cui sono tratti i passi di Plotino e Agostino riportati in epigrafe); per i decenni a cavallo tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo, S. Kern, *Il tempo e lo spazio* (1983), tr. it. Il Mulino, Bologna 1988. Utile è anche la consultazione di D.S. Landes, *Storia del tempo. L’orologio e la nascita del mondo moderno* (1983), tr. it. Mondadori, Milano 1984. La terza citazione in epigrafe è tratta da Z. Bauman, *Modernità liquida* (2000), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2002.
- 2 G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna* (1918), tr. it. Bulzoni, Roma 1976, p. 107.
- 3 C. Mongardini, *La cultura del presente*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 8.
- 4 M. Horkheimer e T. Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo* (1944), tr. it. Einaudi, Torino 1966.

- 5 A. Ferrara, *Modernità e individuo*, in A. Ferrara e M. Rosati, *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*, Carocci, Roma 2005, p. 70.
- 6 *Ibidem*.
- 7 F. Braudel, *La dinamica del capitalismo* (1977), tr. it. Il Mulino, Bologna 1981.
- 8 P. Macry, *La società contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 171.
- 9 J. A. Schumpeter, *Capitalismo, Socialismo, Democrazia* (1954), tr. it. Etas Kompass, Milano 1967, p. 79.
- 10 C. M. Cipolla, *La rivoluzione industriale*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. V, UTET, Torino 1972, pp. 11 e 13.
- 11 A. Cavicchia Scalamonti, *Il trionfo della lotofagia*, in A. Cavicchia Scalamonti e G. Pecchinenda, *La memoria consumata*, Ipermedium libri, Napoli 1996, p. 47.
- 12 *Ibidem*.
- 13 C. Mongardini, *Le dimensioni del tempo in sociologia*, "Prefazione" a S. Tabboni, *La rappresentazione sociale del tempo*, Angeli, Milano 1984, p. 10.
- 14 È, tuttavia, sempre più evidente che l'assunzione del mutamento a *principio normativo* dell'identità individuale, lungi dall'essere un fattore di *liberazione* dalla semplice attuazione della volontà collettiva e dalla tradizione, ha comportato la perdita di aree molto significative del "senso di se stessi", non ultime quelle della propria continuità storico-esistenziale, della stratificazione delle esperienze soggettive e dei quadri sociali della memoria, alle quali tale senso di se stessi è stato legato per millenni.
- 15 G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito* (1903), tr. it. Armando, Roma 1995, p. 41.
- 16 N. Salamone, *Postmodernità*, Carocci, Roma 1999, p. 9.
- 17 *Ibidem*.
- 18 Giddens, Bauman, Lyotard sono, ovviamente, gli autori più citati nella letteratura sulla tarda modernità. Ho preferito adoperare questa locuzione perché il mondo contemporaneo è al tempo stesso una continuità e una discontinuità storica rispetto alla prima modernità.
- 19 R. Mayntz, *Tecnica e tecnologia*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1998, vol. VIII, p. 515.
- 20 *Ibidem*.
- 21 *Ibidem*.
- 22 U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 34.
- 23 Ivi, pp. 34-35.

- 24 C. Mongardini, *Le dimensioni del tempo in sociologia*, cit., p. 10.
- 25 T. Geiger, *Democrazia senza dogmi* (1964), tr. it. in Id., *Saggi sulla società industriale*, UTET, Torino 1970, p. 319. Si veda, inoltre, A. Renaut, *L'individuo. Riflessioni sulla filosofia del soggetto* (1995), tr. it. Ipermedium, Napoli 2003.
- 26 S. Tabboni, *Op. cit.*, p. 28.
- 27 G. Gasparini, *Il tempo e il lavoro*, Angeli, Milano 1986, p. 11.
- 28 C. Mongardini, *Le dimensioni del tempo in sociologia*, cit., p. 25.
- 29 Sebbene evidente soprattutto negli ultimi decenni, l'attenzione per il tempo è presente in diversi maestri del pensiero sociologico: per esempio in Durkheim, nella scuola durkheimiana e in Simmel. Nel corso del Novecento, una ripresa dell'interesse per il tempo è stato testimoniato dalla pubblicazione di diverse opere, che non è possibile qui citare. Rimando, quindi, alle bibliografie contenute nei lavori sociologici adoperati in questo scritto.
- 30 A. Del Balzo, *Il Tempo*, in A. Cavicchia Scalamonti (a cura di), *Materiali di Sociologia*, Ipermedium libri, Caserta 2006, p. 175.
- 31 *Ibidem*.
- 32 G. Gasparini, *Op. cit.*, p. 10.
- 33 S. Tabboni, *Op. cit.*, p. 36.
- 34 A. Del Balzo, *Op. cit.* p. 175.
- 35 E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), tr. it. Comunità, Milano 1971.
- 36 S. Tabboni, *Op. cit.*, p. 52.
- 37 N. Elias, *Saggio sul tempo* (1984), tr. it. Il Mulino, Bologna 1986, p. 9.
- 38 S. Tabboni, *Norbert Elias*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 24.
- 39 Ph. Abrams, *Sociologia storica* (1982), tr. it. Il Mulino, Bologna 1983.
- 40 Cfr. A. Cavalli, *Introduzione a G. Simmel, Sociologia* (1908), tr. it. Comunità, Milano 1989.
- 41 P. Jedlowski, *Il mondo in questione*, Carocci, Roma 1998, p. 103.
- 42 Si veda, al riguardo, I. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna* (1974), tr. it. il Mulino, Bologna 1978. Per quanto concerne alcune linee di ricerca indotte dall'opera di quest'autore, rimando a O. Lentini, *Saperi sociali, ricerca sociale. 1500-2000*, Franco Angeli, Milano 2003.
- 43 S. Tabboni, *La rappresentazione sociale del tempo*, cit., p. 53.
- 44 *Ibidem*.
- 45 Ivi, p. 57.
- 46 Ivi, p. 59.

- 47 Ivi, p. 61.
- 48 Ivi, p. 53.
- 49 *Ibidem*.
- 50 P. Bourdieu, *The Attitude of the Algerian Peasant toward Time*, in J. Pitt-Rivers (a cura di), *Mediterranean Countryman*, Mouton, Paris 1964, p. 72.
- 51 S. Tabboni, *La rappresentazione sociale del tempo*, cit. p. 53.
- 52 F. Garelli, *La religione*, in P. Ceri, L. Gallino, F. Garelli, A. Milanaccio, S. Scamuzzi, *Manuale di sociologia*, UTET, Torino 1994, p. 415.
- 53 S. Tabboni, *La rappresentazione sociale del tempo*, cit., p. 69.
- 54 Alla fine dell'Ottocento, due diverse tradizioni interpretative hanno dato vita alla moderna categoria del sacro. La prima è tipicamente francese e, partendo dalla nozione illuministica di "religione civile", approda, dopo le considerazioni di diversi autori (Saint-Simon, Comte, Fustel de Coulanges, ecc.), alle concezioni di Durkheim e della sua Scuola. A tali concezioni s'ispireranno, ora accogliendole interamente e ora criticandole almeno in parte, diversi esponenti delle discipline sociali del Novecento. La seconda tradizione nasce in Germania e «tradisce la sua matrice protestante nel suo spiccato individualismo, che la porta a sottolineare, nel sacro, il carattere soggettivo di esperienza vissuta, di *Erlebnis*. Questa esperienza ha per oggetto non più Dio o il divino, cioè una concezione personale del trascendente, com'è proprio del monoteismo biblico, ma una totalità misteriosa, che va dalla Natura di certe poesie di [...] Hölderlin [...] all'Infinitamente altro [...] del pietista [...] Schleiermacher. Nella prospettiva di quest'ultimo, infatti, a fondamento delle religioni [...] vi è ormai un religioso considerato come una totalità che genera quelle manifestazioni specifiche che sono le religioni storiche, nel contempo trascendendole e, dunque, non identificandosi con esse» (G. Filoramo, *Il sacro*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, vol. VII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1997, p. 649). Da questa seconda tradizione sorgeranno, già agli albori del Novecento, gli studi di Nathan Söderblom e di Rudolf Otto. Alla via aperta da quest'ultimo, faranno riferimento anche Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade, che continueranno, pur se in modi differenti, lo studio fenomenologico-ermeneutico del sacro.
- 55 Si veda lo studio sui Maori di M. Sahlins, *Des iles dans l'histoire*, Gallimard, Paris 1989.
- 56 A. Del Balzo, *Op. cit.*, p. 176. Diversi contenuti del paragrafo qui dedicato alle rappresentazioni del tempo sono tratti dal saggio di Del Balzo, che sintetizza in modo tanto esemplare quanto esauriente i mutamenti che hanno portato alla concezione della temporalità tipica della nostra epoca.
- 57 *Ibidem*.

- 58 F. Crespi, *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 179. Già Durkheim aveva individuato nei rituali strumenti atti non solo a stabilire una qualche connessione tra il passato e il presente, tra la dimensione individuale e quella collettiva, ma anche a rafforzare le credenze, le tradizioni basilari, la netta distinzione tra sacro e profano, l'unità morale, la coesione e, in particolare, il senso d'appartenenza dei membri di un determinato gruppo sociale. Anche per altri autori, che seguono in parte l'interpretazione durkheimiana, i rituali generano esperienza e riaffermano il valore delle credenze, degli ideali e dei valori collettivi.
- 59 C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo* (1971), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1974, p. 608.
- 60 A. Del Balzo, *Op. cit.*, p. 177.
- 61 L. Pellicani, *La secolarizzazione*, in E. V. Trapanese (a cura di), *Sociologia e modernità*, NIS, Roma 1997, p. 104.
- 62 *Ibidem.*
- 63 A. Del Balzo, *Op. cit.*, p. 181.
- 64 *Ibidem.*
- 65 *Ibidem.*
- 66 Ivi, pp. 184-192.
- 67 Z. Laïdi, *Le sacre du present*, Flammarion, Paris 2000, p. 70.
- 68 A. Del Balzo, *Op. cit.*, p. 186.
- 69 L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino 1983, p. 637.
- 70 A. Del Balzo, *Op. cit.*, p. 192.
- 71 Ivi, p. 194.
- 72 Ivi, p. 193.
- 73 Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità* (1997), Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 27.
- 74 A. Del Balzo, *Op. cit.*, p. 195.
- 75 A. Ferrara, *Intendersi a Babele. Autenticità, phronesis e progetto della modernità*, Rubbettino, Messina 1994, p. 40.
- 76 *Ibidem.*
- 77 P. Jedlowski, "Presentazione" ad A. Ferrara, *Intendersi a Babele*, cit., p. 6.
- 78 D.S. Landes, *Op. cit.*, p. 194.
- 79 C. Baudelaire, *I fiori del male*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1964, pp. 148-151.
- 80 H. D. Kittsteiner, *Sul rapporto tra il tempo della vita e il tempo della storia*, in U. Curi (a cura di), *Dimensioni del tempo*, cit., p. 81.
- 81 Cfr. A. Cavicchia Scalamonti, *La morte*, in Id. (a cura di), *Op. cit.*, pp. 291-320.

- 82 A. Ferrara, *Modernità e individuo*, in A. Ferrara e M. Rosati, *Op. cit.*, p. 49.
- 83 *Ibidem.*
- 84 *Ibidem.*
- 85 A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica* (1957), tr. it. SugarCo, Milano 1967;
Id., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1966), tr. it. Feltrinelli,
Milano 1983.