

Antonino Trizzino
Tempo in abbandono

Ciò che sono perdona a ciò che fui.
Paul Celan, *Sudario*

A mezzogiorno il cielo è già tutto chiuso. Sulla croce, al buio, Gesù lancia un grido: «*Eloi, Eloi, lama sabactani?* [Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?]».1 La vita, per chi sospetta di essere capitato per sbaglio in questo mondo, è dolorosa e impervia. Inutile credere che la felicità sia desiderabile. Il messaggio cristiano è chiaro: senza abbandono, nessuna garanzia di esistenza. Perché il destino dell'uomo risponde non alla necessità, ma a una decisione che lo continua. Esige una vittima.

Si potrebbe essere tentati di prendere sul serio lo stato di salute del nostro pensiero. Sarebbe un grosso errore. Malgrado le sue vitamine intellettuali, l'Occidente resta in abbandono dalla nascita: Edipo è greco e tragico, Mosè ebreo ed esiliato. La teologia cristiana parlerà di uomini abbandonati da Dio salvati dal Figlio che il Padre abbandona; nei Vangeli l'abbandono non è uno stigma tuo o mio, ma il destino di tutti gli esseri. Eppure qualcuno da fuori ci porta buone notizie. Nel Corano l'assenza di mediatori fra la creatura e il creatore prevede un'altra sfida, che non impone l'uso di chiodi che trafiggano, ma un'adesione profonda alla vita: «Ti sono più vicino della vena grande del tuo collo»,2 Allah fa dire all'uomo. Nell'Islam il corpo è il luogo dell'incontro con Dio che ha tra i suoi nomi quello di "Vicino". Il tempo di quell'incontro risponde a un'armonia di ritmi chiusa nello spazio dell'istante; salta il vuoto tra un istante e l'altro, ne fa un uso pulsatile. Pulsatile è, non a caso, la

vena che ritma lo scorrere del sangue. L'uomo occidentale invece è debole, intensamente mortale e incline all'esilio per sentire meglio ciò che ha perduto. Scrive Jean-Luc Nancy: «C'è sempre nell'abbandono un *pollakôs*, un'abbondanza: esso apre a una profusione di possibili».³ Apre a una sensazione di affollata fragilità, perché nell'oblio ognuno deve essere molti.

Oltre ai Vangeli, un altro testo funziona come sistema circolare che getta sulla storia delle idee una riserva immane d'ombra. Se si ama la vita, non si legge. Tutt'al più si va ai concerti. L'ingresso nel fatale universo della conoscenza è riservato soltanto a chi coltivi con attenzione un'infelicità. Il 2 dicembre 1888 Nietzsche è deliberatamente infelice e scrive all'amico Peter Gast di aver assistito al concerto di un ignoto musicista torinese: «in fondo la massima impressione concertistica della mia vita [...]. Neppure un attimo di sentimentalismo – non so più che cosa siano “grandi” nomi. Forse le cose migliori restano sconosciute».⁴ Questo è il suo tormento, perché Nietzsche ha una gran fretta di abbagliare il nuovo secolo, ma qui gioca contro se stesso. Il 5 aprile, durante l'ultimo viaggio in Italia, sbaglia treno e alla fine scende a Torino; *Ecce homo*,⁵ che egli vuole prestissimo tradotto in inglese e in francese, uscirà postumo. L'anno è costellato di opere rapide e insolenti. Intanto, nell'immenso eccesso di solitudine, al punto di massima estraneità al mondo, quando non ha più idee chiarissime sul perché continuare a vivere, il filosofo rompe la gabbia del suo pensiero e inizia a scagliare in alto i frammenti.

È un tempo feroce quello scandito in *Ecce homo*. L'architettura nietzscheana è molto più di un matematico gioco di volumi. Non ospita l'*amor Dei intellectualis*, il Dio diffuso di Spinoza, ma il Dio la cui miglior scusa è che non esista, o che abiti altrove per godersi il nostro abbandono. Per la prima volta Nietzsche si obbliga a una presentazione frontale, evocando il proprio destino come evocasse la morte. L'idealismo ci ha convinto che l'universo è un'apparenza; Nietzsche insiste a dire che è una farsa, un gioco di eventualità. Quasi fosse uno sfiatatoio di tenebre, il suo pensiero non esprime tanto un'emozione, quanto l'assorbe linguisticamente. *Ecce homo* nasce come ultima parte del *Crepuscolo degli idoli*, per poi inseguire un destino a sé. Destino tragicamente segnato già nelle parole in di-

fesa della costruzione della morte, perché un vero congedo è possibile solo «quando colui che si accomiata è ancora presente».6 Adesso, finalmente, sembra dire Nietzsche, questa cosa diversa, la morte. Il tempo dell'Occidente non è più l'istante o la durata, ma un eterno svanire – mai lo stesso tempo.

Come intenderci con l'uomo che ha dettato quelle pagine e quella rivoluzione? *Ecce homo* non corrisponde alla fine della vita di Nietzsche. Anzi, si può dire che a questo punto, a parte una sana riluttanza a esistere, non è ancora successo niente. Avvanzeranno sempre di più le cose senza nome. Nietzsche non riuscirà a capirle, ma riuscirà a vederle. Trascriverà quelle cose sconfinite e minuscole nei “biglietti della follia” a Cosima Wagner, Jacob Burckhardt, Franz Overbeck che soccorrerà l'amico a Torino. Una morfologia di quei giorni ha già prodotto sottili interpretazioni psicopatologiche, cose assai notevoli, se il pericolo di ogni morfologia non fosse quello di vedere gli alberi e non la foresta.

Un uomo solitario che fu molti uomini, aveva intuito che solo Dio può darci l'indirizzo dell'Inferno. La causa di Nietzsche, il suo essere abbandonato, fu ineccepibile fino al crollo psichico del mattino del 3 gennaio 1889 e oscura alle dieci di sera. *Ecce homo* era stato scritto con la *massima* rapidità tra il 15 ottobre e il 4 novembre 1888. Nietzsche rivedrà il manoscritto fino ai primi giorni di dicembre. Allineando dure parole esatte, la sua tragedia va in scena come violazione del tempo, come momento di impetuosa eloquenza del tempo, arbitraria resistenza del tempo alla presenza umana nello stesso ambito. Consapevole che l'unica cosa da fare con la tradizione è incendiarla, Nietzsche, da uomo postumo, «non ha fede. Se il filosofo domanda del tempo – dirà Heidegger –, egli è risoluto a comprendere il tempo partendo dal tempo».7

Dove la teologia si era fatta profonda a forza di oscurità, la mente di Nietzsche diventa oscura a forza di profondità. È il segno, ha scritto Borges, di chi non è riuscito a scuotere il fascino esercitato da colui che era su colui che avrebbe potuto essere. I teologi hanno definito l'eternità come il simultaneo possesso di tutti i momenti passati e futuri e l'hanno intitolata a Dio. Ci hanno garantito che con la morte impareremo a farne buon uso. Rivivremo tutti i momenti della vita secondo il nostro gusto. Dio ci darà una mano.

L'ora dell'ombra più corta

Che quell'uomo sia impaziente, lo si vede subito. Ha le idee confuse. Forse è l'uso del tempo. Niente è più difficile che trattare col tempo. Ci sono giorni in cui da un'ora all'altra passano dozzine di ore, altri in cui i secondi sono giorni. Insomma, non c'è regola. Quell'uomo arcaico e dall'umore moderatamente malinconico ricorda di avere un appuntamento. Egli non è ostile al tempo, ma ne diffida. In genere diffida di tutto ciò che è vero. Nessuno in quel luogo possiede un orologio e per leggere l'ora dovrà interrogare l'ombra dello gnomone: lo stilo di una meridiana. Decide allora di fare due passi. Fermo nella piazza della città, l'uomo la regge tutta nella sua mappa d'angoscia; non sa dove sia il niente, e sospetta che si sia nascosto dentro di lui. Chiacchiera con se stesso, si consulta, sta per appassionarsi ai suoi ragionamenti, quando, in fondo alla strada, ecco la meridiana: in uno spazio angusto e infinito. È l'*ordo temporum*, lo spazio del tempo.

Per ora lasciamo dormire il problema. Torneremo più avanti all'uomo senza orologio e al suo appuntamento. Il passaggio metastorico, alle spalle della storia, dalla misurazione della propria ombra alla misurazione sulla base di oggetti verticali, come gli orologi solari, è un indizio del mutamento di rapporto tra l'io e il mondo. L'ombra si *calcola* sulla base di un indicatore che proietta sul terreno. Nel ruotare, essa è indipendente dalla presenza di uomini. «Il tempo verticale – scrive Bachelard – si eleva. Talvolta fa ombra. Mezzanotte, per chi sa leggere *Il corvo*, non suona orizzontalmente».⁸

L'orologio solare evoluto dallo gnomone è un artefatto medio-orientale. Erodoto ne data l'introduzione in Grecia intorno al 575 a.C., ad opera di un sacerdote caldeo di nome Beroso, «poiché – si legge nel libro II delle *Storie* – l'orologio solare, la meridiana e la divisione del giorno in dodici parti i Greci li ricevettero dai Babilonesi».⁹ La posizione del sole determina la dimensione dell'ombra; la terra è il quadrante con le sue lancette che non soltanto ruotano, ma si allungano e si accorciano. Le *Storie* di Erodoto sono al muro del tempo: ci introducono in un mondo inondato di luce. Prima dell'orizzonte erodoteo, il mito è un testimone notturno; con lui ha inizio la decadenza greca e la Storia si fa prossima all'alba.

Qui, il limite tra la notte e il giorno è il limite tra due tempi, tra due modi del tempo, tra due spazi di luce. «La notte – secondo Bachelard – non è uno spazio. Essa è una minaccia d'eternità». ¹⁰ È senza ombra; l'ombra che infonde all'uomo il sentimento di un abituato protetto: sopra di sé egli ha ancora una volta celeste dove ritornano ogni giorno i segni fissi e mobili. Quei segni sono i limiti del suo sapere e del suo potere.

Mark Twain ci fa una confidenza: «Il mio orologio andava indietro: l'ho fatto riparare ed è andato così avanti che ben presto si è lasciato indietro i migliori orologi della città». Twain non dice in quale cittadina del Mississippi ha fatto riparare il suo orologio. Noi ci fidiamo, ma il nostro quadrante è implacabile, continua a segnare le coordinate, la misura ciclica e monotona dell'identità. Nell'estate del 1924, tre anni prima di *Sein und Zeit*, Heidegger è alle prese con il testo di una conferenza che terrà a Marburgo davanti a un pubblico di teologi. In quelle pagine troviamo i caratteri costitutivi del progetto filosofico che animerà l'*opus magnum*. «L'orologio – scrive il giovane Heidegger – misura il tempo in quanto riporta l'estensione della durata di un accadimento a uguali successioni di stati». ¹¹ Un sistema cronometrico dotato di *Jetzt-Punkte*, punti-ora, che, con l'addizione, tradisce la vanità di chi ha perduto se stesso. Con la proiezione del corpo sulla terra, invece, le ore si susseguono senza essere uguali l'una all'altra. L'ombra non è che un prestanome: allude a un tempo antico che dilegua, ma non svanisce. «Improvvisamente tutta la piatta orizzontalità si cancella. Il tempo non scorre più: sgorga». ¹²

Guardo l'orologio: è mezzogiorno. Le lancette si sovrappongono; per pochi istanti l'una è ombra dell'altra. Il mio non è l'orologio di Mark Twain; è un orologio serio, mai molestato da difetti. Eppure, ho avvertito uno spaesamento, *Unheimliche* avrebbe detto Freud, il padre dell'ora da cinquanta minuti. Lo spaesamento che suscita in noi la luna in pieno giorno, servita sulla stessa superficie del sole. Due lancette sovrapposte gettano nel dubbio che una lancetta non esista, che manchi un elemento al nostro senso del tempo. Solo apparentemente innocue, quelle frecce sono oggetti potenti, spietati, indifferenti: misurano il 'quanto' di un'esistenza. Heidegger non ha più dubbi: «Perdere tempo e, per farlo, procu-

rarsi un orologio! Non viene qui prepotentemente alla luce l'inquietante spaesatezza dell'esserci?». ¹³ L'esperienza è quella di un oggetto, la lancetta, che ha smarrito l'ombra. L'ombra di un corpo legge il tempo di chi la proietta e di chi la vede proiettata su un piano. È il laccio che stringe la proiezione di un corpo al suo divenire. Diverso è il caso dei quarzi: il digitale funziona a scatti di piccoli frammenti di retta, a segnare una concezione frattale del mondo. Robinson Crusoe per calcolare il tempo incideva tronchi d'albero. Da uomo moderno, era sospeso tra due diffidenze; dubitava del senso interno che registra lo scorrere dei giorni. Ulisse non si sarebbe avvalso di simili espedienti. Oggi, quelle diffidenze sono laceranti, esasperate.

L'oggetto senza ombra allude a uno spazio in cui solo l'inesattezza può rivelarlo a se stesso, solo la menzogna può comunicargli la verità, la follia guarirlo, l'errore salvarlo. Se non fosse per la proiezione di un orologio solare, l'uomo dell'appuntamento non avrebbe alcun modo che non sia se stesso per misurare il tempo. Perché il corpo registra il nostro divenire nel ritmo sensibile del polso e del respiro attraverso le narici: il modello corporeo di tutte le misurazioni del tempo e dei suoi rapporti numerici. Se l'uomo dell'appuntamento fosse Aristotele, non avrebbe dubbi: il continuo temporale è una quantità misurabile; non è possibile, come nei pitagorici e in Platone, una durata senza movimento; diversamente da quanto diranno Galileo, Newton e Kant, il tempo è una variabile dipendente dal movimento misurato della sua esistenza e dal movimento misurante del suo valore. Nel libro quarto della *Fisica* Aristotele stabilisce: «Il tempo è numero del movimento secondo il prima e il poi, ed è continuo in quanto è proprietà di un continuo». ¹⁴ Ha il carattere della misurazione: il da-quando-a-quando.

Se l'uomo dell'appuntamento fosse tra noi avrebbe con sé un minuscolo orologio da polso, per insegnare il tempo al tempo. Il sole ha già raggiunto l'ora dell'ombra più corta, la chiarezza panica del mezzogiorno. Per l'appuntamento è in ritardo, proverà domani con altro sole, per altre strade. Ma un ilare terrore lo sorprende. Ora ricorda! Era soltanto una sfida della sua mente: "Ci vediamo ieri, al solito posto". Che è come dire un eterno impossibile.

Perdo tempo come si perde il sangue

Tommaso Landolfi è un letterato laboriosissimo e sconcertante. Di fronte alla realtà che lo disgusta egli non vuole ammettere che, *con un po' di buon senso*, le cose potrebbero andare meglio. Lo spazio dei suoi racconti sta chiuso fra la realtà e il suo rifiuto. La precisione formale e il lessico extravagante ammettono una sola regola: fallire nella vita per riuscire nell'arte. Se leggiamo l'opera di Landolfi come una potente macchina per non vivere, avviseremo il centro del racconto negli spazi vuoti e, ovunque, il segno di un'estraneità, inserti di materia sorda in altra preziosa e levigata. Si direbbe uno spreco di mezzi. Niente di più equivoco: l'artificio landolfiano è volto a uccidere la parola al solo scopo di renderla esatta. Tutto lascia pensare a una lingua maneggiata da uno straniero; ma in questo caso, hanno detto i critici, la lingua che egli ha disimparato a parlare e reimparato a scrivere è la sua stessa lingua. Geniale traduttore dal russo, dal tedesco, dal francese, Landolfi denuncia l'emorragia – «perdo tempo come si perde il sangue»¹⁵ – di chi ha sperimentato su di sé l'inefficacia del proprio tempo, del tempo come *metodo*. La posterità lo guarda di profilo, in fotografia, enigmatico e beffardo: un personaggio lucido e turbato, metafisico e dissipatore. Dei suoi ascendenti letterari, i maestri del romanticismo nero, conserviamo immagini più patinate: Gogol' col caschetto di capelli impomatati, Puškin perplesso e riccio in volto, Poe nel panciotto allentato dall'alcool. Uomini inquieti che morirono atrocemente e ancora oggi attirano consensi. Landolfi, invece, è oggetto di un'ammirazione taciturna. Il vero solitario della letteratura italiana del Novecento si affida a due sistemi: la scrittura e il gioco. Ma l'azzardo è estraneo all'ordine formale e alla probabilità combinatoria della poesia. Da un lato, lo scrittore che lascia un margine di irrisolto nella sua opera, cercando di cavare nuove possibilità da una realtà inerte; dall'altro, l'uomo che rovescia il proprio destino sul tavolo verde. Ecco: il tempo, come lo intende Landolfi, è una cascata. Niente è più letterario di una cascata. Qualsiasi atteggiamento è possibile. Noia, sgomento, vertigine. Così fa lo scrittore. Ma è anche possibile abbandonarsi a una cascata, convinti che il vero inferno sia una cosa senza rumore. Così fa il giocatore. Le valige in albergo, la

gioia segreta della *roulette*, il tempo sospeso, la pace che soltanto la perdita può regalare. La perdita come chance sovrana.

In *Rien va*, il secondo diario landolfiano ma anche l'annuncio del *croupier* che segnala un colpo nullo, leggiamo: «La maggior parte di noi gioca unicamente su una remota eventualità, su quei brevi istanti cioè quando il gioco, stanco forse del proprio stesso rigore o mosso a pietà, concede all'annaspante, cieco, brancolante giocatore un colpo o due, seguiti dall'inequivocabile avvertimento che sono un'elemosina immeritata».16 Secondo Landolfi, il gioco non è un prodotto del caso ma segue logiche severe, sensualità intrise di cerebralismo, un tempo interno che è il negativo del nostro tempo. Nell'ombra fonda dei racconti landolfiani il tempo è un oggetto più duro dei nostri corpi: è tagliente, organico, estraneo a qualsiasi psicologia. Non parliamo di toccarlo. Toccare il tempo è un'esperienza letale. I personaggi landolfiani, menti incapaci di unità, non ne vogliono sapere; gli basta un equipaggiamento sensoriale in buone condizioni per capire che il tempo è una cosa francamente ripugnante. Ci avvicina alla fine e ne corteggia l'orrore. Ogni tratto psicologico contribuirebbe a diminuire il suo impatto: usciremmo dal dominio materiale per entrare in quello psichico. L'aggressione dell'universo e delle sue leggi è compiuta. Scrive Landolfi: «Tutto, è senza avvenire. Una piccola emorragia che ho avuto mi ha ricondotto a un'idea meschina e schifosa della morte. È tremendo pensare che noi viviamo tra oggetti assai più duri del nostro corpo, e quanto poco basti alla morte per svoltarci del nostro sangue. Ché questo è tenuto insieme per miracolo da sottili pellicole ed è sempre sul punto di espandersi come il bianco dalle uova senza guscio».17 Certe sere, quando tutto si addormenta, avrete la sensazione che il tempo *coli* come il sangue o il bianco d'uovo. Niente paura. Lo scopo era proprio questo.

Secondo Walter Benjamin le idee hanno a che fare con le costellazioni del cielo: le riconosciamo meglio fessurando gli occhi in una volontaria imperfezione dello sguardo. Ogni impresa di questo tipo richiede una segreta politica dello struzzo. Vogliamo guarire dal tempo e facciamo come se non esistesse. Vogliamo guardare al futuro e il tempo ci spinge sempre a sincopare a ritroso. Vogliamo liquidare le nostre debolezze e scopriamo, nello studio di un costoso psicanalista, che il desiderio era soltanto platonico.

Tempo che non passa

Un professore dal volto astratto e intensamente nordico ha appena concluso le sue ricerche. Da queste ricerche, verificate con cura, risulta quanto segue: dopo quasi vent'anni di ostinazione alla vita, una zecca del seme di ricino presenta il bizzarro inconveniente di non essere morta. *Ixodes ricinus* è il nome scientifico di una specie di zecca che, nel sottobosco delle foreste dell'Europa centrale, ha riscosso una sinistra notorietà. Il maschio adulto non si nutre e attiene al solo compito della fecondazione, mentre la femmina richiede un abbondante pasto di sangue per diventare madre. Sono pochissime le uova che raggiungeranno l'età adulta. Emancipata dall'uovo, la zecca, ancora priva di zampe e organi di riproduzione, è capace di assalire anfibi e rettili. Una volta in possesso degli organi mancanti, inizia a nutrirsi esclusivamente di animali a sangue caldo. Sale in cima a un rametto, come su una torre di guardia, e da lì si lascia cadere sulla preda. Luce diffusa, odore di acido butirrico delle ghiandole dell'animale e una temperatura di circa trentasette gradi sono i portatori di significato che provocano un segnale composito, l'unico in grado di attivare l'aracnide che può attendere per quasi vent'anni. Il banchetto di sangue è il suo ultimo pasto; paga il conto al destino, si lascia cadere a terra, depone le uova e muore. La *Umwelt*, secondo il geniale biologo Jakob von Uexküll, il mondo percettivo, la porzione di ambiente cui l'animale è sensibile per forma, colore, odore, disegna il perimetro della sua esistenza; il resto, come avviene ai gradini più bassi della scala tassonomica, è vaga penombra.

Le probabilità che un mammifero, passeggiando sotto il ramo, cada nell'agguato dell'animaletto sono così basse che, per quanto numerose, le zecche non garantirebbero la conservazione della specie. Interviene allora uno strano caso: la capacità dell'aracnide di resistere a un digiuno protratto e assoluto; fattore che rafforza l'eventualità di un banchetto gratis, ma anche, sospettiamo, di una dispezzatura miniaturizzata. Scrive Uexküll: «Esperimenti fatti nell'Istituto zoologico di Rostock hanno dimostrato che le zecche possono sopravvivere a un digiuno di 18 anni, ossia possono attendere per 18 anni l'occasione favorevole. Gran peccato che l'uomo non possa fare altrettanto! Per noi il tempo consta di una sequela di "istanti", in-

tendendosi per “istante” il più breve intervallo di tempo durante il quale l’ambiente non varia in modo percettibile. Per la durata dell’“istante” dunque il mondo rimane immobile; e per l’uomo un “istante” dura 1/18 di secondo. La durata dell’“istante” è diversa per i diversi animali: ma qualunque sia il valore che vorremmo attribuirgli nel caso della zecca, bisogna pur riconoscere che la capacità di resistere per 18 anni in un mondo individuale immutato, supera qualunque immaginazione».18

Non conosciamo le ragioni che hanno convinto l’animale ad astenersi dall’esistere; si intuiscono, invece, le qualità formali del suo letargo. Qui il tempo è una realtà chiusa nell’istante e in bilico fra l’attesa della preda e il meritato pasto di sangue. Il tempo non è sospeso: è morto. Quel tempo, secondo Bachelard, «non potrà trasportare il suo essere da un istante all’altro, per farne una durata. L’istante è già la solitudine. È la solitudine nel suo valore metafisico più nudo».19 Nell’istante, il tempo isola non soltanto dal mondo, ma da noi stessi; include in sé, in estrema abbreviazione, tutti gli istanti precedenti. Immaginiamo che, nella profondità della sera, un amico ci dia un passaggio sulla sua macchina del tempo. Macchina assai sospettata... Una volta a bordo sperimentiamo subito le sincronie del nuovo abitacolo temporale. Se, al ritorno, presenteremo il palese inconveniente di non essere morti, troveremo la terra invecchiata di secoli mentre l’orologio non avrà segnato che qualche ora, trascinato con noi nel viaggio. Come noi e il nostro amico, la zecca, isolata dalla sua *Umwelt*, non conserva niente della sensazione della durata, non conserva che l’istante. «I movimenti della natura che noi determiniamo dal punto di vista spazio-temporale – dirà Heidegger –, non corrono “nel tempo” come “in” una cerniera, ma come tali sono completamente liberi da tempo; si incontrano solo “nel” tempo, nella misura in cui l’essere viene svelato come pura natura».20 Il tempo è il ritmo dell’essere-nel-mondo e la filosofia diventa, hegelianamente, il proprio tempo appreso con il pensiero.

Uexküll è riuscito a misurare un sonno lungo diciotto anni, non la vita della zecca, che riceve tutto il valore di intensità nell’istante del pasto. Solo il nulla è continuo e, per quel che ne sappiamo, nulla è mai uscito dal Nulla. «Fino a ora credevamo che il tempo, in cui tutti gli avvenimenti si inquadrano, rappresentasse una entità obiet-

tivamente stabile, in contrapposto al suo contenuto, continuamente mutevole: ma ora ci avvediamo che il soggetto signoreggia il tempo del suo mondo individuale. Se fino a oggi si è detto: “Senza tempo non può esservi soggetto vivente”, d’ora innanzi dovremo dire: “Senza soggetto vivente non vi è tempo”».21 L’apparenza di continuità è data, quindi, dall’intervento con cui isoliamo la vita dal suo mondo, dimenticando che il mondo esiste, è complicato ed è assai diverso dal laboratorio di un’università tedesca. Isolando l’istante presente, nel punto che *abbiamo scelto* lungo una traiettoria, quello assumerà tutta la carica temporale. Come se dovesse ripetersi all’infinito. Ecco dunque tre amare conclusioni: la prima ci suggerisce che il presente non passa; la seconda che non si abbandona un istante per un altro; la terza, molto sibillina, che l’istante è una fessura per l’eternità. Perché se il tempo rinasce, dovrà prima morire.

Dovunque vado, la realtà mi precede. Il viaggio è un luogo mentale progettato per accogliere presenze in transito, uno spazio benevolo, ma non complice, capace di segnare il presente. In viaggio il tempo si rapprende, è sospeso. La mia qualità non sarà più quella di *weltbildend*, di formatore di mondo. Come il longevo aracnide del professor Uexküll, sentirò in viaggio una presunzione d’eternità: la perfetta sincronia di presente e reale, di tempo e abbandono.

Ecco l’uomo

«In un mantello bianco foderato di rosso-sangue, con un’andatura strascicata da cavaliere, la mattina presto del giorno quattordici del mese primaverile di Nisan nel colonnato coperto tra le due ali del palazzo di Erode il Grande uscì il procuratore della Giudea Ponzio Pilato. Più di ogni cosa al mondo il procuratore odiava l’odore dell’olio di rose, e ora tutto lasciava presagire una brutta giornata, poiché questo odore aveva cominciato a perseguitarlo fin dall’alba».22 Due ossessioni reggono l’opera di Michail Bulgakov: l’identità è la prima delle due; il sogno, la seconda. Nelle pagine del *Maestro e Margherita* l’universo è affollato di cose che possono essere ordinate in classi e una di queste è la classe delle cose impossibili. Una gerarchia onirica. Per insinuare che il suo libro è simbolico,

Bulgakov finge che non lo sia. Finge artifici magici nella Mosca anni Trenta; finge amicizia con Satana che notoriamente è incline, per esigenze aziendali, al colloquio; finge l'incontro con Ponzio Pilato negli istanti in cui arma la mano dell'uomo contro il Figlio di Dio. Pilato non è l'autista di una lucida macchina d'odio, ma colui che abbandona Cristo alla legge (la radice di "abbandono" è *bandum* da cui: prescrizione, affidò a un giudizio). Dopo l'interrogatorio, «proteggendosi col braccio dalla polvere e facendo una smorfia scontenta, Pilato proseguì, dirigendosi verso il portone del giardino del palazzo, e al suo seguito si mossero il legato, il segretario e la scorta. Erano circa le dieci del mattino».²³

Bulgakov è meticoloso, ci tiene a stabilire il tempo trascorso dal risveglio del procuratore alle sue ultime parole. Anche noi amiamo l'esattezza. Sappiamo infatti che, prima delle dieci, Pilato si trova di fronte a Cristo mascherato da re d'Israele: «Ecce homo»²⁴ è il suo annuncio. Ecco il tempo dell'uomo, ecco il suo abbandono. Qui sta l'uomo, e lo spazio in cui è caduto si fa in due, due tra i quali nasce il nuovo uomo. Anche l'uomo nietzscheano è il luogo beffardo della donazione al mondo, il suo punto di leva. Il luogo della naturale incapacità di concepire l'inizio del tempo. Nietzsche maneggia il pensiero occidentale come fosse destino e il destino come fosse caos; sostituisce al pensiero una pratica che denuncia la «miseranda e orribile commedia che il cristianesimo ha fatto dell'ora finale».²⁵ Il timore di una morte improvvisa è stato lo strumento della fede cristiana per provocare l'espulsione dell'uomo dai limiti del suo ordine. Limiti con un significato concentrico e permanente. I secoli della simbologia altomedievale aggregavano secondo un disegno perfetto le molecole della storia. Era l'epoca in cui il Signore aveva all'attivo due libri: la Bibbia e l'Universo. A quel tempo di tensione geometrica fra anima e cosmo seguirà il tempo del mercante; al tempo ciclico, alimentato ad eternità, il tempo che calcola gli investimenti. Così il tempo cade dalle mani di Dio, si sbriciola. È in vendita.

Nella prima *Critica*, trattando il pensiero moderno con gli acidi della filosofia trascendentale, Kant scriverà che eterno è l'orizzonte della conoscenza perché eterno è l'orizzonte del tempo, un «tempo che permane e non muta».²⁶ Nel mondo cristiano l'apertura al limite, l'estasi mistica, è apertura all'eternità, non come durata infinita

ma come *plenitudo vitae*: la vita di un istante, secondo Boezio. Perché il limite ha in sé, e non fuori di sé, l'illimitato. L'essere estatico, l'uomo dionisiaco, è colui che genera la tragedia. La vive come un falso teatrale e con essa dimentica il mondo. Come se si potesse essere qui e là: nella pesante terra dei corpi e in un lievissimo altrove.

Nel suo ritmo da perpetua catastrofe, la filosofia moderna si è afferrata alla distinzione di soggetto e oggetto. Questo, il suo sedativo analitico. Fino a Socrate, la filosofia non scioglie l'identità del pensante con il pensato. Questa, la sua salute. "Meditazione", nella tradizione della spiritualità cristiana, sta a indicare l'esercizio dell'anima. Non è improbabile che il primo orologio meccanico rispondesse a esigenze di culto, all'osservanza rigorosa delle ore di preghiera. Gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola prevedono che ogni esercizio duri un'ora, «piuttosto di più che di meno, per preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati».27 Ne escono immagini esatte, non immagini che partecipano dell'errore. Misure implacabili. Ma tutti questi orologi dovranno pur essere regolati, come il sospetto lascia prevedere, *su una data ora*. Nell'undicesima annotazione agli *Esercizi* si legge: «A chi fa gli esercizi della prima settimana giova che non sappia cosa alcuna di quanto dovrà fare nella seconda settimana».28 Ma la *meditatio* è ciclica, perciò l'io della seconda meditazione non saprà niente dell'io della prima, l'io della terza non saprà niente dell'io della seconda... Il tempo estatico è una rottura di prospettiva, l'intuizione di un istante immobile. Qui la dispersione concentra unità.

L'istante non è una stazione di transito verso il nulla. Dalla polvere di una clessidra, letteralmente "ladro d'acqua", al tempo che viene ritmato da un orologio meccanico, il passaggio è essenziale. Nella strettoia fra due ampolle, l'occhio coglie il tempo trascorso e quello disponibile. L'istante diletta per lisci cunicoli, non svanisce. Cresce in profondità, per scandire ore che non sono ancora, non sono mai cominciate. Appartiene ad abbandoni accaduti tra venti secoli, che accadranno a mezzogiorno di qualche settimana fa.

Note

- 1 Marco, 15, 33-34. «Quando fu l'ora sesta si fece buio su tutta la terra fino all'ora nona. All'ora nona Gesù gridò a gran voce: "Eloi, Eloi, lama sabactani?"». L'ora nona (le tre pomeridiane) segna la fine della Passione e la morte di Cristo.
- 2 *Il Corano*, I, 16.
- 3 J.-L. Nancy, *L'essere abbandonato* (1981), tr. it. Quodlibet, Macerata 1995, pp. 9-10.
- 4 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (1888), tr. it. Adelphi, Milano 1983, pp. 164-165.
- 5 F. Nietzsche, *Ecce homo* (1888), tr. it. Adelphi, Milano 1981.
- 6 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (1888), cit., p. 108.
- 7 M. Heidegger, *Il concetto di tempo* (1989), tr. it. Adelphi, Milano 1998, p. 24.
- 8 G. Bachelard, *Istante poetico e istante metafisico* (1939), tr. it. in *L'intuizione dell'istante*, Dedalo, Bari 1973, p. 119.
- 9 Erodoto, *Storie*, tr. it. Mondadori, Milano 1982, 109, p. 216.
- 10 G. Bachelard, *Istante poetico e istante metafisico* (1939), cit., p. 121.
- 11 M. Heidegger, *Il concetto di tempo* (1989), cit., p. 28.
- 12 G. Bachelard, *Istante poetico e istante metafisico* (1939), cit., p. 117.
- 13 M. Heidegger, *Il concetto di tempo* (1989), cit., p. 42.
- 14 Aristotele, *Fisica*, tr. it. in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. 3, 220a, 25, p. 105.
- 15 T. Landolfi, *La bière du pecheur* (1953), Adelphi, Milano 1999, p. 11.
- 16 T. Landolfi, *Rien va*, Vallecchi, Firenze 1963, p. 162.
- 17 T. Landolfi, *La bière du pecheur* (1953), cit., p. 115.
- 18 J. von Uexküll, G. Kriszat, *Ambiente e comportamento* (1956), tr. it. il Saggiatore, Milano 1967, pp. 97-98.
- 19 G. Bachelard, *L'intuizione dell'istante* (1932), cit., p. 43.
- 20 M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* (1979), tr. it. il nuovo melangolo, Genova 1999, p. 397.
- 21 J. von Uexküll, G. Kriszat, *Ambiente e comportamento* (1956), cit., p. 98.
- 22 M. Bulgakov, *Il Maestro e Margherita* (1967), tr. it. Garzanti, Milano 1986, p. 16.
- 23 Ivi, p. 40.
- 24 Ecco il re d'Israele, coronato di spine e con un mantello di porpora: «*Et milites plectentes coronam de spinis imposuerunt capiti eius et veste purpurea cir-*

Tempo di abbandono

cum dederunt eum» (Iobannem 19, 5-6).

- 25 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (1888), cit., p. 108.
- 26 I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), tr. it. UTET, Torino 1967, B 224-225, p. 220.
- 27 Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*
- 28 Ivi, p. 19.