

## Il tempo dell'inizio

**Adriano Fabris // IL TEMPO COME INIZIO**

### 1. *Problemi iniziali*

La prima cosa che mi preme sottolineare, affrontando il tema dell'inizio da un punto di vista filosofico, è il fatto che questo tema ci viene consegnato da una ben determinata tradizione, la tradizione ebraico-cristiana, e che ci viene trasmesso secondo configurazioni particolari, che naturalmente incidono sulla trattazione di esso che possiamo farne anche noi, oggi. Una tale sottolineatura non è motivata semplicemente da una – pur opportuna – cautela ermeneutica o da ben comprensibili avvertenze di stampo storicistico. Essa è piuttosto la riprova che, neppure parlando dell'inizio, possiamo davvero iniziare, possiamo cioè – come si dice solitamente – «partire da zero».

Sembrerebbe allora legittimo dire, fin da subito, che non iniziamo mai davvero, che siamo sempre già «iniziati». E con ciò il nostro discorso sull'inizio sarebbe già finito non appena intrapreso: mettendo in evidenza, con negazione performativa, l'impossibilità di iniziare davvero. Ma questo, appunto, è il problema che dobbiamo affrontare (o meglio uno dei problemi che sorgono in relazione a questo concetto). A patto che si voglia prendere sul serio ciò che con il termine «inizio» intendiamo dire e che troviamo difficoltà a dire nel modo in cui solitamente lo diciamo.

Dobbiamo allora chiederci, anzitutto: che cosa s'intende quando parliamo di «inizio»? Come accade molto spesso in filosofia, anche in questo caso è necessario tentare un chiarimento terminologico. Il quale può essere compiuto, ad esempio, distinguendo un particolare concetto da altri che hanno un significato consimile. Seguiamo anche noi questa strada.

## 2. *Inizio*, arché, proton

Per farlo, tuttavia, dobbiamo ricominciare dal principio. Ebbene: stiamo conducendo un discorso che si colloca su di un piano filosofico. Non c'interessa perciò, almeno in un primo momento, analizzare il modo in cui la tematica dell'inizio è affrontata nell'ambito di una certa interpretazione ebraico-cristiana, ad esempio quella che elabora e sviluppa l'idea di creazione<sup>1</sup>. Rivolghiamoci invece a quegli autori che, appunto con gli strumenti della filosofia, hanno affrontato il nostro problema. Essi lo hanno fatto, come si diceva, seguendo spesso la strada della preliminare distinzione concettuale. Ecco una riprova.

Proprio *all'inizio* di quel piccolo dizionario filosofico che è inserito nei suoi trattati di «metafisica» come libro Δ, Aristotele specifica, com'è noto, i vari sensi di *arché*. *Arché* indica il punto di partenza di un movimento; il cominciamento migliore per ottenere un certo risultato; il principio o fondamento, sia esso «interno» oppure «esterno» alla cosa; ciò dalla cui *proairesis* prende origine un movimento; infine ciò che consente di conoscere una cosa. Insomma: *arché*, sintetizza Aristotele, è quel «primo», appartenente o meno alla cosa stessa, da cui procedono l'essere, il generarsi e la conoscenza di questa cosa. In tal senso, la nozione di *arché* può essere ulteriormente specificata nel senso dell'*aition*: ciò che, appunto, Aristotele definisce subito dopo.

Intendiamoci bene: non sto immediatamente identificando ciò che voglio approfondire – il concetto di «inizio» – con la nozione di *arché*. Voglio invece lavorare su quest'ultimo concetto per trarre alcuni elementi utili per il chiarimento terminologico di ciò che c'interessa. La nozione di *arché* infatti rimanda, come abbiamo appena visto, al concetto di *proton*, di «primo». Si tratta di un concetto il quale, a sua volta, dev'essere specificato nei molteplici sensi in cui può essere inteso: «ontologico», «fisico», «gnoseologico». E che può inoltre essere pensato, com'è noto, sia in un senso «logico» che

1. D'altra parte, come ben sappiamo (e come documenta ad esempio Gershon Scholem in una sua conferenza tenuta nell'ambito dei Colloqui di Eranos e poi riproposta come primo capitolo del volume *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, trad. it. di M. Bertaglia, Marietti, Genova 1986), anche la tesi di una «creazione dal nulla» (applicata al contesto di *Gn 1*) risulta il frutto di un'interpretazione filosofica. Su tali aspetti si veda il contributo di Maurizio Mottolese in questo stesso fascicolo.

in un senso «cronologico»: sensi che, ben lo sappiamo, Aristotele colloca su piani distinti.

D'altronde, un tale riferimento a ciò che è «primo», alle sue specificazioni e ai suoi differenti livelli, si ritrova in tutto il corso successivo della storia del pensiero, variamente connesso con le esigenze di interpretazione e di fondazione razionale del cristianesimo. E dunque proprio in quest'ottica potremmo riconsiderare, ad esempio, la distinzione hegeliana fra *Anfang* e *Beginn* (volta appunto a enfatizzare la priorità fondazionale della filosofia contro l'occasionalità di un qualche inizio contingente), nonché la separazione fra «inizio» e «origine» su cui insiste ripetutamente Cacciari nel suo libro intitolato, appunto, *Dell'inizio*<sup>2</sup>. Il problema, però, è che cosa comporta e in che modo dev'essere inteso questo riferimento a un'*arché* come *proton*, nei suoi vari sensi.

### 3. *Primo nel tempo, primo rispetto al tempo, prima del tempo*

Qui emerge subito un'ambiguità. Giacché «primo» può significare «primo» *nel* tempo (nella prospettiva di Aristotele: il cominciamento di un moto, il migliore inizio, il proponimento che dà l'avvio a un processo), oppure «primo» *rispetto al* tempo (il fondamento o la causa, «interna» oppure «esterna», di un processo considerato nel suo complesso). Ebbene, se «primo» è inteso nel senso di «primo» *nel* tempo, vale – secondo la strategia argomentativa e la persuasione filosofica non solo di Aristotele, ma dell'intera tradizione metafisica – il rinvio a una dimensione fondativa «fuori dal tempo» (ed emerge dunque la necessità di interpretare questo «fuori dal tempo» nei termini di un altro tipo di tempo, quello caratterizzato dal moto circolare, oppure secondo la processione degli eoni, o infine non più con riferimento a un ulteriore movimento, bensì richiamandosi a quella stasi che contraddistingue una sorta di «tempo senza tempo», vale a dire l'«eternità»). Alla base di tutto questo, in altre parole, vi è la persuasione che ciò che è temporale dev'essere, in qualche modo, fondato. Che alla fine è necessario fermarsi. E che questa stasi fondante è una *energeia* che è *proteron* sia rispetto alla *dynamis*, sia relativamente al passaggio dalla *dynamis* all'*energeia* (uno dei modi,

2. Adelphi, Milano 1990.

appunto, in cui Aristotele interpreta la struttura del movimento). In questa prospettiva possiamo capire per qual motivo il «prima di» della relazione *nel* tempo si faccia qualcosa di assoluto, venga cioè ipostatizzato, e si trasformi quindi in un «primo» *rispetto al tempo*, in un «primo» atemporale. Vale a dire: in un «prima del tempo».

Se le cose stanno così – se cioè la necessità di una fondazione del temporale nell'atemporale (lasciando per ora nel generico che cosa intendiamo con «tempo») è dovuta all'assunzione di presupposti teorici ben determinati e di un atteggiamento linguistico capace di fissare l'esperienza e di distanziarsi rispetto ad essa – allora è possibile, dopo aver messo in questione un tale rapporto fra atemporale e temporale, collocarci sul piano di quest'ultimo e affrontare su di un tale terreno il problema dell'inizio. Che viene dunque a essere considerato legittimamente inizio *nel*, non già *del* tempo.

Ciò, a ben vedere, si giustifica anche per altre ragioni, che ho illustrato in dettaglio altrove<sup>3</sup>. Giacché può essere opportunamente sollevata anche la questione relativa al carattere – temporale o meno – di quel *rapporto* fra atemporale e temporale di cui stiamo parlando. Un tale rapporto risulta in tutta evidenza temporale se il «primo» rispetto al tempo viene ad essere trasformato in un «prima del tempo». Ma questo è appunto ciò che fa la tradizione ebraico-cristiana, la quale si trova a dover pensare (aporeticamente, rispetto alle categorie «greche» di cui pure essa stessa fa uso) un Dio relato e irrelato al tempo stesso: creatore del mondo e dell'uomo, e tuttavia assoluto, sciolto rispetto ad essi; *Grund* e *Abgrund* insieme; operante nel tempo e nella storia (che diviene così storia della salvezza) e parimenti fuori del tempo.

Insomma: prima del tempo non c'è tempo. Ma questo «prima», il termine attraverso cui tentiamo di dire l'atemporale, è indicativo esso stesso di un rapporto temporale. Tanto vale, allora, pensare questa temporalità. E in questo senso tentare di cogliere ciò che è «primo». E nella stessa prospettiva concepire l'inizio. Il che significa, di nuovo: prendere congedo da quella concezione per cui l'inizio è qualcosa che riguarda il rapporto fra atemporale e temporale (vale a dire la questione dell'inizio del mondo, del tempo, del cosmo, cioè

3. A. Fabris, *Aporie del tempo*, in *Id.* (a cura di), *Il tempo dell'uomo e il tempo di Dio*, Laterza, Roma-Bari 2001.

del «primo» nel senso del fondamento). Una tale concezione, lo abbiamo già detto, è oltremodo interessante per la tradizione religiosa ebraico-cristiana, specialmente a partire da una sua interpretazione filosofica dominante. E si ripropone anche al di fuori di ambiti religiosi o filosofici<sup>4</sup>. Ad essa, infatti, anche la fisica, in alcune delle sue articolazioni disciplinari, ritiene oggi di poter dare una sua risposta (in tal modo rivendicando per sé compiti che di fatto sono, tradizionalmente, religiosi o filosofici).

#### 4. *Il tempo dell'inizio*

Invece, per i motivi suddetti, dobbiamo dedicarci *da un punto di vista filosofico* a chiarire quel «primo» che s'incontra *nel* tempo: l'inizio, appunto. Non già l'inizio del tempo, bensì, appunto, il tempo dell'inizio. Questo vuol dire forse che, per i nostri scopi, è necessario presupporre qualcosa come «il tempo» – ossia una certa concezione della temporalità – al cui interno soltanto è possibile chiarire l'evento stesso dell'inizio? No di certo. Perché unicamente a partire da un'analisi del tempo dell'inizio è possibile, come cercherò di mostrare, un approfondimento adeguato della stessa temporalità. Il «tempo dell'inizio»: con ciò s'intende non solo quel tempo che costituisce l'inizio, ma soprattutto quel tempo che risulta esso stesso sempre iniziale. In altre parole: il tempo *come* inizio.

Un tempo così concepito si configura infatti come un reiterato

4. Potremmo chiederci *perché* si ripropone. Una possibile risposta consiste nel fatto che, per evitare l'ipotesi di un fondamento atemporale del tempo, è necessario concepire una temporalità modellata secondo l'immagine del circolo, e non della linea. A ben vedere, è la mossa di Nietzsche, nella sua ripresa di un'impostazione greca con evidenti intenzioni anti-cristiane (ma anche, in precedenza, quella di Hegel, con un intento diverso: quello di portare a compimento il modello della grecità nella forma della filosofia, assorbendo in questa, intesa come attuazione ed esibizione del cammino dello spirito, lo stesso annuncio cristiano). E tuttavia, di fronte a questa soluzione, non svanisce l'impressione che una tale circolarità autoaffermandosi sia un mero «fatto», un mero «che», davanti al quale può dunque risorgere la tradizionale domanda filosofica: «perché?». Porsi questa domanda significa, di nuovo, prefigurare un fondamento ulteriore e riproporre le difficoltà insite nell'idea di una relazione temporale fra atemporale e temporale. Anche se rimane pur sempre da precisare se un tale «perché» debba venire inteso al modo della «spiegazione» (che implica una concezione maturante-progressiva della temporalità) oppure in quello del «senso» (che richiede vi sia un tempo in cui il senso irrompe, oppure viene riconosciuto e assunto).

*iniziare* temporale. Uso la forma verbale – ed essa sarà sottintesa anche quando, per ragioni espositive, dovrò rifarmi al sostantivo – per indicare il fatto che non si ripropone, qui, l'ambiguità del «primo» assoluto e parimenti relativo della tradizione metafisica. L'iniziare è «qualcosa» di temporale; il tempo è un reiterato iniziare. Possiamo tentare l'approfondimento di questa situazione assumendo due punti di vista: quello che fa riferimento alla coppia concettuale continuità-discontinuità; quello che intende ritornare sulle tre «canoniche» dimensioni del tempo (nella concezione comune: il «presente», il «passato», il «futuro») per pensarle in altri modi, cioè secondo un loro diverso rapporto.

##### 5. *Continuità e discontinuità temporali. La cesura dell'oblio*

Riguardo al primo spunto di approfondimento voglio subito essere chiaro: la mia intenzione non è affatto quella di rivendicare, si potrebbe dire, i «diritti» della discontinuità, dell'interruzione, della frattura temporali contro una concezione prevalentemente continuista, estensiva, distesa del tempo; non voglio, in altri termini, contrapporre le immagini del punto e della linea, o pensare, per dir così, che il tempo sia un film che si vede meglio spezzettandolo nei fotogrammi che lo compongono. Mi interessa piuttosto mostrare come continuità e discontinuità si rimandano reciprocamente, e che il luogo in cui si realizza questo reciproco rimando è l'attimo come ciò che, di volta in volta, risulta iniziale, «primo». Un tale reciproco rimando – che è, potremmo dire, il «collassare» di continuità (del flusso temporale, in quanto maturazione) e discontinuità (dell'istante temporale in quanto *in-stans*, *nunc stans*) nell'attimo iniziale (in ciò che accade «improvvisamente»: *exaiphnes*, volendo usare il vocabolo platonico) – potrebbe essere attestato con riferimento a due fondamentali trattazioni filosofiche del tempo: quella di Aristotele (quale si legge in *Fisica* Δ, 10-14) e quella di Heidegger (che è contenuta nella sezione seconda di *Sein und Zeit*).

Non posso, naturalmente, compiere in questa sede un'analisi accurata dei testi che ho indicato. Mi basta ricordare solamente, nel caso di Aristotele, che secondo la sua concezione il *nyn* è pensato come luogo potenziale sia del costituirsi del «limite», sia dell'artico-

larsi del «continuo» (giungendo così a sostenere l'aporetica definizione per cui il *nyn* «è il medesimo e la differenziazione e l'unificazione secondo il medesimo, ma il suo essere non è il medesimo»<sup>5</sup>); nel caso di Heidegger, in parallelo, che accanto alla sua concezione «evenemenziale» della *Zeitlichkeit*, come distendersi e maturare dell'essere del *Dasein*, si ripropone a più riprese la domanda su come si giunge all'assunzione di questo senso non volgare del tempo, su come si accede, cioè, a una tale dimensione che, pur tuttavia, è sempre già la nostra: e, come ben sappiamo, la risposta è data dal riferimento alla nozione di *Augenblick*, a quell'attimo (come «colpo d'occhio») che è parimenti *ricompreso* nel maturare della *Zeitlichkeit* e che però, rispetto ad essa, è capace di farla interagire con una dimensione *ulteriore*, quella dischiusa dalla risolutezza. In entrambi i casi, comunque, emerge quel reciproco, inscindibile legame di continuità e discontinuità che può spiegare, forse, perché ogni tentativo di recuperare la continuità vitale contro l'astratta separatezza che contraddistingue un tempo spazializzato finisce per rimettere in gioco, di nuovo, una concezione del tempo modellata sulla puntualità.

Analogamente, se prendiamo in esame la «dialettica» che è propria dello stesso iniziare, troviamo un analogo, reciproco rimando fra continuità e discontinuità, collegamento e cesura. È vero infatti che si ha propriamente inizio solo se avviene una «decisione», dunque una rottura rispetto al «prima». Ma è altrettanto vero che è a questo «prima» che bisogna pur sempre rapportarsi se si vuole operare la cesura. Da questo punto di vista, allora, avrebbe ragione l'ermeneutica nel suo sostenere – solidale in ciò con ogni forma filosofica di platonismo e con ogni variante religiosa della dottrina della predestinazione – che ogni iniziare, in realtà, è un essere sempre già iniziati. Emerge insomma un'oscillazione (e perciò la possibilità, nuovamente, di una decisione) tra la riaffermazione di una continuità attraverso il distacco e l'assunzione di quest'ultimo nel suo carattere di cesura: un'assunzione, questa, che però sembra in grado di legittimare nuovamente il riferimento ad un «prima» e ad un «poi».

Rispetto a una tale situazione – che sempre stiamo cercando di interpretare facendo riferimento alla coppia concettuale continuità-

5. Aristotele, *Fisica* Δ, 222 a, 19-20.

interruzione – una possibile via d'uscita, radicale ed estrema, può essere data dall'esempio più netto (e meno dialetticamente governabile) di cesura. Se infatti il raccoglimento dei diversi momenti del «passato» è garantito dalla memoria, al fine di stabilire, attraverso il «presente», un legame con il «futuro», allora la più netta separazione che, in questa «dialettica» di continuità e discontinuità, può essere sperimentata è quella messa in opera dall'*oblio*. Giacché nell'oblio, nella dimenticanza, il taglio non si dà nei modi di una contrapposizione, bensì piuttosto in quelli della distrazione. In una tale prospettiva, allora, solo grazie all'oblio si può giungere a iniziare davvero: non già negando, bensì cancellando il «passato». Senza pretendere, tuttavia, di annientarlo.

In altri termini, l'oblio è ciò che cancella la possibilità di attenzione. L'attenzione è ciò che pone un rapporto, ciò che lo istituisce, istituendo in tal modo anche la distanza tra il ponente e il posto. Grazie all'attenzione io posso porre a tema qualcosa. Posso tematizzare anche la stessa relazione tra il ponente e il posto (come fa anzitutto Kant). Posso tentare di prendere in esame lo stesso ponente (affrontando così quelle difficoltà, legate al cogliimento di ciò che è condizione di ogni cogliimento, che Kant mette in luce e che Fichte cerca di risolvere). Posso altresì considerare ciò che lega in rapporto reciproco tutto ciò che è posto (come fa ancora Kant nella sua trattazione del tempo e dello spazio), nonché il modo (anch'esso temporale: si veda, nel caso di Kant, la dottrina dello schematismo) in cui il ponente si relaziona al posto, e infine la stessa temporalità che è insita nel ponente (come fa Heidegger, rivendicando questa sua istanza come una novità rispetto a Kant). Ma in questi diversi modi io non esco dall'ambito dell'intenzione, dell'attenzione, della posizione, della tematizzazione, e di quel tentativo di collegare tutto ciò che viene posto che ben presto si rivela disperato e che è dato dalla memoria.

Se si procede così, tuttavia, il tempo è già perduto: perché ponendolo, appunto, lo si perde. Ben esprime Agostino questa situazione nel famoso passo di *Confessiones* XI, XIV, 17: riguardo a che cos'è il tempo, «se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so». Solo l'oblio, e non l'attenzione o la memoria, è dunque in grado (anche contro Agostino stesso) di salvaguardare l'accesso al tempo.



A ben vedere allora si ripropone anche qui, in una differente prospettiva, l'intimo legame di continuità e discontinuità. Come abbiamo visto, l'oblio è l'atto discontinuo, compiuto in un istante decisivo, in cui si realizza una cesura rispetto alla continuità. Si può iniziare davvero solo se il «prima» è dimenticato. Ma, a ben vedere, anche il ricordo è discontinuo. Non siamo infatti mai in grado di possedere noi stessi al modo di una rammemorazione sempre pienamente cosciente del nostro passato. Nel contempo, tuttavia, l'oblio risulta costantemente minacciato dal possibile ritorno di ciò che si credeva ormai cancellato.

Su questo fatto si fonda una ben nota pratica terapeutica. Tutta la psicoanalisi poggia appunto sulla convinzione del potere terapeutico della rammemorazione (e in ciò, potremmo dire, essa non è altro che una moderna versione di platonismo applicato). Ed essa si basa altresì sul presupposto che tutto può essere ricordato, che nulla si può mai obliare definitivamente. In altre parole: siamo sempre già «a casa»<sup>6</sup>. Ma è proprio giustificata questa persuasione? Basta appunto ricordare per salvarsi? Non è forse in gioco, qui, un'altra convinzione, vale a dire quella per la quale, in definitiva, siamo già sempre salvi? Agostinianamente, di nuovo: «Non mi cercheresti se non mi avessi già trovato». Il che significa: basta che tu ti ricordi di avermi trovato. Cioè che, nel rapporto fra discontinuità e continuità, il continuo, alla fine, prenda il sopravvento. Ma ciò che va pensato, invece, è appunto un tale oblio del discontinuo a favore del continuo (qui, il continuo del ricordo): un oblio nel quale, in effetti, si riafferma proprio quella discontinuità che, pure, qui appare obliata<sup>7</sup>.

#### 6. *La concentrazione del tempo nel presente dell'inizio*

L'altra strada che possiamo percorrere, volendo approfondire il tempo come inizio, è quella che prende in esame il concatenarsi, secondo la mentalità comune, di un «passato», di un «presente» e di

6. Una casa che, tuttavia, va sempre riconquistata e nuovamente abitata: riemerge qui un modello di pensiero che rivela ben precisi tratti gnostici.

7. Sempre seguendo il filo conduttore agostiniano, sarebbe interessante approfondire il legame che Agostino stesso istituisce fra musica, ritmo e tempo in una prospettiva che è solidale con la sua teoria dell'attenzione e che risulta funzionale al modo in cui, nella sua riflessione, si configura il rapporto tra continuità e discontinuità temporali.

un «futuro». Emergono qui, subito, immagini ben radicate in questa mentalità (la «concezione ordinaria» del tempo di heideggeriana memoria). Esse, adeguatamente analizzate, finiscono per ribadire l'impossibilità che vi sia, effettivamente, una qualche novità, che il «futuro» porti davvero un qualche mutamento (tutto cambia affinché nulla cambi, potremmo dire parafrasando il conte di Salina).

Possiamo caratterizzare questa situazione facendo nostre le parole di un teologo italiano ben attento al decisivo apporto che l'ebraismo può dare tuttora al cristianesimo (al fine di liberarlo dalle conseguenze di un'ellenizzazione che rischia di estinguerne gli aspetti più vivi). Afferma il nostro teologo: «Ogni futuro [...] che ripropone il passato non è vero futuro, ma solo riproduzione di ciò che è stato; ma anche ogni futuro che nasce dentro la struttura del proprio essere, più che una reale novità, costituisce il *dispiegamento*, l'*arrivo in porto* del più lontano passato: è il futuro del chicco che diventa grano o del seme che diventa pianta, in cui il nuovo che sarà è quello che da sempre c'è stato, il non ancora del già dato. Per questo la grecità e le culture mitiche non hanno conosciuto né il futuro né la novità, perché per esse ogni futuro e ogni novità sono il *disavvolgimento*, lo *srotolamento*, lo *sfogliamento*, lo *squadernamento* di ciò che è già tutto contenuto – ma in modo di condensamento – nel «già dato» del seme in cui, implicitamente, da sempre è già presente il tutto: ma un tutto il cui tratto *peculiare* è di essere nascosto, occultato, in attesa che si renda manifesto e fruibile»<sup>8</sup>.

Rispetto a questa concezione e a queste immagini viene poco dopo rivendicata, dallo stesso autore, la peculiarità dell'idea ebraico-cristiana del tempo: non quella, metafisicamente ripensata, che vede nell'atemporale il fondamento del temporale, ma piuttosto quella per cui, nell'attimo della conversione, l'evento di Dio è in grado di irrompere. È, questo, appunto il senso del *kairos* paolino; si tratta di quella «piccola porta» attraverso cui può passare l'eterno di cui parlano le concezioni messianiche reinterpretate da Benjamin, da Rosenzweig, da Scholem<sup>9</sup>. Per citare ancora il nostro teologo: «La no-

8. C. Di Sante, *La rinascita dell'utopia*, Editrice Esperienze/Edizioni Lavoro, Fossano (CN)/Roma 2000, p. 68.

9. Pagine lucidissime, a questo proposito, sono quelle di Cacciari (cfr. *Dell'inizio*, cit., pp. 257, sgg.).

vità dischiusa dalla Bibbia è una novità radicale che *non viene dall'io*, ma *viene all'io*, non *proviene da lui*, ma *ad-viene a lui*: la novità di Dio che entra nella vita e nella storia e che, con la sua «visita», la illumina e la rigenera»<sup>10</sup>.

Risulta evidente, da tali parole, quel senso di tempo che, facendo leva sull'attimo e sul suo carattere di inizio, viene davvero ad emergere in tutta la sua novità. Potremmo anzi dire che solo all'interno di una tale concezione il tempo può acquisire, propriamente, un *sensu*: in virtù cioè dell'irruzione di «altro» nell'attimo della svolta (ovvero nell'*Augenblick* dell'*Entscheidung*, secondo la versione secolarizzata della stessa tematica che viene offerta da Heidegger in *Sein und Zeit*). L'altra concezione, quella dello svolgimento temporale che si modella secondo l'immagine del seme e della pianta, può infatti fornire, al massimo, una *spiegazione* del corso delle cose. Quanto poi al tentativo di fondare il temporale sull'atemporale, che caratterizza gran parte della teologia filosofica, in questa prospettiva esso finirebbe per configurarsi come l'ibrido e disperato progetto di venire incontro alle esigenze del senso attraverso le modalità del discorso esplicativo: una confusione di piani che, come sappiamo, si è rivelata ben presto insostenibile.

Tuttavia, di nuovo, il mio intento non è quello di enfatizzare la contrapposizione tra pensiero filosofico e tradizione religiosa (in questo caso di matrice ebraico-cristiana), allo scopo di rivendicare i diritti di quest'ultima come ad esempio fa, sulla scorta di Levinas, il teologo di cui abbiamo citato alcune frasi. Il mio discorso, che certamente può trarre spunti da una determinata esperienza religiosa (come, peraltro, da ulteriori esperienze dell'uomo), è e vuole rimanere filosofico. In questo modo e secondo questa prospettiva, infatti, dobbiamo pensare il tempo dell'inizio.

E tuttavia non secondario, per i nostri scopi, è l'apporto che ci viene dalla concezione ebraica e cristiana del tempo. Ma non si tratta dell'idea per cui la novità dell'inizio è dovuta alla paradossale irruzione di altro dall'esperienza nell'esperienza del presente. Ciò, infatti, presupporrebbe l'accettazione preliminare di un Dio che si manifesta nel tempo, trasfigurandolo: e questo presupposto non può essere immediatamente assunto in una prospettiva filosofica.

10. *Ibidem*.

Decisiva è invece l'idea, che qui emerge, della concentrazione del tempo nell'attimo. Il «passato», infatti, risulta significativo solo se viene vissuto nel «presente»; il «futuro» è il sopravvenire del nuovo nell'«adesso». L'attimo, in altre parole, è il «futuro» che è «già» *nel* «presente»; l'attimo, ancora, è il «passato» che *nel* «presente» realizza il suo «non ancora». Di tutto ciò – che ora sono costretto a enunciare solo schematicamente – può offrire un'adeguata riprova l'analisi della figura (del pari giuridica, teologica e filosofica) del testimone e l'approfondimento della sua specifica temporalità<sup>11</sup>.

Trasferendo una tale concezione su di un piano più propriamente filosofico, dobbiamo però abbandonare ciò che potremmo chiamare l'idea della «croce del tempo»: l'idea, cioè, per cui l'attimo è il punto d'incontro, adimensionale e irripetibile, della linea orizzontale del tempo umano con la verticale dell'irruzione divina. Una tale concentrazione, nel «presente», di ciò che è già avvenuto e di ciò che potrà accadere – quello che propriamente rende possibile iniziare davvero – si dà infatti, nell'esperienza della nostra vita, anche senza il rimando a una dimensione religiosa. Possiamo fare in proposito almeno due esempi.

Ne è una riprova anzitutto ciò che siamo soliti chiamare «meraviglia». Si tratta di un'esperienza limite che, in filosofia, è stata fin da subito pensata a partire dalla possibilità, peraltro *successiva*, di spiegare ciò che, per la sua momentanea incomprendibilità, ci stupisce, e questo allo scopo dichiarato di non meravigliarci più<sup>12</sup>. È invece proprio l'attimo meraviglioso ciò che dev'essere pensato nella sua specifica temporalità, senza essere riportato all'ambito, dispiegato e articolabile, delle nostre aspettative. Tuttavia, come abbiamo già accennato, la novità di ciò che provoca meraviglia non dev'essere interpretata come proveniente di necessità da una dimensione trascendente. Giacché il tempo può essere esso stesso, di per sé, messa in opera e custodia dell'alterità. Appunto in quanto inizio. E solo in virtù di questo suo carattere esso può costituire, eventualmente, anche l'occasione per il rivelarsi di ciò che può provenire da una dimensione ultratemporale. Ma si tratta – lo ribadisco – di una parti-

11. Si veda a questo proposito P. Ciardella, M. Gronchi (edd.), *Testimonianza e verità*, Città Nuova, Roma 2000.

12. Cfr. Aristotele, *Metafisica A*, 982 b, 11 sgg.

colare interpretazione del tempo dell'inizio, di nuovo motivata dal desiderio di spiegare.

Un'ulteriore riprova, poi, della concentrazione, nel «presente», del «tempo dell'inizio» è costituita da ciò che è vissuto come tempo e che viene denominato tale entro l'ambito del «virtuale». Nel virtuale, infatti, tutto è concentrato nell'«ora», tutto può essere risettato, tutto può iniziare sempre e di nuovo. Nel virtuale si dà solamente il presente, che si dilata *ad libitum* per inglobare il passato e il futuro. Nel virtuale – e questo può sembrare un paradosso, ma non lo è alla luce di quanto abbiamo finora argomentato – vige un'idea di tempo come «tempo reale». Ma tutto ciò può verificarsi solo perché il termine «virtuale» indica ormai una potenzialità che è divenuta potenza e che, appunto perciò, viene ad esprimere una situazione nella quale la potenza è *già atto*. Questa trasgressione dell'ordine concettuale aristotelico costringe allora ad abbandonare un certo modello di successione temporale – quale quella che Aristotele tenta di interpretare come «numero del movimento» –, al fine di cogliere, appunto nel presente, quel possibile che risulta *ipso facto* reale<sup>13</sup>.

Il tempo dell'inizio è dunque quello della concentrazione degli eventi nell'attimo. Grazie alla riflessione sull'inizio, qui semplicemente abbozzata, è possibile ripensare la stessa temporalità. Essa non è né attributo delle cose, né forma del loro pensarle. E neppure è l'evento del rapporto fra cose e pensiero. È piuttosto ciò che si coglie nell'attimo concentrato della meraviglia: che risulta non già «prima», bensì, potremmo dire, «dentro» continuità e discontinuità, oggettivo e soggettivo, statico e dinamico, attivo e passivo. Così com'è «dentro» il tempo, in quanto successione di istanti, quell'*exaiphnes* che Platone appunto definisce nei termini paradossali di un «dove» senza luogo: di un *atopon metaxy*<sup>14</sup>. Insomma: né ritmo del movimento (secondo la definizione aristotelica, tendenzialmente «musicale»), né occasione di ripetizione (resa possibile dall'attenzione e dalla memoria, sulla scia di Agostino). Temporale, invece, è quell'inizio che racchiude in sé, propriamente, la sua fine.

13. È soprattutto Paul Virilio colui che ha approfondito su di un piano filosofico le conseguenze dei mutamenti tecnologici che stiamo vivendo: si veda ad esempio il suo recente libro *La bombe informatique*, Galilée, Paris 1998, trad. it. *La bomba informatica*, Cortina, Milano 2000.

14. Cfr. Platone, *Parmenide*, 156 d-e.

### 7. *Postilla sulla «verità»*

Una tale concentrazione nell'attimo, nel presente dell'inizio, possiamo altresì tentare di esprimerla, forse, con un'antica parola: quella di «verità». La nozione di «verità», qui, non va intesa nel senso della manifestazione, della rivelazione: perché altrimenti si riproporrebbe quel primato della continuità sulla discontinuità che abbiamo appunto messo in discussione. Né essa può essere concepita in un senso ontologico forte, come attributo di ciò che è stabile e inconcusso. Giacché, di nuovo, si riproporrebbe il problema del rapporto temporale con ciò che si configura come atemporale, e dunque emergerebbe ancora una volta la concezione dell'inizio come inizio *del* tempo: ciò di cui, pure, abbiamo già parlato.

«Verità» invece, in un senso diverso, ma non estraneo alla tradizione filosofica, è – potremmo dire – l'iniziale. Non nel senso dell'originario, del sorgivo (perché ciò sarebbe il «primo» fuori *dal* tempo, secondo una soluzione prescelta da Platone e da gran parte della teologia cristiana), ma nel senso della novità reiterata *del* tempo. E, neppure, l'iniziale può essere concepito unicamente al modo della discontinuità, della cesura, della decisione. Giacché non è per questa via che ci si può svincolare né dalle varie immagini processuali del tempo, delle quali siamo tuttora prigionieri, né dall'idea che l'istante sia l'*experimentum crucis* dell'irruzione, nella continuità orizzontale dell'uomo, di un'istanza verticale divina. «Verità», piuttosto, è «verità» nel «tempo»<sup>15</sup>. E ciò significa: concentrazione, nel tempo, di continuità e discontinuità; di «passato», «presente» e «futuro». Nel senso che ho cercato appunto di mostrare nelle pagine precedenti.

#### ABSTRACT

*The paper underlines at first the inherent difficulties in the philosophic treatment of «beginning», then analysing the issue on the basis of the aristotelian concepts of archè and proton. The possibility for a deeper analysis of the «beginning time» arises from the distinction between three possible meanings of «priority» (first within time; first as to time; before time), particularly*

15. Cfr. A. Fabris, «Verità» e «tempo», in «Teoria» 2000/1.

*as «first within time». Furthermore, this operation is possible only discussing the two perspectives that allowed thinking about time in the history of thought, namely temporal continuity and discontinuity.*

*In this context, it is possible to characterize the present moment as a «concentration» of the two perspectives. As a result, we can think «time» in this form, understanding it as a repeated beginning, and referring to some privileged experiences (such as astonishment and the «real time» of multimedial connection).*