

L'eternità inquieta del tempo profondo

PAOLO COSTA

Il futuro pesa nelle nostre vite – è inutile dirlo. Ci attrae e calamita la nostra attenzione con le sue promesse di felicità, novità, progresso, ma anche con il magnetismo delle sue minacce, incognite, rischi. Alla base di questa attrazione vi sono due tra le più potenti emozioni umane: paura e speranza. Sono loro a orientare il nostro sguardo verso il futuro, il non ancora, il di là da venire, ingigantendo quell'inquietudine e quell'irrequietezza che, di per sé, sono connaturate all'essere umano, creatura instabile per eccellenza. Nel suo ermetico capolavoro, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Helmuth Plessner ha descritto la mai perfetta coincidenza dell'essere umano con se stesso con un termine allo stesso tempo bizzarro e azzeccatissimo: eccentricità¹. L'impossibilità di aderire e, allo stesso tempo, prescindere dal centro di gravità della propria esistenza spiega molti aspetti buffi e tragici dell'esperienza umana e rende meno indecifrabile anche la nostra inclinazione a vivere al di fuori dell'unico tempo che ci appartiene veramente – il presente – privilegiando, a seconda del temperamento e delle diverse fasi della vita, il passato o il futuro.

Se questo è vero e se ammettiamo che la forza di attrazione del futuro sia saldamente ancorata nell'animo umano, resta comunque da capire se esistono delle strutture sociali, delle forme di vita, delle mentalità che la assecondano più di altre. La risposta è scontata. La civiltà occidentale moderna, che non a caso si fregia nel proprio stesso nome di un indicatore temporale, ha barattato la naturale ossessione di ogni ordine sociale per la stabilità con un gusto storicamente inedito per l'innovazione, il rischio, la crisi – se non la rivoluzione – permanente che la fa per molti aspetti assomigliare a un in-

¹ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin-New York 1975³; trad. it. a cura di V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, cap. 7.

faticabile podista, la cui, precaria ma dinamica, stabilità dipende dal mantenimento di un dispendiosissimo slancio in avanti. Non a caso, la parola chiave della modernità è accelerazione, perché solo accelerando si possono davvero compensare gli svantaggi derivanti dalla rinuncia ai meccanismi di stabilizzazione e protezione assicurati dalla forza autoritativa della tradizione e da un ridotto dinamismo sociale e intellettuale².

L'accelerazione degli eventi e del tempo storico in cui essi si susseguono ha portato con sé un'interessante trasformazione dell'orizzonte temporale degli individui che lo storico Reinhart Koselleck ha brillantemente descritto come un processo simultaneo di dilatazione dell'«orizzonte di aspettativa» (*Erwartungshorizont*) e di contrazione dello «spazio di esperienza» (*Erfahrungsraum*)³. In termini più banali, l'affermazione del nuovo va a discapito del vecchio, che da venerando diventa rapidamente obsoleto. Quanto più velocemente ci precipitiamo verso il futuro, tanto meno ha senso rivolgere lo sguardo verso il passato, che non può più svolgere la sua funzione tradizionale di orientamento e sul quale, tutt'al più, può posarsi lo sguardo nostalgico o compassionevole dell'individuo, come nella celebre interpretazione benjaminiana dell'angelo della storia di Klee.

La divaricazione tra passato e futuro genera una tensione interessante. Non è solo che, per citare un celebre aforisma di Kierkegaard, «la vita la si può capire solo retrospettivamente, ma va vissuta con gli occhi rivolti al futuro»⁴; il punto è piuttosto che nello stile di vita frenetico dei moderni la lentezza del comprendere scolorisce di fronte alla velocità con cui dev'essere vissuto il tempo, al punto che l'attitudine contemplativa dell'osservatore meticoloso finisce per apparire indolente e leziosa. Questo complica ulteriormente la condizione di per sé rischiosa dell'agente, a cui è normalmente precluso un controllo completo delle conseguenze delle proprie azioni, ma che ora appare totalmente abbandonato al corso degli eventi, la cui velocità rende vano ogni esercizio di riflessività.

² Sul ruolo dell'accelerazione nell'età moderna cfr. R. Koselleck, *Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?*, in *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, pp. 150-76, e H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.

³ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; trad. it. di A.M. Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.

⁴ Cfr. S. Kierkegaard, *Diario*, trad. it. a cura di C. Fabro, vol. III: 1840-1847, Morcelliana, Brescia 1980, 3a ed. riveduta e ampliata, § 934.

Il principale antidoto escogitato dai moderni per difendersi dall'irruzione ingovernabile del futuro nel presente è notoriamente l'idea di un corso progressivo della Storia (con la S maiuscola), in cui gli individui spaesati possono rintracciare un significato obiettivo e sovraperonale. Da questa fiducia nel potere trasformatore della Storia sono nate quelle «smisurate speranze»⁵ nell'avvenire che non hanno smesso nemmeno oggi – all'ombra delle catastrofi novecentesche – d'infuocare l'immaginazione dei più ottimisti tra i nostri contemporanei (basti pensare agli scenari fantascientifici tratteggiati ai nostri giorni da uno dei più influenti sostenitori del transumanesimo: Raymond Kurzweil)⁶.

Molti hanno interpretato questa visione ottimistica e teleologica della storia semplicemente come una secolarizzazione delle attese escatologiche cristiane, sorvolando però spesso sulla novità rappresentata dal fatto che nella prospettiva moderna la salvezza può avvenire soltanto all'interno della storia e per mano dell'uomo stesso. Qui vale la pena di evidenziare soprattutto il primo aspetto e l'ambivalenza che connota la scelta di fare della storia universale il luogo tangibile dell'origine, dello sviluppo e del (o della) fine della vita e dell'umanità. L'immagine della «stratificazione» temporale (*Zeitschichten*) escogitata da Koselleck, con le sue pertinenti assonanze geologiche, riesce nel difficile compito di rendere intellegibile uno scenario in cui, senza fuoriuscire dalla dimensione immanente, possono coesistere durate temporali che, se non incompatibili, appaiono di difficile conciliazione nell'esperienza umana. Il tempo profondo, che funge da sfondo immemorabile di una natura temporalizzata e storicizzata, e il tempo narrativo delle nostre vite convivono, ad esempio, a fatica, giustapponendosi come degli strati geologici che non possono mai fondersi completamente. Ma tale giustapposizione, per restare nella metafora e citando un divertente romanzo di Kurt Vonnegut, è comunque destinata a produrre una tensione strutturale o, per meglio dire, una “cronosismicità” permanente nella nostra esperienza del tempo⁷.

⁵ Cfr. P. Rossi, *Speranze*, il Mulino, Bologna 2008, cap. 2.

⁶ R. Kurzweil, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, Viking Press, New York 2005; trad. it. di V.B. Sala, *La singolarità è vicina*, Apogeo, Milano 2008.

⁷ K. Vonnegut, *Timequake*, Putnam, New York 1997; trad. it. di S.C. Perroni, *Cronosisma*, Bompiani, Milano 2000.

Nel prosieguo dell'articolo vorrei esplorare brevemente la natura di questa tensione e i suoi effetti sulla nostra capacità di coltivare speranze nella possibilità di un effettivo cambiamento storico.

La forza corrosiva dell'abisso oscuro del tempo

Prendo le mosse da una celebre affermazione di Paolo Rossi, lo storico della scienza italiano che ha scritto uno dei libri più importanti sul tema della trasformazione moderna del concetto di tempo:

«Sono state scritte molte pagine sulla rivoluzione copernicana assunta come simbolo di un radicale mutamento nella posizione dell'uomo, spostato dal centro e relegato ai margini dell'universo. Non si è insistito allo stesso modo o con la stessa intensità su altri mutamenti, non meno decisivi. Gli uomini dell'età di Hooke [1635-1703] avevano un passato di seimila anni, quelli dell'età di Kant erano consapevoli di un passato di milioni di anni. Non c'è diversità solo fra vivere al centro o ai margini del mondo, ma anche fra vivere in un presente relativamente vicino alle origini (disponendo per di più di un Testo che narra *tutta* la storia del mondo) o invece in un presente dietro il quale si estende l'«oscuro abisso» (l'espressione è di Buffon) di un tempo quasi infinito»⁸.

In effetti, mentre è ormai quasi proverbiale parlare di rivoluzione copernicana per indicare la ferita narcisistica inferta all'uomo moderno dalla fine del geocentrismo e dalla conseguente perdita di importanza della vicenda umana, non esiste un nome per designare lo spalancamento dell'abisso oscuro del tempo, che non ha per altro neanche una paternità certa. È importante allora richiamare l'attenzione sulla centralità, la radicalità e l'ambiguità del sommovimento culturale che ha portato a un'estensione così smisurata dell'orizzonte temporale che fa da sfondo alle nostre vite

La storia della scoperta moderna del tempo profondo è una storia complessa, accidentata e, in parte, persino casuale, alla quale hanno fornito un contributo importante anche discipline diverse dalla geologia o dell'astronomia. In fondo, il problema della datazione cronologica è stato inizialmente soprattutto un problema d'indagine storiografica – in particolare di storia delle civiltà – e, per riflesso, dell'esegesi biblica. D'altro canto, la storia naturale è rimasta per secoli un'*istoria* naturale così come la conce-

⁸ P. Rossi, *I segni del tempo*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 11-12.

pivano Aristotele o Plinio: cioè una descrizione atemporale dei processi naturali. C'è voluto molto tempo e un grande sforzo d'immaginazione per riuscire a figurarsi un mondo non popolato di umani e a concepire la comparsa dell'uomo sulla terra come la sua emersione lenta e faticosa dalle profondità oscure e abissali della Natura, prima ancora che dal suo seno (di madre o matrigna, poco importa).

In questa evoluzione culturale il ruolo svolto dal cristianesimo è singolarmente ambivalente. Da un lato, infatti, è chiaro che la "storicizzazione" della natura deve molto alla cornice creazionista e alla visione direzionata del tempo tipica della tradizione giudaico-cristiana. Dall'altro lato, però, proprio perché la storia salvifica raccontata e immaginata dai testi sacri era imperniata sull'uomo e sul suo destino "innaturale", nel corso dei secoli il sospetto degli autori cristiani non si è appuntato solo sulle concezioni del cosmo «senza traccia di un inizio o di una fine» (James Hutton), come quella aristotelica – un universo che esiste da sempre e sempre esisterà – ma si è esteso anche a quelle cronache dell'umanità (come quella caldea o cinese) che dilatavano a dismisura la storia umana rendendola meno riconoscibile, meno tracciabile, meno familiare, in una parola più estranea.

Il pensiero di un'estensione pressoché infinita del tempo passato e futuro, i milioni o miliardi di anni di cui si nutrono le moderne cosmologie scientifiche (che adesso non sembrano impressionare più nessuno) equivalgono in realtà alla scoperta di un continente sterminato in cui per noi è pressoché impossibile orientarci. Possiamo perciò agevolmente comprendere i turbamenti e le resistenze dei nostri avi ad accettare una simile idea, che spinsero persino un pensatore ardito come Buffon – e per motivi strettamente epistemici, non religiosi – ad abbassare le stime sull'età dell'universo da tre milioni a settantacinquemila anni nel passaggio dal manoscritto al testo a stampa delle *Epoche della natura*⁹. Come ha scritto Stephen Jay Gould:

⁹ «Ho presentato una tavola raccorciata della durata dei tempi. Questa scala più piccola mi era necessaria per conservare l'ordine e la chiarezza delle idee che si sarebbero perdute negli spazi oscuri se, all'improvviso, avessi presentato il piano della durata dei tempi in base alla scala che impiego abitualmente e che è quaranta volte più lunga di quella della mia prima tavola. ... Ma, ancora una volta, nonostante che sia verissimo che più allunghiamo il tempo più ci avviciniamo alla verità e alla realtà del modo in cui la natura lo ha impiegato, tuttavia bisogna accorciarlo quanto è possibile per conformarsi al limitato potere della nostra intelligenza»; citato in P. Rossi, *I segni del tempo*, p. 135.

«Il tempo profondo è così difficile da capire, così estraneo alla nostra esperienza quotidiana, da rimanere un ostacolo importante alla nostra comprensione. Una teoria è considerata ancor oggi innovativa se si limita a sostituire a una speculazione erronea un trasferimento appropriato di eventi ordinari nella vastità del tempo. ... Una comprensione astratta, intellettuale, del tempo profondo è abbastanza facile: io so quanti zeri mettere dopo il 10 quando intendo parlare di miliardi di anni. L'acquisizione di una comprensione più concreta è tutta un'altra faccenda. Il tempo profondo ci è così estraneo che noi possiamo comprenderlo realmente solo come una metafora»¹⁰.

Ai fini della sua comprensione, ovviamente, il problema principale del tempo profondo è che non può essere un tempo vissuto (non può cioè assumere le sembianze di una durata reale per noi) e, tenuto conto della centralità del tempo vissuto per la nostra comprensione di quell'oggetto *sui generis* che è il tempo in generale, questo non può non diventare un ostacolo rilevante alla piena comprensione di processi naturali che per la loro estensione mettono in crisi la nozione stessa di tempo vissuto. Un aspetto interessante della faccenda è che la stessa cosa non sembra valere per la nozione di spazio, forse per la sua minore problematicità intuitiva. La prospettiva di dover percorrere una distanza spaziale pressoché infinita dal nostro punto di vista non sembra mettere in crisi il nostro concetto di spazio allo stesso modo in cui, invece, l'idea di una temporalità smisurata mette a dura prova la nostra familiarità col concetto di tempo. A meno che questa temporalità non venga spazializzata, segmentata e resa numerabile. Questo tipo di antidoto intellettuale non sembra però in grado di porre rimedio alle difficoltà connesse all'immaginazione di una temporalità non commensurabile alla nostra esperienza soggettiva della durata. E, ovviamente, tutto ciò ha delle conseguenze rilevanti sulla narrabilità degli eventi naturali e, indirettamente, sulla nostra capacità di sentirci a casa nel cosmo naturale.

È con questo immenso retroterra – da cui è difficile ricavare un effettivo e personale spazio di esperienza – che ha dovuto, deve e dovrà fare i conti il bisogno umano di precisare i contorni dell'orizzonte di aspettativa che si dischiude di fronte agli occhi e alla capacità di azione degli individui. Non stupisce perciò che, durante l'Ottocento, con il diffondersi del nuovo imma-

¹⁰ S.J. Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987, pp. 2-3; trad. it. *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 15.

ginario cosmico e temporale, la prima reazione delle persone abbia oscillato dall'ottimismo più sfrenato di chi si sentiva baciato dalla sorte e, per così dire, spinto in avanti dalla forza propulsiva e progressiva di infinite ere geologiche e il pessimismo disperato di chi non riusciva a rintracciare una misura umana in tanta immensità e, per di più, cominciava a scorgere in questo flusso infinito di tempo anche i segni di una decadenza e di un epilogo inglorioso e tutt'altro che eroico: la fine del tutto per puro e semplice esaurimento.

La prospettiva della morte termica dell'universo e più in generale l'immaginario entropico suscitato dalla scoperta della seconda legge della termodinamica, dal fatto cioè che l'entropia (ossia il disordine) tende costantemente ad aumentare in un sistema fisico isolato, è a suo modo un orizzonte di aspettativa e in epoca vittoriana, per esempio, influenzò non poco la diffusa percezione di una minaccia incombente, di un mondo sempre in bilico che esigeva dagli individui uno sforzo supererogatorio di sostegno e puntellamento. Non a caso, verso la fine del secolo Thomas Huxley fece ricorso in uno dei suoi scritti più suggestivi all'immagine potente della civiltà umana come un giardino perennemente minacciato dall'esuberanza espansiva e distruttiva della Natura¹¹.

In un certo senso, si potrebbe dire che il baratro temporale che abbiamo scoperto alle nostre spalle, e che il fisico John Tyndall descrisse nel 1870, alternativamente, come una «nebbia primordiale» o come una «nuvola di fuoco» da cui doveva essere emersa la «mente umana stessa – le emozioni, l'intelletto, la volontà e tutti i loro fenomeni»¹², ha finito per proiettare rapidamente in avanti la sua ombra spalancando di fronte agli individui un abisso che, non lasciando scorgere il fondo, poteva facilmente diventare il ricettacolo di tutte le loro ansie, attese, fantasie, mitografie. Quando ci interro-

¹¹ T.H. Huxley, *Evolution and Ethics* (1893), in J. Paradis, G.C. Williams (edd.), *T.H. Huxley's Evolution and Ethics. With New Essays on its Victorian and Sociobiological Context*, Princeton (NJ) 1989, pp. 59-174; trad. it. di A. La Vergata, *Evoluzione ed etica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 3-55.

¹² J. Tyndall, *The Scientific Use of the Imagination*, in *Uses and Limits of the Imagination in Science*, London 1870, p. 47, citato in G. Beer, «*The Death of the Sun*»: *Victorian Solar Physics and Solar Myth, in Open Fields. Science in Cultural Encounter*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 220. Sul tema dell'immaginario cosmico moderno sono importanti anche le riflessioni contenute in C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007; trad. it. a cura di Paolo Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, cap. 9.

ghiamo sulle aspettative che riponiamo nel futuro non possiamo non tenere conto di questo smisurato e potenzialmente minaccioso orizzonte temporale che costituisce lo sfondo entro cui si collocano le esistenze e le azioni degli individui. Di quale futuro stiamo parlando? Di un futuro prossimo? Della nostra sopravvivenza come specie? O non invece del senso della nostra presenza in una storia le cui mere dimensioni sembrano schiacciarsi e condannarci all'insignificanza? Interrogativi del genere danno la misura dello "sfondamento" epocale di cui ha già parlato su queste pagine Emanuele Curzel¹³.

Salvare il salvabile

Ha senso perciò descrivere il senso di vertigine provocato dall'accelerazione degli eventi nella modernità anche come una forma di spaesamento temporale. Fatichiamo infatti a orientarci in un orizzonte cronologico le cui coordinate ci sfuggono e che, quando ci vengono proposte dalla scienza come fatti bruti, ci appaiono sempre più evanescenti, sempre più irreali, sempre più estranee. Ci aggrappiamo allora a orologi, calendari, anniversari, abitudini, collezioni, oroscopi per esorcizzare l'*horror vacui* che di tanto in tanto ci afferra, ma questo non basta ad appagare il nostro strenuo bisogno di veder affermato il valore di ciò che davvero conta per noi mediante la durata (ed ecco il riaffiorante desiderio di eternità) o attraverso la potenza (ed ecco l'urgenza di attestare il potere causale dei nostri punti di riferimento o "idoli" personali).

In questa irriducibilità del bisogno si può scorgere l'attualità, non esclusivamente religiosa, del concetto di salvezza. Essa traspare, ad esempio, nell'ansia, sempre più diffusa nelle nostre società, di preservare, registrare, filmare, ricordare, ritrovare, riordinare, immortalare, ricapitolare, mitizzare, fissare gli eventi privati e pubblici. Nemmeno i più entusiasti cantori del valore dell'immanenza e della contingenza sanno cosa opporre al dolore devastante di una morte prematura, o di una sventura intollerabile, se non la negazione della sua definitività. Quale che sia il nostro personale atteggiamento verso le credenze religiose, per tutti noi è un dogma che la morte non possa e non debba avere l'ultima parola o che la frequente insensatezza della storia e della natura non possano e non debbano avere l'ultima parola.

¹³ E. Curzel, *Escatologia (disperata) per tutti*, in "Il Margine", 29 (2009), 3, pp. 33-40.

È difficile però capire da dove possa scaturire non solo la lucidità, ma anche la forza per pronunciare anche nei momenti più cupi dell'esistenza una nuova parola significativa e ridare così fiato alla speranza. L'eternità del tempo profondo di certo non ci aiuta. Non solo perché non parla una lingua familiare, ma anche perché la sua logica glaciale tende a insinuarsi in ogni ambito dell'esistenza, compresi quelli che per lungo tempo sono sembrati immuni da ogni forma di naturalizzazione. Penso in particolare ai mutamenti civili, politici, culturali, che a partire dall'Illuminismo sono sembrati a molti l'ambito in cui la rinuncia a una prospettiva di salvezza ultraterrena potesse trovare il suo risarcimento mondano. Eppure oggi, osservati con un occhio sempre più disincantato e sempre più assuefatto agli orizzonti sterminati dell'evoluzione naturale, è proprio la logica del cambiamento storico e sociale, sono proprio le sue leve, i suoi meccanismi ad apparirci strani, enigmatici e incontrollabili. La retorica ottimistica del progresso sta cedendo così sempre più il passo alle geremiadi sul declino inarrestabile, sulla catastrofe imminente, sui rischi di creolizzazione globale, e agli appelli striduli alla custodia dei baluardi della civiltà, alla impudente difesa del proprio tornaconto, alla stigmatizzazione dei nuovi capri espiatori globali.

Persino Paolo Rossi, nella sua recente intelligente difesa delle «ragionevoli speranze» contro ogni forma di trionfalismo storico, non ha saputo evitare nella sua conclusione quel tono a metà tra il paternalismo e il «superomismo» mite che caratterizza sin dai tempi di Max Weber anche i più convincenti elogi della ragionevolezza e dell'etica della responsabilità. Ma una ragionevolezza senza entusiasmo, senza una pur minima promessa di felicità, sembra davvero ben poca cosa. Come ha scritto recentemente Adriano Sofri: «Dev'essere possibile perfino un entusiasmo nella misura»¹⁴. E non perché la ragionevolezza non basti a se stessa o abbia bisogno di stampelle, ma perché una sua rappresentazione esangue è soltanto il dispendioso – troppo dispendioso – parto di un eccesso di autocontrollo.

Il fatto “bruto”, ancorché non scientifico, che anche sprofondati nell'abisso del tempo profondo si possano sperimentare momenti di autentica felicità è un buon punto di partenza per ripensare il significato della speranza e della salvezza. E questo vale, se ancora vi fosse bisogno di ricordarlo, allo stesso modo per credenti e non credenti. ■

¹⁴ A. Sofri, *Chi è il mio prossimo*, Sellerio, Palermo 2007, p. 78.