

Francesco Chiossone

FUGA DAL TEMPO: MITO E FILOSOFIA

L'enigma del tempo attraversa la storia del pensiero occidentale. Il tempo è uno dei più appassionanti e vitali problemi della metafisica, e tuttavia è già presente in quella forma di conoscenza visionaria dell'incontro tra essere e divenire che è il mito greco. Prima di esaminare in quale particolare specie di tempo il mito si sviluppi, occorre chiarire in modo più approfondito che cosa si debba intendere per mito. Walter Friedrich Otto¹, all'interno del dibattito novecentesco sulla cosiddetta "demitizzazione"², sollevato da Rudolf Bultmann, afferma in tono polemico che tutta questa interessante discussione presenta una incomprensibile lacuna: a suo avviso nessuno si è realmente domandato che cosa sia in effetti il mito.

Un pregiudizio diffuso secondo Otto sarebbe quello di considerare il mito una "mentalità" appartenuta all'umanità preistorica e sostituita, nel corso del cammino dello spirito, da una più adeguata, il *logos*, capace di cogliere la verità autentica e di liberare così l'uomo dalla erronea verità mitica; la filosofia sarebbe nata come affrancamento del *logos* dal mito. In quest'ottica, il mito in Platone costituirebbe una parziale involuzione, una rinuncia alla coerenza, una immaturità del *logos* non ancora giunto alla piena consapevolezza di sé.

Otto contesta vivacemente una tale concezione e interpreta il mito come il luogo dove l'umano e il divino, ovvero il temporale e l'eterno, si incontrano: quella "radura" che custodisce la verità nell'essere che la fonda. L'essere si rivela infatti come "forma-mito", originaria possibilità di comunicare, all'uomo storico (cioè nel tempo), ma con la capacità di trascendere assolutamente la storia. Attraverso il mito l'essere come evento irrompe ogni volta nel mondo rifondandolo: Otto sembra voler così contribuire alla meditazione sul fenomeno della temporalità proprio a partire dal mito. I miti sono dunque rivelazioni dell'essere, "mito" è la parola autentica, che l'uomo non può e non deve possedere e discutere, ma più semplicemente (o difficilmente) ascoltare.

Risalta una particolare affinità tra la riflessione di Otto sul mito e quella di Heidegger sulla poesia come saga del non-esser-nascosto dell'ente, dire originario in cui l'essere della cosa, ritraendosi, la fa splendere e risuonare³. Anche per Gadamer⁴

¹ Si veda W. F. Otto, *Il mito*, a cura di G. Moretti, Genova 1993.

² Per "demitizzazione" si intende quel metodo interpretativo che indaga il significato più profondo delle Sacre Scritture, celato sotto una raffigurazione mitica del mondo oggi non più accettabile.

³ La riflessione sulla poesia come linguaggio autentico e "casa dell'essere" è fondamentale nel "secondo" Heidegger. Si veda in particolare M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, ed. it. a cura di L. Amoroso, Milano 1988.

⁴ Su questo argomento si veda G. Moretto, "La trascendenza del bello", in *La dimensione religiosa in Gadamer*, Brescia 1997.

la parola poetica (e più in generale l'opera d'arte), arresta lo sfuggire del tempo, e lo fa imponendoci un tempo suo proprio, il tempo dell'“indugiare”; l'essenza dell'esperienza temporale dell'arte consiste nell'imparare a sostare, nel caso della poesia a udire: è questo il modo che è stato concesso all'uomo di approssimarsi all'eterno. In una sorta di sospensione temporale, la creazione artistica, poetica e non solo (non si dimentichi che la parola poesia deriva dal greco “fare”) presenta inoltre un carattere silenzioso: l'atto creativo dell'artista si svolge nel silenzio; egli, per conoscere e creare, sente la necessità di raccogliersi in un silenzioso colloquio con se stesso. Chissà se fu proprio la suggestione di quest'idea a ispirare l'immagine contenuta in alcuni versi del geniale poeta William Butler Yeats:

Là su quell'impalcatura
È sdraiato Michelangelo.
La sua mano si muove su e giù
E non fa più rumore di quanto ne facciano i topi.
La sua mente si muove sul silenzio
Come sul fiume un insetto dalle lunghe zampe⁵.

Il carattere silenzioso dell'atto creativo non deve far pensare che tale atto sia senza parola, quanto piuttosto che non sia percepibile dai sensi, conformemente al *logos* interiore. Anche il dire originario della poesia, inteso come luogo del misterioso co-appartenersi di parola ed essere, si pone in intimo e segreto rapporto con il silenzio: il linguaggio autentico del poeta si nutre per così dire di silenzio, tramutandolo in quella parola donatrice di senso che sta in fondo ad ogni altra parola.

Gadamer sottolinea l'importanza del fatto che in Grecia, accanto al mito, sia sorta un'altra saga del divino: la filosofia. Mito e filosofia rispondono con linguaggi diversi a una stessa esigenza umana, quella di tradurre in parole l'esperienza del divino, di fare un po' di luce nell'oscurità che si cela sotto il misterioso nome di Dio. Il mito, nei momenti cruciali del pensiero platonico, costituisce il “colpo d'ala” che subentra al *logos*, esprimendo una conoscenza religiosa, aporetica e tuttavia illuminante, su ciò che al *logos* non è accessibile. La poesia per Otto può metterci sulla strada di una corretta interrogazione sul mito, ma essa ne è per così dire solo un'ombra.

A questo proposito è utile porre attenzione al significato originario del termine “mito” nella lingua greca: *mythos* significa “parola”, “discorso”; sarebbe quindi un sinonimo di *logos*? Nel corso della storia del pensiero greco, *logos* avrebbe indicato la conoscenza autentica, quella filosofica (secondo la definizione classica di

⁵ W. B. Yeats, *Insetto dalle lunghe zampe*, trad. it. di R. Sanesi.

Aristotele, contenuta nel *De interpretatione*⁶, il *logos* è un farsi suono che rende manifesta la cosa, rivelando se, che cosa e come questa cosa è o non è), o anche la parola frutto di riflessione, che serve a persuadere; *mythos* avrebbe invece sviluppato il significato deteriore di favola, racconto fantastico, non vero, mentre in origine indicava esattamente l'opposto: parola come testimonianza di ciò che fu, di un fatto realmente accaduto, che si è rivelato, e che non ha bisogno di essere dimostrato.

Ecco che il mito si mostra come esperienza originaria, «qualcosa che si è raccontato un tempo, ma che per la sua stessa essenza è senza tempo, eterno!»⁷. Il mito genuino non è una mentalità, ma apertura religiosa dell'uomo al mondo: nel suo più alto livello di rivelazione, il mito, con la sua verità originaria, si fa parola. Ma non è l'uomo, attraverso una ricerca razionale, a raggiungere questa verità; essa può rivelarsi soltanto da sé. O meglio, nel mito è una divinità, la Musa, figlia di Zeus e di Mnemosine, la dea della memoria (la saggezza mitica dice qui che il ricordo è la fonte del poetare), che canta all'uomo le parole nelle quali l'essere pronuncia se stesso. Il supremo evento del mito consiste nella volontà dell'essere di risplendere nella parola; la storia di dei e di uomini esiste nel momento in cui è detta. In questo senso ogni vera poesia è poesia mitica, e ogni autentico poeta, a qualunque epoca appartenga, è sempre poeta mitico. La parola che riluce dell'essere stesso delle cose, non è parola dell'uomo, ma autorivelazione della divinità, ovvero quel "cenno" divino al cui ascolto l'uomo si abbandona.

Platone ritiene che il compito essenziale della poesia sia la creazione di miti. I poeti, nel dialogo platonico *Ione*⁸, sono definiti *hermenes ton theon*, «messaggeri degli dei»; sono coloro che recano un annuncio divino, in quanto sono stati in grado di ascoltare un messaggio. Il poeta si raccoglie nell'ascolto e si fa interprete della parola del dio; quindi non è creatore, ma un profeta delle Muse. Proprio servendosi di un mito, Pindaro canta la nascita di queste ultime, volute dagli dei stupefatti perché celebrassero con voce divina le meraviglie e le grandezze del mondo riordinato da Zeus. Poesia e mito sembrano compenetrarsi: il mito, nel suo supremo svelamento, si fa parola; la poesia, in quanto parola originaria, si svela nel linguaggio del mito. Ciò che viene raccontato nel mito è qualcosa di mai accaduto, ma che sempre è e accade, annunciando l'eterno nella narrazione di un evento privo di tempo. Tale narrazione avviene però nel-tempo, in una particolare forma di tempo che appartiene esclusivamente al mito. Nel *Timeo*⁹, Platone, raccontando attraverso un mito la formazione del cosmo, distingue due tipi di tempo: *aion* e *chronos*, appartenenti

⁶ Aristotele, *De interpretatione*, 16 b 26 ss.

⁷ W. F. Otto, *op. cit.*, p. 32.

⁸ Platone, *Ione*, 534e.

⁹ Platone, *Timeo*, 37c-38c.

rispettivamente a ciò che è sempre e non muta, e a ciò che diviene senza mai essere. Il Demiurgo, per amore di bene, prendendo come modello il mondo delle idee, plasma la *chora*, spazialità oscura, fascio caotico, «ibrido» (*nothos*), e genera così il cosmo fisico, mettendo ordine in queste cause erranti e collocando dappertutto proporzione e armonia, almeno fin dove gli è possibile: resta infatti nella *chora* un margine di irriducibilità, che si identifica con il male.

Platone distingue dunque il cosmo divino, inteso come modello che si trova unicamente nell'iperuranio ed è sempre uguale a sé, eterno, da un secondo cosmo, copia del primo, ma mutevole e percepibile, soggetto al divenire. Ciò significa che per Platone non era possibile fare perfettamente identico alla prima idea, l'eterno, qualcosa che invece sorge e si corrompe; ne è stata allora concepita un'immagine mobile, che prende il nome di tempo. Viene così a instaurarsi un decisivo rapporto tra questi elementi eterogenei, che si potrebbe illustrare con questa proporzione:

eternità : essere = tempo : divenire.

Nell'idea di eterno come sempre identico a se stesso, e di tempo come transeunte e in continua trasformazione, Platone non fa che riaffermare la «separazione» (*chorismos*) tra ciò che è e ciò che diviene, scavando un solco tra le cose come sono in se stesse, immutabili ed eterne, e i loro simulacri sublunari, destinati alla generazione e alla corruzione, trascinati da quello che Leopardi chiama il «tacito, infinito andar del tempo»¹⁰.

Platone è convinto che per capire che cosa è il tempo sia necessario risalire a ciò che ne costituisce l'archetipo. Affermando che, per definire la natura del tempo, sia indispensabile sapere che cosa sia l'eternità, il pensiero platonico si discosta in modo netto dalla concezione del tempo tipica della filosofia contemporanea, la quale, pur nell'estrema varietà delle posizioni assunte al suo interno, tende a considerare il tempo come una realtà che trova in se stessa la propria ragion d'essere, ed esiste in forza di sé, senza la necessità di dover essere ricondotta a un fondamento eterno. In particolare Heidegger giungerà a spezzare quel vincolo tra eternità ed essere che aveva segnato l'intero corso del pensiero occidentale, facendo del tempo il confine ontologico entro cui l'essere si svela.

Anche il pensiero poetante di Jorge Luis Borges, che in tante sue memorabili pagine evoca il fascino misterioso del tempo, ci ricorda che l'eternità non è altro che una faticosa speranza, figlia degli uomini, e, capovolgendo la definizione platonica, la reputa un'immagine, la cui sostanza è il tempo¹¹.

¹⁰ G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, v. 72.

¹¹ Di J. L. Borges si veda in particolare *Storia dell'eternità*, trad. it. di G. Guadalupi, Milano 1997.

Platone concepisce il mondo come vivente e intelligente, dal momento che il Demiurgo, servendosi di tre principi: l'essenza, l'identico e il diverso, crea l'Anima del mondo, e in essa il corpo del mondo, che risulta così essere una sorta di Dio visibile. Ma il Demiurgo non può costruire il mondo immobile come il suo modello, che è nella dimensione dell'*aion*, un eterno "è", senza l'"era" e senza il "sarà", e così gli imprime il più nobile dei movimenti, la rotazione intorno a se stesso, creando insieme col cielo il tempo (*chronos*), svolgimento dell'"è" attraverso l'"era" e il "sarà", quale immagine mobile, progressiva numericamente, dell'*aion*, che invece permane nell'unità. Nella definizione platonica dell'*aion* riecheggiano gli esametri di Parmenide sull'essere:

Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto¹²

L'*aion*, il tempo dell'essere, è il presente infinitamente pieno di contenuto, e può essere immaginato come un punto privo di estensione, «il punto / a cui tutti li tempi son presenti»¹³, mentre il *chronos*, il tempo del divenire, è una sorta di svolgimento che implica strutturalmente generazione e movimento, paragonabile a una linea retta. Ma quell'"ora", in cui permane l'essere aionico, non è un atomo del tempo, bensì la totale assenza di tempo, la "successione tolta". Nell'*aion* l'essere è sottratto al divenire, cioè al rischio di scomparire nella transitorietà, e sfugge alla signoria del tempo *chronos*, in cui si cela il non-essere come "non più" e "non ancora". Se il tempo e l'eternità devono toccarsi, questo deve avvenire nel tempo; e questo è il "momento" o "istante" (*to exaifnes*), il riflesso dell'eternità nel tempo. L'istante però non va inteso come l'"ora" intemporale, e non è nemmeno soltanto un concetto limite del tempo; esso è quell'ambiguità in cui il tempo taglia l'eternità e l'eternità penetra il tempo.

Un altro grande filosofo antico, Plotino, che si considerava un ideale discepolo di Platone, concepì questo istante intemporale come il compimento del processo di de-temporalizzazione dell'anima che ritorna all'Uno (principio supremo di tutto ciò che è), l'unificazione istantanea. Si può affermare che ogni fibra della filosofia di Plotino sia tesa a raggiungere l'unificazione assoluta, ovvero l'assimilazione all'Uno stesso, che non può in alcun modo essere pensato o detto da un pensiero discorsivo irretito nel tempo, ma semmai colto da un atto di pensiero intuitivo che elimini qualsiasi differenza e distanza. Il cammino di liberazione dell'uomo dall'illusione del mondo fisico ha inizio per Plotino con l'"abbandono" (*aphairesis*) della finitezza, ma soprattutto della dimensione temporale, che preclude all'uomo la piena

¹² Parmenide, fr. 8 Diels-Kranz.

¹³ Dante, *Paradiso*, XVII, 17-18.

consapevolezza di sé, tenendolo sotto il giogo dell'inganno dei sensi. Abbandonando la temporalità, l'anima umana si volge dall'apparenza sensibile alla chiara conoscenza dell'essere, per giungere infine ad abbandonare anche se stessa nell'incontro con l'Uno. L'abbandono è per Plotino l'atto con cui l'uomo si affranca dal tempo e abbraccia l'eternità, separando se stesso da tutto e preparandosi all'unione col divino. Tale unione avverrà nell'istante intemporale, che rappresenta il coronamento del ritorno dell'uomo alla sua vera origine, quel faticoso percorso di conoscenza che ogni uomo deve affrontare se vuole davvero ricongiungersi al suo principio, tornando ad essere «da molti uno»¹⁴.

Plotino sostiene che sia l'Uno, presente sotto forma di traccia in ogni anima, a far nascere in essa quella nostalgia dell'assoluto, che la spinge ad abbandonare il mondo sensibile per risalire alla sua vera patria spirituale. L'abbandono del sensibile per lo spirituale coincide con il superamento della dimensione temporale e con l'esperienza dell'eternità. La forza che rende possibile questo superamento è la "contemplazione" (*theoria*), che libera l'anima dalla molteplicità e dalla successione temporale. Come a volte ci capita di dimenticare noi stessi leggendo qualcosa che ci appassiona, così anche l'anima, tanto più profondamente intenta a contemplare in sé la sua origine, conoscendo si unisce a ciò che conosce: l'evento dell'unione assoluta è come una visione che riempie gli occhi di luce, e nella quale l'anima che vede diventa una sola cosa con l'oggetto visto, non desidera più conoscere né pensare, ma solo annullarsi in ciò che contempla. L'unificazione che sorprende l'anima nell'istante intemporale trascende anche il pensiero e avviene in un silenzio pieno di stupore, anche perché, conformemente alla teologia negativa così cara a Plotino, il linguaggio umano non sarebbe capace di definire l'Uno: ciò che l'anima vede non è qualcosa, ma l'Uno che si fa silenziosamente presente.

Il solo modo che ha l'anima di contemplare l'Uno è quello di estraniarsi da se stessa, senza sapere più nulla di sé, in una dedizione immediata e assoluta, così da attendere fiduciosa che l'Uno le appaia. L'unificazione si compie nell'istante intemporale come evidenza improvvisa: l'anima, spoglia di pensiero e di tempo, si avvicina in modo crescente all'Uno fino a trovarsi di colpo in sua presenza e, colmandosi di lui, «ritorna ad essere quello che era una volta, quando era felice».¹⁵

L'incontro (*symbolon*) tra essere e divenire produce un nuovo ordine, un *kosmos symbolikos*, con un suo tempo peculiare, un *chronos symbolikos*, che si contempla per mezzo del mito¹⁶. Il simbolo indicava, nella lingua greca, il frammento di coccio dato

¹⁴ Plotino, *Enneade* VI 9, 3.

¹⁵ Plotino, *Enneade* VI 7, 34.

¹⁶ L'esistenza di un tempo peculiare al mito è al centro delle riflessioni della studiosa Paula Philippson, nel suo brillante saggio *Il tempo nel mito*, in *Origini e forme del mito greco*, trad. it. di A. Brelich, Torino 1983.

in ricordo all'ospite: era insomma qualcosa che serviva a far riconoscere qualcuno come vecchio amico. Così anche la conoscenza simbolica che appartiene al mito greco ricompone e illumina quell'amicizia antica tra divenire umano ed essere divino. La conoscenza mitica è quella che permette di far luce sull'ordinamento nato dall'incontro dell'eternità col tempo, dell'essere con il mondo cronico numericamente ordinato, del regno degli dei con il regno degli uomini.

In Platone, la più alta forma di conoscenza è la *noesis*, che ci fa cogliere l'essere senza mediazioni, con gli occhi della mente. Ma qualora l'essere si manifesti nel divenire, gli uomini lo possono contemplare attraverso il mito, che non offre una verità immediata, ma una verità simbolica. Il tempo mitico fonde caratteristiche proprie dell'*aion* con qualità che appartengono al *chronos*, in modo tale che gli dei che compaiono nei miti sono per così dire calati tra gli elementi cronici senza rimanerne intaccati; partecipano insieme agli uomini a eventi che si svolgono in successione continua, ma per loro il tempo è immobile.

La mescolanza di fattori cronici e aionici all'interno del *chronos symbolikos* emerge con grande chiarezza in miti come quello di Teti, per la quale, nel condividere le esperienze della vita umana con Peleo, gli anni non passano, mentre quest'ultimo invecchia e muore; o come quello di Hermes, dove i giorni e le notti vissute dal dio hanno un'altra misura rispetto a quelli degli uomini: egli, dopo essere stato deposto nella culla da sua madre Maia, cresce quasi improvvisamente, raggiungendo l'età della giovinezza. A questo punto, il tempo che sembrava continuo si arresta per lui, non procede più da un "era" verso un "sarà", esso perdura nell'attimo aionico, che non ha un inizio né una fine, perché "è" sempre, rendendo il dio giovane in eterno¹⁷. Anche nell'incontro mitico uomini e dei restano divisi da un'incolmabile distanza, che risuona in questi versi di Pindaro:

Una degli uomini,
una è la stirpe dei numi,
e da una madre entrambi respiriamo.
Ma un diverso potere ci divide,
ché nulla noi siamo e il cielo di bronzo
dura in eterno dimora incrollabile¹⁸.

Dall'irrompere dell'essere divino nell'ordinato decorso del tempo umano, insieme al mito, tanto più originario e fecondo quanto più ci si saprà disporre all'ascolto della sua parola, nasce anche il tempo mitico, nel cui orizzonte le vicende degli dei e degli eroi si mostrano in una luce di eternità.

¹⁷ Questi ed altri miti sono analizzati da P. Philippson, *op. cit.*, pp. 14-16.

¹⁸ Pindaro, *Nemea* VI, trad. it. di B. Gentili.